

CONVIVIUM
REVISTA DE FILOSOFIA

SEGONA SÈRIE

34
2021

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

Departament de Filosofia
Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
Carrer Montalegre, 6
08001 Barcelona
Catalunya - Espanya

<https://www.ub.edu/portal/web/dp-filosofia/convivium>

Director

Antoni Prevosti Monclús
aprevostim@ub.edu
(Universitat de Barcelona)

Director adjunt

Joan Tello Brugal
joan.tello@ub.edu
(Universitat de Barcelona)

Consell de redacció

Josep Maria Esquirol Calaf (Universitat de Barcelona)
Ignacio Guiu Andreu (Universitat de Barcelona)
Margarida Mauri Álvarez (Universitat de Barcelona)
Begoña Román Maestre (Universitat de Barcelona)
Josep Maria Romero Baró (Universitat de Barcelona)

Consell assessor

Norbert Bilbeny Garcia (Universitat de Barcelona)
Tomás Calvo Martínez (Universidad Complutense de Madrid)
Víctor Gómez Pin (Universitat Autònoma de Barcelona)
Agustín González Gallego (Universitat de Barcelona)
Renate Holub (University of California, Berkeley)
Ignacio Izuzquiza Otero (Universidad de Zaragoza)
Roberta de Monticelli (Università Vita-Salute San Raffaele, Milà)

© dels textos, els autors, 2021

© de l'edició, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2021

ISSN: 0010-8235

Dipòsit legal: B-13.758-2017

Impressió: Gráficas Rey

Si no s'hi indica el contrari, totes les contribucions a la revista *Convivium* estan subjectes a la llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObra Derivada de Creative Commons, disponible a: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>

Convivium. Revista de Filosofia és una revista anual del Departament de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Està indexada a Web of Science (Arts & Humanities Citation Index, ESCI), The Philosopher's Index (ProQuest), Scopus, SJR (SCImago Journal Rank), Latindex, iDialnet, CIRC, ÍndICES-CSIC, RESH, CARHUS Plus+, i MIAR.

Convivium. Revista de Filosofia es una revista anual del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Está indexada en Web of Science (Arts & Humanities Citation Index, ESCI), The Philosopher's Index (ProQuest), Scopus, SJR (SCImago Journal Rank), Latindex, iDialnet, CIRC, ÍndICES-CSIC, RESH, CARHUS Plus+, y MIAR.

Convivium. Revista de Filosofia is an annual journal of the Department of Philosophy of the University of Barcelona. It is indexed in Web of Science (Arts & Humanities Citation Index, ESCI), The Philosopher's Index (ProQuest), Scopus, SJR (SCImago Journal Rank), Latindex, iDialnet, CIRC, ÍndICES-CSIC, RESH, CARHUS Plus+, and MIAR.



34

2021

SUMARI

ARTICLES

ANTONIO GUTIÉRREZ-POZO

Don Juan, Don Quijote, San Mauricio y el Arquero:
figuras del heroísmo moral en Ortega y Gasset 5

ÀNGEL PASCUAL MARTÍN

El joc d'oblidar Alcibíades. Precaucions pedagògiques
i presentació pública de la filosofia al *Protàgoras* de Plató 41

STÉPHANE VINOLO

Nada que ver. Imagen, sueño y negatidades
en la primera filosofía de Jean-Paul Sartre 63

FRANCISCO DE LARA LÓPEZ

Negativität und Kritik: Über die philosophischen
und politischen Grundstellungen von Heidegger,
Gadamer und Adorno 91

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

Sobre el fundamento de la finalidad natural en Aristóteles 105

CRISTÓBAL BALBONTIN-GALLO

Levinas vs. Derrida: lire *Autrement qu'être* comme réponse
à la critique de *Violence et métaphysique* 141

JOSEP MONSERRAT MOLAS

«El grec em basta per omplir la vida»: l'exili d'Alexandre Galí
i la traducció del *Critó* de Plató 171

LORENA ESMORÍS GALÁN Coordenadas bíblicas para un mapa humano. Lectura del mito adánico según Giovanni Pico della Mirandola y según Immanuel Kant	191
NOTES I DISCUSSIONS	
SEMINARI IRIS MURDOCH Análisis de las novelas de Iris Murdoch: <i>Jackson's Dilemma</i> , <i>Henry and Cato</i> , <i>The Green Knight</i> y <i>The Time of the Angels</i>	213
RESSENYES	
RICARD SAPENA MAYOLA Román Cuartango <i>Posthistoria y transhumanidad</i>	237
IGNACIO MARCIO CID Enrico Berti <i>Scritti su Heidegger</i>	241
ESTEBAN ANDRÉS GERALDINO MOLINA Xavier Escribano (ed.) <i>De pie sobre la tierra: caminar, correr, danzar: ensayos filosóficos e interdisciplinares de antropología de la corporalidad</i>	251
DONALD GILMAN Susan Byrne <i>Ficino in Spain</i>	256
MISERICÒRDIA ANGLÈS CERVELLÓ Josep Maria Esquirol <i>Humà, més humà: una antropologia de la ferida infinita</i>	259

DON JUAN, DON QUIJOTE, SAN MAURICIO Y EL ARQUERO, FIGURAS DEL HEROÍSMO MORAL EN ORTEGA Y GASSET. POR UNA MORAL HUMANISTA

DON JUAN, DON QUIXOTE, SAINT MAURICE AND THE ARCHER,
FIGURES OF MORAL HEROISM IN ORTEGA Y GASSET.
FOR A HUMANIST MORAL

ANTONIO GUTIÉRREZ-POZO
Universidad de Sevilla

RESUMEN

En este artículo presentamos cuatro figuras simbólicas del pensamiento de José Ortega y Gasset: Don Juan, Don Quijote, San Mauricio y el Arquero, que representan, a su vez, cuatro modelos de sujeto moral, de heroísmo y de ser humano. En contraste con ellas, Ortega expone un antihéroe, el ser humano característico de la rebelión de las masas, el ser humano de la adaptación. El estudio de esas cuatro figuras implica el estudio de la ética orteguiana, que es una verdadera moral del héroe. Don Juan representa el nihilismo ético sin finalidad, sin meta, y Don Quijote es el héroe melancólico cuyo objeto es una alucinación, un ideal imposible. San Mauricio es para Ortega ejemplo del sujeto moral que da su vida por un fin, pero su meta es de naturaleza trascendente, religiosa. Y el Arquero representa el verdadero modelo de héroe humanista orteguiano, el auténtico sujeto moral y ejemplo de ser humano cuya meta es llegar a ser él mismo.

Palabras clave: Ortega y Gasset, héroe, moral, humanismo, ser uno mismo.

RESUM

En aquest article presentem quatre figures simbòliques del pensament de José Ortega y Gasset: Don Juan, Don Quixot, Sant Maurici i l'Arquer, que representen, també, quatre models de subjecte moral, d'heroisme i d'ésser humà. En contrast amb elles, Ortega exposa un antiheroi, l'ésser humà característic de la rebel·lió de les masses, l'ésser humà de l'adaptació. L'estudi d'aquestes quatre figures implica l'estudi de l'ètica orteguiana, que és una veritable moral de l'heroi. Don Juan representa el nihilisme ètic sense finali-

tat, sense meta, i Don Quixot és l'heroi melancòlic l'objecte del qual és una al·lucinació, un ideal impossible. Sant Maurici és per a Ortega un exemple del subjecte moral que dona la seva vida per a una finalitat, però la seva meta és de naturalesa transcendent, religiosa. I l'Arquer representa el vertader model d'heroi humanista orteguian, l'autèntic subjecte moral i exemple d'ésser humà la meta del qual és arribar a ser ell mateix.

Paraules clau: Ortega y Gasset, heroi, moral, humanisme, ser un mateix.

ABSTRACT

In this paper we present four symbolic figures of Ortega y Gasset's thought: Don Juan, Don Quixote, Saint Maurice, and the Archer, which represent, in turn, four models of moral subject, heroism, and human being. In contrast to them, Ortega exhibits an antihero, the human being characteristic of the rebellion of the masses, the man of adaptation. The study of these four figures implies the study of the Orteguian ethic, which is a true morality of the hero. Don Juan represents ethical nihilism without purpose, without aim, and Don Quixote is the melancholic hero whose object is a hallucination, an impossible ideal. For Ortega, Saint Maurice is already an example of the moral subject who gives his life for an objective, but his goal is of a transcendent, religious nature. The Archer represents the true model of the Orteguian humanist hero, the authentic moral subject and example of a human being whose goal is to become himself.

Keywords: Ortega y Gasset, hero, moral, humanism, be oneself.

1. INTRODUCCIÓN: SÍMBOLOS DE MORALIDAD Y HUMANIDAD

El propósito principal de nuestro trabajo es el análisis y comparación de cuatro personajes reales o imaginarios que ocupan un papel destacado en el pensamiento de José Ortega y Gasset como símbolos de distintas maneras de comprender al ser humano: Don Quijote, San Mauricio, Don Juan y el Arquero. La reflexión comparativa sobre estos cuatro tipos simbólicos que representan otras tantas perspectivas morales y antropológicas, y en definitiva cuatro modelos de heroísmo moral, nos va a permitir también desvelar las tesis centrales de la ética orteguiana que se resume verdaderamente en una *moral del héroe*.¹ Enfrente de estos cuatro tipos heroicos, Ortega presenta un antihéroe, el ser humano *masificado* que encarna la quiebra

1 Cerezo 1984: 339-375; 2011: 93-103; Lasaga 2006: 25-46, 25-46, 67-94; Díaz Álvarez 2003.

de la moralidad en la época de la *rebelión de las masas*. El análisis de la contraposición que se establece entre ellos también nos será de ayuda para el esclarecimiento del héroe moral. Así como en último término la ética trata del *ethos*, el carácter moral que cada uno constituye viviendo, aquellos cuatro personajes representan otros tantos caracteres morales o modos de ser.² No nos puede resultar extraño que una filosofía como la de Ortega, de carácter humanista, alérgica a toda forma de trascendentalismo y enemiga de la abstracción, emplee estos tipos simbólicos como instrumentos expresivos de diversos prototipos de humanidad. Son símbolos morales y antropológicos, modos de vivir y de ser, que representan maneras de entender lo humano y patrones de comportamiento. En última instancia, estos personajes orteguianos forman parte de la galería de figuras simbólicas que jalonan la historia del pensamiento y que llevan consigo toda una metafísica, una ética y una estética, como, entre otros, el Er platónico, el Fausto, la Helena y el Mefistófeles goetheanos, el Zaratustra, el Dioniso y el Sileno de Nietzsche, el Don Juan, el Nerón y el Abraham kierkegaardianos, o el Don Quijote de Unamuno. Resulta llamativo y esclarecedor que filosofías tan distantes como la heideggeriana y la analítica coincidan en no adoptar el uso de estos símbolos de humanidad. La causa indudable de esta singular coincidencia es su común antihumanismo. Solo las filosofías que, de un modo u otro, poseen algún alcance humanístico emplean estas ilustraciones metafísicas, éticas y antropológicas. De las cuatro ilustraciones simbólicas orteguianas que vamos a analizar nos interesa especialmente su dimensión ética, no su aspecto metafísico o epistemológico.³ Dado que Ortega concibe la moralidad en relación con ideales de perfección, aquellos cuatro personajes simbólicos representan otros tantos modelos ideales de vida moral, cuatro estilos éticos de existir humanamente, de perfección. Ortega acabará proponiendo uno de ellos como verdadero ideal ético/antropológico, como auténtico sujeto moral o arquetipo de héroe. El camino para dilucidarlo con precisión será el análisis, discusión y confrontación de los cuatro.

2 Aranguren 1958: 45ss.

3 Cerezo 2011: 87-100.

2. QUÉ ES SER UN HÉROE

2.1. Ética y antropología. Vocación y misión

En el pensamiento de Ortega, las nociones de heroísmo y moral se hallan esencialmente vinculadas. Por eso, el héroe es la subjetividad moral ideal orteguiana. Entonces, la pregunta qué es ser un héroe equivale a la pregunta por la moralidad. Ahora bien, lo moral, según Ortega, «no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia», de manera que «la moral no es lo que el hombre debe ser, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre». ⁴ Por este motivo, puede asegurar Ortega que «un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en plena posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad». ⁵ Para Ortega, ser moral no es sino ser un ser humano *en forma*, en su pleno ser. La moralidad equivale a la perfección ontológica. Lo ético y lo antropológico entonces están indisolublemente unidos en la filosofía orteguiana. En consecuencia, un héroe es un ser humano en forma. En resumen, podemos afirmar que, a juicio de Ortega, el héroe es el sujeto moral y el modelo antropológico. Para desplegar el concepto de lo moral tenemos que aclarar entonces el ser del ser humano, lo que a su vez nos obliga a despejar la idea de vida humana. En efecto, la vida humana, la vida de cada uno, *mi vida*, es la realidad radical orteguiana y esto significa que «todo lo demás que, en algún sentido, pueda decirse que es lo será en mi vida», ⁶ y precisa Ortega que «es lo que sea para ella, lo que sea como vivido». ⁷ Esta tesis vale tanto para las cosas, cuyo ser es su relación vital con el yo concreto viviente, como para el propio yo, para cada ser humano, que consiste en lo que es en su vida, en su relación con las circunstancias. Por tanto, escribe Ortega, «yo no soy mi vida. Ésta, que es la realidad, se compone de mí y de las cosas [...] nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida»; de aquí se desprende

4 Ortega 1930a: 304.

5 Ortega 1930a: 304.

6 Ortega 1930b: 232.

7 Ortega 1929: 345.

de que «mi vida no es mía, sino que yo soy de ella».⁸ «Mi vida», la vida de cada uno, que es la única vida real existente puesto que no existe la vida en abstracto, «mi vida», pues, no se reduce al yo ni, por tanto, yo soy mi vida, pero es indudable que para Ortega yo soy lo que soy en mi vida: «Yo soy el que vive».⁹ Aclarar entonces el ser del yo, del ser humano, implica esclarecer la estructura ontológica de la vida humana.

La vida humana es entendida por Ortega como «dedicación de sí misma a algo, como misión».¹⁰ La estructura ontológica de la vida humana entonces es ser misión: «Misión significa lo que un hombre tiene que hacer en su vida».¹¹ El ser humano es *misionista*, un ser con misión. Afirmar que la vida humana tiene la estructura de una misión implica afirmar que «tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde».¹² El carácter *misional* de la vida humana significa que la vida es proyecto, algo que se hace con la intención de lograr algo, una meta. «Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta», confirma Ortega.¹³ Ahora bien, en la filosofía orteguiana esta naturaleza misional no es la estructura ontológica radical de la vida humana. Más bien lo es el concepto de vocación, mientras que la idea de misión es secundaria y relativa a él. La vida humana es misión porque es vocación y no al revés. Efectivamente, escribe Ortega, «yo soy [...] vocación [...] soy en el más radical ser de mí mismo vocación, es decir, el llamado a ser esto o lo otro».¹⁴ Y la vocación es «una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro», una voz que nos llama a ser algo, «lo que tenemos que ser».¹⁵ Lo que tenemos que ser es «el ente individualísimo y único que, en efecto, se es».¹⁶ Por tanto, eso a lo que nos voca la voz radical de la vocación es a ser auténticamente nosotros mismos, «la verdad de lo que somos», a autorrealizarnos.¹⁷ A realizar un «ideal de vida personal» es a lo que nos llama, según Cerezo, la vocación orteguiana, «un “sí mismo” o arquetipo del yo, en que este

8 Ortega 1932-33: 658.

9 Ortega 1930b: 221.

10 Ortega 1933-47: 497.

11 Ortega 1935a: 349.

12 Ortega 1930c: 466.

13 Ortega 1930c: 466.

14 Ortega 1930-31: 438.

15 Ortega 1933-47: 482.

16 Ortega 1930-31: 439.

17 Ortega 1916a: 216.

encuentra su figura verdadera o auténtica de existencia».¹⁸ En consecuencia y como advertíamos, la vocacionalidad de la vida humana es la que la convierte en misión, en la misión de ser lo que se tiene que ser, de llegar a ser cada uno su *sí mismo*. Porque aquella extraña voz vocacional nos insta a autorrealizarnos, la vida de cada uno de nosotros consiste en la misión de que lleguemos a ser nosotros mismos. La meta de la misión en que consiste la vida humana, aquello a que estamos llamados vocacionalmente, es realizar la mismidad personal que cada uno es. Por esto la vida humana consiste en «el esfuerzo por ser sí mismo».¹⁹ Antes de continuar, quiero precisar que esta voz extraña y radical de la vocación ni es una revelación divina ni es procedente del interior psíquico del sujeto ni tiene un fundamento genético. Ciertamente, cada uno la oye en su interior, pero su origen es el encuentro entre lo interior del sujeto, su psique, y su circunstancia. Ortega confirma que «en el choque con el *contra-mí* que es el universo se aclara a sí mismo nuestro yo».²⁰ Este *yo*, «el *dentro*, el “sí mismo”, no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno», y, de hecho, «cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo», puesto que realmente, insiste Ortega, «éste no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta».²¹ Esa norma de conducta es la vocación y nos dice: «sé el que tiene que ser, sé tú mismo». Pues bien, destaca de nuevo Ortega, esa «norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace fuera».²² Por tanto, el yo o *sí mismo* que estamos llamados a ser por la voz extraña de la vocación nace en el embate entre la idiosincrasia del sujeto y las posibilidades que ofrece la circunstancia, de modo que puede decirse que aquella ha de encajarse en esta. Así lo expresa Ortega: «El hueco de la circunstancia ceñido a la cual se siente feliz nos permite dibujar el perfil en relieve de su yo».²³

18 Cerezo 1984: 356.

19 Ortega 1930c: 435.

20 Ortega 1932: 140.

21 Ortega 1932: 148.

22 Ortega 1932: 148.

23 Ortega 1946: 809.

2.2. El héroe como compromiso radical con el *sí mismo*

La misión de llegar a ser nosotros mismos que nos encomienda la vocación es el fundamento de la idea orteguiana de héroe y, por consiguiente, de la moral heroica. Como ese *yo misional* es algo a lo que el ser humano está vocado y no algo que necesariamente ha de cumplir, de manera que le es propuesto más que impuesto, Ortega deduce que el ser humano «puede negarse a realizarlo» porque tiene libertad para desobedecer aquella extraña voz y para poder «ser infiel a sí mismo».²⁴ Más aún: no solo ocurre que Ortega sostiene que el privilegio de la libertad es la causa de que el ser humano «esté siempre en peligro de no ser el *sí mismo* único e intransferible que es», sino que además incumplir aquel encargo vocacional es lo que suele suceder de hecho: «La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese sí mismo que está esperando ser».²⁵ Por este motivo no puede sorprendernos que Ortega reconozca que atender la llamada vocacional a la autorrealización sea algo verdaderamente heroico. Ahora ya podemos responder a la pregunta con la que comenzábamos esta sección. Ortega afirma que «ser héroe consiste en ser uno, uno mismo».²⁶ El ser humano en forma que es el héroe asume la misión de ser *sí mismo* a la que nos emplaza la vocación, de modo que lo heroico reside en «la voluntad de ser lo que aún no se es».²⁷ Por esto puede sostener Julián Marías que el héroe orteguiano «está definido por su pretensión de ser alguien, por un proyecto».²⁸ Pero para llegar a ser el *sí mismo* que tenemos que ser debemos resistir y vencer la fuerza coactiva que ejerce sobre nosotros la circunstancia, superar la cómoda costumbre natural de adaptarse a lo ya existente. De ahí que Ortega advierta que el proyecto heroico consiste en «un esfuerzo sobrenatural para resistirse al hábito».²⁹ El resultado de esta acción heroica es aumentar el mundo introduciendo la original novedad que representa el uno mismo individual, único e irrepetible: «La acción heroica es una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar».³⁰ Es evidente

24 Ortega 1932: 126.

25 Ortega 1939: 540s.

26 Ortega 1914: 816.

27 Ortega 1914: 821.

28 Marías 1960: 211.

29 Ortega 1917a: 310.

30 Ortega 1917a: 310.

que el espíritu de la creación anima e impulsa esta moral orteguiana del héroe.

Pero lo que caracteriza al héroe no solo es su voluntad de llegar a ser el *sí mismo* que todavía no es, sino también su compromiso radical y absoluto con esa meta. Ahora bien, querer ser de verdad uno mismo significa que el héroe «está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos ideal».³¹ Solo cuando soy tan radicalmente fiel a la meta o ideal que me he propuesto que puedo llegar al extremo de entregar mi vida por ella, solo entonces, soy realmente yo mismo. Dada además la ligazón de partida entre ser moral y ser un héroe, podemos inferir que el criterio orteguiano de moralidad es vivir comprometido con el objeto querido, el ideal, de tal modo que, si fuera necesario, se puede incluso regalar la propia existencia. Lo moral, lo heroico, reside en la voluntad, concretamente en la plenitud con que se quiere una meta. Cuando quiero absolutamente algo soy yo mismo. La moralidad que representa ejemplarmente el héroe consiste en vincularse tan radicalmente al objeto querido o ideal que «no nos parecería soportable vivir nosotros en un mundo donde el objeto querido no existiera» y nos percibiríamos como «infieles a nosotros mismos».³² No podemos ser nosotros si renunciamos a la meta ideal, no podemos autorrealizarnos sin lo querido. El mayor deber del ser moral, del ser heroico, es «la fidelidad con nosotros mismos» y solo somos fieles de verdad a nosotros cuando queremos algo con todo nuestro ser, cuando nos comprometemos con eso querido sin reservas ni miedos.³³ Este querer es el auténtico querer moral, el *querer ético* que encontramos en el héroe orteguiano y que lo enfrenta con la muerte. El héroe moral orteguiano está tan cerca de la muerte que puede afirmarse que ella misma es el criterio ético-heroico: «Ese esfuerzo, en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se apresta a lanzar su existencia allende la muerte, es lo que de un hombre hace un héroe».³⁴ Jugarse la vida incluso hasta la muerte por los ideales que queremos, en suma, por ser uno mismo, es lo que según Ortega nos convierte en héroes, en verdaderos sujetos morales, en auténticos seres humanos.

31 Ortega 1921: 198.

32 Ortega 1917b: 286.

33 Ortega 1917b: 287.

34 Ortega 1921: 198.

3. DON JUAN, EL HÉROE NIHILISTA Y SIN FINALIDAD DE NUESTRO TIEMPO

Para Ortega, «no hay leyenda más española» que la de Don Juan, pero no es una cualquiera sino una objetividad moral con sentido universal, motivo por el cual representa «uno de los máximos dones que ha hecho al mundo nuestra raza».³⁵ Y esta aportación no es otra que el hecho de que la figura española de Don Juan simboliza, según Ortega, «el problema más recóndito, más abstruso, más agudo de nuestro tiempo».³⁶ Ese gran don que ha hecho España a la cultura universal con el héroe donjuanesco no puede ser otro precisamente que personificar el problema más vivo de nuestra época, que consiste en el nihilismo del tiempo de la *rebelión de las masas*. Este nihilismo se debe a que el ser humano contemporáneo se ha *masificado*, esto es, se ha desmoralizado, ha renegado de los atributos propios de la moralidad: tener una meta, vivir comprometido con algo, ser sí mismo. Según Ortega, «el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea», de modo que «la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad».³⁷ La disposición hacia la autorrealización y la autenticidad, claves morales, es lo que está en crisis en la época de las masas porque faltan metas con las que los individuos puedan identificarse y dar su vida si fuese menester: «Estos años asistimos al gigantesco espectáculo de innumeras vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse».³⁸ No hay metas personales. Cada uno no puede ser él mismo, como reclama la moral orteguiana. Es más, en este momento histórico de masificación, «los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante la evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con *ese que tiene que ser*».³⁹ Las masas desoyen la voz de la vocación y desertan de la tarea personal de ser cada uno sí mismo. Contra la autenticidad personal, en la era de la rebelión de las masas manda lo general, lo homogeneizante, lo idéntico, y se ha declarado la guerra a lo personal, lo diferente e individual, que es

35 Ortega 1921: 184, 188.

36 Ortega 1925a: 183.

37 Ortega 1930c: 445, 455.

38 Ortega 1930c: 466.

39 Ortega 1930c: 439.

denostado y arrinconado. En este tiempo, sentencia Ortega, «quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado». ⁴⁰ El ser humano europeo masificado «se ha quedado sin empresa para sí y para los demás». ⁴¹ Se pone en cuestión la índole misional de la existencia, pues «el hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto». ⁴² En resumen, «el hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación». ⁴³ En esta situación de desorientación, sin metas hacia las que encaminarse, «cada vida se queda en sí misma, vacía, sin tener quehacer. Y como ha de llenarse con algo, se inventa o finge frívolamente a sí propia, se dedica a falsas ocupaciones que nada íntimo, sincero impone. Hoy es una cosa, mañana otra»; por esto dirá gráficamente Ortega que estos europeos masificados son «boyas que van a la deriva». ⁴⁴ La inmoralidad del *hombre masa* orteguiano, su antiheroísmo, se debe a que somete su existencia al imperativo de la adaptación, vive gobernado desde fuera y por ello es una subjetividad que, despojada de *sí mismo* y carente de libertad, va a la deriva. Lasaga sostiene con acierto que «el hombre masa es el incas paz de mandarse a sí mismo para hacerse dueño de sí». ⁴⁵

Ahora bien, y esto es lo esencial, este sujeto masificado es un antihéroe de la adaptación porque, animado por el «horror a la muerte», su norma *moral* superior es conservar su propia existencia al precio que sea, de manera que «supedita todo a no perder la vida», ⁴⁶ socavando incluso las bases mismas de la moralidad, o sea, renunciando a su *sí mismo* y a comprometerse absolutamente con algo, prueba de fuego de la autenticidad personal. El imperativo *moral* que rige su existencia, no morir y alargar su vida material a toda costa, es lo que le lleva a sacrificar su *sí mismo* y su libertad. Este imperativo es la causa de que su existencia consista en adaptación. Por esto, «vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por fuerza», ⁴⁷ gobernado por la circunstancia a la que ha entregado su libertad y su mismidad. Ha descubierto que la adaptación es el mejor

40 Ortega 1930c: 380.

41 Ortega 1930c: 466.

42 Ortega 1930c: 402.

43 Ortega 1930c: 497.

44 Ortega 1930c: 466, 378.

45 Lasaga 2006: 163.

46 Ortega 1925b: 547s.

47 Ortega 1914: 819.

medio para sobrevivir. Renuncia a ser auténtico, a ser el que tiene que ser, a comprometerse con algo con lo que se identifica, por tal de seguir vivo. En vez de ser un *ser proyectivo*, con misión, es un *ser de adaptación*, va a la deriva de las circunstancias. Por eso es un ser humano desmoralizado y antiheroico, porque ser moral, ser un héroe, es consagrarse a un ideal aunque en ello nos vaya la propia vida. El heroísmo de los cuatro modelos orteguianos de héroe de esta moralidad ahora en crisis por la rebelión de las masas, su moralidad, reside en el hecho de que entregan su vida por algo. Ser moral para Ortega consiste en estar totalmente comprometido con la misión de autorrealizarse, de llegar a ser auténticamente uno mismo: «No conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo».⁴⁸ Según José Lasaga, para Ortega «vivir éticamente es poner la vida a una carta»,⁴⁹ de modo que nada puede valer aquella vida que no se la *juega* en el compromiso con algo, «una vida que se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma».⁵⁰ Pero no se trata evidentemente de una simple y nihilista voluntad de muerte, sino de morir por un ideal, por algo, por ser uno mismo. Efectivamente, «exponerse a la muerte no es de suyo ningún síntoma de virilidad (*virtus*) ética, si no va acompañado de una profunda afirmación de un sentido en la vida», ha declarado con gran acierto Pedro Cerezo.⁵¹ Se trata de jugarse la vida por llegar a ser lo que se es. Esta es la misión que define el compromiso ético en que consiste la existencia. Ahora bien, vivir moral o heroicamente, afirmándose libremente a sí mismo, en «perpetua resistencia a lo habitual y consuetudo», implica una existencia en «perenne dolor».⁵²

Pero si, según Ortega, Don Juan representa «una figura de altísima moralidad»,⁵³ cómo puede al tiempo desempeñar el papel de símbolo de este antihéroe de la adaptación, de este nuevo sujeto masificado y desmoralizado que va a la deriva, sin sí mismo que le gobierne y sin meta a la que entregar su vida. Cómo puede ser una cosa y otra, tan distantes y contrarias. Pues bien, en la integración de estas dos funciones tan dispares en un solo sujeto

48 Ortega 1921: 198.

49 Lasaga 2006: 117.

50 Ortega 1925b: 547.

51 Cerezo 2009: 143.

52 Ortega 1914: 816.

53 Ortega 1917b: 287.

moral se esconde lo verdaderamente interesante y significativo de este héroe. Más aún: precisamente por ser en un sentido un héroe de altísimo valor moral, puede también en otro sentido representar como nadie —por contraste— el nihilismo de nuestro tiempo, pues nada nos enseña tanto sobre la verdad de una cosa como su oposición dialéctica con su contraria. En el sentido del héroe como sujeto fiel a sí mismo, o sea, como sujeto absolutamente comprometido con su querer hasta el punto incluso de la muerte, Don Juan es heroico pues está dispuesto a dar su vida por algo, razón por la cual «es la muerte el fondo esencial de su vida».⁵⁴ Esta es la clave del carácter heroico, condición esencial de la moralidad: poseerse a sí mismo, ser dueño de la propia vida para libremente darla por algo con lo que estamos radicalmente comprometidos e identificados. Frente a la frivolidad del sujeto que solo piensa en seguir vivo a cualquier precio, en mantener su existencia material a toda costa, el verdadero sujeto moral heroico es justo lo contrario del egoísmo, es una naturaleza tan altruista que está dispuesta a dar incluso lo máximo que puede dar, su propia vida, por un ideal en el que cree y que quiere absolutamente. Esta condición del heroísmo moral es satisfecha ejemplarmente por Don Juan, ya que realiza el esfuerzo «en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se apresta a lanzar su existencia allende la muerte», de manera que «la inminencia constante de la muerte consagra sus aventuras, dándoles una fibra de moralidad».⁵⁵

Ahora bien, aquí mismo encontramos la otra cara de Don Juan, el sentido de su nihilismo. Ortega escribe que «va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar [...] mas no lo encuentra», pues «nada le parece superior a lo demás: nada vale más, todo es igual».⁵⁶ Don Juan es un héroe y nada hay de frivolidad en él, pues «lleva siempre en la mano la propia vida» y siempre está presto a regalarla, pero «como todo le parece del mismo valor, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas».⁵⁷ Este es el drama donjuanesco, que no tiene meta, que nunca encuentra aquel algo verdaderamente valioso, el ideal que le parezca suficientemente atractivo para entregarle su vida, y por eso acaba dándola por lo que sea, hasta por la cosa más nimia. «Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad»,

54 Ortega 1921: 198.

55 Ortega 1921: 198.

56 Ortega 1917b: 287.

57 Ortega 1917b: 287.

dictamina Ortega.⁵⁸ Por lo mismo que Don Juan se dispone a dar su vida por algo, por cualquier cosa, y es una figura de altísima moralidad, por ello mismo representa al sujeto masificado y desmoralizado, porque nunca encuentra un ideal que le satisfaga debido a que nada le parece especialmente valioso. Para quien todo vale lo mismo, nada vale nada en el fondo. Por eso Cerezo ha sostenido que «Don Juan es el héroe nihilista».⁵⁹ Precisamente por reparar en la nihilidad de todo, pues nada vale más, por ello es un héroe sin meta. No podía ser de otro modo para quien ha visto la oquedad que caracteriza a las cosas; se queda sin objetivo. En este sentido, Don Juan simboliza para Ortega al ser humano de su (nuestro) tiempo, un ser humano sin deseos: «Europa no tiene deseos».⁶⁰ Esto se debe a que se ha quedado sin metas, sin ideales. La propia energía interior de Don Juan, el fuego de su querer, pone de manifiesto la insuficiencia e inanidad de los ideales. Esto es lo que le pasa a la humanidad moderna. Don Juan personifica esta mirada nihilista y escéptica ante los ideales.

Resulta evidente que el ser humano moderno masificado no es un Don Juan lleno de entusiasmos y querer pero sin objeto sobre el que volcarlos animosamente, sino más bien una figura desencantada por la nihilidad de los ideales de una cultura positivista e idealista que no logran entusiasmar los corazones. No obstante, el generoso querer de Don Juan, su altísima moralidad, sirve para poner de manifiesto la vacuidad de estos ideales, su fracaso existencial. Efectivamente, en el caso de los sujetos masificados todavía podía parecer que el problema estaba en ellos, en su voluntad nihilista, incapaz de entusiasmarse, pero Don Juan, de cuya animosa y entregada voluntad no hay ninguna duda, revela claramente que el problema de su (nuestro) tiempo está en unos ideales distantes, secos, incapaces de conmover y apasionar a los sujetos. Ortega confirma que «nuestra ciencia es ciencia verdadera y nuestra moral también. Pero nos dejan fríos, no irrumpen dentro de nosotros, ni nos arrebatan. Se diría que han perdido el contacto inmediato con los nervios del individuo y que entre ellas y nuestro corazón hay una larga distancia vacía».⁶¹ Por eso «hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad» y de «verdades de cátedra, gaceta y protocolo, que

58 Ortega 1917b: 287.

59 Cerezo 2009: 142.

60 Ortega 1926: 8s.

61 Ortega 1916a: 228.

tienen sólo una vigencia oficial», de manera que la consecuencia no puede ser otra que la «absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales» que hoy padecemos.⁶² Don Juan es un querer sin objeto, una voluntad heroica sin finalidad, porque el horizonte vital y cultural está vacío de objetos ideales cercanos e ilusionantes. No olvidemos que Don Juan posee una voluntad radicalmente comprometida con su querer, pero —y este es su problema— sin nada que querer de verdad. Por eso se reduce a puro querer el querer sin objeto querido. De ahí que Don Juan, escribe Ortega, «amaba el amor y no logró amar a ninguna mujer».⁶³ En cierto modo, la voluntad donjuanesca es como una voluntad en franquía, libre, formalmente comprometida, pero sin compromiso. Su animoso corazón no halla objetos (ideales) con los que comprometerse absolutamente porque por muy verdaderos y valiosos que sean desde un punto de vista objetivo, subjetivamente son ineficaces ya que carecen del poder de encantar los espíritus y son entonces nihilidades de cara al sujeto, nulidades subjetivas. Es un héroe nihilista debido a la nihilidad subjetiva de los ideales. Parafraseando el conocido «el desierto crece (*die Wüste wächst*)» nietzscheano,⁶⁴ podemos afirmar que para Ortega el panorama vital y cultural moderno es un desierto de nihilidad. Precisamente por no comprometerse con nada concreto puede sostenerse que la vida de Don Juan no es del todo seria sino más bien un juego. No se compromete con nada, sino que juega, y por ello mismo acaba *jugándose* por cualquier cosa, por ejemplo, jugando a las cartas por un caballo de copas. En el fondo del corazón de Don Juan solo puede quedar un resto de desilusión y amargura. Su querer, su ilusión originaria, ha sido defraudada por la nihilidad de los ideales. Su desilusión es nihilista, distinta de la desilusión del ser humano adaptado, ya que esta, a diferencia de la de Don Juan, no es un movimiento secundario, consecuencia de unos ideales insatisfactorios, sino punto de partida, posición natural de quien no tiene ideales y acepta lo que ya es. Para Don Juan, la desilusión es resultado, efecto de una voluntad con pretensión de triunfo e insatisfecha por unos ideales nihilistas. Para el ser humano de la adaptación, que vive y asume el triunfo de la realidad material, la desilusión es su estado natural.

Es claro que esta perspectiva repercute sobre esos sujetos cuya voluntad se queda huérfana, vacía de metas. De ahí que Ortega pueda sostener que

62 Ortega 1916a: 228s.

63 Ortega 1915: 662.

64 Nietzsche 1885: 380, 385.

estos seres humanos, concretamente Don Juan y Don Luis Mejía, su rival en la obra de Zorrilla, «creen que no creen en nada, y esto les proporciona una fabulosa ilusión de libertad. Son ateos de todo» y, por tanto, «no tienen su vida puesta a nada. Son existencias huera, sin equipaje de trascendencia». ⁶⁵ Don Juan está dispuesto incluso a jugarse la vida por una meta, pero siente la insatisfacción que le produce todo, no encuentra nada que le atraiga lo suficiente, y finalmente acaba arriesgando su propia vida por un ideal en el que no cree. Dado que Ortega definía «ideal» como aquello por lo que un ser humano está dispuesto a derramar su vida, y que Don Juan no halla nada que satisfaga esta condición, podemos deducir que Don Juan, por sentirlos insatisfactorios, niega los ideales, simboliza la nihilización de los ideales. Para Don Juan, todo ideal presenta alguna deficiencia y por ello no le satisface y lo niega. El heroísmo de Don Juan es, en palabras de Ortega, un «heroísmo negativo». ⁶⁶ Decir entonces que es un héroe sin finalidad equivale a decir que es un héroe negativo: su querer no tiene meta, objeto, porque siente en grado sumo la insatisfacción ante los ideales, lo que le empuja a negarlos. En concreto, lo que niega es su capacidad de invitarnos libremente a la muerte si fuese preciso para lograr su realización. Por tanto, Don Juan encarna el héroe de la insatisfacción y el descontento, pues nada le complace y su voluntad permanece vacía de objeto. Pero por esto mismo nos representa a todos, porque en cierto modo todos sentimos «la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos». ⁶⁷ En este sentido, concluye Ortega, «es Don Juan un símbolo esencial e insustituible de ciertas angustias radicales que al hombre acongojan». ⁶⁸ Esta tesis nos permite entender con aún más nitidez en qué sentido Don Juan, el héroe nihilista y sin finalidad, personifica el problema más agudo de los seres humanos actuales que, sin deseos ni ilusiones, corren estéticamente tras todo sin que nada les contente, el problema en suma más profundo de nuestro tiempo: la insatisfacción esencial que abruma y aflige al ser humano contemporáneo.

65 Ortega 1935b: 381.

66 Ortega 1921: 186.

67 Ortega 1921: 186.

68 Ortega 1921: 188.

4. DON QUIJOTE, EL HÉROE MELANCÓLICO DE LO IMPOSIBLE

4.1. Voluntad pura sin inteligencia

También Don Quijote es un símbolo hispánico, un «guardián del secreto español», sentencia Ortega.⁶⁹ Y, como sujeto fiel a sí mismo y, por tanto, radicalmente comprometido con su querer hasta incluso brindar su vida si fuese necesario, también por ello es un héroe. Don Quijote pone de manifiesto un rasgo esencial del héroe que podríamos haber encontrado perfectamente en Don Juan, pero en el que no pudimos reparar debido a que quedó encubierto bajo el nihilismo donjuanesco. Lo heroico del héroe no reside verdaderamente sino en su voluntad, en su querer. Ahora bien, la voluntad, aclara Ortega, es «ese objeto paradójico que empieza en la realidad y acaba en lo ideal, pues sólo se quiere lo que no es».⁷⁰ El héroe entonces, por comprometerse con un querer e insatisfecho con la realidad establecida, abre una posibilidad a lo que no es, de manera que su naturaleza consiste en no adaptarse simplemente a lo dado sino en perseguir lo que todavía no existe, algo posible. Así, Don Quijote es un sujeto «atraído por lo que todavía no es».⁷¹ Con esto ya tenemos, como nos recuerda Lasaga, los dos rasgos que definen el héroe orteguiano: «querer ser uno mismo» y «el descontento ante la realidad y la aspiración a cambiarla, o sea, la voluntad de aventura».⁷² Es indudable entonces que la novedad que, como consecuencia de su pretensión de cambio, procura introducir el héroe en lo real no puede ser otra que imprimir el sello de su propio sí mismo sobre la materia ya dada. Eso querido que todavía no es y que es posible, el objeto de la voluntad, es el ideal, aquello por lo que el héroe se dispone a ofrecer generosamente su vida, aquello en definitiva con lo que se mide su heroísmo.

El problema fatal de Don Quijote, según Ortega, es que lo querido por él es irreal y por eso su querer no tiene resultado. Su voluntad es improductiva dado el carácter ilusorio de lo querido. Cervantes hace consciente a Don Quijote de la esterilidad de su querer, como queda probado por esta confesión: «Y yo hasta agora no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajad

69 Ortega 1914: 790.

70 Ortega 1914: 818.

71 Pérez Borbujo 2010: 136.

72 Lasaga 2006: 31.

jos». ⁷³ Tal es la grandeza de lo que busca. El propio Ortega advierte de «las graves dudas sobre el sentido de sus hazañas» que albergaba Don Quijote. ⁷⁴ Si no conquista nada se debe a que lo que pretende es imposible por irreal, porque es una alucinación, una locura, algo tan grande que es de fuera de este mundo o, dicho con más rigor, algo que excede las posibilidades de la realidad. En este sentido hay que entender la tesis de Lasaga cuando afirma que Don Quijote «no acierta a querer nada de lo real-existente», o sea, que «lo que quiere no existe», de modo que «representa el acto de querer fuera del mundo». ⁷⁵ Se puede —y se debe— querer lo que no existe, pues triste querer es el que vive atendido a lo ya existente. Sin embargo, otra cosa es el querer quijotesco, que no quiere la posibilidad sino la imposibilidad. Ciertamente, confirma Ortega sobre Don Quijote, «la querencia es real», «la voluntad de aventuras es real y verdadera», pero «lo querido es irreal», ⁷⁶ sus aventuras son falsas, son solo ilusiones de su cerebro. El heroísmo de Don Quijote se asienta en su querer, que es auténtico porque se compromete plenamente con un ideal, se identifica con él, lo que prueba su fidelidad a sí mismo, pero su ideal es una irrealidad y su mismidad alucinada. Cerezo ha escrito con gran acierto que «Don Quijote es un héroe no por lo que quiere», que es una locura, «sino porque y en cuanto que quiere». ⁷⁷ Nada hay que reprocharle a su voluntad, que es heroica, pero el objeto de la misma es inasumible porque nos conduce a la desesperación que produce lo imposible, lo irreal. El ideal que enciende la voluntad quijotesca es mera fantasía, una ilusión, lo que ya *a priori* implica que no se pueda lograr. Obviamente, empleamos aquí el término «ilusión» en la acepción de falsedad, engaño, ficción o apariencia carente de realidad, y no en la de esperanza y alegría, o energía entusiasta e ideal que nos anima y embarga. ⁷⁸ De entrada, se trata de un ideal imposible. Aunque es cierto que en último término el objeto de Don Quijote —por fantástico e imposible— no es practicable, no se puede afirmar *sensu stricto* que «no puede hallar un objeto a su voluntad», que su «voluntad se ha convertido en un querer sin objeto». ⁷⁹ Es Don Juan quien

73 Cervantes 1605-1615: cap. LVIII, 802.

74 Ortega 1915: 664.

75 Lasaga 2006: 89.

76 Ortega 1914: 816.

77 Cerezo 2011: 101.

78 Marías 1985: 10-37.

79 Lasaga 2006: 81s.

no halla meta para su querer, mientras que Don Quijote sí tiene una finalidad, aunque imposible: es un héroe de lo imposible. Don Quijote y Don Juan son efectivamente dos voluntades heroicas. Pero el nihilismo ético de Don Juan no encuentra nada que le satisfaga, nada que pueda ser para él un ideal, y la moral idealista de Don Quijote lo que encuentra y quiere es una ficción, algo irrealizable, algo que no permite ser ejecutado. Don Juan representa una voluntad sin objeto, un «vacío de finalidad», y Don Quijote, una voluntad de lo imposible, un querer que sirve a «un fin arduo, excelso, pero vacuo».⁸⁰

Don Quijote es el héroe del entusiasmo delirante, del ánimo loco, y por ello mismo su esfuerzo resulta finalmente inútil, infructuoso, pues persigue ficciones, fantasías, ideales imposibles. «Don Quijote, el héroe y el orate», escribe Ortega,⁸¹ es un *misionista* alucinado. Pero quien se compromete con una fantasía imposible está condenado inexorablemente a fracasar en el intento. La propia confesión de Don Quijote en la que reconoce no saber lo que conquista a fuerza de tantos trabajos no solo muestra su conciencia de la ineficacia e infructuosidad de sus esfuerzos, y la duda sobre el sentido de sus aventuras, sino que también revela la amargura de un corazón melancólico ante la certeza del fracaso. No es casual que el propio Cervantes, justo después de hacer que Don Quijote reconozca que no sabe lo que logra con sus esfuerzos, escriba que «derrámasele a él [Don Quijote] la melancolía por el corazón».⁸² La melancolía para Ortega en principio es la sensación que produce el fracaso. Pero es más que eso: es el sentimiento desencantado que causa la conciencia de la inevitabilidad del fracaso. La melancolía es la consecuencia de la conciencia del esfuerzo inútil llamado a fracasar porque sabemos que pretendemos lo que no podemos hacer. Este «desencanto melancólico», asegura Ortega, es el que Leonardo da Vinci «inyectaba en los labios de sus figuras, como en la Gioconda», cuyos semblantes todos «sonríen para no llorar, sonríen de hastío y descontento», porque Leonardo «todo lo quiso, lo que podía y lo que no podía».⁸³ Por tanto, la melancolía es el resultado de una actividad destinada a no poder llevarse a cabo y que, por tanto, se reduce al puro esfuerzo, al esfuerzo inútil que nada conquista, un «esfuerzo consagrado al esfuerzo»; pero

80 Cerezo 2009: 144.

81 Ortega 1914: 823.

82 Cervantes 1605-1615: cap. LVIII, 803.

83 Ortega 1911: 138.

«¿adónde puede llevar el esfuerzo puro?», pregunta Ortega, y responde seguidamente: «A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía».⁸⁴ Cerezo insiste en que «el idealismo de los héroes del esfuerzo puro conduce fatalmente a la melancolía».⁸⁵ Por eso escribe Ortega que la estética, en cuanto que pretende conceptualizar la materia inconceptualizable del arte, algo imposible y sentenciado a malograrse, es «la cuadratura del círculo; por consiguiente, una operación bastante melancólica».⁸⁶ Toda actividad que se lleva a cabo a pesar de partir de la conciencia *a priori* de que está ordenada a fracasar, dado que sabemos que es imposible verificarla, acaba en melancolía. Por consiguiente, la melancolía es no lograr nunca nada de lo que uno se propone. De aquí se desprende que la melancolía produce una escisión en el espíritu del melancólico puesto que, por una parte, está volcado en una actividad, pero por otra es consciente de que no podrá realizarla. Por ello puede sostener Ortega que «la melancolía, la tristeza, el descontento son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando».⁸⁷ Cuando somos plena ejecutividad y estamos absoluta y radicalmente entregados a nuestra actividad, sin más conciencia que la misma realización del acto, no hay melancolía. En resumen, querer lo imposible, que es lo que caracteriza esencialmente a Don Quijote, solo puede terminar en melancolía. Al espíritu nihilista eternamente insatisfecho de Don Juan, que se vuelca estéticamente sobre el mundo sin poder entregarse seriamente a nada porque nada le parece suficiente, a este espíritu desencantado, le responde el clima sentimental melancólico de Don Quijote, condenado ya por principio a fracasar en su empeño imposible.

A pesar de esta diferencia, estos dos héroes españoles coinciden en que son héroes del esfuerzo puro, del puro querer, ya que, en último término, en ambos (y cada uno por un motivo particular) solo queda el querer. Igual que Don Juan amaba el amor y no a una mujer, igual que Don Juan se reduce al querer puesto que no quiere nada concreto, también el querer de Don Quijote tiene por objetivo al propio querer y no un contenido objetivo. Sus voluntades en el fondo no trascienden, no van más allá de ellas mismas. Es cierto que Don Quijote no quiere lo que es y quiere algo, pero tampoco abre una posibilidad porque lo que quiere es imposible. Esto es a juicio de

84 Ortega 1915: 661, 664.

85 Cerezo 2009: 150.

86 Ortega 1910: 62.

87 Ortega 1916a: 222.

Ortega lo que caracteriza al héroe español, que «hemos querido imponer, no un ideal de virtud o de verdad, sino nuestro propio querer», de manera que, sin objeto ni finalidad, «hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa. Somos en la historia un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal». ⁸⁸ Lo propio del héroe español es, pues, una voluntad sin trascendencia, egoísta y no altruista, un querer incapaz de emigrar hacia nada querido, en un caso porque nada le parece suficiente y satisfactorio (Don Juan) y en el otro porque quiere una fantasía no ejecutable (Don Quijote). Ambos representan en el fondo una voluntad sin objeto ni finalidad, un querer sin límites, pero Don Juan porque no quiere nada y Don Quijote porque quiere lo irreal e imposible. En definitiva, este heroísmo «por sí mismo carece de finalidad», es «ansia ciega», y de aquí deduce Ortega que, dado que «el fin es siempre producto de la inteligencia», el problema del héroe español es el exceso de voluntad y la falta de inteligencia; este binomio es la causa de que su querer consista en un «esfuerzo aislado y no regido por la idea». ⁸⁹ Ortega confirma que «Don Quijote es, como Don Juan, un héroe poco inteligente». ⁹⁰ Por ello no se puede defender que Don Quijote «no es sólo un héroe de la voluntad sino de la inteligencia». ⁹¹ La inteligencia es la facultad que establece límites y fines. Don Quijote es voluntad pura, desmesurada, *desaforada*, sin inteligencia. Los dos héroes españoles no destacan precisamente por el uso de la inteligencia para delimitar el entusiasmo de la voluntad y buscarle fines, razón por la cual no nos parece adecuado hablar de «la lucidez con la que [Don Juan] busca un ideal con el que se puede identificar». ⁹²

Ahora podemos precisar aún más la diferencia esencial que separa a estos dos héroes y que da lugar a las dos caras del heroísmo español, la esforzada y melancólica, por una parte, y la nihilista y estético-lúdica, por otra. Veamos. Ambos son voluntad sin inteligencia y, por tanto, un querer y un actuar sin metas, pues la inteligencia es la que templa y dirige a la voluntad marcándole sus objetivos. Pero, además, detalla Ortega, «Don Quijote fue un esforzado», y esto significa que, frente a la acción que tiene un fin y que vale en virtud de esa meta propuesta, «para el esforzado, el valor de sus actos no se mide por

88 Ortega 1915: 662.

89 Ortega 1915: 663.

90 Ortega 1915: 664.

91 Pérez Borbujo 2010: 137.

92 De Salas 2005: 76.

su fin, por su utilidad, sino por su pura dificultad, por la cantidad de coraje que consuman. No le interesa al esforzado la acción: sólo le interesa la hazaña». ⁹³ Sin inteligencia del fin que le permita trascender hacia una meta factible, Don Quijote, héroe del esfuerzo puro, es en el fondo un *héroe sin sentido*, sin dirección, puesto que realmente no le interesa la meta, lo querido, que es solo «pretexto para que la voluntad se ejercite». ⁹⁴ Precisamente porque lo único que satisface al desahogado querer del esforzado Don Quijote es el propio querer, la hazaña, es decir, el gasto lujoso de voluntad en la lucha inútil e incluso absurda por algo irrealizable; por ello mismo, la meta que se plantea debe ser muy *grande*, una ilusión imposible, y cuanto más extrema y alucinada sea, mejor, pues mayor será la hazaña, mayor la cantidad de energía estéril empeñada. En efecto, Don Quijote representa la más alta afirmación del puro querer. Por lo tanto, aunque es consciente, como vimos, de que no logra nada, pues no sabe lo que conquista a pesar de tantos esfuerzos, aun así, el propio Don Quijote, en lugar de replantearse lo absurdo de su posición, insiste en la afirmación de la pura voluntad: «Bien podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible». ⁹⁵ Lo que le falta a Don Quijote es sentir la resistencia de las circunstancias, lo que refrenaría su voluntad con alguna limitación. Ya no sería entonces una voluntad pura, absolutamente libre, sino una voluntad contaminada —acotada— por las circunstancias. En el caso de Don Quijote, el fracaso al que forzosamente está destinado de ninguna manera le conduce, como sería humana y lógicamente esperable, a adoptar una actitud más inteligente de la voluntad, sino que, como esforzado que es, seguirá empeñado en la hazaña. Tal es la fuerza ilógica con que afirma su voluntad, por muy improductiva que sea. El querer persiste no obstante los fracasos, los cuales en nada modifican la decisión de su voluntad en pos de las fantasías alucinadas que se ha planteado como metas. Don Juan, en cambio, no es un esforzado, pues no busca lo grande e imposible para acrecentar su querer, sino un nihilista que, dado que no se compromete con nada porque nada le satisface, saborea estéticamente cada cosa —sin comprometerse con ella— y puede jugársela por cualquiera. Solo en este sentido se puede afirmar, como ha propuesto Cerezo, que Don Juan es «la contrafigura de Don Quijote». ⁹⁶ Don Juan es un héroe no inteligente

93 Ortega 1915: 663s.

94 Ortega 1915: 664.

95 Cervantes 1605-1615: cap. XVII, 260.

96 Cerezo 2009: 143.

y nihilista, mientras que Don Quijote es el héroe carente de inteligencia y melancólico.

4.2. Descontento y finitud

No obstante, y cada uno por un motivo, ambos desembocan en el mismo descontento: Don Quijote debido a la melancolía que le produce el fracaso ante la utopía imposible, y Don Juan a causa de la insatisfacción nihilista que experimenta ante todo. El idealismo ético quijotesco y la moral nihilista donjuanesca terminan en descontento. Para Ortega, en suma, son «los dos maestros españoles del descontento: Alonso Quijano el bueno, viejo y noble lunático, y para que no os fatigue su largo rostro de asceta, junto a él nuestro Don Juan, siempre joven, siempre animoso y siempre dolorido».⁹⁷ Don Quijote y Don Juan son héroes del descontento. Ahora bien, en este magisterio radica la profunda grandeza de Don Quijote y Don Juan, ya que de esa forma ponen de manifiesto una de las claves esenciales de la naturaleza del ser humano, el descontento. Ya en 1905 el joven Ortega anticipa esta relevancia antropológica y metafísica que tiene el descontento. En una carta escrita en Leipzig en marzo de ese año a su futura esposa Rosa, cita este texto de Madame de Staël extraído del capítulo XI de la primera parte de su *De la littérature* (1800), texto que no solo aparecerá varias veces en sus escritos a lo largo de toda su obra, sino que además se puede considerar en gran medida lema inspirador de su pensamiento: «Lo más grande que el hombre ha hecho lo debe al sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino».⁹⁸ La actitud filosófica personal de Ortega coincide con este texto en el reconocimiento de la finitud esencial del ser humano consistente en el hecho de que el ser humano siempre se sabe incompleto, nunca logrado, y por ello mismo descontento. Para Ortega el descontento es la marca de la finitud humana. Esta tesis finitista es consecuencia a su vez de la comprensión fundamental del ser humano que expone Ortega y que declara que por definición está condenado a no poder cumplir nunca todo lo que se propone: «El destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya la

97 Ortega 1918: 179.

98 Ortega 1905: 322.

herida en la sien». ⁹⁹ Entonces, según Ortega, «los quehaceres humanos son irrealizables». ¹⁰⁰ Precisamente porque el ser humano no puede garantizar la realización de las misiones que proyecta, Cerezo concluye que «la vida humana es aventura, pero aventura dramática». ¹⁰¹ Esto significa que «todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado». ¹⁰² Por eso la existencia humana, a juicio de Ortega, solo puede consistir en «mero ensayo o conato de ser». ¹⁰³ Un ser que se destina al fracaso, a no poder verificar nunca totalmente ninguna misión, es un ser que siempre es *ensayístico*, que nunca está acabado. Ser esencialmente ensayo incompleto es la definición de la finitud humana. Pero un ser así, cuyo privilegio es destinarse al malogro, no puede estar sino descontento y algo melancólico. Ahora bien, esta es la melancolía buena y positiva, la melancolía *sana* e inevitable en el ser humano, la que siente como consecuencia de proponerse fines posibles que nunca podrá lograr completamente. Esta melancolía constitutiva del ser humano se debe a la imposibilidad de lograr del todo cualquier cosa en principio posible, porque esto es lo que define al ser humano: la finitud de no poder conseguir plenamente todo lo que pretende. El ser humano orteguiano es un ser *misionista*, descontento y melancólico. La melancolía mala es la de Don Quijote, la producida por el entusiasmo loco y alucinado que conducen al esfuerzo vano e inútil, la que resulta de perseguir metas fantásticas e imposibles, que por principio conducen al fracaso. Cuando el objeto querido es irreal e imposible, la melancolía que produce en el sujeto de la voluntad es malsana, no es creativa y conduce a la inactividad, a la parálisis.

Sin embargo, según Ortega «lo que vale más en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo de divino posee el ser humano es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amada y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos». ¹⁰⁴ Lo que define al ser humano entonces es al tiempo su más privilegiado honor: ser un eterno insatisfecho, estar siempre descontento con lo que es. Y es lo más elevado del ser humano, agrega Ortega, porque «el descontento es la emoción

99 Ortega 1937: 708.

100 Ortega 1937: 708.

101 Cerezo 2010: 50.

102 Ortega 1947: 1126.

103 Ortega 1948: 532. Cf. Regalado 1990: 277ss.

104 Ortega 1928: 229.

idealista, nos arroja de nuestro círculo de realidad —oficio, carácter, familia, nación, cultura, intereses— y nos lleva a buscar otra cosa que no tenemos, que no palpamos, pero que nos atrae: lo ideal». ¹⁰⁵ El descontento es lo que hace ir al ser humano más allá de lo que es y conoce —lo dado— hacia lo que no es e ignora —lo no dado—. Por tanto, este echar de menos lo que ni hemos tenido ni hemos conocido en que consiste el descontento esencial es lo que nos hace verdaderamente creativos y nos permite crecer como seres humanos desde unas experiencias sidas hacia otras por descubrir y ser. Sin descontento no habría creatividad. También a él le debe el ser humano su naturaleza de ser cambiante, inquieto, en perpetua lucha por ser en plenitud, pues tenemos una conciencia ontológica de que, según escribía Staël, nuestro destino no está (nunca) completo. Siempre sentimos que nos falta algo para ser. Este descontento tan definidor del ser humano es lo que revelan los dos héroes españoles. Ahora bien, el descontento de Don Juan y Don Quijote es paralizante, no nos abre virtualidades del ser ni nos permite progresar, nos obliga a quedarnos en el propio descontento; no tiene salida, en un caso porque nada le satisface y en el otro porque busca lo imposible. Es un descontento *reaccionario*, enfermizo, no es el descontento divino, *progresista*, que nos hace creativos y que, como nunca logramos nada del todo, acaba produciéndonos una buena melancolía. Lo humano es no lograr nunca nada del todo y sentirnos descontentos e insatisfechos. El ser humano necesita algo de descontento para progresar, y esto es lo que enseñan Don Juan y Don Quijote, pero también necesita que sea un descontento que no se encierre en él mismo y permita abrir nuevas posibilidades y avanzar, aunque solo sea para llegar a un nuevo descontento que, a su vez, nos permita dar otro paso, y así constantemente. Este es el descontento productivo, sano, que nos permite progresar, y que, dada la finitud que nos impide realizar del todo nuestros proyectos, concluye inevitablemente en melancolía, pero una melancolía buena, la que define al ser humano que se plantea metas y sabe lo que conquista, así como lo que le falta. El descontento es necesario, pero también la satisfacción, aunque no para quedarse en ella sino como tránsito hacia otro descontento, una satisfacción solo momentánea. El régimen de salud del ser humano finito está compuesto tanto de insatisfacciones o descontentos como de satisfacciones, siempre que ambas sean provisionales, que nos impulsen a avanzar y abrir nuevos

horizontes. Esta dimensión creativa del descontento excede lo simbolizado por las figuras de los héroes españoles. En el caso concreto de Don Quijote resulta bastante claro que no explora el poder ser del mundo y, por tanto, no abre nuevos caminos, puesto que ni él mismo sabe lo que logra con sus esforzados trabajos. Quien se empeña en fantasías imposibles difícilmente puede trascender lo que es hacia posibilidades humanamente practicables. Por consiguiente, sus esfuerzos no son transformadores del mundo. Así, no compartimos la tesis que asegura que «una acción ética que transforma el mundo se muestra en este Quijote».¹⁰⁶ Su descontento no le lleva a realizar alguna virtualidad latente del ser, pues sus trabajos de superación de lo dado se dirigen hacia algo imposible en el mundo y, por tanto, a la melancolía, no a la praxis reformadora del mundo.

5. SAN MAURICIO, EL HÉROE ÉTICO-TRASCENDENTE

Ortega advierte que existe una «secreta afinidad» entre Don Juan y San Mauricio,¹⁰⁷ afinidad que podemos hacer extensiva a Don Quijote y que pone de relieve un aspecto heroico del santo. Pero también es cierto que, frente a los dos héroes españoles, la figura de Mauricio es el verdadero sujeto ético orteguiano que reúne las dos condiciones esenciales del heroísmo: por un lado, el antiegoísmo y la generosidad vital que supone no querer conservar la propia vida a cualquier precio, es decir, para jugársela, si fuese necesario, hasta la muerte; y, por otro, la entrega de esta por algo posible, por un ideal factible. La primera condición es la que explica aquella *secreta afinidad* entre los tres héroes, y la segunda es la que distingue a Mauricio y lo promociona a la categoría de héroe ejemplar, a juicio de Ortega. Profundicemos en la comprensión orteguiana de San Mauricio. A propósito del cuadro realizado por el Greco hacia 1580, Ortega presenta la figura de San Mauricio como paradigma que ilustra la (su) ética, como modelo del ser humano animoso —moral— que es capaz de ser él mismo al dar su vida por una meta en la que cree y con la que se identifica. En el cuadro vemos que los 6.666 legionarios del ejército romano dirigidos por Mauricio, todos los cuales profesaban la fe cristiana, se niegan a aceptar la orden del emperador Maximiano que les obligaba a realizar sacrificios a los dioses ro-

106 Pérez Borbujo 2010: 140.

107 Ortega 1917b: 285.

manos y, en vez de ello, siguen el movimiento de la mano de Mauricio que les invita a la vida auténtica, a ser ellos mismos. En consecuencia, serán martirizados. Mauricio y los soldados mueren por Cristo. Ortega encuentra en este «gesto deportivo» de invitación a la muerte todo un «tratado de ética», la «actitud ética por excelencia», que se resume en el acto de poner la vida a una carta por algo.¹⁰⁸ Por esto Ortega ha confesado que «yo no he podido sentir nunca hacia los mártires admiración, sino envidia. Es más fácil *lleno de fe morir*, que exento de ella arrastrarse por la vida».¹⁰⁹ En ese momento representado por el Greco, subraya Ortega, «Mauricio está aquí en la cima de su propia existencia, ha tomado en vilo su propia vida y la va a regalar».¹¹⁰ Mauricio y sus legionarios son héroes porque al defender la fe cristiana a la que han entregado (comprometido) sus vidas son verdaderamente ellos mismos y no se falsifican ni traicionan. La misma heroicidad sería si, en lugar de ese credo, entregasen su vida a la defensa de cualquier otro. Lo que importa es la formalidad heroica de ser uno mismo, de realizar la vocación personal, a diferencia de los antihéroes de la adaptación, cuyo *imperativo moral* —interés inmoral— es la adaptación a la circunstancia a costa de traicionarse a sí mismos: «Adaptarse es dejar que el contorno material penetre en nosotros, nos desaloje de nosotros mismos. Adaptación es sumisión y renuncia».¹¹¹ Si, por conservar su vida material, se hubiese conformado y adaptado a la circunstancia y hubiese obedecido la orden del emperador, abjurando de su fe cristiana, Mauricio habría dejado de ser él y de ser dueño de su vida, la cual habría pasado a manos de Maximiano. Entonces, su vida habría dejado de ser suya. Para ser él y poder decir que *su* vida es realmente suya, tuvo que volcarse en la muerte.¹¹² De este modo se erige en arquetipo del querer ético que se liga a un objeto —lo querido— absolutamente hasta el extremo de dar su vida por ello. También lo hacen Don Juan y Don Quijote, pero el primero entrega su vida por cualquier cosa, el segundo está dispuesto a darla solo por una fantasía alucinada e imposible, y Mauricio en cambio expone su vida por algo, una meta posible. A diferencia del héroe nihilista —Don Juan, al que nada satisface—, Mauricio tiene una meta y solo por ella considera que es justo dar su vida,

108 Ortega 1917b: 285s. Cf. Lasaga 2006: 115.

109 Ortega 1916a: 228.

110 Ortega 1917b: 285.

111 Ortega 1914: 825.

112 Cerezo 2007: 49.

y no por cualquier cosa, lo que aparta a su espíritu de cualquier resquicio de nihilismo. A diferencia de Don Quijote, héroe del esfuerzo puro que conduce inevitablemente a la melancolía, Mauricio es un modelo del héroe de la ética misional orteguiana en cuyo corazón no hay lugar para la melancolía.¹¹³ Contra la esterilidad de los dos héroes españoles, Lasaga precisa que San Mauricio es creativo, que «su muerte culmina en una resurrección».¹¹⁴ La virtud o disposición que permite a un individuo comprometerse consigo mismo, con su vocación, incluso al precio de jugarse la vida libremente, es según Ortega la magnanimidad, virtud que consiste en el rebosamiento y sobreabundancia de energía interior y que es fundamental en la constitución del héroe.¹¹⁵ Solo un *alma grande*, plena de vitalidad, puede regalar generosamente su vida por la causa (objeto) que quiere y con la que es uno. Según Ortega, Mauricio representa la verdadera actitud ética, el ejemplo de héroe, ya que pone su vida a un ideal que conoce y es posible. Ahora bien, este fin al que dedica su vida es trascendente, religioso, de modo que en última instancia su heroísmo es religioso.¹¹⁶ Mauricio es un héroe ético, pero, además, con sentido trascendente-religioso.

6. EL ARQUERO, EL HÉROE HUMANISTA DE LA AUTORREALIZACIÓN

Ahora bien, ¿y si somos humanos, demasiado humanos?, ¿y si somos mundanos, y no transmundanos ni religiosos? ¿Qué nos queda entonces, cuál es la meta de la existencia? Mauricio en principio es ya el héroe orteguiano. Pero para lograr el perfil exacto de la heroicidad, lo único que añade Ortega —más bien, le resta— es esa dimensión religiosa. Ya que lo que busca es una ética humanista, sostenida exclusivamente sobre la afirmación de la vida humana, sin nada trascendente ni religioso, lo que hace Ortega es practicar una suerte de *epojé* fenomenológica sobre Mauricio mediante la cual suprime lo trascendente/religioso de lo heroico, lo trae a tierra y lo reduce a términos humanos. No obstante, su pretensión es más amplia, pues aspira a ir más allá de toda particularidad cultural, política o religiosa,

113 Cerezo 2009: 142.

114 Lasaga 2006: 89.

115 Ortega 1920: 416; 1927: 200ss; 1930d: 824s. Cf. Aranguren 1958: 37-44.

116 Cerezo 2009: 144.

para que el modelo heroico sea más originario y radical y abarque a todo ser humano. Ortega somete a San Mauricio a una reducción eidética para limitarse a lo esencial del héroe, un héroe intramundano, sin trascendencia. Con esta reducción pretende entonces descubrir una meta esencial o primaria, válida para todo ser humano, que sea independiente de credos, religiosos o no, y con ello establecer del mismo modo una idea mínima de héroe, puramente mundano, un héroe puramente humanista. El resultado de la reducción humanística de San Mauricio es el Arquero, cuya figura simboliza la ética mínima y esencial de la vocación, la moral del ser humano entregado a aquella meta auténtica. En el Arquero, de origen aristotélico, personifica finalmente Ortega la moral del héroe humanista. El Arquero que dispara la flecha con un blanco es para Ortega una metáfora de su propia idea de la vida humana, que consiste, recordemos, en «ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta», y por ello «toda vida humana tiene misión».¹¹⁷ La vida humana tiene esencialmente meta, es como una flecha que va disparada por el arquero hacia su blanco. Ortega confiesa que «este símil del ideal como un blanco y nuestra existencia como una flecha no es mío», y reconoce que lo recogió de Aristóteles, verdadero precursor de esta ética del Arquero: «En el comienzo de su *Ética*, dice Aristóteles: “Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?”».¹¹⁸ Esta figura del Arquero aparece por vez primera como epígrafe al principio del segundo y del tercer tomo de *El espectador* introduciendo una cita del capítulo uno del primer libro de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles: «Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco».¹¹⁹ Algo más tarde vuelve a presentarlo Ortega para advertir que la vida busca metas porque es misión, proyecto, «como el arquero busca para su flecha un blanco».¹²⁰

Este arquero aristotélico representa, para Ortega, un San Mauricio quintaesenciado, reducido a lo esencial: el ser humano comprometido radicalmente con una meta circunscrita al área del mundo. Frente a Don Quijote, que tiene una alucinación imposible por meta, y a Don Juan, que no tiene un fin sino que cualquiera le vale, el Arquero simboliza la atinada actitud ética, la propia del ser humano que se propone un buen blanco para su vida:

117 Ortega 1930c: 466; 1935a: 350.

118 Ortega 1921: 198; 1924: 273.

119 Ortega 1917-1921: 263, 355.

120 Ortega 1923: 602.

«¡Hombres, sed buenos arqueros!»,¹²¹ exclama Ortega, esto es: buscad una meta adecuada hacia la que dirigir vuestra existencia. Este blanco evidentemente no puede ser otro que cumplimentar nuestra vocación, seguir la voz que nos llama a ser nosotros mismos, a realizar el *sí mismo* que cada cual tiene que ser: «*Llega a ser el que eres*. He ahí el justo imperativo»,¹²² advertía Ortega ya en 1916. Ser moral, ser un héroe, es jugarse la vida por algo, pero aunque esto —exponer la vida— es una condición necesaria de moralidad, no es suficiente. Efectivamente, hay que dedicar la vida a algo, pero no a cualquier cosa sino, en general y formalmente, a algo válido para todo ser humano; hay que poner la vida a una sola carta, a un buen blanco: ser uno mismo, ser lo que tenemos que ser. Esto es ser un buen arquero, dirigir la propia existencia hacia la propia realización. Lo que encuentra en el fondo humanista de San Mauricio una vez *epojeado* no es sino la formalidad del *ser uno mismo*; lo que encuentra, en suma, es el Arquero, el héroe humanista de la autorrealización. Esta es la meta —el blanco— para todos los seres humanos, el objetivo válido para todos y, al tiempo, plural, pues se concreta según el *sí mismo* de cada uno. Así, Mauricio lo ha precisado en clave cristiana. Este buen blanco es la meta idónea para el ser humano: ni el todo vale porque en el fondo nada vale del nihilista Don Juan, ni el querer cosas imposibles del fracasado y melancólico Don Quijote. Justo en este último aspecto se le presentan a Ortega dos problemas que debe pulir para precisar el blanco adecuado, humanista, al que entregar la propia vida. El primero afecta a la dificultad propia de llegar a ser uno mismo y es una consecuencia evidente de la imposibilidad de lograr totalmente las metas propuestas que, según hemos mostrado, define la finitud esencial del ser humano y caracteriza al Arquero como modelo de sujeto humano moral. El Arquero quiere ante todo ser él mismo, ese es su blanco, pero debido a la mencionada finitud humana nunca podrá conseguirlo del todo, lo que además lo convierte en ejemplo de la buena y sana melancolía. En realidad, nadie es nunca él mismo absolutamente sino solo aproximadamente. Como toda misión propiamente humana, la tarea de llegar a ser lo que cada uno tiene que ser está condenada a no lograrse del todo y a fracasar en parte. Ortega confirma que, «a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema,

121 Ortega 1921: 198.

122 Ortega 1916b: 181.

absoluta y azarosa aventura, ser, por esencia, drama», de manera que «cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo*, único e intransferible que es». ¹²³ En conclusión, añade Ortega, «es nuestra indiviñ dualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho». ¹²⁴ Cerezo escribe que «la tarea de ser humano está siempre en vilo y amenazada de malogro». ¹²⁵ Nunca seremos plenamente de hecho el que somos en proyecto. Ortega, un arquero luchando por autorrealizarse como cualquiera de nosotros, confiesa esta imposibilidad en primera persona: «Cuando estos días alguna amable señora se acercaba a mí y me preguntaba: ¿Es usted el señor Ortega?, me daban ganas de contestar: Señora, nada más que vagamente; lo soy solo *à peu près*; porque siento demasiado que soy solo una remota aproximación al que debería ser, al que tendría que ser». ¹²⁶ En tanto apunta a su blanco de ser él mismo, el Arquero representa al ser humano como aquel ser que nunca es totalmente lo que ha de ser pero que siempre está a punto de serlo, en camino, *in via*. Así lo indica Ortega: «Todo en él viene de algo y va a algo. Está siempre en viaje, *in via*». ¹²⁷ De ahí que, contra la metafísica de la sustancia, Ortega califique al ser humano como «sustancial peregrino del ser, sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo». ¹²⁸ Estas tesis son el fundamento de la conocida fórmula que en cierto modo compendia todas estas ideas antropológicas de Ortega: «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia». ¹²⁹ El ser humano que simboliza el Arquero siempre es un ensayo o conato de ser sí mismo.

El segundo problema se refiere a la naturaleza del *sí mismo* y sus posibles consecuencias. ¿Y si el *sí mismo* es como el de Don Quijote, que quiere locuras, alucinaciones, fantasías imposibles? Ortega añade entonces que el *sí mismo* tiene que medirse con su realidad circunstancial y moverse dentro del ámbito de la posible virtualidad. Solo entonces seremos definitivamente buenos arqueros, que evitaremos el nihilismo y el idealismo

123 Ortega 1949-50: 148.

124 Ortega 1949-50: 148.

125 Cerezo 2009: 168.

126 Ortega 1949: 28.

127 Ortega 1951: 779.

128 Ortega 1940: 454.

129 Ortega 1935c: 73.

para constituirmos como verdaderos sujetos morales en clave humanista. El Arquero orteguiano personifica la voluntad del sujeto ético humanista que quiere lo posible, un fin que se mueve dentro de las virtualidades del mundo. Contra el idealismo ético quijotesco del héroe alucinado y melancólico de la *manera grande*, y contra el héroe siempre insatisfecho del nihilismo donjuanesco, héroes ambos del descontento improductivo, paralizante y reaccionario, el Arquero orteguiano representa el héroe del descontento creativo y progresista, y de la buena melancolía, el héroe del humanismo clásico. Mediante una cita de Leonardo, Ortega presenta la manera clásica que caracteriza a su Arquero, a su héroe humanista: «*Chi non può che vuol, quel che può voglia*». ¹³⁰ El que no pueda lo que quiere, como es el caso de Don Quijote, que quiera lo que puede, que es el mandato moral humanista que Ortega propone para su Arquero. Otra cosa es Don Juan, que en rigor no quiere nada. Frente al nihilista «no querer» y al idealista «querer lo imé posible», el clasicismo orteguiano aspira a «la perfecta coincidencia entre las aspiraciones y las realidades». ¹³¹ Lo único que sirve de fundamento a esta coincidencia es el hecho de que el ideal surja de la propia realidad como posibilidad. El héroe humanista ha de partir de la realidad. Mauricio de hecho, afirma Lasaga, «toma su objeto del mundo en que vive». ¹³² Pero tampoco se trata de quedarse cómodamente en la realidad establecida. Alejándose de aquella voluntad libre no delimitada por las circunstancias que concluye en la soberbia del querer puro, querer que se produce a sí mismo sin contar con la circunstancia, lo que Ortega plantea como saludable y justa actitud ética para el Arquero es que su proyecto de libertad de ser él mismo se haga cargo de la fatalidad de las circunstancias que le han tocado. Así, el *sí mismo* que tiene que ser no es algo que surge meramente de su interior sino en relación con su circunstancia. Ya desde 1914 Ortega proclamaba que «la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre». ¹³³ Hay que evitar entonces adaptarse sin más a la realidad circunstancial, como hace el ser humano masificado, pero no hay que olvidarla, como hace el héroe alucinado, el sujeto del idealismo ético. Se trata de reabsorberla, esto es, de asumirla para incluirla en el propio proyecto personal. De ahí surge un ideal clásico, humanista, que ilusiona pero no

130 Ortega 1915: 660.

131 Ortega 1915: 660.

132 Lasaga 2006: 89.

133 Ortega 1914: 756.

alucina, puesto que se constituye en diálogo con la realidad. Ni la nada de ideal del nihilismo donjuanesco, ni el ideal imposible del heroísmo alucinado quijotesco, sino el ideal que consiste en el poder ser plenificante de lo real.

Por tanto, este *poder ser* de la realidad no es sino en relación con el *sí mismo* de cada uno. Cada *sí mismo* viene al mundo para verificar una posibilidad de lo real —una perspectiva— que sin él nunca vería la luz. En efecto, asegura Ortega, dado que «donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra», entonces cada individuo «llega a trozos de universo para los otros inasequibles». ¹³⁴ Dicho de otro modo, «cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra». ¹³⁵ Por ello, deduce Ortega, «somos insustituibles, somos necesarios». ¹³⁶ Este es el sentido último de aquel destino de reabsorción a que está llamado cada ser humano. Urge, pues, que cada uno se empeñe en la tarea heroica de ser él mismo, porque de lo contrario se perderán irremisiblemente parcelas posibles de realidad, perspectivas que solo en diálogo con una peculiar subjetividad habrían podido patentizarse. Si desertamos de nuestra misión de ser fieles a nosotros mismos, una posibilidad de lo real se habrá desvanecido para siempre. Si el idealismo ético, según Cerezo, «se compromete con hacer el poder de lo que quiere, sin reparar en la posibilidad interna de éste», ¹³⁷ el ideal del Arquero orteguiano es una posibilidad de la realidad, su posible plenitud, no una alucinación. Lejos de esta actitud alucinada, que pretende un ideal no contrastado con las virtualidades de lo real, una fantasía imposible, Cerezo insiste en que el héroe saludable del humanismo clásico orteguiano, el Arquero, se caracteriza por «querer el poder, querer la posibilidad». ¹³⁸ Por eso, en palabras de Lasaga, «sólo se debe querer lo que se puede realizar». ¹³⁹ Entre la desilusión de la falta de ideal y alucinación del ideal imposible, la posibilidad como ideal del Arquero. Ahora bien, frente a Don Juan y Don Quijote, que no tienen inteligencia, el Arquero es un héroe inteligente y esta inteligencia es la que le permite moderar el impulso imperialista de la voluntad, su querer sin límites, para poder atender al ser de las cosas y descubrir sus virtualidades.

134 Ortega 1916c: 163.

135 Ortega 1923: 614.

136 Ortega 1916c: 163.

137 Cerezo 1984: 126.

138 Cerezo 1984: 126; 2009: 146.

139 Lasaga 2006: 89.

Apartándose tanto de la alucinación de Don Quijote como de la desilusión —sea la desilusión nihilista de Don Juan o la positivista del ser humano masificado y adaptado—, Ortega reclama para su héroe, por una parte, entusiasmo, pero un entusiasmo que, acompañado de inteligencia, sensatez y cordura, se controle con lucidez para no devenir alucinación; y, por otra, lucidez, pero una lucidez que no ahogue las fuentes del entusiasmo. Solo este entusiasmo inteligente puede imponerse las posibilidades del ser como ideales. Por esto el Arquero, voluntad heroica e inteligente, es el héroe que sabe ver las posibilidades de la realidad, el héroe que trasciende lo real pero sin exceder su poder ser.

7. CONCLUSIÓN: EL ARQUERO, EL SER HUMANO

El Arquero en definitiva es el auténtico modelo de héroe orteguiano, su verdadero sujeto moral, su arquetipo antropológico. Personifica el ideal ético-antropológico de ser humano que Ortega expone en clave humanista, un ser que ni se pliega ante lo que es como un sirviente ni es un orate alucinado que pretende lo imposible como si fuera un dios sin circunstancias, sino que se trata de un ser humano que reforma el mundo a partir de las posibilidades que el propio mundo proporciona. Por esto no se puede sostener que Don Quijote, el loco alucinado, es «el modelo antropológico del joven Ortega que dominará todo su pensamiento», ni que es el ejemplo del «individuo-héroe».¹⁴⁰ En resumen, según Ortega esto es «el Hombre; ni lacayo, ni señor».¹⁴¹

BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J. L. L. (1958) *Ética*. Madrid: Alianza, 1981.
- CANTILLO, C. (2016) *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO, P. (1984) *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento crítico de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- (2007) «Significación de Ortega en la cultura española». En P. Cerezo (ed.), *Ortega en perspectiva*. Madrid: Instituto de España, 29-57.

140 Pérez Borbujo 2010: 140; Cantillo 2016: 90.

141 Ortega 1912: 260.

- (2009) «La ética de la alegría creadora». *Revista de Estudios Orteguianos* 18: 129-170.
- (2010) «Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset». En J. San Martín, T. Domingo (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación Ortega y Gasset, 19-52.
- (2011) «“Meditaciones del Quijote” o el estilo del héroe». En P. Cerezo, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación Ortega y Gasset, 71-103.
- CERVANTES, M. (1605-15) *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, 2.^a parte. Madrid: Gredos, t. II, 1987.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2005) «El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega». En J. San Martín, J. Lasaga (eds.), *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación Ortega y Gasset, 143-170.
- LASAGA, J. (2006) *Figuras de la vida buena (ensayo sobre las ideas morales de Ortega y Gasset)*. Madrid: Enigma / Fundación Ortega y Gasset.
- MARÍAS, J. (1960) *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente, t. II, 1973.
- (1985) *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (1885) *Also sprach Zarathustra. Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Band 4, G. Colli, M. Montinari (eds.). München/Berlin: Deutscher Taschenbuch / De Gruyter, 1980.
- ORTEGA Y Gasset, J. (1905) *Cartas de un joven español (1891-1908)*. Madrid: El Arquero, 1991.
- ORTEGA Y Gasset, J. (1910) *Adán en el paraíso. Obras completas (OC) II*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Taurus, 2004.
- (1911) *La Gioconda. OC, II*.
- (1912) *Una primera vista sobre Baroja. OC, II*.
- (1914) *Meditaciones del Quijote. OC, I, 2004*.
- (1915) *Meditación del Escorial. OC, II*.
- (1916A) *Ideas sobre Pío Baroja. OC, II*.
- (1916B) *Estética en el tranvía. OC, II*.
- (1916C) *Verdad y perspectiva. OC, II*.
- (1917A) *Azorín: primores de lo vulgar. OC, II*.
- (1917B) *Muerte y resurrección. OC, II*.
- (1917-1921) *El espectador II, El espectador III. OC, II*.
- (1918) *Conferencia* (en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires). *OC, III, 2005*.
- (1920) *El «Quijote» en la escuela. OC, II*.

- (1921) *Introducción a un «Don Juan»*. OC, VI, 2006.
- (1923) *El tema de nuestro tiempo*. OC, III.
- (1924) *Kant. Reflexiones de un centenario*. OC, IV, 2005.
- (1925A) *Para una psicología del hombre interesante*. OC, V, 2006.
- (1925B) *Notas del vago estío*. OC, II.
- (1926) *Sobre una encuesta interrumpida*. OC, IV.
- (1927) *Mirabeau o el político*. OC, IV.
- (1928) *La «Filosofía de la historia» de Hegel y la historiología*. OC, V.
- (1929) *¿Qué es filosofía?* OC, VIII, 2008.
- (1930A) *Por qué he escrito «El hombre a la defensiva»*. OC, IV.
- (1930B) *Vida como ejecución (el ser ejecutivo)*. OC, VIII.
- (1930C) *La rebelión de las masas*. OC, IV.
- (1930D) *Revés de almanaque*. OC, II.
- (1930-1931) *¿Qué es la vida?* OC, VIII.
- (1932) *Pidiendo un Goethe desde dentro*. OC, V.
- (1932-1933) *Principios de metafísica según la razón vital*. OC, VIII.
- (1933-1947) *En torno a Galileo*. OC, VI.
- (1935A) *Misión del bibliotecario*. OC, V.
- (1935B) *La estrangulación de Don Juan*. OC, V.
- (1935C) *Historia como sistema*. OC, VI.
- (1937) *Miseria y esplendor de la traducción*. OC, V.
- (1939) *Ensimismamiento y alteración*. OC, V.
- (1940) *Juan Luis Vives y su mundo*. OC, IX, 2009.
- (1946) *Sobre la leyenda de Goya*. OC, IX.
- (1947) *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. OC, IX.
- (1948) *Del optimismo en Leibniz*. OC, VI.
- (1949) *Goethe sin Weimar*. OC, X, 2010.
- (1949-1950) *El hombre y la gente*. OC, X.
- (1951) *Pasado y porvenir para el hombre actual*. OC, VI.
- PÉREZ BORBUJO, F. (2010) «El Quijote como modelo antropológico en el joven Ortega y Gasset». En J. San Martín, T. Domingo Moratalla (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva – Fundación Ortega y Gasset, 131-140.
- REGALADO, A. (1990) *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- SALAS, J. de (2005) «El quijotismo de Ortega y el tema del héroe en las “Meditaciones del Quijote”». *Revista de Occidente* 288: 61-80.

EL JOC D'OBLIDAR ALCIBÍADES
PRECAUCIONS PEDAGÒGIQUES I PRESENTACIÓ PÚBLICA
DE LA FILOSOFIA AL *PROTAGORAS* DE PLATÓ

THE PLAY OF FORGETTING ALCIBIADES.
EDUCATIONAL PRECAUTIONS AND PHILOSOPHY'S PUBLIC
APPEARANCE IN PLATO'S *PROTAGORAS*

ÀNGEL PASCUAL MARTÍN
Universitat de Barcelona

RESUM

L'obertura del *Protagoras* porta dramàticament a l'equívoc la sospita del company que Sòcrates aparegui d'anar a la caça d'Alcibíades. L'apunt segons el qual avui Sòcrates, estranyament, no hi hauria prestat atenció i se n'hauria oblidat, juntament amb l'anunci del que ho hauria provocat, la suposada saviesa de Protagoras, atenuen i confonen el reconeixement socràtic que, efectivament, ara mateix vingui d'estar amb aquell. La narració posterior de la reunió amb el sofista reforçaria que Alcibíades, malgrat ser-hi present i intervenir socorrent a Sòcrates, ni ha estat objecte de la persecució eròtica socràtica ni ha abandonat la reunió per gaudir en la intimitat de la companyia del protagonista platònic tal com el company sospita. Estudis anteriors sostenen, però, que aquesta impressió podria ser falsa i estar en el diàleg irònicament induïda per Sòcrates per desviar l'atenció de l'interlocutor inicial, que hauria jutjat inapropiada la concurrència amb Alcibíades. Aquest article discuteix algunes d'aquestes aportacions i exposa noves evidències textuais que podrien confirmar que, en l'acció dramàtica, Sòcrates, malgrat dissimular-ho, apareixeria de rondar Alcibíades. També explica que la simulació de l'oblit que permetria defugir l'afer es pot interpretar dramàticament com la precaució necessària que pren la filosofia en la seva presentació pública per protegir el curs d'una certa concurrència educativa amb el jove que tot just acabaria d'iniciar-se.

Paraules clau: Plató, *Protagoras*, Alcibíades, Sòcrates, educació, filosofia política.

ABSTRACT

The opening of *Protagoras* leads to a dramatic misunderstanding concerning the companion's suspicion that Socrates has been in pursuit of the young Alcibiades. The remark that today Socrates paid him no attention and forgot about him, together with the announcement that the supposed reason for such a strange incident was the alleged wisdom of Protagoras, mitigates and confuses Socrates' previous acknowledgement that indeed he has come from being with Alcibiades just now. The narration following the meeting with the sophist reinforces that Alcibiades, while having been present and come to the aid of Socrates, was neither the aim of Socrates' erotic pursuit, nor left the meeting to enjoy his company in private. However, previous studies claim that this impression could be false and prompted ironically by Socrates in the dialogue in order to redirect the attention of this companion, who would judge the relationship with Alcibiades inappropriate. This paper discusses previous studies and provides new textual evidence that could confirm that the drama indicates that Socrates, in spite of his dissimulation, actually appears to be in pursuit of Alcibiades. It also explains how Socrates' feigned forgetting, which makes it possible to avoid the matter, may be read as a necessary precaution of the philosophy in its public appearance, to protect the course of a certain educational relationship with the youngster which has just begun.

Keywords: Plato, *Protagoras*, Alcibiades, Socrates, education, political philosophy.

A l'entrada del *Protàgoras*, Sòcrates apareix sobtadament davant d'una colla d'atenesos. Malgrat que un d'aquests respongui amb certa incredulitat a la seva presència, ja sospita de l'origen i les causes de la seva aparició. Del dubte d'on apareix (309a, 1), se segueix l'evidència que Sòcrates ve de rondar a la caça de l'esplendor juvenil d'Alcibiades (309a, 1-2). Tanmateix, després d'un parell d'intercanvis, el company anònim comença a desfer-se de la impressió causada d'entrada. Sòcrates reconeix que tot just ara ve d'estar amb aquell (309b, 7), sí, però tot seguit declara que precisament avui, cosa estranya, no li ha dirigit l'atenció i que sovint s'ha oblidat d'ell (309b, 8-9). De primeres, l'interlocutor se'n fa creus, car és impensable que s'hagi topat amb algú més bell (309c, 1-3). Tanmateix, Sòcrates acaba guanyant-se la seva confiança anunciant –car la filosofia és amor a la saviesa, com la cosa més bella (309c, 11-12)¹ que vindria d'haver-se reunit amb un savi, si, com li sembla al company, Protàgoras d'Abdera és el més savi de tots (309d-310a). Tal és

1 Cf. *Convit* 209a-c, 210a-212a, *Hípias Major* 303d, *Fedre* 246e o *La república* 476a-d, 479e-480a.

l'efecte persuasiu de la superlativa saviesa de Protàgoras en l'interlocutor, així com en el lector, que l'interès del diàleg es desplaça, en el que se'ns presenta com un ascens, cap a la narració d'una reunió (310a, 1) que suposadament és més filosòfica –a la recerca sobre l'ensenyabilitat de l'ἀρετή– i que aparentment res té a veure amb la qüestió que obria el diàleg –el suposat amor de Sòcrates per Alcibiades.²

No obstant això, alguns estudis sostenen, en base a una lectura atenta de la lletra i l'acció dramàtica del diàleg, que aquesta impressió podria ser falsa i estar irònicament induïda per Sòcrates per desviar l'atenció de l'interlocutor inicial.³ Aquest article discuteix algunes de les aportacions d'aquests estudis i exposa noves evidències textuales que podrien confirmar que, en l'acció dramàtica, Sòcrates, malgrat dissimular-ho, apareixeria de rondar Alcibiades. En concret, atendrem la revelació d'Alcibiades al centre de la narració segons la qual Sòcrates juga a fer-se l'oblidatís (336d, 3), com a possible clau a l'hora d'interpretar l'oblit al·legat per Sòcrates a l'obertura del diàleg. A continuació, provarem de mostrar, a partir del final de la narració (362a, 1-3), la plausibilitat que Sòcrates, havent deixat la casa de Càl·lias, certament hagi estat ocupant-se d'Alcibiades. I per últim, fixant-nos en l'elogi socràtic a la saviesa cretenca i espartana, i de l'educació que practiquen els seus sofistes, d'amagat dels estranys (342c, 6), tractarem d'oferir una interpretació al fet que Sòcrates pugui estar ocultant la seva concurrència amb Alcibiades.

1. «SÒCRATES JUGA A FER-SE L'OBLIDATÍS» (336D, 3).

L'AJUDA D'ALCIBÍADES AL CENTRE DE LA NARRACIÓ

Transcorreguda part de la conversa amb Protàgoras, el diàleg és a punt de col·lapsar. El sofista mostra signes d'incomoditat i resistència a l'interrogatori socràtic sobre la unitat de l'ἀρετή. Amb aquesta disposició, i a punt de tancar la part que pertoca a justícia i moderació, el sofista profereix un llarg discurs (334a-c). Sòcrates li demana que respongui breument al que se li pregunta, car és persona *oblidadissa* (ἐπιλήσμων, 334c, 8-9) i si algú li *parla llargament* (μακρὰ λέγει, 334c, 9) *oblida* sobre què tractava la conversa (ἐπιλανθάνομαι, 334d, 1). Com que Protàgoras no concedeix, Sòcrates

2 Vegeu Friedländer 1964, 5; Bueno 1980, 46-47; Arieti 2010, 35; Gonzalez 2014, 33-35.

3 Coby 1987; Lampert 2010.

amença de marxar (335b-c), la qual cosa porta alguns dels assistents a intervenir en la disputa per tractar de salvar el diàleg. Després de Càl·lias, que hauria obligat Sòcrates a romandre (335c-d), però que convindria amb Protàgoras que cadascú conversi com vulgui (336b, 4-6), intervé Alcibiàdes (336b-e). Aleshores, el jove, contradient l'amfitrió, manifesta que o bé Protàgoras admet que és més simple que Sòcrates a l'hora de dialogar (336b-c), o bé s'ajusta a preguntar i a respondre (336c, 4-5), sense *allargar-se* amb l'intent d'eludir els raonaments i *no volent explicar-se* (*οὐκ ἐθέλων διδόναι λόγον*, 336c-d). I afegeix: que, quan s'allarga en les respostes, la majoria dels oients *obliden* de què tractava la pregunta (*ἐπιλάθονται*, 336d, 1-2); encara que ell assegura que *Sòcrates no* (*Σωκράτη... μὴ ἐπιλήσασθαι*, 336d, 2-3), i que *juga quan diu que és oblidadís* (*παίζει καὶ φησιν ἐπιλήσιμων εἶναι*, 336d, 3-4).

Aquesta és la primera de les tres intervencions d'Alcibiàdes en el diàleg; el jove pren la paraula en dues ocasions més (347b, 3-7; 348b, 2-8). Als parlaments d'Alcibiàdes s'hi refereix Sòcrates indirectament, just abans d'iniciar la narració de la jornada, a l'escena inicial, en resposta a l'interès de l'interlocutor anònim pel comportament del jove amb ell (309b, 3-4). Aleshores, Sòcrates anunciava que avui –referint-se, s'entén, a la trobada a casa de Càl·lias– aquell li hauria estat d'*ajuda dient moltes coses a favor seu* (*πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν* ἐμοί, 309b, 6). De les tres intervencions que el fill de Clínia fa en auxili de Sòcrates en el transcurs de la conversa, val a dir, però, que aquesta, la primera, es deixa distingir per un parell de detalls. En primer lloc, perquè ocupa una posició central en la figura del diàleg.⁴ La primera intervenció d'Alcibiàdes, cal situar-la en l'anomenada *discussió metodològica* (334c6-338e5). Tal com apuntàvem, aquest passatge concentra la participació de la resta de personatges que intervenen en la conversa, a part de Sòcrates i Protàgoras. Doncs de la sèrie de set personatges que aporten de paraula alguna cosa a aquesta discussió, i que en general participen en el debat, Alcibiàdes esdevé el quart: Sòcrates-Protàgoras-Càl·lias-Alcibiàdes-Crítiàs-Pròdic-Hípias.⁵ A la qual cosa cal afegir que el seu discurs (336b-e), i molt especialment la revelació de l'engany i el joc socràtic a l'hora de fer-se l'oblidadís (336d, 2-4), queden situats al

4 Sobre la importància dels centres, vegeu Strauss 1965 IV, 11-13. Cf. Monserrat 1999, Ibáñez 2004 i Torres 2019.

5 Cf. Coby 1987, 202, n. 83, que compta el discurs d'Alcibiàdes com el cinquè dels nou de l'interludi metodològic (335b-338e).

centre geomètric del tot de la narració socràtica (310a, 8-362a, 4).⁶ Això pel que fa a la centralitat d'aquesta intervenció. Hi ha, però, un altre motiu que fa veritablement singulars les primeres paraules d'Alcibíades. A la vista de l'anunci socràtic que avui el jove li ha estat d'ajuda dient moltes coses a favor seu, la revelació, al final del seu parlament, sobre el joc socràtic a l'hora de fer-se l'oblidadís, ben mirat, fan de la primera intervenció l'única de les tres en què, excepcionalment, Alcibíades diu alguna cosa que no és d'ajuda al protagonista platònic. En les altres participacions, el jove actua com a garant del funcionament que al final de la *discussió metodològica* (338c-d) acceptaran per poder donar continuïtat al diàleg.⁷ En aquesta, mentre el principi del discurs posa Protàgoras contra les cordes –és a dir, o parla com demana Sòcrates, o reconeix que és pitjor–, en realitat, la posterior revelació sembla que més aviat podria perjudicar Sòcrates en l'intent d'aconseguir que Protàgoras conversi com se li exigeix –car, si és veritat que Sòcrates no s'oblida, aleshores Protàgoras es podria esplaiar tant com volgués. Tot plegat convida a pensar que, en el cas que la confidència sobre la ironia socràtica en la primera intervenció d'Alcibíades constitueixi alguna mena d'auxili, en cap cas ho sigui per assistir la mateixa situació dramàtica per la qual Sòcrates passa en aquest moment. Convindria considerar, per tant, si no ho podria ser per al públic que escolta o llegeix la narració socràtica,⁸ amb la intenció que, si restem ben atents, puguem interpretar què fa Sòcrates –jugar– quan diu el que diu –que oblida.

I és que, en la disputa amb Protàgoras sobre la forma de conduir la conversa al centre del diàleg, no és l'únic moment en què Sòcrates al·lega el seu caràcter oblidadís. Abans de donar curs al relat, en l'escena inicial, davant la insistència de l'interlocutor anònim per saber de la relació de Sòcrates amb Alcibíades, Sòcrates anticipava un estrany esdeveniment succeït també avui: essent-hi aquell present, no li hauria dirigit l'atenció i

6 336d, 2-4 equidista del principi i el final de la narració vint-i-cinc pàgines i dues seccions de l'edició de Stephanus.

7 Això és així, tant en el moment en què Alcibíades impedeix l'exhibició d'Hípias vetllant perquè Protàgoras, si ho vol, segueixi preguntant, i si no, cedeixi a respondre al que li preguntí Sòcrates (347b, 3-7), com en el moment en què el jove es dirigeix a Càl·lias per demanar-li si li sembla bell que Protàgoras no manifesti la seva intenció respecte d'això, i que si no ho fa caldria que deixés el seu lloc perquè algú altre pugui conversar (348b, 2-8).

8 Sobre les ajudes al *lógos* o l'assistència al diàleg, cf. Szlezák 1997, 84-91; Sales 1999, xxiii.

sovint s'hauria *oblidat* d'ell (*ἐπελανθανόμεν τε αὐτοῦ θαμά*, 309b, 7-9). L'afirmació, com l'anterior sobre l'ajuda, s'inscriuen en la diferida i ampliada resposta a la compromesa demanda del company anònim, amb què obre el diàleg, per saber si *A*) Sòcrates apareix, com sembla evident, de rondar a la caça de l'esplendor juvenil d'Alcibiàdes (309a, 1-2). Diferida, perquè inicialment Sòcrates renuncia a donar-li resposta limitant-se a refutar (309a-b) la desaprovació del seu interlocutor sobre el fet de freqüentar la companyia del noi, que ja sembla tot un home (309a, 2-5). Però també perquè, posteriorment, davant la insistència de l'interlocutor per saber *a*) si apareix del seu costat (309b, 3) i *b*) per com és el tracte del jove amb ell (309b, 3-4), Sòcrates altera l'ordre de les preguntes responent primer, com *dèiem*, *b'*) que bé, segons li hauria semblat, i especialment avui, que el jove li hauria estat d'ajuda (309b, 5-6), i només després d'això, reconeixent *a'*) que, en efecte, tot just ara ve d'estar amb aquell (309b, 6).⁹ Però la resposta de Sòcrates, *dèiem*, no només és diferida, sinó també ampliada, ja que Sòcrates contesta més coses de les que se li demanen. I així és que en una elocució que no respon a cap de les preguntes anteriors *-a*) i *b*)-, afegeix *c'*) que, estranyament, malgrat ser-hi present aquell, Sòcrates no li ha dirigit l'atenció i, el que *dèiem*, sovint *se n'ha oblidat* (309b, 7-9).

Si busquem l'ajuda de les paraules d'Alcibiàdes al centre del diàleg, ens veiem empesos a interpretar que quan Sòcrates, abans d'iniciar la narració, diu que s'hauria oblidat d'ell i que no li hauria prestat atenció, tampoc no sigui així, i que realment, com ens confessa el noi, Sòcrates simplement estigui jugant o bromejant. Bé, simplement, no. Car es tractaria d'un sofisticat joc de paraules que, de prendre'l conjuntament amb la crítica que Alcibiàdes feia de la *μακρολογία* protagòrica, podria estar servint al pretesament oblidadís Sòcrates per, dissimuladament, no respondre del tot allò que se li pregunta.¹⁰ Un joc de paraules que, a la manera del sofista —la que s'allarga en les respostes per no donar explicacions—, aconseguiria que siguin el seu interlocutor i la resta d'oients, així com els lectors del diàleg, els que haguem oblidat què se li qüestionava de bon començament, i del qual Sòcrates feia mostres de no voler-ne parlar: d'on surt, i si, com fa tota la impressió, apareix de rondar a la caça de l'esplendor juvenil d'Alcibiàdes. Això és, el pretès oblit se'ns presenta, a l'inici del diàleg, com un joc de

9 Vegeu Sauppe 1889, 28; Adam & Adam 1893, 77; Strauss 1965 IV, 9 i Lampert 2010, 24-25, sobre l'alteració de l'ordre de la resposta.

10 Cf. *Menó* 71c, on Sòcrates també al·lega oblidar-se per evitar de respondre.

paraules que funcionaria com la palanca amb què aconseguir desplaçar i fer oblidar la fixació de l'interlocutor, i potser la del lector, per saber sobre la seva relació amb el jove.¹¹ Un joc de paraules que ni tan sols faria necessari que Sòcrates hagués de deixar de respondre a la compromesa pregunta: en efecte, *tot just ara* (ἄρτι) ve d'estar *amb aquell* (ἀπ' ἐκείνων ἔρχομαι 309b, 7). Un joc que permetria que tan aviat com la controvertida qüestió fos brevíssimament contestada, fos d'avançat i de seguida atenuada, dissimulada i confosa. I que consistiria en: *a'*) respondre-hi –en present– (309b, 7), però no directament, sinó situant la resposta hàbilment entremig d'altres afirmacions¹² on primer *b'*) confirmaria impressions passades (309b, 5) i reconeixeria el bon comportament que tingué el jove *en el dia d'avui* (τῆν νῦν ἡμέραν) –en aorist– (309b, 5-6), per després *c'*) afegir en clau adversativa la insinuació que, durant aquesta estona, estant present Alcibiàdes, Sòcrates, cosa estranya, s'hauria fixat en algú altre –en imperfet– (309b, 7-9)¹³, motiu pel qual no li hauria dirigit atenció i sovint se n'hauria oblidat.

L'al·legat oblit de Sòcrates formaria part, doncs, d'un recurs retòric per tal que el fet que vingui d'estar *amb aquell tot just ara*, si no passa del tot desaperebut, es desplaci des d'aquest moment a un segon pla on progressivament anirà escapant a l'atenció de qui l'escolta o el llegeix. Progressivament, fins a gairebé esborrar-lo de la memòria, almenys, com un fet amb entitat pròpia, quan després Sòcrates confirmi que *tot just ara* arriba havent estat *amb aquell*, referint-se definitivament, no a Alcibiàdes, sinó a Protàgoras d'Abdera (καὶ ἄρτι ἄρα ἐκείνω συγγεγονὼς ἦκεις; πάνυ γε... 309d-e).¹⁴ Encara que Sòcrates, com feia tota l'aparença i com reconeix, vingués d'estar amb Alcibiàdes *tot just ara*, on aconseguix fer dirigir l'atenció, l'interès i la demanda de narració (310a, 2 i ss) és, com si es tractés de la mateixa ocasió, la reunió en la qual *a dia d'avui* han coincidit

11 Lampert 2010, 27.

12 En la retòrica judicial és ben sabut que allò que es diu en mig, a diferència d'allò que es diu al principi i al final, crida menys l'atenció del públic, inclús es pot arribar a passar per alt (Strauss 1965 IV, 12-13)

13 Notem els temps verbals de cadascuna de les elocucions: *b'*) « ἔδοξεν » i « εἶπε » (aorist), *a'*) « ἔρχομαι » (present), *c'*) « προσεῖχον » i « ἐπελανθανόμην » (imperfet). Cf. Serrano y Díaz de Cerio 2005, 9, n. 5.

14 Lampert 2010, 124-125 demostra aquest desplaçament, a través del pronom « ἐκεῖνος », primer referit a Alcibiàdes (309b, 3; 309b, 7; 309b, 8 i 309c, 1) i després a Protàgoras (309d5). Denyer 2008, 70 s'estranya per la repetició del pronom que es dona a 309b, 7 i 8, car en un dels dos casos hauríem de trobar una forma alternativa, com ara « αὐτός ».

amb Alcibiàdes, però entre molts d'altres, i on el protagonisme l'hauria centrat el gran Protàgoras. Com si es tractés de la mateixa ocasió, quan, literalment, les respostes de Sòcrates farien del tot possible que en cas d'haver-se trobat en *el dia d'avui* amb Alcibiàdes entre molts d'altres a casa de Càl·lias, havent marxat d'allà, *tot just ara* vingui, efectivament, d'estar *amb aquell* i només amb aquell, com a l'obertura li feu tota la impressió al seu interlocutor, encara que ara ja no ho recordi. Essent, doncs, molt probable que Sòcrates ens hagi induït a l'engany, a una falsa aparença sobre el lloc d'on ara mateix prové, anem a veure què passa al final del diàleg i si hi ha cap indicació que assenyali que, certament, no només sigui possible, sinó també el més plausible que ara vingui d'estar amb Alcibiàdes.

2. LA COMPANYIA DE SÒCRATES EN EL MOMENT DE LES ALTRES OCUPACIONS (362A, 1-3)

A les acaballes de la conversa amb el sofista, Sòcrates encara es mostra desitjós d'aclarir què sigui l'ἄρετῆ i d'examinar de nou si es pot ensenyar o no (361c, 2-7). Però, Protàgoras suggereix que, malgrat el zel d'aquest, per al sofista ha arribat l'hora de posar fi a la discussió i dedicar-se a altres coses (361e, 5-6). Sòcrates li accepta, car, segons diu, també pel que fa a ell, ja fa estona que era el moment d'anar allà on deia (362a, 1-2). I, dirigint-se al públic que escolta la narració, explica que, aleshores, després d'haver dit i escoltat totes aquestes coses, van marxar (362a, 3).

S'acostuma a sostenir que Sòcrates simplement menteix quan diu que hauria d'anar a una altra banda i que és impensable que ho hagi fet després de sortir de casa de Càl·lias. No només perquè al bell mig del diàleg ho ha utilitzat com a pretext per forçar que Protàgoras s'ajusti a la dialèctica socràtica (τις ἀσχολία ἐστὶν... ἔλθεῖν γὰρ ποί με δεῖ, 335a-c), sinó especialment perquè en el que se suposa que vindria després d'haver deixat casa de Càl·lias –a saber, la trobada fortuïta amb un grup d'atenesos a l'entrada del diàleg–, Sòcrates concedeixi d'asseure's i narrar-los la reunió sencera, no havent-hi res que li impedeixi de fer-ho (Ἐτ.: εἰ μὴ σέ τι κωλύει... Σω.: εἰ μὴ σέ τι κωλύει, 310a, 2-5).¹⁵ En cap cas es contempla, però, la possibilitat que, si havia d'anar a una altra banda, ja hi ha anat i que, al principi del

15 Vegeu Strauss 1965 IV, 12; Capra 2001, 165 i Denyer 2008, 165.

diàleg, aparegui d'allà i ja lliure d'ocupacions. Simplement s'assumeix que la sortida de casa de Càl·lias és el fet immediatament anterior a la trobada inicial del diàleg, de la mateixa manera que s'identifica que Sòcrates tot just ara ve d'estar amb Alcibíades, amb haver coincidit amb ell a la reunió d'avui amb Protàgoras i la resta de sofistes.

Certament, la naturalesa circular del diàleg narrat es veu intensificada en el *Protàgoras* per la sensació que ofereix la narració de proximitat recent entre el temps final dels fets exposats i el temps en què s'inicia l'acció que donarà lloc al relat. Però això no implica que la imatge dels esdeveniments que ofereix el diàleg sigui completa o quedi tancada. La narració de Sòcrates no es clou amb la trobada inicial, i la trobada inicial tampoc es produeix a partir dels fets narrats al final.¹⁶ El relat de Sòcrates no traça cap mena de transició dramàtica entre la sortida de casa de Càl·lias i la trobada inicial del diàleg –a la manera com sí que dona a conèixer com ell i el jove Hipòcrates s'encaminen a la reunió (314c, 3-7). Si alguna cosa dibuixa el diàleg entre el final de la narració i el principi del drama és una discontinuïtat en la relació dels fets. Mentre la narració del diàleg s'acomiada amb Sòcrates marxant de la reunió amb algú altre, una persona més com a mínim (εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες ἀπῆμεν, 362a, 4), l'escena inicial obre amb Sòcrates apareixent ell tot sol (Ἐτ.:...ἦκεις; Σω.:...εἰπὼν καὶ ἀκούσας, 309e-310a). I mentre Sòcrates, amb qui sigui, surt de casa de Càl·lias, apareix més tard, no sabem exactament quant, en un lloc indeterminat, que podria fer suposar que per allà ronda Alcibíades.¹⁷ En contra de la impressió habitual, doncs, el *Protàgoras* deixa obert, sense transició ni continuïtat, un buit temporal, espacial i dramàtic indeterminat entre el final de la narració i l'escena inicial que faria possible que Sòcrates, en sortir de casa de Càl·lias, hagi anat a una altra banda i s'hagi ocupat d'altres coses abans de trobar-se amb el company anònim. Però de què s'ha ocupat? I el més important, amb qui? És possible que aparegui d'estar amb Alcibíades, com sospita el company?

Quan el protagonista platònic tanca la narració dient que aleshores van marxar, hom suposa, a la manera com succeeix amb Aristodem al *Convit* (223d, 8-12), que, si Sòcrates marxa acompanyat, sigui amb Hi-

16 Cf. Bueno 1980, 41-42; Monserrat, Casasampera i Olivares 1999, 136-137; Lampert 2010, 123 i Rørstadbotten 2017, 141.

17 Vegeu Kroschel 1865, 39; Sauppe 1889, 8 i Pascual 2016b, 141-144.

pòcrates,¹⁸ i que si hi ha d'haver res a què es dediqui en sortir de casa de Càl·lias, sigui a acabar de valorar amb el fill d'Apol·lodor la conveniència de l'ensenyament del gran savi d'Abdera. La narració, i en especial, la narració de l'episodi previ a la reunió amb el sofista (310a-314c), ens mostraria que, des que el nano l'ha fet llevar-se del llit de matinada, Sòcrates no s'ha ocupat d'altra cosa que d'examinar el desig del jove i d'aclarir si veritablement la seva ànima es beneficiaria o no de la concurrència amb el sofista.¹⁹ Això inclou la conversa amb Protàgoras, a qui Sòcrates es presenta havent-hi acudit amb el jove (316b, 1-2), amb la voluntat d'aclarir en què esdevindria millor a resultes del magisteri del d'Abdera (316b-c, 318a, 1-5). Com a mostra de l'atenció que no deixaria de guardar-li, Sòcrates inclús expressarà, a contrapartida per totes les coses que ha arribat a poder escoltar de Protàgoras, un especial *agraïment* (χάριν σοι ἔχω) a Hipòcrates, que és qui l'ha promogut a acudir a la reunió (328d, 7-8).²⁰

Tot això faria suposar, certament, que, en el moment de cloure el diàleg sigui Hipòcrates qui acompanyi Sòcrates en la seva marxa. Tanmateix, la lletra del diàleg deixa detalls a considerar que, en el moment d'abandonar la reunió, no sigui aquest jove l'acompanyant, sinó, precisament, Alcibiàdes. El primer detall que aporta el text sobre la companyia de Sòcrates en el moment d'abandonar la reunió per ocupar-se d'altres coses, exclou Hipòcrates. Segons la fórmula amb què anuncia la partida de casa de Càl·lias, no només Sòcrates, sinó també amb qui marxa, ho fan, estrictament, *havent dit* i escoltat aquestes coses (ταῦτ' εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες, 362a, 4).²¹ Si això és així, la companyia socràtica no pot incloure el fill

18 Kroschel 1865, 188; Monserrat, Casasampera i Olivares 1999, 135-136 i Denyer 2008, 204.

19 Gonzalez 2014.

20 Segons Monserrat, Casasampera i Olivares 1999, 135-136 són precisament aquestes paraules d'agraïment, juntament amb la mirada que li dirigeix (βλέψας πρὸς τὸν Ἴπποκράτη, 328d, 7) i l'evocació al jove pel patronímic (ὃ παῖ Ἀπολλοδώρου, 328d, 7) que demostrarien que és en la seva atenció i benefici, i no d'Alcibiàdes, que Sòcrates manté la conversa amb Protàgoras.

21 Aquesta fórmula difereix en nombre de la que al principi del diàleg utilitza per respondre a si ve d'haver-se reunit amb Protàgoras (πολλὰ καὶ εἰπὼν καὶ ἀκούσας, 310a, 1). Strauss 1965 IV, 10, en referència a l'expressió a l'inici del diàleg (310a, 1), considera que posant en primer lloc «dient», s'emfasitza la diferència d'ordre entre els que parlen i els que només escolten.

d'Apol·lodor, car, segons la narració, durant tota la reunió aquest no hauria badat boca.²² Això fa que, a l'hora de marxar, l'acompanyant s'hagi de trobar entre els que, a banda de Sòcrates, han intervingut en la conversa i que es redueixen, si ho recordeu, a Protàgoras, Càl·lias, Alcibíades, Crítias, Pròdic i Hípias. Però entre aquests, els únics que necessàriament han de marxar, perquè, com Sòcrates, només hi han acudit puntualment per a l'ocasió, són Alcibíades i Crítias. La resta s'hostatgen al mateix lloc de la trobada (315d, 1-4) i almenys Protàgoras passa la major part del temps a dins de casa (311a, 5-6). Es dona a més, que a banda de ser els únics juntament amb Sòcrates que intervenen en la conversa i que se suposa que haurien de marxar un cop aquesta es doni per finalitzada, els dos, Alcibíades i Crítias, casualment, han coincidit amb Sòcrates i Hipòcrates al vestíbul de casa de Càl·lias a l'hora d'arribar. I, havent arribat just darrere seu, s'han endinsat junts a l'interior de la casa i han contemplat alhora l'espectacle, fins a dirigir-se a Protàgoras (316a, 3-5), fent tot l'efecte no només que hagin arribat plegats, sinó que formin un grup de mestre-deixebles,²³ com els que Sòcrates acaba de descriure al voltant de Protàgoras (314e-315b), Hípias (315b-c) i Pròdic (315c-316a) respectivament. Aquesta coincidència, de no ser un mer incident anecdòtic, donaria peu a pensar que, de la mateixa manera que haurien arribat junts, algun d'ells, si no els dos, puguin acompanyar Sòcrates també quan és l'hora de marxar. Mentre per una banda el text fa d'Alcibíades i Crítias els principals candidats a acompanyar-lo en el moment de la partida, per una altra només apunta a un d'ells com aquell de qui Sòcrates s'hauria d'ocupar. Si considerem els termes en què Sòcrates expressa que és l'hora de marxar, que s'ha d'ocupar d'altres coses, i ho fem a la llum

22 Sauppe 1889, 165; Coby 1987, 202 i Lampert 2010, 24. Notem que el darrer cop que, segons la narració socràtica, tenim notícia d'Hipòcrates conversant, és al pòrtic de casa de Càl·lias, abans no truquin a la porta i s'hagin d'enfrontar a l'eunuc per endinsar-s'hi (314c, 3-7).

23 Lampert 2010, 36 fa notar que Sòcrates es refereix a «nosaltres» en dues ocasions, una, just abans d'entrar, que només l'inclou a ell i a Hipòcrates (ἡμεῖς..., 316a, 3) i una altra, en entrar i dirigir-se a Protàgoras, que podria incloure els quatre (ἡμεῖς, 316a, 6). Ens sembla que caldria afegir una tercera i una quarta ocurrència. La tercera mentre negocia amb el sofista si han de conversar a soles o davant tothom, que també podria donar cabuda als quatre (ἡμῖν, 316b, 5); i la quarta, que es refereix a l'estat de satisfacció perquè s'afegeixin Pròdic i Hípias, que els inclouria a tots (πάντες ἡμεῖς, 317d, 7). Abans d'aquestes, però, també cal tenir en compte que Sòcrates s'anuncia al sofista mencionant exclusivament el jove Hipòcrates i a ell (ἐγώ τε καὶ Ἰπποκράτης οὗτος, 316b, 1-2).

de la sospita del company anònim amb què obre el diàleg, sembla que no hi ha lloc a dubte. El rebot del terme «ῥῶρα», un dels termes emprats repetidament en l'obra platònica per referir-se a l'esplendor juvenil del fill de Clíniades,²⁴ com la situació exhaurida de les ocupacions socràtiques, ens posa sobre la pista: Sòcrates, diu, literalment, que ha d'anar *on ja fa estona que era el moment* (οἷπερ... πάλαι ῥῶρα, 362a, 1-2), mentre que al company a qui apareixerà Sòcrates en breu, suposarà que d'on surt Sòcrates és d'anar perseguint en Alcibiades *un moment d'esplendor juvenil* (πόθεν... τὴν Ἀλκιβιάδου ῥῶραν; 309a, 1-2) que, de fet, *ja ha passat* (πρῶην, 309a3), car li comença a repuntar la barba. Això és, si entenem bé la ironia, que on hauria d'anar Sòcrates, que d'allò que s'hauria d'ocupar ara –de fet, ja feia estona–, un cop es dona la reunió per finalitzada, és Alcibiades.

Per qui hagi seguit amb confiança la narració de Sòcrates, i en especial, el relat de la seva dedicació al jove Hipòcrates des del principi de la jornada, això pot semblar una mica estrany. Però examinem de prop el personatge, com ve caracteritzat i els motius que duen a atendre'l i, a resultes d'això, a provocar la reunió amb Protàgoras i a determinar el seu contingut de discussió. Si ho fem, ens n'adonarem que l'atenció que li brinda Sòcrates, serveix també, si no especialment, per Alcibiades. En primer lloc, cal tenir present que no tenim cap altra notícia fora del *Protàgoras* de qui sigui aquest Hipòcrates, fill d'Apol·lodor i germà de Fasó (310a, 8).²⁵ Sòcrates el tracta com un del seu cercle (ἡμῶν τῶν ἐταίρων, 313b1). En tot cas, faria figura d'un jove qualsevol entre les companyies que aquest acostumava a concórrer (vegeu *Apologia* 23c, 2-5).²⁶ Un jove de casa gran i pròspera i dotat de natural com el que més dels de la seva edat, que desitja convertir-se en algú de renom a la ciutat (316b-c), i que per aconseguir-ho, coratjós i exaltat com és (310d, 3), a la vegada inconscient (312c, 2; 313c, 2; 313d, 7) i fins i tot violent (310c-e),²⁷ estaria disposat a qualsevol cosa, encara que això suposi arriscar i posar en perill tant el que és seu com el que és dels seus familiars i amics (310e, 1-2; 313a-314b). Un jove del tipus dels que

24 Vegeu *Convit* 217a, 3-6; 219c, 4; *Alcibiades* 131e, 10.

25 Les referències familiars donades al Protàgoras no coincideixen amb les de cap altre Hipòcrates de l'època. No podem assegurar que es tracti d'un personatge real. Cf. Taylor 1991, 65 i Nails 2002, 169-170.

26 Vegeu Lampert 2010, 28 i 37 i Strauss 1965, V 22.

27 Vegeu Pascual 2016a, 144-145 sobre la visita a Énoe, la caça de l'esclau i l'alliberament del somni com a indicatius de la violència del jove Hipòcrates.

també Protàgoras s'arrisca a disputar arreu on va perquè esdevinguin els seus deixebles (316c, 6-7), prometent de fer-los més poderosos en els afers privats i els de la ciutat, així pel que fa a l'acció com pel que fa al discurs (318e-319a), ara que són a punt d'iniciar la seva participació en la vida pública, ara que són a punt de poder prendre part a l'assemblea.

A casa de Càl·lias n'hi ha una colla, d'aquest tipus de joves.²⁸ Ara bé, si n'hi ha un que sublimi aquesta figura no és altre que Alcibiàdes. No hi ha jove de la seva generació a Atenes que pugui venir de més bona família –a la vegada Eupàtrida i Alcmeònida–, i que estigui més dotat que ell de natural, de la qual cosa ell mateix n'està convençut i se n'enorgulleix (*Alcibiàdes I* 104a-c). Alcibiàdes aspira també a un cert tipus de saber polític o reial, que li permeti arribar a ésser considerat com el que més (Pèricles, Cir, Xerxes...), o almenys això li suposa Sòcrates, que estaria convençut i disposat a poder subministrar-l'hi (*Alcibiàdes I* 105a-e). Fins i tot, el jove podria haver aspirat en particular al magisteri de Protàgoras, de qui el seu tutor, Pèricles, l'home d'estat per excel·lència, ja se n'hauria beneficiat.²⁹ I què dir del seu caràcter, que supera amb escreix les qualitats d'Hipòcrates, en temeritat, apassionament, manca de domini sobre si mateix, caprici, ambició i desig de glòria, transgressió de tota norma i amenaça, ofensa i violència de cara als altres.³⁰ A banda, però, del seu objecte d'interès i de la caracterització del personatge, les objeccions de Sòcrates a la promesa sofística de transmetre l'ἀρετή, donant veu a la saviesa de la ciutadania d'Atenes, també interpel·len Alcibiàdes. En primer lloc, i en la línia del que tot just comentàvem, en la creença en què poc hi compti la riquesa o l'estirp familiar quan l'assemblea vingui a considerar el consell d'algú en assumptes tècnics o polítics (*Protàgoras* 319c-d). I en segon lloc, en el convenci-

28 A més d'Hipòcrates i Alcibiàdes, almenys són mencionats: Crítias, Càl·lias, Càrmides, Fedre, Erixímac, Agatò, Adimant, Pàral i Xàntip, Filípides i Andró. Tots aquests o bé ronden l'edat d'Alcibiàdes o bé són encara més joves (vegeu Nails 2002).

29 La tercera estada de Protàgoras d'Abdera a la ciutat d'Atenes sembla que coincidiria amb la Pau de Nícias i que se situaria cap al 422 a. C. Morrison 1941, 14-16 sosté que el retorn és amb la finalitat d'influir i aconsellar a Alcibiàdes per a què esdevingui estrateg. La seva marxa obligada per una acusació d'impietat cap el 415, fa sospitar a Morrison que Protàgoras hagi de marxar per la seva influència en el jove, que fou acusat de la mutilació dels Hermes i la profanació dels Misteris Eleusins en els prolegòmens a l'expedició a Sicília.

30 Tucídides, *Història de la Guerra del Peloponès* VI, 8 i ss; Xenofont, *Memorabilia* I, 2, 12 i ss; Plutarc, *Vides paral·leles, Alcibiàdes* (vegeu de Romilly 1996).

ment que l'excel·lència política no sigui transmesa per grans homes, fins i tot pel gran home d'estat, Pèricles, que és tutor d'Alcibiàdes, i que hauria fracassat del tot a l'hora de comunicar aquest saber als seus fills, Pàralos i Xantip, i especialment, a l'altre fill de Clínia (319e-320b; *Alcibiàdes* I 118d-e, 122 a-b, 124b-c).³¹ Però encara n'hi ha més. Com per exemple quan Protàgoras parla de l'ἀρετή com un mínim que garanteix la convivència cívica, com alguna cosa de la qual tots els ciutadans han de participar si hi ha d'haver ciutat, de la qual ningú es pot desentendre, almenys en aparença. Aleshores, utilitza l'aprenentatge i l'habilitat de tocar la flauta com a il·lustració (323a, 8; 327a-c), la flauta precisament, quan de ben petit el fill de Clínia s'hauria negat a tocar-la (*Alcibiàdes* I 106e, 6-7). No demostra tot plegat que, malgrat que manifesti inicialment el contrari, i malgrat que la narració situï Hipòcrates com l'objecte de la seva dedicació, Sòcrates i, fins i tot, Protàgoras hagin prestat tanta o més atenció a Alcibiàdes?³²

Encara que fos així, tindriem encara l'agraïment de Sòcrates dirigit a Hipòcrates per haver-lo promogut a venir a parlar amb Protàgoras (328d, 7-8). No és, però, l'únic agraïment del diàleg. Al final de la conversa, Sòcrates fa un comentari aparentment cordial amb l'amfitrió, segons el qual, si hauria romàs a la reunió, seria per *gratificar*-lo a ell, *el bell Càl·lias* (ἀλλὰ Καλλία τῷ καλῷ χαριζόμενος παρέμεινα, 362a, 3). Ara bé, si tornem al moment en què el diàleg fa crisi i Sòcrates amenaça de marxar, aquest diu a Càl·lias que voldria *fer-li la gràcia* (βουλοίμην ἂν χαρίζεσθαι σοι, 335e, 1-2) i no abandonar la reunió, però que per a tal cosa, l'amfitrió hauria de demanar a Protàgoras que respongués breument al que li pregunta, car és l'única manera de fer possible el diàleg (336a-b). Però, com hem vist, no serà Càl·lias –que desatén la demanda de Sòcrates en favor de Protàgoras–, sinó Alcibiàdes qui, després d'*enlletgir* Càl·lias (οὐ καλῶς λέγεις, 336b, 7-8), exigeix a Protàgoras el que Sòcrates reclamava per tal de romandre (336b-d). És clar, doncs, que *el bell* a qui Sòcrates farà la gràcia de romandre a la reunió no és Càl·lias, sinó Alcibiàdes (Αλκιβιάδης τε ὁ καλός, 316a, 2-3), perquè, a la manera del qui, com Hermes, li repunta la barba en l'edat més *graciosa* (χαριστάτην ἦβην, 309b, 1), és qui amb la seva ajuda ha facilitat la continuïtat del diàleg.³³ De manera que podem suposar que potser és gràcies a Hipòcrates que Sòcrates ha acudit a parlar amb Protàgoras, i

31 Cf. *Gòrgias* 515b-516d.

32 *Alcibiàdes I*, 105-a, 2-3.

33 Cf. *Cràtil* 408a-c. Sobre Hermes, vegeu Bonnefoy 1996, 256-274.

sembla que si és gràcies a algú que roman fins al final, i a algú a qui vol fer ell la gràcia, aquest és Alcibíades.

3. COM QUAN ES RELACIONEN AMB MESTRES ESCAPANT A L'ATENCIÓ DELS ESTRANYS (342C, 6)

Un cop ha escoltat els motius que han portat Sòcrates i Hipòcrates a casa de Càl·lias (316a-c), Protàgoras opta per parlar amb ells davant tothom que és a dins, enlloc de fer-ho a soles (317c, 4-5). Mentre que els sofistes que l'haurien precedit (nogensmenys que Homer, Hesíode, Simònides, Orfeu o Museu entre d'altres) crearien a partir d'altres sabers (com ara la poesia, la mística, l'endevinació, la gimnàstica o la música) una mena de *disfressa* i *s'hi amagarien* (πρόσχημα ποιείσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, 316d, 5-6), ell diu haver recorregut el camí contrari: enlloc de *negar-ho* (ἔξαρνον), convé obertament que és sofista i que educa els homes (317b, 3-6). Segons Protàgoras, admetre de dedicar-se a convèncer els joves, especialment si segueixen altres mestres, perquè es converteixin en els seus deixebles sota la promesa que amb el seu magisteri esdevinguin millors (316c-d), resulta més segur que no pas *negar-ho* i *disfressar-se*. Car, els que fan això, per molt que ho intentin, no acaben de passar del tot desapercebuts als més poderosos de la ciutat (316e-317a). És per aquest motiu que prefereix presentar-se davant tothom com el que és, ho fa com a *precaució* (εὐλαβεῖσθαι) davant les *enveges i les altres enemistats i conxorxes* (φθόνοι... ἄλλα δυσμένειαι τε καὶ ἐπιβουλαί) que genera l'ofici d'educar (316d, 1-3).

Al seu torn, Sòcrates també considera que la saviesa i l'educació del jove comporten perills que obliguen els sofistes a prendre unes precaucions determinades. Així ho explica en el preludi a la interpretació del poema de Simònides (341e-343c). En aquest, Sòcrates destaca Creta i Esparta per haver estat on s'hauria practicat de més antic i amb més intensitat la filosofia, essent també els indrets on es troben sofistes en més quantitat (342a7-b1). Si tal cosa hauria passat desapercebuda a ulls de la resta dels grecs, però, seria perquè cretencs i espartans, enlloc de fer mostra de la seva superioritat pel que fa a la saviesa –com sembla practicar Protàgoras–, *ho haurien negat i haurien adoptat l'aspecte contrari* (ἔξαρνονδῶνται καὶ σχηματίζονται ἀμαθεῖς εἶναι), fent tota la impressió que són superiors en coratge, i en conseqüència, en el combat (342b, 1-4). *Amagant-ho* (ἀποκρυψάμενοι) d'aquesta manera, la resta de grecs, *enganyats* (ἐξηπατήκασιν) com foren,

haurien estat induïts a *imitar* (*μιμούμενοι*) la seva brutalitat, com si d'aquí en vingués el seu domini, enlloc de convidar-los a practicar la seva saviesa (342b-c). Sòcrates també afegeix que, per tal de mantenir aquesta excel·lència en secret, els seus sofistes acostuarien a reunir-se amb els joves *de manera encoberta* (*λάθρῳ*) mentre, en altres ocasions, expulsarien els *imitadors* i estrangers per tractar d'*escapar a la seva atenció* (*λανθάνοντες τοὺς ξένους*), a la vegada que prohibirien als joves d'acudir a les altres ciutats per por que poguessin *desaprendre* (*ἀπομανθάνωσιν*) el que els haurien ensenyat (342c-d).

Els temors que sembla que duen els sofistes de Creta i Esparta a amagar la seva saviesa i el seu tracte amb el jovent, així com a intentar privar aquests de la seva concurrència amb altres grecs, sembla que Sòcrates també els hauria de compartir. En el seu cas, però, no sembla que hagi de témer els altres grecs i els imitadors de la moda espartana, sinó els no-filòsofs i els imitadors de la filosofia. Així ho exposa almenys al llibre VIè de *La república*, en resposta a les objeccions interposades per Adimant sobre les dificultats que podrien tenir els filòsofs en la suposada ciutat ideal per guanyar-se el reconeixement de la majoria que fos necessari per al seu govern (487b-d). Sòcrates, d'una banda, reconeix el perill que hi ha que els dotats de natural per la filosofia, aquells que en un futur havien de venir a governar la ciutat, es *corrompin* (*διαφθειρομένους*) sota la intercessió de la multitud i d'aquells que cerquen satisfer-la (492a-b). Les millors naturaleses, diu, són les que més mal parades en poden sortir en cas d'ésser alimentades de manera inapropiada i les que poden dur, per tant, els més grans mals a la ciutat (491d-e; 495a-b). I, malauradament, la influència de la multitud sobre aquestes resulta inevitable i quasi impossible de contrarestar per cap altre ensenyament (492a-493d; 494c, 1-3). D'altra banda, igualment perilloses són les calúmnies per perversió i corrupció que reben els mateixos filòsofs i que, en part, els desacrediten i marginen per al govern (489b-d). Aquestes calúmnies, les més greus de totes, i que bé poden acabar en acusacions públiques (494d-e), tenen, precisament, l'origen en aquells que en algun moment haurien *imitat* (*μιμουμένας*) la filosofia, malgrat no estar-hi del tot ben disposats (491a 1-5; 495c-3; cf. 489d, 1-3).

Si es considera el posterior curs dels esdeveniments, els temors que les joves ànimes de millor naturalesa es corrompin i que la filosofia es vegi desacreditada, acusada i perseguida, estarien del tot justificats. Que aquest problema cristal·litzi especialment en la figura d'Alcibiades i en el tracte que Sòcrates hauria mantingut amb ell, entre d'altres joves, la història tam-

bé ho demostra amb un desenllaç fatídic per a ambdós i per a Atenes. Com és ben sabut, per la relació de Sòcrates amb el fill de Clínias —i també amb Crítias— i per la suposada influència que aquesta relació hauria tingut en les carreres polítiques de tots dos, per més pena de la ciutat, Sòcrates és acusat pels seus conciutadans de corrompre la joventut (Xenofont, *Memorabilia* I, 2, 12-16; cf. Plató, *Apologia* 24b, 33a-b). Coneixedora dels fets, la narrativa platònica, de manera retrospectiva i com si ens volgués mostrar que les coses haurien pogut anar d'una altra manera,³⁴ fa que Sòcrates i Alcibíades hagin de considerar aquests perills des del mateix moment en què dramàticament es dona el tret de sortida a la seva relació. Els dos diàlegs que es deixen situar, en una estreta contemporaneïtat dramàtica al principi d'aquesta relació, al voltant del 433 aC, són l'*Alcibíades I* i el *Protàgoras*.³⁵ D'una banda, en l'última intervenció del primer diàleg, el mateix dia que Sòcrates ha començat a parlar amb ell (*Alcibíades I* 103a, 3-4; 106a, 3), quan a Sòcrates el déu li ho permet (103a, 5-6), ara que Alcibíades acaba de perdre l'esplendor juvenil (131e, 11), Plató farà manifestar a Sòcrates que tem en gran mesura que el jove acabi *malmetent-se* (*διατελέσαι*), i no a causa de la seva naturalesa, sinó a causa de la gran força de la ciutat per exercir el seu poder sobre ambdós (135d, 6-7). Mentre que, d'altra banda, al *Protàgoras*, tan aviat com a la primera intervenció, per primera i única vegada en tota la narrativa platònica, es dona veu a algú que interpel·la directament Sòcrates sobre la seva relació amb el fill de Clínias.³⁶ A peu de carrer i acompanyat per un indeterminat grup de gent, amb el que podria representar la veu del poble d'Atenes,³⁷ l'interlocutor s'interroga i es mostra estranyat per l'aparició de Sòcrates (πόθεν, ὃ Σώκρατες, φαίνη; 309a, 1), a la vegada que se li fa evident que vindria de rondar a la caça d'Alcibíades

34 Nonvel Pieri 2004, 33.

35 Sobre les referències cronològiques del *Protàgoras*, vegeu Nails, 2002, 309-310 Serrano i Díaz de Cerio 2005, CXXV-CXXXI. Convenen a situar-lo dramàticament el 433 aC, Sauppe 1889; Adam & Adam 1893; Taylor 1949; Morrison 1941; Taylor 1991 i Lampert 2010, entre d'altres. Sobre la seqüència dramàtica *Alcibíades I-Protàgoras*, cf. Lampert 2010, 126 i ss; Zuckert 2009, 217 i Coby 1987, 189.

36 Cf. Serrano & Díaz de Cerio 2006, xvii. Val a dir que al *Convit* la narració de la celebració a casa d'Agató que Apol·lodor explica que va contar a Glaucó és precedida per l'interès d'aquest per la reunió on eren Agató, Sòcrates i Alcibíades (*Convit* 172a-b). Com fa notar Lampert 2010, 135: «what *Protagoras* intimates, the *Symposium* flaunts».

37 Bueno 1980, 46, Ebert 2003, 6 i Coby 1987, 20.

(ἀπὸ κωνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδου ὄραν, 309a, 1-2), advertint-lo, però, de seguida, que el jove, considerant el repuntar de la barba, ja hauria esdevingut un home (ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, 309a, 3-4), i suggerint, per tant, que la concurrència socràtica estaria fora de lloc.³⁸

Com vèiem, la trobada amb què obre el *Protàgoras*, la de Sòcrates a peu de carrer amb una colla d'atenesos qualsevols que s'interessen per la seva relació amb Alcibiades, és la que acaba donant lloc a la narració de la conversa amb el sofista. A la llum de la cronologia dramàtica que traça el conjunt de la narrativa platònica sobre el fenomen socràtic a Atenes, l'escena no només és contemporània a la de l'*Alcibiades I*, sinó que podria representar també la primera aparició del personatge Sòcrates a la ciutat, això és, l'entrada de la filosofia en la vida política d'Atenes.³⁹ Al marge de les referències temporals que pugui oferir el diàleg, l'estranyesa amb què es caracteritza la reacció inicial de l'interlocutor ho demostra. Fa l'efecte que la concurrència socràtica és del tot inhabitual a la ciutat.⁴⁰ Fins al punt que la sorpresa de l'aparició no només desperta la curiositat, sinó també una certa alerta: l'interlocutor indica que la comunitat política recela de la presència pública de Sòcrates, indica que se sospita que la raó d'ésser de la filosofia a la ciutat es degui a una relació íntima amb la joventut més prometedora, una relació, però, que no s'observa gaire apropiada i que es desaprova. En l'obertura de la narrativa platònica que representa el *Protàgoras*, la filosofia es troba davant la necessitat primera i urgent de donar una resposta a la interpel·lació, al dubte i al judici públics sobre ella, una trentena d'anys abans que qui la representa sigui acusat, condemnat i executat. L'escena obliga Sòcrates a donar una resposta que, com a alternativa a la sort que històricament havia de córrer, pugui oferir una presentació de la filosofia que destitueixi la impressió que corromp, una nova presentació de la qual dependria la normalització política de la filosofia i del seu efecte edificant o educatiu.

Amb la narració que ofereix de la reunió amb Protàgoras, Sòcrates hauria d'aclarir amb quines intencions i per quins mitjans es relaciona amb el

38 L'aparició de la barba es pren com a indicatiu de trànsit de la joventut a la maduresa, i en conseqüència, de la pèrdua de la bellesa física. El que se suggereix és que a Alcibiades li hauria passat el moment d'ésser atès com a ἐρώμενος (Dover 1978, 103-116; Serrano & Díaz de Cerio 2006, 121 i Denyer 2008, 65-66).

39 Lampert 2010 i Pascual 2016b.

40 Pascual 2016b.

jovent i el beneficia. En el transcurs del *Protàgoras* es confirma, a partir de la irrupció d'Hipòcrates i de la seva demanda de conèixer i esdevenir deixeble del sofista d'Abdera, que Sòcrates es presenta tenint alguna cosa a veure amb aquest fer-se millors dels joves, i especialment, d'aquells que aspiren a ocupar un lloc important en el govern de la ciutat. Efectivament, l'aparició de Sòcrates a Atenes, i amb ell de la filosofia, es presenta com un cert tipus d'educació política dirigida als seus ciutadans més joves i més ben dotats de natural. Però al *Protàgoras*, malgrat el dubte de l'interlocutor inicial, que Sòcrates vingui d'estar amb ell en el sentit més íntim del terme –dubte que, a la vista de la lletra del diàleg, és més que raonable–, Sòcrates se les empesca perquè Alcibíades escapi a l'atenció de l'interlocutor i del lector. Des que Sòcrates diu, jugant, haver-se'n oblidat, fa que els destinataris de la narració també ens n'oblidem. L'estrany esdeveniment indica que només l'oblit d'Alcibíades, sobre qui estan posats tots els focus però també totes les alertes, i la substitució d'aquest per Protàgoras, pot restaurar públicament la imatge del que Sòcrates faci amb aquest i amb altres joves del tipus.⁴¹ Si la inexplicable aparició de Sòcrates a la ciutat ha de venir a explorar i a construir una aparença alternativa sobre la naturalesa i la necessitat política d'una filosofia que podria ser útil i beneficiosa per a tots els ciutadans, la narració socràtica que segueix la trobada inicial, precisament per les sospites que aixeca, tracta d'evitar, a la manera dels sofistes cretencs i espartans, que es reveli obertament, s'hagi donat o no, alguna cosa així com l'educació filosòfica que Sòcrates podria arribar a establir de portes endins amb el jove pel qui la ciutat està més interessada. El que faci Sòcrates amb Alcibíades, amb quines intencions i de quina manera, com a mesura de precaució, hauria d'amagar-se o disfressar-se sota una aparença edificant, a saber, la recerca de l'ἀρετή i la seva ensenyabilitat (cf. 361d, 2-5). El que faci Sòcrates amb Alcibíades no hauria d'esdevenir el tema de conversa en aquestes circumstàncies, no perquè aquesta relació no existeixi, ni tampoc perquè la filosofia no se la prengui seriosament, sinó ben el contrari. Alcibíades no pot esdevenir el tema de discussió, perquè, com en fa mostra l'interlocutor socràtic, el públic atenès no ho entendria, més aviat ho malentendria, cosa que aniria, com demostra la història, en contra de Sòcrates, d'Alcibíades i d'Atenes, en contra de la filosofia i de la ciutat.

41 Cf. Nonvel Pieri 2004, 17.

REFERÈNCIES

Edicions i traduccions del *Protàgoras*

- ADAM, J. i ADAM, A. M. (1893) *Platonis Protagoras*. Introducció, notes i apèndixs a cura de J. Adam i A. M. Adam. Cambridge, Cambridge University Press.
- ARIETI, J. A. i BARRUS, R. M. (2010) *Plato's Protagoras. Translation, Commentary and Appendices*. Traducció i edició a cura de J. A. Arieti i R. M. Barrus. Lanham, Rowman & Littlefield.
- CAPRA, A. (2001) *Platone. Protagora*. A cura de A. Capra. Milà, La Nuova Italia.
- BUENO, G. (1980) *Platón. Protágoras*. Edició bilingüe, comentari a cura de G. Bueno. Oviedo, Pentalfa.
- BURNET, I. (1965) *Platonis Opera*, III. Revisió i breus anotacions crítiques a cura de I. Burnet. Oxford, Clarendon Press.
- DENYER, N. (2008) *Plato. Protagoras*. Edició a cura de N. Denyer. Cambridge, Cambridge University Press.
- KROSCHER, J. (1865) *Platonis Protagoras*. Amb pròleg i comentaris a cura de J. S. Kroschel. Leipzig, B.G. Teubner.
- SAUPPE, H. (1889) *Plato. Protagoras*. Comentari de H. Sauppe, traducció i afegits a cura de J. A. Towle. Boston & Londres, Ginn & Company.
- SERRANO, R. i DÍAZ DE CERIO, M. (2006) *Platón. Protágoras*. Edició crítica, traducció, introducció i notes a cura de de R. Serrano i M. Díaz de Cerio. Madrid, CSIC.
- TAYLOR, C. C. W. (1991) *Plato. Protagoras*. Traducció i notes a cura de C. C. W. Taylor, edició revisada. Oxford, Clarendon Press.

Estudis

- BONNEFOY, Y. (1996) *Diccionario de las mitologías y de las religiones en las sociedades tradicionales y del mundo antiguo. Vol. II. Grecia*. Traducció castellana sota l'edició de J. Pòrtulas i M. Solana. Barcelona, Destino.
- CAPRA, A. (2001) *Il «Protagora» di Platone tra eristica e commedia*. Milà: Il Filarete.
- COBY, P. (1987) *Socrates and the Sophistic Movement: A commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg, Bucknell University Press.
- DOVER, K. J. (1978) *Greek homosexuality*. Cambridge, Harvard University Press.

- EBERT, T. (2003) «The role of the frame dialogue in Plato's Protagoras», a A. Havlicek i F. Karfik (eds.), *Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum Praguense*, Praga, 9-20.
- FRIEDLANDER, P. (1964) *Plato, II. The Dialogues. First period*. Traducció de H. Meyerhoff. Nova York, Pantheon Books.
- GONZALEZ, F. J. (2014) «The Virtue of Dialogue, Dialogue as Virtue in Plato's Protagoras», *Philosophical Papers* 43/1, 33-66.
- IBÁÑEZ, X. (2004) *El Teetet de Plató. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- LAMPERT, L. (2010) *How philosophy became socràtic. A study of Plato's Protagoras, Charmides and Republic*. Chicago i Londres, The University of Chicago Press.
- MONSERRAT, J. (1999). «El polític» de Plató. *La gràcia de la mesura*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- MONSERRAT, J., CASASAMPERA, J. i OLIVARES, V. (1999) «Francisco J. Gonzalez: Una lectura del Protàgoras de Plató», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XI, 117-137.
- MORRISON, J. S. (1941) «The place of Protagoras in Athenian Public Life (460-415 BC)», *The Classical Quaterly* 35 ½, 1941, 1-16.
- NAILS, D. (2002) *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis, Hackett.
- NONVEL PIERI, S. (2004) «La caccia al bell'Alcibiade», a G. Casertano (ed.), *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*. Nàpols, Loffredo, 7-38.
- PASCUAL, À. (2016a) *El Protàgoras de Plató una narració socràtica per la presentació pública de la filosofia*. Tesi doctoral no publicada. Universitat de Barcelona.
- PASCUAL, À. (2016b) «Una estranya aparició. La qüestió inicial i l'inici de la qüestió socràtica al Protàgoras de Plató», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XXVII, 131-152.
- PASCUAL, À. i MONSERRAT, J. (2013) «¿Y por qué κυνηγέσιον? Un detalle semánticamente atópico en Protágoras (309a1-2)», *EVPHROSYNE. Revista de Filología Clásica* XLI, 47-61.
- DE ROMILLY, J. (1996) *Alcibiades o los peligros de la ambición*. Barcelona, Seix Barral.
- RØRSTADBOTTEN, G. (2017) «Turning Towards Philosophy. A reading of the Protagoras 309a1-314e2», a O. Pettersson i V. Songe-Møller (eds.), *Plato's Protagoras Essays on the Confrontation of Philosophy and Sophistry*. Cham, Springer.

- SALES, J. (1999) «Presentació. Assistir al diàleg, assistir el diàleg», a J. Monserrat, «*El polític*» de *Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona, Barcelonès d'Edicions.
- STRAUSS, L. (1965) *Plato's Protagoras: A course by professor Leo Strauss*. Transcripció d'una classe oral. Chicago.
- SZLEZÁK, T. (1997) *Leer a Platón*. Traducció a cura de J. L. García Rúa. Madrid, Alianza.
- TAYLOR, A. E. (1949) *Plato: The man and his work* (6a ed.). Londres, Methuen.
- TORRES, B. (2019) *Plató. Fileb*. Introducció i traducció de B. Torres. Girona, Ela Geminada.
- ZUCKERT, C. (2009) *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago, The Chicago University Press.

NADA QUE VER
IMAGEN, SUEÑO Y NEGATIDADES EN LA PRIMERA
FILOSOFÍA DE JEAN-PAUL SARTRE

NOTHING TO SEE: IMAGE, DREAMS
AND NEGATITIES IN SARTRE'S EARLY PHILOSOPHY

STÉPHANE VINOLO
Pontificia Universidad Católica del Ecuador

RESUMEN

La primera filosofía de Sartre dedicó varios textos fundamentales al problema de la imagen. Se trataba de mostrar que la imagen, lejos de ser un objeto, es una de las modalidades de la consciencia que se distingue de la consciencia perceptiva. No obstante, el sueño cuestiona esta diferencia, ya que el sujeto cree percibir lo que son imágenes creadas por la consciencia. Para explicar el sueño y mantener su diferencia con la percepción, Sartre opera un giro de paradigma interpretativo que acerca el sueño a la lectura. Este sería entonces la suma de imágenes oníricas que fascinan y en las cuales uno cree porque se asemejan a la historia de una novela. Sin embargo, el autor muestra que el acercamiento entre el sueño y la lectura se debe hacer a un nivel más profundo. Dado que el sueño está habitado por negatividades tales como la falta, la ausencia, la frustración o el mismo deseo, los sueños no pueden ser imágenes que presentan o re-presentan. Para poder acceder a estas existencias negativas que son las negatividades, se muestra que, extendiendo la intuición sartreana, el sueño es necesariamente algo que se lee y no algo que se ve.

Palabras claves: discursividad, imagen, lectura, negatividades, Jean-Paul Sartre, sueño.

RESUM

La primera filosofia de Sartre va dedicar diversos textos fonamentals al problema de la imatge. Es tractava de mostrar que la imatge, lluny de ser un objecte, és una de les modalitats de la consciència que es distingeix de la consciència perceptiva. No obstant

això, el somni qüestiona aquesta diferència, ja que el subjecte creu percebre el que són imatges creades per la consciència. Per explicar el somni i mantenir la diferència amb la percepció, Sartre fa un gir de paradigma interpretatiu que apropa el somni a la lectura. Aquest seria, doncs, la suma d'imatges oníriques que fascinen i en les quals creiem perquè s'assemblen a la història d'una novel·la. Ara bé, l'autor mostra que l'apropament entre el somni i la lectura s'ha de fer a un nivell més profund. Atès que el somni està habitat per negativitats tals com la manca, l'absència, la frustració o el desig mateix, els somnis no poder ser imatges que presenten o re-presenten. Per poder accedir a aquestes existències negatives que són les negativitats, es mostra que, estenent la intuïció sartreana, el somni és necessàriament quelcom que es llegeix i no quelcom que es veu.

Paraules clau: discursivitat, imatge, lectura, negativitats, Jean-Paul Sartre, somni.

ABSTRACT

Jean-Paul Sartre's early philosophy dedicated several fundamental texts to the problem of the image. The aim was to show that images, far from being objects, are one of the possible modalities of consciousness, different from the perceptive ones. However, dreams complicate this difference since the subject believes he perceives what are images created by consciousness. In order to explain the dream and to maintain its difference from perception, Sartre operates a shift in the interpretative paradigm that brings the dream closer to a kind of reading. Thus, dreams would then be the sum of images that fascinate and in which one believes as they resemble the story of a novel. However, the author shows that the similarity between dreaming and reading must be brought to a deeper level. Since dreams are inhabited by negativities such as lack, absence, frustration, or desire itself, they cannot be images, because an image cannot but present or represent entities. In order to reach these negative existences it is shown that, extending the Sartrean intuition, dreams are necessarily something read and not something seen.

Keywords: discursivity, dream, image, negativities, reading, Jean-Paul Sartre.

Un error muy frecuente consistiría en creer que el sueño está compuesto por imágenes *mentales*.

SARTRE 1964: 230¹

[...] podría decirse que el sueño es un mundo.

SARTRE 1964: 234

INTRODUCCIÓN

El problema filosófico de la imagen ocupa un papel central en la primera filosofía de Jean-Paul Sartre (Noudelman 1996).² Por un lado, esto se evidencia en el hecho de que dos de sus primeros libros filosóficos están dedicados al problema de la imaginación (Sartre 1936) o de lo imaginario (Sartre 1940), pero, por otro lado, es manifiesto porque el trabajo final de su diploma de estudios superiores, redactado en 1927, cuestionaba explícitamente el papel de la imagen en la vida psicológica (Dassonneville 2019). La centralidad de la imagen en una filosofía es entendible, ya que el paradigma de la visión ocupa en la historia de la filosofía, desde su surgimiento griego, el papel de la misma actividad filosófica puesto que existe tradicionalmente un vínculo esencial entre el filosofar y el ver. Desde la caverna de Platón, el filósofo es quien quiere ver, quien desea pasar de una modalidad de la visión a otra: quiere dejar de ver las apariencias³ para alcanzar la visión de las cosas tal como son,⁴ iluminadas por una nueva fuente de luz. De la misma manera, en el corazón de la revolución moderna, Descartes pensó la filosofía como un proceso de levantamiento de los velos que obs-

1 Salvo indicación contraria, las cursivas aparecen en las citas originales.

2 Llamamos aquí, de manera tradicional y cuestionable, «primera filosofía de Sartre» a aquella que culmina, en 1943, con la publicación de *El ser y la nada*. Por este motivo, no se utilizará ningún texto publicado después de este año.

3 Cf. Platón 1986, VII, 515a: 338-339: «¿crees que han visto de sí mismos [los prisioneros], o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí?».

4 Cf. Platón 1986, VII, 515e: 340: «Y si se le forzara a *mirar* hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran?».

truyen la realidad para poder verla, por fin, desnuda.⁵ Finalmente, el primer momento de la fenomenología reprodujo este paradigma visual del filosofar cuando Husserl describió su tarea utilizando el campo semántico de lo visual: «La fenomenología procede aclarando *visualmente*, determinando y distinguiendo el sentido» (Husserl 1950: 71). La omnipresencia del paradigma visual en filosofía es tan tradicional,⁶ hasta en la fenomenología, que Merleau-Ponty intentó limitarlo mediante el modelo del tacto (2010: 119-140). Con este, se intentaba reducir la dicotomía entre sujeto y objeto que supone lo visual cuando distingue el vidente de lo visto: el tacto repararía esta fractura dado que nadie puede tocar sin, a la vez, ser tocado. Así, el problema de la imagen y de lo que se ve conlleva, más allá de su interés propio, toda una concepción del filosofar.

Siguiendo en un primer momento los pasos de Husserl, y en contra de la tradición filosófica que hizo de la imagen un objeto de la consciencia,⁷ Sartre piensa la imagen como una de las posibles modalidades de la consciencia. De la misma manera que uno puede relacionarse con un objeto trascendente mediante una consciencia perceptiva o a través de una consciencia emotiva, lo puede hacer mediante una consciencia imaginante. Dado que responde a la definición husserliana de la consciencia como «consciencia de», la imagen es una relación: «La palabra imagen no podría, pues, designar más que la relación de la consciencia con el objeto» (Sartre 1964: 15). La distinción de las modalidades según las cuales los fenómenos se dan a la consciencia permite entonces separar la percepción de la imagen mental, no solo por el tipo de intencionalidad que involucran sino también por la materia de la cual se componen: «la distinción entre imagen mental y percepción no podría provenir únicamente de la intencionalidad: es necesario pero no suficiente que las intenciones difieran. Es necesario también que las materias sean distintas» (Sartre 1967: 126). Al distinguir la percepción y la imaginación de manera cualitativa, según dos modalidades de la consciencia, nadie debería poder confundirlas.

5 «Pero cuando distingo la cera de las formas externas y, quitándole sus vestidos, la considero como desnuda, aunque todavía pueda haber error en mi juicio, sin embargo no la puedo percibir sin la mente humana» (Descartes 2009, *Segunda meditación*: 95).

6 Cf. Ricoeur 2013: 20: «El sentido de la vista está en el origen de todos los sentidos de la palabra: el *eidos* es la forma visible».

7 Cf. Sartre 1967: 22: «tales son las tres grandes corrientes de la filosofía clásica. En esas tres soluciones la imagen conserva su estructura idéntica. Sigue siendo *una cosa*».

Sin embargo, el sueño cuestiona esta diferencia. Las imágenes oníricas complican las fronteras entre la consciencia imaginante y la consciencia perceptiva, ya que, en el sueño, el sujeto cree estar percibiendo lo que no son más que imágenes. De ahí que Sartre designe el sueño como un fenómeno de creencia: «El sueño [...] es una creencia. Creo en todo lo que ocurre en un sueño. Pero no hago más que creer en ello» (Sartre 1964: 229), y que aparezca, en sus análisis, en el capítulo que trata explícitamente de las patologías de la imaginación.

Además de esta confusión de consciencias, el sueño marca en la reflexión de Sartre una ruptura importante que cuestiona la misma fenomenicidad. Al tratar del sueño, Sartre opera un giro de paradigma interpretativo y pasa del paradigma de la imagen al modelo de la lectura, de un paradigma visual a un paradigma discursivo, lo que no deja de sorprender puesto que, en el modelo clásico, el sueño se piensa a la luz de imágenes oníricas.⁸ Es cuando más se podría esperar que Sartre hablase en términos de imágenes, cuando opera un giro semántico hacia el campo semántico de un modelo discursivo. En múltiples ocasiones, Sartre hace del sueño un relato y, más precisamente, el relato de una novela, porque fascina de la misma manera que lo hace la lectura. Así, la creencia que distingue entre sueño y percepción lo asemeja paradójicamente a un texto que se lee, más que a imágenes que se ven:

El solo hecho de que el sueño se dé como una *historia* debe permitirnos comprender el género de creencia que se le atribuye. Pero la durmiente nos enseña algo aún mejor, nos dice que cree *leer* esta historia. ¿Qué quiere decir sino que la historia se le presenta con el mismo género de interés y de credibilidad que posee una historia leída? (Sartre 1964: 236)

Soñar es entonces, siempre ya, leer.

No obstante, Sartre parece no asumir todas las consecuencias del acercamiento entre sueño y lectura dado que los asemeja a raíz de los conceptos de creencia y de fascinación, cuando es posible y necesario operar este acercamiento sobre el terreno de la misma ontología. Efectivamente, una imagen, por muy original que sea, se mueve dentro del campo de lo que se presenta o de lo que se re-presenta, es decir, dentro de la presencia. Por

8 Cf. Descartes 2009, *Primera meditación*: 73: «hay que confesar que en realidad las cosas vistas en el sueño son como una especie de imágenes pintadas».

esta razón, la imagen no tiene acceso a los objetos que Sartre llama «negatividades»,⁹ ya que existen de manera negativa. Nadie puede presentar ni re-presentar una ausencia, una falta o una potencialidad. Por la negatividad con la cual existen, llevarlas dentro del campo de la presencia las perdería en cuanto que negatividades, cuando, al contrario, su existencia negativa se puede perfectamente decir.

Ahora bien, describir el sueño de manera visual o discursiva plantea la dificultad de las negatividades oníricas. Muchos relatos de sueños evidencian faltas, esperas, frustraciones o ausencias. Más aún, el simple hecho de que el sueño surja de un deseo manifiesta su vínculo esencial con la falta y, por lo tanto, con las negatividades. Pero si el sueño es visual, si se compone de imágenes oníricas que se ven, ¿cómo podría el sueño acceder a estas negatividades y presentarlas o re-presentarlas visualmente? Es menester analizar entonces si más allá del vínculo que establece Sartre entre el sueño y el texto mediante la creencia y la fascinación, no es más bien sobre el terreno ontológico que se plantea esta dificultad, lo que nos llevaría a abandonar la idea de imagen onírica para afirmar que el mismo sueño, dado que conlleva negatividades, es necesariamente un texto (Ramond 2022).

1. ¿LA IMAGEN COMO CONSCIENCIA IMAGINANTE?

Con el fin de precisar el estatuto de la imagen, de la imaginación y de lo imaginario, Sartre propone cuatro rupturas con sus concepciones clásicas. Cada una de estas rupturas proviene del entusiasmo que generó en Sartre el descubrimiento, en Berlín, de la fenomenología: «El gran acontecimiento de la filosofía anterior a la guerra es ciertamente la aparición [de] la obra principal de Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*» (Sartre 1967: 112).

9 Cf. Sartre 2013: 63-64: «Lo que acabamos de mostrar por el examen de *la distancia*, habríamos podido hacerlo ver igualmente describiendo realidades como la ausencia, la alteración, la alteridad, la repulsión, el pesar, la distracción, etc. Existe una cantidad infinita de realidades que no son sólo objetos de juicio sino experimentadas, combatidas, temidas, etc., por el ser humano y que en su infraestructura están habitadas por la negación como por una condición necesaria de existencia. Las llamaremos *negatividades*».

Para establecer su filosofía de la imagen, Sartre comienza por una doble denuncia. Los filósofos, así como algunos psicólogos, pensaron que la imagen era un objeto contenido dentro de la consciencia; de la misma manera, creyeron que el objeto representado se encontraba dentro de la imagen de la cual es objeto. La concepción clásica y tradicional de la imaginación se fundamentó sobre una doble interiorización que reposaba en última instancia sobre una concepción alimentaria (Sartre 1960) de la consciencia: «Sin darnos ni siquiera cuenta, pensábamos que la imagen estaba *en* la consciencia y que el objeto de la imagen estaba *en* la imagen» (Sartre 1964: 13). Esta ilusión de inmanencia recorre la historia de la filosofía, pero se encuentra de manera paradigmática en la filosofía de Hume, cuando establece, entre las impresiones y la ideas, una relación cuantitativa de degradación.¹⁰ En contra de esta ilusión, Sartre afirma que la cosa que se menta en la percepción no entra en la consciencia, sino que la misma cosa se hace, desde donde se encuentra, objeto de la consciencia perceptiva. Al percibir un árbol, no se le hace entrar en la consciencia sino que se le menta donde está. De la misma manera, al cerrar los ojos y al darse la imagen de un objeto, este tampoco entra en la consciencia. En ambos casos, las cosas permanecen donde están, es decir, fuera de la consciencia: «perciba yo esta silla de paja en la que estoy sentado, o la imagine, no deja de estar fuera de la consciencia» (Sartre 1964: 15). La diferencia entre la percepción y la imaginación no yace entonces en el lugar en el cual se encuentra la silla que se percibe o se imagina, ni tampoco en una diferencia de intensidad cuantitativa de su presencia (tal como si la imagen fuese una percepción más débil), sino en el tipo de consciencia mediante el cual se relaciona con esta.

Puesto que «toda consciencia es consciencia de», la percepción y la imaginación son dos maneras de relacionarse con un objeto trascendente: «la consciencia se *refiere* a esta misma silla de dos maneras diferentes» (Sartre 1964: 15). De ahí la primera afirmación de Sartre en cuanto a la imagen, según la cual, la imagen no es un objeto.¹¹ En un segundo momento, el de la consciencia reflexiva, la consciencia puede tomar a la imagen como objeto de reflexión, pero el primer momento de la consciencia, su momento

10 Cf. Sartre 1964: 13: «La llamaremos: *ilusión de inmanencia*».

11 Cf. Sartre 1967: 111: «La imagen es una realidad psíquica cierta; la imagen no podría de ninguna manera reducirse a un contenido sensible ni constituirse sobre la base de un contenido sensible».

irreflexivo, establece que, tal como una percepción o una emoción¹² (la tristeza, el miedo, etc.), la imagen es una relación de la consciencia con un objeto que le es exterior: «se trata de determinado tipo de consciencia, es decir, de una organización sintética directamente relacionada con la silla existente y cuya íntima esencia consiste precisamente en relacionarse de tal o cual manera con la silla existente» (Sartre 1964: 15). Por este motivo, Sartre incluso llega a cuestionar el concepto de «imagen mental»¹³ por su connotación sustancial y la confusión que puede introducir en relación con cierta entidad de la imagen. Si por «imagen mental» se entiende un ente, no existen imágenes mentales en Sartre; no obstante, conserva el concepto de «imagen» porque está tradicionalmente enraizado en la historia de la filosofía y de la psicología.¹⁴

La segunda ruptura yace en la relación de la consciencia imaginante con el saber. Retomando el concepto de «apresentación» introducido en fenomenología por Husserl,¹⁵ Sartre establece el carácter parcial de toda percepción puesto que se compone de una mezcla de presentaciones y de apresentaciones. De hecho, nadie puede realmente ver un objeto. Quien ve la fachada de la catedral de Notre Dame se condena a no ver su parte trasera, y, aunque recorriera todos los lados de la catedral, siempre uno de estos le permanecería invisible. Por mucho que se le dé vueltas y que se intente ver todos sus lados, nadie puede percibir la totalidad de un objeto, puesto que la misma estructura de la visión humana implica que algo permanezca apresentado. En la fenomenología de Husserl, la apresentación explica el uso del concepto de «intenciones vacías» que posibilitan en última instancia la percepción. Tal como Sartre lo recordará, de manera crítica, en *El ser y la nada* (2013: 30), la teoría de la percepción en Husserl consta de inten-

12 Cf. Sartre 1971: 62: «La consciencia emocional es ante todo irreflexiva, y en este plaa no, sólo puede ser consciencia de sí misma en el modo no-posicional. La consciencia emocional es ante todo consciencia *del* mundo».

13 Cf. Sartre 1964: 16: «la expresión de imagen mental se presta a confusión».

14 Cf. Sartre 1964: 16: «Como la palabra “imagen” cuenta con una larga hoja de serr vicios, no la podemos desechar completamente. Pero para evitar toda ambigüedad, recordemos aquí que una imagen no es más que una relación».

15 Cf. Husserl 1979, §50: 175: «Se trata, pues, de una suerte de hacer a-presente, de una suerte de apresentación. Una tal apresentación tiene lugar ya en la experiencia exterior, en la medida en que la cara anterior efectivamente vista de una cosa siempre y necesariamente presenta una cara posterior de la misma cosa, y le prescribe un contenido más o menos determinado».

ciones llenas e intenciones vacías. Por un lado, las intenciones se llenan de datos hiléticos necesariamente parciales; por otro lado, la intención vacía menta el objeto en su totalidad, en su significación global, lo que permite que se pueda percibir un objeto a pesar de disponer únicamente de datos hiléticos parciales: «Las intenciones verdaderamente objetivantes son las intenciones vacías, las que apuntan, por sobre la aparición presente y subjetiva, a la totalidad infinita de la serie de apariciones» (Sartre 2013: 30). Así, por el carácter necesariamente parcial de los datos hiléticos realmente percibidos, la percepción siempre requiere de cierto proceso de aprendizaje, de una constitución paso a paso del objeto: «Hay que *aprender* los objetos, es decir, multiplicar sobre ellos los puntos de vista posibles. El objeto es la síntesis de todas estas apariciones» (Sartre 1964: 17). Pero la presentación también explica el carácter novedoso que puede tener la percepción. Cada vez que se ve un objeto se puede aprender algo nuevo, un dato que no se conocía, una faceta nueva que puede hacer irrupción, ya que el objeto nunca se ha podido ver en su totalidad. La conciencia perceptiva es entonces necesariamente parcial.

Por el contrario, la imagen se da de forma inmediata y de un solo bloque. Por mucho que uno se concentre sobre una imagen mental, no aprenderá nada de ella. Tal como en la percepción, la imagen mental es parcial, ya que nadie puede formar la imagen mental de un cubo que muestre a la vez sus seis caras. No obstante, no se necesita en este caso hacer rotar la figura para saber que la imagen de un cubo es la imagen de un cubo, por la simple razón que esta imagen es una creación del sujeto que sabe, entonces, él mismo y antes de que aparezca la imagen del cubo, todos los datos con los cuales la creó, es decir, todos los datos del cubo: «puedo guardar cuanto quiera una imagen ante mi vista, nunca encontraré más que lo que haya puesto en ella» (Sartre 1964: 18).¹⁶ De ahí el carácter exorbitante¹⁷ de las percepciones y la pobreza de las imágenes que se limitan a la conciencia que se puede tener de estas.¹⁸ La pobreza de las imágenes explica también que no puedan engañar tal como lo hacen las percepciones. Retoman-

16 Modificamos ligeramente la traducción.

17 Cf. Sartre 1964: 19: «De aquí lo *desbordante* que hay en el mundo de las “cosas”: siempre, en cada instante, hay infinitamente más que no podemos ver; para agotar las riquezas de mi percepción actual, sería necesario un tiempo infinito».

18 Cf. Sartre 1964: 19: «el objeto de la imagen nunca es nada más que la conciencia que de ello se tenga».

do un ejemplo cartesiano, uno sabe que puede creer percibir, a lo lejos, una torre de base circular y, al acercarse, notar que es de base cuadrada. En cambio, nadie puede engañarse sobre una imagen mental. No se puede pensar que se tiene la imagen mental de un lago en el desierto y, al desplazar esta imagen mentalmente, darse cuenta que solo eran reflejos del sol sobre la arena: «El objeto en imagen es, pues, contemporáneo de la consciencia que yo tomo de él y está exactamente determinado por esta consciencia: en él sólo comprende aquello de que yo tengo consciencia» (Sartre 1964: 21). Así, mientras que en la percepción uno observa objetos y, por lo tanto, los descubre poco a poco, en la imagen se trata de una «casi-observación» que solo ve lo que en la misma consciencia, en primera instancia, se dio. Sartre opone entonces, en segunda instancia, la imagen y la percepción a través de los conceptos de riqueza y de pobreza fenomenológica.

La tercera diferencia entre la imagen y la percepción es el carácter irrealizante de la consciencia imaginante. Toda percepción propone su objeto en cuanto que existente. Quien percibe un objeto afirma su existencia. Uno puede equivocarse sobre la naturaleza exacta de lo que percibe; no obstante, en el mismo momento en el cual lo percibe, afirma su existencia: «La percepción [...] propone su objeto como existiendo» (Sartre 1964: 23). Al contrario, la imagen conlleva un acto posicional irrealizante. De manera explícita, asume y afirma la no-existencia de su objeto, ya que, de no ser este el caso, no se relacionaría con él mediante una consciencia imaginante sino a través de una consciencia perceptiva. Al cerrar los ojos y *ver* el rostro de un familiar, uno sabe que no está presente. Este acto irrealizante se da según diferentes modalidades, pero en todos los casos afirma la no-presencia de lo que imagina. Por un lado, se puede proponer el objeto en cuanto que «inexistente»; por ejemplo, cuando uno forma la imagen mental de un unicornio. La irrealización también puede tomar la forma de la «ausencia» cuando se forma la imagen de un amigo que no se encuentra en el aula. Es también posible que el objeto de la imagen se proponga en cuanto que «existente en otro lugar» cuando uno forma la imagen de un pariente que vive en otro país. En fin, el objeto puede ser simplemente «neutralizado» si no se afirma de manera positiva su existencia, como en el caso de los ensueños.

Las posiciones de ausencias o de inexistencias surgen precisamente de la cuasiobservación de las imágenes. El saber constitutivo de las imágenes propone relaciones entre sus objetos o entre las diferentes partes de un mismo objeto, pero no se relacionan con su posible existencia: «el saber propone la existencia de *naturalezas* (esencias universales) constituidas

por relaciones y son indiferentes a la existencia “de carne y hueso” de los objetos» (Sartre 1964: 24). Imaginar a un hombre es establecer múltiples relaciones entre diferentes determinaciones que caracterizan a la humanidad, pero estas características no precisan nada en cuanto a su posible existencia; en todos los casos: «la imagen [da] su objeto como una nada de ser» (Sartre 1964: 24). De esta manera la consciencia perceptiva y la consciencia imaginante se distinguen como consciencia realizante y consciencia irrealizante.

Finalmente, se encuentra en la consciencia perceptiva cierta pasividad evidenciada en el carácter dado de los datos hiléticos a raíz de los cuales se construye toda percepción. Esto no implica que la totalidad de la consciencia perceptiva sea pasiva, sino que una parte lo sea ya que la percepción se da en ocasión del encuentro con algo que se impone a la consciencia y a los sentidos. Por el contrario, la consciencia imaginante depende de ella sola, no necesita de ningún encuentro, de ninguna recepción de datos hiléticos, puesto que crea su imagen; la consciencia imaginante «se da a sí misma como consciencia imaginante, es decir como una espontaneidad que produce y conserva al objeto en imagen» (Sartre 1964: 26). Por tanto, debería ser posible distinguir claramente la consciencia perceptiva de la consciencia imaginante por el elemento pasivo que requiere de manera necesaria la primera a diferencia de la espontaneidad de la segunda.

Sartre marca entonces cuatro diferencias entre la consciencia perceptiva y la consciencia imaginante. En contra de la filosofía clásica, existen fracturas cualitativas más que relaciones cuantitativas entre la percepción y la imagen. Las diferencias se cristalizan en última instancia en el binomio conceptual finito-infinito. La actividad creadora¹⁹ de la consciencia imaginante, así como la reducción del objeto de la imagen a su consciencia, permite entender que cuando el objeto de la percepción consta de múltiples relaciones que desbordan su percepción, el objeto de la imagen es fruto de un número limitado y finito de relaciones ya que surge del saber que se tiene de este: «precisamente aquellas de que tenemos consciencia» (Sartre 1964: 28). Así, toda la filosofía de Sartre debería llevar a mantener una distinción clara y cualitativa entre la consciencia imaginante y la consciencia perceptiva.

19 Cf. Sartre 1964: 27: «En la imagen, este elemento [representativo], en lo que tiene de primero y de incomunicable, es el producto de una actividad consciente [...] atravesad[a] de una a otra punta por una corriente de voluntad creadora».

2. PATOLOGÍAS ONÍRICAS

No obstante, la distinción entre ambas modalidades de la consciencia se ve cuestionada por las patologías de la imaginación, esencialmente, por las alucinaciones y los sueños, razón por la cual Sartre les dedica un capítulo entero de *Lo imaginario*. Fácilmente se entiende este interés de Sartre por el sueño, puesto que, por un lado, se suele pensar que el sueño está hecho de imágenes mentales que se perciben mientras se tienen los ojos cerrados; y, por otro lado, todo sujeto humano ha experimentado la confusión entre el mundo de los sueños y aquel de las percepciones en estado de vigilia por la intensidad de las vivencias que generan los sueños. Dado que uno sabe que las imágenes oníricas surgen necesariamente de una consciencia imaginante (ya que los ojos están cerrados) y que, sin embargo, se suelen confundir con percepciones, el sueño cuestiona la distinción que Sartre había establecido entre la consciencia imaginante y la consciencia perceptiva y, en última instancia, pone en peligro su misma concepción de la imagen tal como la desarrolla en *Lo imaginario*.²⁰ Al responder a esta objeción, Sartre precisa su fenomenología de la vida onírica y opera un giro de modelo interpretativo.

La primera razón por la cual Sartre mantiene la distinción entre la consciencia perceptiva y la consciencia onírica a pesar de la confusión que se experimenta en el sueño es que, a diferencia de la percepción, nadie tiene acceso directamente a sus sueños, nadie puede analizarlos mientras está soñando. La única vía de acceso a estos es la «memoria despierta» (Sartre 1964: 225). En estado de vigilia, después de haber soñado, uno puede decir «soñé», pero nadie puede, dentro del propio sueño, darse cuenta de que sueña, ni analizar la estructura de la consciencia onírica.²¹ El acto de soñar

20 Cf. Sartre 1964: 225: «si es cierto que el mundo del sueño se da como un mundo real y percibido, cuando está constituido por unas imágenes mentales, ¿no hay al menos un caso en que la imagen se dé como percepción, es decir, un caso en que la producción de una imagen no vaya acompañada de la consciencia no-tética de espontaneidad imaginante? Y de ser así, ¿no corre el riesgo de hundirse totalmente nuestra teoría de la imagen?».

21 Es una lástima que Sartre, lector atento de Descartes, se haya limitado a un análisis del sueño en Descartes tal como aparece, en 1641, en las *Meditaciones metafísicas*, olvidando que la noche del 10 de noviembre de 1619, tal como lo relata en 1691 su primer biógrafo, Adrien Baillet, Descartes tuvo tres sueños que marcaron el primer momento de su filosofía (cf. Baillet 2012: 136-141). Ahora bien, tal como lo mostró Jean-Luc

excluye la posibilidad de analizar la consciencia que sueña. Así, la consciencia reflexiva, es decir, aquella que toma las consciencias irreflexivas (imaginante, perceptiva, onírica, emotiva, etc.) como objeto de reflexión, no puede surgir en el sueño ya que llevaría al sujeto a despertarse. Efectivamente, la consciencia onírica, en cuanto que es imaginante, es una consciencia irrealizante, que, al pasar a ser objeto de una consciencia reflexiva, adquiriría la realidad del objeto de dicha consciencia reflexiva, por lo que necesariamente saldría del sueño y dejaría de ser una consciencia propiamente onírica. La consciencia reflexiva permite, así, distinguir claramente entre percepción y sueño, en este sentido de que la consciencia perceptiva puede ser objeto de una consciencia reflexiva que la confirma dentro de la evidencia de la fórmula «estoy percibiendo», mientras que la consciencia onírica se anula al pasar al estado reflexivo:

[...] la posición de existencia del soñador no se puede asimilar a la del hombre despierto, ya que la consciencia reflexiva, en un caso, destruye al sueño, por el simple hecho de proponerlo por lo que es, en tanto que refuerza y confirma a la consciencia reflexiva en el caso de la percepción. (Sartre 1964: 227)

En contra de la asimilación común de la percepción y del sueño, Sartre los distingue entonces afirmando la fragilidad del sueño, siempre expuesto a su destrucción por el surgimiento de alguna consciencia reflexiva: «El sueño se nos aparece, pues, en seguida con un carácter de *fragilidad* que no podría pertenecer a la percepción: está a la merced de una consciencia reflexiva» (Sartre 1964: 227). Se debería encontrar aquí, en la diferencia entre el carácter reflexivo de la consciencia y su carácter irreflexivo, una razón para mantener una ruptura cualitativa entre la percepción y el sueño.

La segunda distinción que permite mantener a distancia el sueño y la percepción se relaciona con la posición de existencia, lo que se declina en el campo epistemológico entre la creencia y el saber: «la diferencia que los separa es, según un punto de vista, asimilable a la que separa a la creencia del saber» (Sartre 1964: 229). En la percepción, la relación entre el sujeto y la existencia del objeto es una evidencia. Nadie cree que lo que está viendo existe ya que su existencia no es objeto de duda. Es posible equivocarse

Marion, el tercer sueño de Descartes presenta una autointerpretación del mismo sueño, abriendo la posibilidad de una consciencia onírica reflexiva (cf. Marion 2010).

sobre la naturaleza de lo que se percibe, es posible pensar que a lo lejos se ve a Pedro cuando en realidad es su hermano. No obstante, la existencia de la persona que se está percibiendo no está en cuestión ya que, en ambos casos, sea quien sea la persona percibida, existe:

La evidencia propia de la percepción no es, pues, de ninguna de las maneras, una impresión subjetiva que sería asimilable a una especificación de la creencia: la evidencia es la presencia para la consciencia del objeto en persona; es la «implesión» (*Erfüllung*) de la intención. (Sartre 1964: 229)

Al contrario, los objetos de las imágenes oníricas no gozan de la evidencia de su existencia dado que su materia es mental, por lo que el estatuto ontológico de las imágenes mentales es dependiente de una creencia: «Creo en todo lo que ocurre en un sueño. Pero no hago más que creer en ello. Es decir, que los objetos no están presentes en persona en mi intuición» (Sartre 1964: 229). En el sueño, uno cree en la existencia de lo que ve.

Es menester precisar la modalidad de la creencia en las imágenes oníricas, ya que el simple hecho de que surjan de una conciencia creadora debería impedir que el soñador pueda realmente creer en la realidad de estas. De ahí que Sartre precise su posición: «he dicho también que el sueño era un fenómeno de creencia, pero no una creencia en las imágenes *como en realidades*» (Sartre 1964: 230). Precisemos con Cabestan (2004), que la creencia de la que se trata en el sueño es del mismo tipo que la creencia que encontramos al leer una novela o al ver una película. En ambas actividades, uno puede pensar que la historia es creíble o increíble, pero el hecho de que le parezca tal no significa que la piense como real, sino que le parece coherente de manera interna como de manera externa: «La lectura es un género de fascinación y cuando leo una novela policial creo en lo que leo. Pero esto no significa que las aventuras del policía no me parezcan imaginarias» (Sartre 1964: 236-237). Por un lado, la coherencia interna necesita que no haya, en la historia onírica, rupturas que no se puedan solventar;²² por otro lado, la coherencia externa implica que no se violen los principios fundamentales de las reglas de la percepción, ya que en caso contrario nadie confundi-

22 Recordemos que, en la *Meditación sexta*, Descartes distingue en última instancia el sueño de la vigilia por la continuidad que presenta esta última en contra de las discontinuidades del sueño.

ría los sueños con percepciones. De esta manera, para dilucidar el mundo onírico, no es necesario saber cómo la consciencia cree en la realidad de las imágenes, ya que nunca lo hace, sino más bien entender cómo se deja captar o «cautivar» (Cabestan 2000) por el mundo onírico. El sueño presenta efectivamente una paradoja temible. La consciencia onírica, a pesar de ser creadora del mundo onírico, se encuentra como prisionera de este, atrapada en este y fascinada por él, lo que explica que, aunque Sartre haya revelado la fragilidad esencial del sueño que puede ser destruido por la simple aparición de una reflexión, el sujeto pueda perseverar en su sueño: «El sueño es una consciencia que no puede salir de la actitud imaginante» (Sartre 1964: 231). El sueño es entonces una conciencia fascinada por una historia.

La fascinación que genera el sueño y que impide que la consciencia onírica salga de él mediante un proceso reflexivo proviene de dos puntos vinculados el uno con el otro. Por un lado, el sueño se da bajo la modalidad de una historia; por otro lado, puede ser una historia porque sus elementos se organizan dentro de cierto mundo. Mundanidad e historicidad son las dos características fundamentales del sueño.

Para articular estas dos características es necesario restablecer el vínculo entre el sueño y las imágenes hipnagógicas. Siguiendo los pasos de Bergson, Sartre asume cierta etiología somática del sueño que pasa primero por las imágenes hipnagógicas.²³ Basándose en los trabajos de Leroy, Sartre nota que, en muchas ocasiones, el contenido del sueño no es más que una reinterpretación²⁴ del material hipnagógico:

[...] todas las personas que tienen imágenes hipnagógicas podrán decir que se han sorprendido frecuentemente soñando, sin que el contenido de la imaginería hipnagógica se haya modificado. Simplemente, al despertarse sobresaltadas, han tenido consciencia de haber soñado. (Sartre 1964: 230)

23 Cf. Bergson 2012: 104: «No sucede otra cosa para la sensación real con la que fabricamos el sueño».

24 Cf. Sartre 1964: 230: «Todas serán aprehendidas, en efecto, no por lo que son sino como analogon de otras realidades. [...] al pasar el color rojo de la luz solar a través de un visillo, es aprehendido, en un sueño famoso, como *valiendo* por sangre».

Se entiende entonces de qué manera la consciencia cae en el sueño y en qué medida se opone a la consciencia perceptiva. En el sueño, las percepciones a las cuales el cuerpo sigue expuesto son interpretadas de una nueva manera, por lo que el sueño permite entrar en el campo de lo que «remite a», en el mundo de la significación, de lo que vale por otra cosa: «Algunos sueños citados por Janet muestran cómo un mismo ruido que se prolonga puede ser aprehendido por la consciencia sucesivamente como *valiendo* por una multitud de objetos diversos pero nunca *por él mismo*» (Sartre 1964: 231).

Ahora bien, la diferencia entre el sueño y las imágenes hipnagógicas proviene del hecho de que, en el primero, las imágenes son «interesantes» (Sartre 1964: 232), no porque involucran al sujeto en primera persona (de hecho, en muchas ocasiones, el sujeto no es el protagonista principal de sus sueños), sino porque, a diferencia de las imágenes hipnagógicas, el sueño presenta su material siempre ya inscrito dentro de un mundo. Las imágenes hipnagógicas aparecen sueltas, aisladas, por este motivo «no hay mundo hipnagógico, las visiones preoníricas no tienen ni pasado ni futuro, no hay *nada* tras ellas o junto a ellas» (Sartre 1964: 233). Al contrario, los elementos del sueño aparecen relacionados los unos con los otros, razón por la cual la metáfora con la que Sartre vincula el sueño es la del teatro,²⁵ es decir, la del escenario sobre el cual tanto los personajes como los objetos se dan y existen en relación los unos con los otros. Además, el mismo teatro existe dentro de cierto mundo que le da, en última instancia, su sentido. Ir al teatro en el París del siglo xx o en la Atenas del siglo iv a.C. es ir a dos lugares cuyas significaciones son radicalmente diferentes porque las dos teatralidades se ven resignificadas según el mundo al cual pertenecen. Por tanto, lo que se juega sobre el escenario no solo dibuja cierto mundo al evidenciar relaciones entre los diferentes elementos, sino que, además, el propio teatro es el elemento de un mundo que también lo significa. Así, la fascinación que provoca el sueño proviene de su carácter mundano: «La imagen hipnagógica es, pues, una aparición aislada “en el aire”; podría decirse que el sueño es un mundo» (Sartre 1964: 234).

25 Cf. Sartre 1964: 234: «el personaje del sueño siempre está *en alguna parte*, aun cuando el lugar en que se mueva está figurado esquemáticamente como el teatro isabelino. Y ese “alguna parte” está a su vez situado en relación con todo un mundo que no se ve pero que está en su derredor».

La mundanidad del sueño permite explicar su característica más importante y decisiva. La unificación mundana de los elementos del sueño sustenta el giro de paradigma interpretativo que introduce Sartre en las últimas páginas de *Lo imaginario*. Al darse en cuanto que mundo, el sueño siempre se presenta bajo la modalidad de una historia: «Por el hecho de hacernos entrar bruscamente en un mundo temporal, todo sueño se da como *una historia*» (Sartre 1964: 234). Por esta razón, el modelo que más aparece en el capítulo en el cual Sartre trata del sueño es el de la lectura, cuando se habría podido esperar que, dado que habla de imágenes oníricas, Sartre escogiera otro modelo para explicar al sueño, por ejemplo, el paradigma de las artes visuales y, entre estas, el del cine (Chateau 2005), que fascinó a Sartre desde niño tal como lo revela en *Las palabras*.²⁶ Sin embargo, es la lectura, es decir, un paradigma discursivo, lo que Sartre escoge porque esta condensa todas las características del sueño tal como las estableció. Por un lado, la lectura presenta a su manera una irrealización del relato, ya que, si bien un libro puede contar una historia que realmente haya sucedido, en el momento en el cual se lee, la historia se da exclusivamente de manera mental. Cuando uno está leyendo un relato de la primera guerra mundial, el simple hecho de leer su historia implica que las batallas ya se hayan dado. Pero además de esta irrealización, el sueño es una historia porque fascina la consciencia onírica: «Ante todo es una *historia* y tomamos por él la clase de apasionado interés que toma un lector ingenuo por la lectura de una novela» (Sartre 1964: 245). Finalmente, el mundo de los sueños es totalmente mágico, es decir, totalmente sometido al deseo de su creador: «Por eso se dan como totalmente mágicos el mundo del sueño y el de la lectura; estamos tan familiarizados con las aventuras de los personajes soñados como con las de los héroes de novela» (Sartre 1964: 237).

26 Cf. Sartre 2002: 82: «Los días de lluvia, si Anne-Marie me preguntaba qué quería hacer, dudábamos mucho entre el circo, el Châtelet, la Maison Electrique y el Musée Grévin; en el último momento, con una negligencia calculada, decidíamos entrar en una sala de proyecciones. Cuando abríamos la puerta de nuestro piso, mi abuelo aparecía en la de su despacho; preguntaba: “¿Adónde vais, hijos míos?”. “Al cine”, decía mi madre. Él fruncía las cejas y ella añadía rápidamente: “Al cine del Panthéon, que está al lado, no hay más que cruzar la calle Soufflot”. Él nos dejaba ir encogiéndose de hombros; el jueves siguiente diría al señor Simonnot: “A ver, Simonnot, usted que es un hombre serio, ¿comprende esto? ¡Mi hija lleva al cine a mi nieto!”, y el señor Simonnot diría con una voz conciliadora: “Yo no he ido nunca, pero mi mujer va a veces”».

Por todas partes, entonces, el sueño justifica en Sartre una ruptura de paradigma interpretativo y un salto del modelo visual al paradigma discursivo de la lectura de una historia que fascina porque se da dentro de cierto mundo. Este giro ha sido necesario, por un lado, para poder distinguir con claridad las imágenes oníricas de las imágenes hipnagógicas y, por otro lado, para poder explicar cómo el sueño puede fascinar sin que esta fascinación sea la de alguna realidad: «Lo que llamo creencia es este género de fascinación sin posición de existencia» (Sartre 1964: 237). No obstante, al operar el giro del paradigma visual al paradigma discursivo, Sartre no asume plenamente las consecuencias ontológicas de este salto, y minimiza la diferencia que encontramos, al nivel ontológico más profundo, entre ambos.

3. LECTURAS ONÍRICAS

A pesar de haber introducido el paradigma discursivo de la lectura para explicar el sueño, Sartre mantiene el carácter visual del mundo onírico. Hasta en las últimas páginas de *Lo imaginario* sigue hablando de «la imagen del sueño» (Sartre 1964: 237). El asimilar el sueño con imágenes responde a la experiencia más común, a las vivencias primeras. Más aún, dos de los más grandes pensadores de comienzos del siglo XX que se interesaron en los sueños también hicieron de éstos imágenes mentales. Es el caso tanto de Bergson, que habla de «imágenes de sueño»,²⁷ como de Freud, que habla de «imágenes oníricas».²⁸ No obstante, la introducción del paradigma discursivo en Sartre es explícito y constante. Cuando relata el sueño de la Señorita B, Sartre precisa que esta tiene la sensación de que lee en su sueño (lo que podría explicarse a raíz de un paradigma visual, ya que es posible representar a alguien que lee), pero también de que lee su sueño: «La durmiente tenía durante todo el sueño la impresión de leer el relato de las aventuras del

27 Cf. Bergson 2012: 117: «Noten que las imágenes de sueño son sobre todo visuales».
 28 Cf. Freud 1979a: 334: «El factor de la realidad no cuenta para la determinación de la intensidad de las imágenes oníricas». Véase también Freud 1979b: 428: «La nimia circunstancia de que la escena *vista* en el sueño constase de *imágenes* tan pequeñas no deja de tener importancia para esclarecer este elemento. Nuestros pensamientos oníricos son figurados corrientemente en *imágenes visuales* que parecen tener, más o menos, el tamaño de las cosas vividas; pero mi *imagen onírica* es la reproducción de una xilografía».

esclavo» (Sartre 1964: 233). De hecho, el mismo Sartre confiesa que experimenta el carácter discursivo de sus sueños: «Por lo demás es frecuente que los sueños —en mí, por ejemplo— se den en principio como una historia que leo o que me cuenta» (Sartre 1964: 233). En el campo de la vivencia, se oponen entonces el paradigma visual del sueño con un modelo discursivo que aparece con fuerza en Sartre a la hora de su teorización.

Un análisis ontológico permite aclarar esta ambivalencia y, paradójicamente, lo hace a favor del paradigma discursivo por encima del modelo visual. Se estableció que la consciencia perceptiva es realizante cuando la conciencia imaginante y la conciencia soñante son irrealizantes, por lo que se distingue, de manera clásica, lo que existe de lo que no existe. Pero estas dos categorías eluden la categoría fundamental para pensar el sueño que, en 1943, jugaba un papel fundamental en *El ser y la nada*: las negatidades, es decir, lo que existe de manera estructuralmente negativa. Es necesario distinguir lo que existe, lo que no existe y lo que existe de manera negativa. Estas existencias negativas son las más significativas de los sueños. Las encontramos en las ausencias, las faltas, las frustraciones y en el mismo deseo, en cuanto que es una falta.²⁹ Aparecen en múltiples relatos de sueños en la obra de Freud. Así, por ejemplo, cuando aparece la espera de una mujer: «Hago una visita a una casa donde no me dejan pasar sino con dificultades, etc.; entretanto, dejo a una mujer esperándome» (Freud 1979a: 182). Pero también surgen las negatidades en el relato doblemente sorprendente de una de las pacientes de Freud: «Una joven señora, inteligente y fina, que en su proceder pertenecía al género de personas reservadas, “aguas mansas”, cuenta: *He soñado que llegaba tarde al mercado y no conseguía nada ni del carnicero ni de la verdulera*» (Freud 1979a: 198-199). Finalmente, en uno de los pocos relatos que Sartre hace de sus sueños también se refleja una escena en la cual un perro espera.³⁰ Por todos lados, los sueños evidencian negatidades.

Ahora bien, la especificidad de las negatidades es que no pueden mostrarse mediante un vector visual. Una imagen puede mostrar algo, o no mostrarlo, pero no puede mostrar su ausencia ni su falta. Esta dificultad

29 Cf. Sartre 1983: 524: «En tant qu'il est néantisation d'*en-soi*, c'est-à-dire en tant que c'est l'*en-soi* qui est son propre manque, le manque, sous son aspect positif, est *désir*».

30 Cf. Sartre 1983: 120: «En même temps, curieuse impression qu'il n'est si docile que parce qu'autre chose se prépare, qu'il attend et qui mettra en mauvaise posture».

se encuentra en una crítica de Merleau-Ponty a Descartes: «Para Descartes, es una evidencia que no se pueden pintar sino las cosas existentes, que su existencia es la de ser extensas, y que el dibujo hace posible la pintura haciendo posible la representación de lo extenso» (1986: 34). La crítica de Merleau-Ponty es extraña: ¿cómo un pintor podría pintar por fuera de lo extenso o de la representación? Se entiende que, en última instancia, el fenomenólogo reprocha a Descartes que no entienda que una pintura pueda remitir a algo no-existente, pero una cosa es remitir a algo que no existe (lo que sin duda alguna una imagen puede hacer) y otra cosa es representarla o mostrarla. ¿Cómo una imagen podría presentar o representar, tal como en el sueño de Sartre, a un perro que espera? Lo puede representar sentado, lo puede mostrar en movimiento, pero nunca se puede mostrar el hecho negativo de que está esperando. De la misma manera, ¿cómo una imagen podría representar, tal como en el sueño que relata Freud, a una señora que llega tarde y que no encuentra nada de lo que quería en las estanterías? No se puede mostrar ni la tardanza de la señora ni la nada que encuentra en las estanterías. Para ver que la señora llega tarde, se debería conocer su proyecto y la hora a la cual pensaba llegar. Para ver que no hay, en las estanterías, nada de lo que pensaba comprar, sería necesario conocer lo que esperaba encontrar allí. Pero estos dos datos no están sobre la imagen, no se pueden mostrar. En cambio, se pueden decir perfectamente, porque, al contrario que la imagen, lo discursivo tiene acceso a la evocación positiva de ausencias. De hecho, cuando Freud analiza el sueño que presenta dos negatidades (el retraso y la nada), insiste sobre el carácter discursivo del relato del sueño:

He aquí entonces el informe: Va al mercado con su cocinera, que lleva la canasta. El carnicero le *dice*, después que ella le pidió algo: «De eso no tenemos más», y pretende darle otra cosa, con esta observación: «Esto también es bueno». Ella lo rechaza y se dirige a la verdulera. Esta quiere venderle una extraña hortaliza, que viene atada en haces pero es de color negro. Ella *dice*: «A eso no lo conozco, y no lo llevo». (Freud 1979a: 199)³¹

Así, apenas surgen las negatidades, el modelo discursivo del sueño aparece.³²

31 La cursiva es mía.

32 Tal vez encontremos aquí una de las razones por las cuales el psicoanálisis no trabaja sobre el sueño sino sobre su relato.

El problema de la imagen y de las negatidades aparece en el centro de *El ser y la nada*, y también en los *Diarios de guerra*. En estos últimos, cuya redacción precede y prepara la de *El ser y la nada*, Sartre nota cierta positividad de la ausencia,³³ de la misma manera que la hay para la falta.³⁴ Existe cierta positividad de estas negatidades porque para que sean negatidades deben necesariamente presentarse como negaciones de algo.³⁵ Es así posible distinguir lo que existe, lo que no existe, y lo que existe de manera negativa. Una cosa es ver un objeto, otra cosa es no verlo, y otra más es ver su ausencia, ver que no está. La experiencia de las negatidades no se limita al campo visual y se puede extender al campo afectivo. Todos experimentamos que es posible sentir la presencia de alguien, es posible no sentir su presencia, pero en el caso de un familiar fallecido o de una ruptura amorosa es también posible sentir la presencia de la ausencia de alguien. He aquí el núcleo de la dificultad para pensar el sueño, ya que es de la posibilidad de presentar de manera positiva negatidades de lo que depende la explicación del sueño, puesto que se compone esencialmente de estas.

El ser y la nada tematizó esta dificultad para la percepción: «no hay más que considerar en sí mismo un juicio negativo y preguntarnos si hace aparecer al no-ser en el seno del ser» (Sartre 2013: 49). Para resolverla, Sartre hace hincapié en la posibilidad de percibir una ausencia. Al entrar en un café, ve que su amigo Pedro no está. ¿Cómo es posible ver que alguien no está? Como siempre en fenomenología, esta percepción se da mediante una intuición, pero: «¿Hay una intuición de la ausencia de Pedro [...]?» (Sartre 2013: 49). Literalmente, la ausencia de Pedro no está inscrita en lo que da a ver el café, ya que esta negatidad no es una de sus características:

Es cierto que el café, por sí mismo, con sus parroquianos, sus mesas, sus butacas, sus vasos, su luz, su atmósfera fumosa y los ruidos de voces, de platillos entrechocándose, de pasos que lo colman, es una plenitud de ser.

33 Cf. Sartre 1983: 458: «Il y a un être de l'absence. [...] l'absence tient au cœur même des choses, c'est une qualité particulière d'un objet que d'être absent».

34 Cf. Sartre 1983: 521: «Le manque appartient évidemment à la catégorie du "n'être pas", au sens où le "n'être pas" est un lien concret et pour ainsi dire positif entre le pour-soi et quelque autre existant».

35 Cf. Sartre 1983: 446: «L'apparition du Néant ne peut se faire que sur le fond d'être qu'il n'est pas. L'absence qu'est une conscience ne peut être absence que devant une présence».

Y todas las intuiciones de detalle que puedo tener están plenas de esos olores, colores y sonidos. (Sartre 2013: 49)

La ausencia de Pedro es menos aún una característica del café cuando no toda persona que entra en él la nota. Así, hay condiciones precisas que deben cumplirse para que se pueda percibir una negatidad. Incluso en los casos más sencillos, para poder percibir que una ventana está cerrada, hay que saber que se puede abrir y que, además, debería estar abierta.³⁶

Lo que distingue a las personas que no ven a Pedro de las personas que perciben su ausencia es, ante todo, la atención: «todo depende de la dirección de mi atención» (Sartre 2013: 49). Para poder ver la ausencia de Pedro es necesario operar una comparación (y, por lo tanto, un proceso discursivo) entre lo que uno esperaba ver al entrar en el café y lo que realmente ve. La diferencia entre una esperanza y la realidad permite percibir la ausencia o cualquier tipo de negatidad: «Cuando entro en ese café para buscar a Pedro, todos los objetos del café asumen una organización sintética de fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer» (Sartre 2013: 49). La manifestación positiva de una negatidad surge entonces de una proyección, de una nihilización del existente bruto por el sujeto que lo fenomenaliza a la luz de ciertos valores y cualidades:

[...] en verdad, la ausencia de Pedro supone una relación primera entre este café y yo; hay una infinidad de personas que carecen de toda relación con el café, por falta de una espera real que las verifique como ausentes. Pero, precisamente, yo esperaba ver a Pedro, y mi espera ha hecho *llegar* la ausencia de Pedro como un acaecimiento real concierne a este café; ahora, es un hecho objetivo que se ha *descubierto* esta ausencia y que ella se presenta como una relación sintética entre Pedro y el salón en que lo busco; Pedro ausente *infesta* a este café y él es la condición de su organización nihilizadora como *fondo*. (Sartre 2013: 50)

La fenomenalización es entonces el fruto de significaciones (más que de representaciones). De hecho, el existente bruto no puede manifestarse sino significado por la libertad del sujeto; de ahí la posibilidad de distin-

36 Cf. Sartre 1983: 251: «Percevoir une fenêtre fermée, c'est possible seulement dans un acte qui projette à travers elle la possibilité réglée de l'ouvrir».

guir diferentes apareceres: «Tal peñasco, que manifiesta una resistencia profunda si quiero desplazarlo, será, al contrario, una ayuda preciosa si quiero escalarlo, para contemplar el paisaje» (Sartre 2013: 665). Lo mismo sucede para la ausencia de Pedro en el café que solo puede aparecer a quien proyecta sobre el existente bruto del café el deseo de ver a Pedro: «la elección intencional del fin revela el mundo. Y el mundo se revela tal o cual (en tal o cual orden) según el fin elegido» (Sartre 2013: 649). De esta manera, la fenomenalización del existente bruto es imposible en cuanto tal, ya que solo se puede fenomenalizar a través de significaciones: «el *datum* no aparece jamás como existente bruto y en-sí al para-sí; se descubre siempre *como motivo*, puesto que no se revela sino a la luz de un fin que lo ilumina» (Sartre 2013: 662).

La fenomenalización a través de significaciones permite ahora distinguir la fenomenalización de las positivities con la de las negatividades. Por un lado, la fenomenalización de las positivities surge de diferentes proyectos que significan al existente bruto de diferentes maneras. El peñasco puede aparecer en cuanto que obstáculo o en cuanto que oportunidad, según el proyecto que uno tenga, pero su presencia sobre el camino es innegable. Aunque pueda fenomenalizarse de diferentes maneras, su ser ahí es evidente para todos los sujetos. Al contrario, cuando se habla de negatividades, dado que su fenomenalización es exclusivamente relacional, únicamente quien lanza cierto proyecto sobre el existente bruto es capaz de percibir su fenomenalización. Por esta razón, no todo el mundo puede ver que Pedro no está en el café. De la misma manera, la presencia de la ausencia de un familiar fallecido aparece solo para quienes lo extrañan, mientras que el peñasco sobre el camino aparece (aunque sea mediante diferentes significaciones) para todos. Las negatividades aparecen entonces exclusivamente en situación, es decir, a raíz de una organización estructurada de significaciones: «Llamaremos *situación* a la contingencia de la libertad en el *plenum* de ser del mundo en tanto que este *datum*, que no está ahí sino *para no constreñir* a la libertad, no se revela a ella sino como *ya iluminado* por el fin elegido» (Sartre 2013: 662).

La dificultad de la articulación del paradigma visual del sueño con las negatividades aparece entonces claramente. Se pueden percibir las negatividades con la única condición de que previamente se haya proyectado sobre el existente bruto toda una red de significaciones que lo fenomenalizan en cuanto que mundo. Por este motivo, una imagen puede remitir a negatividades, pero no presentarlas ni re-presentarlas. La imagen, de por sí,

solo presenta al mundo en cuanto que pleno de ser, y es a raíz de una nihilización creadora de falta o de ausencia que se fenomenalizan las negatidades: «Nosotros elegimos el mundo —no en su contextura en-sí, sino en su significación— al elegirnos» (Sartre 2013: 630). Toda creación de un mundo —y recordemos aquí que Sartre hace de la mundanidad una de las características distintivas del sueño—³⁷ supone la significación y, por lo tanto, lo discursivo, lo que explica tal vez la intuición de Sartre según la cual el mundo dentro del cual aparecen los elementos del sueño es un mundo que no se ve.³⁸

Un último ejemplo condensa la prioridad del modelo discursivo del sueño. Al final del capítulo de *Lo imaginario* dedicado al sueño, Sartre relata una de sus experiencias oníricas:

Veamos, por ejemplo, un sueño que tuve el año pasado. Me perseguía un monedero falso [*faux-monnayeur*]. Me refugiaba en una habitación blindada, pero empezaba a fundir el blindado con un soplete oxhídrico desde el otro lado de la pared. Ahora bien, *yo me veía*, por una parte, aterido en la habitación y esperando —creyéndome seguro—, y por otra parte le veía del otro lado de la pared haciendo el trabajo para agujerarla. (Sartre 1964: 242)

Este sueño evidencia el problema de las negatidades y su imposible representación en un sueño.

Primero, ¿cómo Sartre podría ver en una imagen que la persona que le persigue es un falso monedero? ¿Cómo representar a un falso monedero? Se puede representar a alguien que está fabricando moneda, pero no bastaría para hacer de él un falso monedero. El falso monedero debe, además, tener la intención de hacer pasar su moneda falsa por una moneda verdadera, lo que ninguna imagen puede mostrar ni representar, pero un texto sí puede perfectamente significar. En uno de sus libros redactados en defensa

37 Cf. Sartre 1964: 234: «Sería más justo decir que toda imagen de sueño aparece con su mundo propio, lo que basta a veces para diferenciar una imagen onírica de una imagen preonírica» (modifico ligeramente la traducción).

38 Cf. Sartre 1964: 234: «el personaje del sueño siempre está en alguna parte, aun cuando el lugar en que se mueva está figurado esquemáticamente como en el teatro isabelino. Y ese “alguna parte” está a su vez situado en relación con todo *un mundo que no se ve* pero que está en su derredor».

de su posición intencionalista en filosofía de la mente, el filósofo Vincent Descombes propone el experimento mental siguiente (1995: 30-31 nota 17): imaginemos la frase «La Mona Lisa visita Japón». Se entiende en este caso que el cuadro «Mona Lisa» ha sido prestado por el museo del Louvre a algún museo japonés, y se podría imaginar que la frase «La Mona Lisa visita Japón» pueda dar lugar a cierta imagen mental. Imaginemos ahora la frase «Una excelente copia de la Mona Lisa visita Japón». ¿Qué imagen podría ahora representar ésta última frase? Una imagen idéntica a la que representó la primera frase. No obstante, existe una gran diferencia entre las dos frases, y el museo japonés preferiría recibir el cuadro original y no una de sus copias, por lo que bien se distinguen las significaciones de las dos frases, aunque esta diferencia no se pueda reflejar dentro de una imagen, dentro de una representación. Por lo tanto, el falso monedero con el cual soñó Sartre no puede ser una imagen y es necesariamente una significación discursiva que puede evocar de manera positiva su negatividad (su falsedad).

Segundo, ¿cómo Sartre pudo ver en su sueño que estaba esperando y no, por ejemplo, que estaba resignado? Finalmente, ¿cómo Sartre pudo ver en su sueño que se creía seguro? ¿Cómo una imagen podría representar una creencia? Ninguna imagen puede presentar ni re-presentar estas negatividades que siempre suponen la comparación entre algún proyecto y lo que se muestra, y, por lo tanto, una irrupción de lo discursivo.

El problema de las manifestaciones de las negatividades presenta entonces un reto importante a la hora de pensar el sueño, ya que este está habitado de negatividades de múltiples maneras. La dificultad fundamental yace en la imposibilidad de las negatividades con el paradigma visual de una imagen que presenta o representa. A pesar de nuestras vivencias más íntimas de imágenes oníricas, esta imposibilidad de la presentación visual con la ausencia que suponen las negatividades lleva, de manera ineluctable, al sueño hacia un paradigma discursivo que, lejos de las imágenes oníricas, hace, de los sueños, textos.

CONCLUSIÓN

La interpretación sartreana del sueño presenta entonces una ambivalencia de gran interés, una articulación fina de un paradigma visual y de un modelo discursivo. Por un lado, al distinguir claramente la consciencia perceptiva de la consciencia imaginante, Sartre no deja de hacer del sueño,

tal como sus contemporáneos, un mundo de imágenes. Aunque el sujeto tenga los ojos cerrados, el sueño es ante todo una experiencia visual, la prisión de la consciencia imaginante. No obstante, lo más sorprendente en el capítulo de *Lo imaginario* en el cual Sartre trata del sueño es la introducción masiva, en paralelo, de un paradigma discursivo que hace del sueño una historia, un relato, paradigma esencial sobre el cual Sartre regresa una y otra vez: «podríamos usar de nuevo una comparación con la lectura» (Sartre 1964: 240), y que fundamenta la diferencia entre el sueño y la simple imaginación. Sin embargo, si bien Sartre utiliza este paradigma con el fin de explicar el carácter fascinante del sueño, así como su carácter mundano, en el cual el soñador cree, también ha sido posible mostrar que la intuición de Sartre de un vínculo esencial entre el sueño y el texto debe ser llevada a un nivel más profundo, a un nivel ontológico. El problema de las negatidades evidencia la necesidad, para el sueño, de evocar de manera positiva ausencias, faltas, frustraciones o deseos, es decir, cosas que existen de manera estructuralmente negativa, y por lo tanto de explicarlo mediante un paradigma discursivo que puede acceder a la evocación positiva de las ausencias.

De hecho, en la última página de *La imaginación*, antes de la conclusión, Sartre presentaba un proyecto de distinción del signo y de la imagen: «Convendrá también comparar la consciencia de imagen con la consciencia de signo, para liberar definitivamente a la psicología de ese error inadmisibles que hace de la imagen un signo y del signo una imagen» (Sartre 1967: 127). En *Lo imaginario*, contestó a este proyecto vinculando la consciencia imaginante con la necesidad de una presencia, cuando únicamente la consciencia de signo puede, al contrario, moverse dentro del campo de la pura ausencia.³⁹ Esta diferencia es fundamental a la hora de pensar el sueño, ya que el signo, en cuanto que remite a algo que no es él, involucra necesariamente la posibilidad de evocar de manera positiva una ausencia y, por lo tanto, abre el acceso a las negatidades, mientras que la imagen,

39 Cf. Sartre 1964: 120: «El único rasgo común entre la consciencia de signo y la de imagen es que cada una, a su manera, trata de alcanzar a un objeto a través de otro objeto. Pero en la una el objeto intercalar funciona como *analogon*, es decir, impleta a la consciencia *en lugar* de otro objeto que, en resumidas cuentas, está presente por delegación; en el otro tipo de consciencia se limita a dirigir a la consciencia sobre ciertos objetos que quedan ausentes. De manera que la consciencia de signo puede muy bien quedar vacía, en tanto que la consciencia de imagen conoce cierta nada y al mismo tiempo una especie de plenitud».

en cuanto que presenta o re-presenta, queda atrapada dentro del mundo del presente y de los límites de la presencia.

Es necesario entonces radicalizar la intuición de Sartre de un vínculo esencial entre el texto y el sueño, y asumir el carácter discursivo de este. Esto habría podido establecerse a la luz de una sola afirmación de Sartre que vincula la imagen con el mundo de la magia: «el acto de imaginación es un acto mágico» (Sartre 1964: 175). La magia (a diferencia del ilusionismo) es esencialmente discursiva porque yace en la capacidad del lenguaje de tener un impacto directo sobre el mundo; por este motivo, la magia es asunto de signos (Ravy 1997); refleja el poder de las palabras para manejar las cosas, tanto su aparecer como su desaparecer, así como sus movimientos. De hecho, cuando Sartre habla del carácter mágico de la imaginación, lo vincula inmediatamente con un «encantamiento destinado a hacer que aparezca el objeto en el cual se piensa, la cosa que se desea, de manera tal que se pueda entrar en su posesión» (Sartre 1964: 175). Mediante el encantamiento y la magia, es una vez más el paradigma discursivo que encontramos en la consciencia imaginante, y, por lo tanto, también en el mundo de los sueños; este paradigma discursivo se manifiesta de la manera más profunda en la capacidad de crear mundos con palabras, lo que es a la vez el sueño de la magia como la magia del sueño.

BIBLIOGRAFÍA

- BAILLET, A. (2012) *La vie de Monsieur Descartes*. París: Éditions des Équateurs.
- BERGSON, H. (2012) «El sueño». En *La energía espiritual*. Buenos Aires: Cactus, 2015.
- CABESTAN, P. (2000) «Rêve, obsession, hallucination: qu'est-ce qu'une conscience captive?». En J.-M. Mouillie, *Sartre et la phénoménologie*. Lyon: ENS, pp. 21-76.
- (2004) *L'être et la conscience. Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruselas: Ousia.
- CHATEAU, D. (2005) *Sartre et le cinéma*. Biarritz: Séguier.
- DASSONNEVILLE, G. (ed.) (2019) *Études sartriennes, n.º 22, Sartre inédit: le mémoire de fin d'études (1927)*. París: Garnier.
- DESCARTES, R. (2009) *Meditaciones acerca de la filosofía primera seguidas de las objeciones y respuestas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- DESCOMBES, V. (1995) *La denrée mentale*. París: Éditions de Minuit.

- FREUD, S. (1979a) «La interpretación de los sueños, primera parte». En *Obras completas, IV*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, pp. 345-747.
- (1979B) «La interpretación de los sueños, segunda parte». En *Obras completas, V*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, 345-747.
- HUSSERL, E. (1950) *La idea de fenomenología*. México: FCE, 1982.
- (1979) *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Paulinas.
- LEROY, B. (1926) *Les visions du demi-sommeil*. Paris : Alcan.
- MARION, J.-L. (2010) «¿Sueña el pensamiento?». En *Cuestiones cartesianas: método y metafísica*. Buenos Aires: Prometeo, 43-63.
- MERLEAU-PONTY, M. (1986) *El ojo y el espíritu*. Madrid: Paidós.
- (2010) *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- NOUDELMAN, F. (1996) *Sartre: l'incarnation imaginaire*. París: L'Harmattan.
- PLATÓN (1986) «República». En *Diálogos, IV*. Madrid: Gredos.
- RAMOND, C. (2022) «“Voir” en réalité et “Voir” en rêve». En *24 études de philosophie du langage ordinaire*. París: Lambert-Lucas, 139-153.
- RAVY, G. (1997) «Au commencement étaient les mots. Pouvoir et magie du livre dans les récits autobiographiques». *Germanica* 20: 15-29.
- RICŒUR, P. (2013) *Ser, esencia y substancia en Platón y Aristóteles*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- SARTRE, J.-P. (1936) *L'imagination*. París: Presses Universitaires de France.
- (1940). *L'imaginaire*. París: Gallimard.
- (1960) «Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad». En *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada, 26-29.
- (1964) *Lo imaginario*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- (1967) *La imaginación*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- (1971) *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid: Alianza, 2015.
- (1983) *Carnets de la drôle de guerre, Septembre 1939 – Mars 1940*. París: Gallimard, 2015.
- (2002) *Las palabras*. Buenos Aires: Losada.
- (2013) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

NEGATIVITÄT UND KRITIK: ÜBER DIE PHILOSOPHISCHEN UND POLITISCHEN GRUNDSTELLUNGEN VON HEIDEGGER, GADAMER UND ADORNO

NEGATIVITY AND CRITIQUE: ON THE BASIC PHILOSOPHICAL
AND POLITICAL ASSUMPTIONS OF HEIDEGGER, GADAMER
AND ADORNO

FRANCISCO DE LARA
Pontificia Universidad Católica de Chile¹

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz betrachtet die Auffassung der Negativität, die in den Philosophien des frühen Heideggers und Gadamers dargestellt wird, um die dialektischen Aspekte dieser Philosophien hervorzuheben. Auf diese Weise wird eine kritische Auseinandersetzung mit Adornos Position ermöglicht, sowie eine Erläuterung der philosophisch-politischen Grundannahmen dieser drei Denker.

Stichwörter: Negativität, Dialektik, Kritik, Politik; Phänomenologie, Hermeneutik.

RESUM

L'article examina la concepció de la negativitat que presenten les filosofies del jove Heidegger i de Gadamer, a fi de posar en relleu els aspectes dialèctics d'aquestes filosofies. D'aquesta manera, es fa possible un contrast crític amb la posició d'Adorno, així com una explicitació dels pressupòsits filosòfics-polítics d'aquests tres pensadors.

Paraules clau: negativitat, dialèctica, crítica, política, fenomenologia, hermenèutica.

1 Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des Forschungsprojekts Nummer 1191346 von Conicyt (Chile) verfasst.

ABSTRACT

The paper considers the conception of negativity presented by the philosophies of the young Heidegger and Gadamer, in order to highlight the dialectical aspects of these philosophies. In this way, a critical contrast with Adorno's position is made possible, as well as an explanation of the philosophical-political assumptions of these three thinkers.

Keywords: negativity, dialectic, criticism, politics, phenomenology, hermeneutics.

EINLEITUNG

Im Folgenden möchte ich manche Aspekte der Auffassung des Negativen in der phänomenologischen Hermeneutik des frühen Heideggers und Gadamers erläutern. Das Negative spielt eine besondere Rolle sowohl in Heideggers als auch in Gadamers Philosophie, insofern für beide menschliche Erfahrung nicht nur geschichtlich – d. h. situiert, endlich und begrenzt – ist, sondern auch gleichzeitig Erfahrung des Geschichtlichen und des Menschlichen überhaupt: Erfahrung der Endlichkeit des Menschen selbst. Dies impliziert für den von Gadamer so hochgeschätzten frühen Heidegger, dass Philosophie selbst als radikale Erschließung des menschlichen Daseins in allen ihren methodischen Schritten von Negativität geprägt ist. Zur Klärung des besonderen Sinnes, den Negativität in der phänomenologischen Hermeneutik besitzt, ist es erforderlich, zunächst die Philosophie des frühen Heideggers als eine, wie ich sie nennen möchte, *negative Phänomenologie* darzustellen, um sie dann mit Gadamers Verständnis der Philosophie als einer Art *negativer Dialektik* (vgl. WM I, 359) in Beziehung zu bringen. Diese letzte Bezeichnung wird es mir außerdem ermöglichen, schließlich die phänomenologisch-hermeneutische Auffassung der Negativität und der Philosophie überhaupt mit Adornos Ansatzpunkt zu kontrastieren und auf diesem Weg manche meines Erachtens grundsätzliche Fragen zu stellen: Fragen über Sinn und Aufgabe der Philosophie, über ihre Vorgehensweise und ihren Gegenstand sowie über den Bezug zwischen beiden – Methode und Gegenstand – und nicht zuletzt über die implizierten politischen Gesten der verschiedenen philosophischen Positionen.

I. HEIDEGGERS FRÜHE PHILOSOPHIE ALS NEGATIVE PHÄNOMENOLOGIE

Ich beginne also mit der Darstellung der frühen Philosophie Heideggers als einer negativen, sowohl in ihrem allgemeinen Sinne als auch in allen ihren methodischen Schritten von Negativität durchzogenen Phänomenologie. Für den Heidegger der frühen Freiburger Vorlesungen bedeutet Philosophie überhaupt und an sich eine Gegenbewegung gegenüber der alltäglichen Erfahrung; sie ist eine Weise des Lebens, welche die gewöhnliche Erfahrungsweise auf eine sehr eigentümliche Form *negiert*. Und zwar deswegen, weil sie nicht nur eine Distanznahme zu ihr darstellt, wie die religiöse, künstlerische oder wissenschaftliche Lebensweise es sind, sondern weil sie eine Weise ist, die gerade versucht, sowohl die alltäglichen als auch alle anderen alternativen Formen menschlicher Erfahrung bezüglich ihrer Genesis, Möglichkeit und ihren Grundstrukturen zur radikalen Transparenz zu bringen. Im Unterschied sowohl zum alltäglichen als auch zum künstlerischen, praktischen bzw. religiösen Leben stellt Philosophie ein fragendes und genauer ein forschendes Verhalten dar, dessen Gegenstand aber keinen anderen als das Leben selbst in seinen ontologischen Grundcharakteren ausmacht. Philosophie ist also zwar Wissenschaft, aber eine in ihrer Motivation, ihrer Methode, ihren Begriffen, ihrem Gegenstand, ihrem Ziel und insgesamt in allen ihren konstitutiven Aspekten sehr eigentümliche, jede Objektivierung vermeidende Wissenschaft. Daher bezeichnet sie Heidegger als *Urwissenschaft* – d. h. eine in ihrer Radikalität und Durchsichtigkeit allen anderen forschenden Disziplinen vorhergehende Forschungsmöglichkeit – und auch als *Ursprungswissenschaft*, da sie jene Grundstrukturen des menschlichen Lebens und Erfahrens genetisch, also auf ihre *Sinngenesis* hin, untersucht.

Eine solche Lebensform wie Philosophie läuft laut Heidegger den vorherrschenden Tendenzen des Lebens zuwider und das deshalb, weil das Leben es nur durch sie absolut ernst mit sich meint. Es ist für Heidegger eine ontologische Grundtendenz des menschlichen Lebens, vor sich selbst zu fliehen, d. h. über seine endliche, fragile und fragliche Seinsweise auf verschiedene Arten hinwegzusehen. Nur ein radikal fragendes Verhalten vermag laut Heidegger, dieser ebenso radikalen Fraglichkeit unseres Daseins gerecht zu werden. Alle anderen Verhaltensweisen des Lebens, sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber seiner Welt, sieht Heidegger wohl auch als Antworten zu diesem ursprünglichen und konstitutiven

Problem, das jeder für sich selbst ist – doch als solche, die das Problem auf eine bestimmte Art und Weise vermeiden (so das alltägliche Leben und die positiven Wissenschaften) bzw. vorschnell zu entscheiden und zu lösen versuchen (so die Weltanschauungen). Diese Tendenz zur Selbstverschleierung sowohl durch Beschäftigungen als auch durch Diskurse und sogar durch Diskurse über das Leben bringt eine gewisse „Selbstentfremdung des Daseins“ (GA 63, 15. Siehe auch GA 62, 357) mit sich, die für Heidegger weder persönlichen noch psychologischen, sondern wie gesagt ontologisch-strukturellen Charakters ist. Der Sinn der Philosophie – als phänomenologische Hermeneutik, d. h. als Selbstinterpretation des Phänomens des menschlichen Lebens verstanden – ist für den frühen Heidegger folglich, „das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen“ (GA 63, 15). Daher sagt Heidegger: „In der Hermeneutik bildet sich für das Dasein eine Möglichkeit aus, für sich selbst verstehend zu werden und zu sein“ (ebd.).

Es wird hier schon ersichtlich, warum diese Philosophie eine allgemeine Distanznahme, Kritik und konkrete Negation sowohl der alltäglichen als auch der forschenden wie auch sogar der philosophisch-forschenden Verhaltensweisen gegenüber dem eigenen Leben darstellen muss. Da die Tendenz des Daseins zum „Sichsleichtmachen“ (GA 62, 349) strukturell und herrschend ist, muss Philosophie eine ständige Gegenbewegung in Richtung der „Steigerung der Fraglichkeit“ vollziehen (cf. ebd., 349-f.). Aufgrund der zum „Verfallen“ neigenden Tendenz ihres Gegenstandes einerseits und des radikal entgegengesetzten Grundmotivs der Philosophie andererseits, das je eigene Dasein verstehend zu machen, weisen alle methodischen Schritte dieser Philosophie eine grundsätzlich negative Dimension auf. Daher kann Heidegger z. B. bejahen, dass die sogenannte phänomenologische Destruktion „der Ausdruck der Philosophie“ (GA 59, 171) ist. Diese Negativität ermöglicht eine Umwandlung jener Tendenz des Daseins zur Selbstverschleierung und macht insofern den Weg zu einer anderen (verstehenden) Seinsweise frei. In diesem Sinne spricht Heidegger von der seinskonstitutiven Leistung der Negation (cf. GA 62, 362). Da für Heidegger aber „der Grundsinn der phänomenologischen Methode und der philosophischen überhaupt das Neinsagen, die *Produktivität des Nicht*“ ist (GA 58, 148), bleibt diese strukturelle Notwendigkeit des ständigen Neinsagens in der Phänomenologie nicht nur der Destruktion vorenthalten, sondern wirkt auch in der Durchführung der Interpretation des Daseins selbst

und besonders auch in der Weise, wie Heidegger überhaupt philosophische Begriffe und Ausdrücke als *formale Anzeigen* versteht, was nun aber aus Gründen des Umfangs nicht weiter erläutert werden kann.²

Fassen wir die bisherigen Ausführungen zusammen, so können wir feststellen, dass sich für Heidegger das Dasein ‚zunächst und zumeist‘ schon in einer negativen Lage befindet, insofern es bezüglich seines eigenen Seins entfremdet ist. Philosophie ihrerseits verhält sich negativ dazu, sie bekämpft diese Selbstentfremdung und stellt eine Gegenbewegung gegen diese herrschende und zum Verfall neigende Tendenz des Lebens dar. Ihre Leistung ist aber keine positive Theorie oder Weltanschauung über das Dasein – diese würden nur zu jener Selbstentfremdung und Beruhigung beitragen –, sondern vielmehr eine ständige Steigerung des Problems, das jeder für sich selbst als endlich-historischer Existierender darstellt. Philosophie macht diesen endlichen, problematischen, selbst in einer viel grundsätzlicheren Weise *negativen* Charakter des menschlichen Lebens ersichtlich und ruft damit das jeweilige Dasein zur radikalen Selbstverantwortung. Das Dasein soll durch philosophisch-fragendes Verhalten sich selbst als endlich und als geschichtlich erkennen. Es soll seine Existenz in die eigenen Hände nehmen, indem es sich als ein in einem geschichtlichen, tradierten und gleichzeitig offenen Sinnzusammenhang existierenden und auf diese eigene Geschichtlichkeit irgendwie antwortenden Seienden anerkennt.

II. GADAMERS HERMENEUTIK ALS NEGATIVE DIALEKTIK

Als Gegenstand der Philosophie wird hier also das je eigene historische Dasein bestimmt, und zwar weder psychologisch noch biologisch oder anthropologisch, sondern nur in ontologischer Absicht. Es geht also darum, die Grundstrukturen unserer Seinsweise zu erkennen. *Geschichtlichkeit* ist eine dieser Grundstrukturen, und zwar eine, die das Dasein vollständig – d. h. sowohl formal als auch material – charakterisiert. Das menschliche Leben ist sowohl ein Geschehen an sich – es ist offen und problematisch, unbestimmt und möglich (*formale* Bestimmung) – als auch ein Gesche-

2 Für eine ausführliche Darstellung der Philosophie des frühen Heideggers – mit besonderer Berücksichtigung der methodischen Aspekte der Destruktion, Interpretation und der formalen Anzeige – erlaube ich mir, auf meine Monographie von 2008 zu verweisen.

hen, das schon immer in einer tradierten Welt, d. h. in herkömmlichen und anzueignenden Sinnzusammenhängen lebt (*materiale* Bestimmung). Der Begriff der Geschichtlichkeit umfasst folglich sowohl das, wovon und in dem das Dasein lebt (die Welt also als Zusammenhang von tradierten Möglichkeiten), als auch die Weise, in der es daran lebt (und zwar im Verstehen dieser Möglichkeiten, d. h. im uneigentlichen oder eigentlichen Ergreifen derselben als die Form, in der das Dasein geschieht). Das Geschehen des Daseins ist also ein (eigentliches oder uneigentliches) Verstehen von überlieferten Möglichkeiten.

Gadamer teilt mit Heidegger diese Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie: es geht in der Tat für ihn auch darum, eine Theorie der menschlichen Erfahrung als geschichtlich-sprachliche Erfahrung zu entwickeln. Ihm zufolge hat die Erfahrung des Menschen daher die Form eines sprachlichen Verstehens von Sinnzusammenhängen traditioneller Herkunft, die der Mensch sich ständig aneignet. Diese Erfahrung ist also prozesshaft: Sie stellt einen Prozess der ständigen Fortbewegung vom Schon-Verstandenen zum Noch-nicht-Verstandenen dar, vom Nahen zum Fernen, vom Ich zum Du, von den Antworten zu den Fragen. Dieser Prozess setzt entsprechende Dialektiken in Gang, welche alle einen negativen Charakter besitzen, wie es aus dem Gesagten ersichtlich wird und nun ausführlicher gezeigt werden soll.

Gadamer betont den offenen Aspekt, der im Wort ‚Erfahrung‘ vor allem dann liegt, wenn Erfahrung nicht als ein Besitz – als etwas, was man haben kann –, sondern selbst als ein Geschehen – als etwas, was einem zukommt und von dem Gewöhnlichen abhebt – betrachtet wird. Es handelt sich um etwas, was uns geschieht, wie Gadamer oft in seinem Grundwerk bezüglich der exemplarischen Erfahrungsformen sagt. Nur wenn etwas uns betrifft und gleichzeitig von unserem bisherigen Ort bewegt, machen wir eigentlich eine Erfahrung damit. Deswegen spricht Gadamer nicht davon, dass wir eine Erfahrung von etwas haben bzw. dass wir etwas aktiv erfahren – dies würde den Akzent auf ein konstituierendes Subjekt legen –, sondern er betont dagegen, dass wir eine Erfahrung mit etwas machen oder sogar dass etwas uns widerfährt. Gadamer interessieren vor allem die Verschiebungen, die sich in unserem Verständnis von etwas ereignen. Er möchte alle Erfahrung von Sinn als eine solche Bewegung von einem früheren Verstehenshorizont in Richtung eines besseren Verständnisses der Sache begreifen und versucht außerdem, *jede Erfahrung überhaupt* als eine so begriffene Erfahrung von Sinn zu bestimmen. Insofern sie eine Enttäuschung der bis zu diesem Moment gewöhnlichen Erwartungen und Vor-

griffe auf die Sache darstellt, ist Erfahrung aber immer *negativ*: sie beunruhigt uns und zeigt uns sowohl die Vorurteile unserer bisherigen Position als auch ihre Begrenztheit. Gleichzeitig zeigt dies uns außerdem, dass die zu verstehende Sache *nicht* so ist, wie wir bis dahin dachten, wie wir vorausgesetzt hatten. Der Erfahrende wird sich nicht nur der *Andersheit* des Gegenstandes bewusst, sondern entfremdet sich auch gegenüber dem eigenen Verstehenshorizont. Von der Sache bewegt und berührt, nimmt er von diesem Horizont Distanz: Der Horizont wird *bestimmt negiert*. Für Gadamer endet dieser Prozess der Erfahrung – des besseren Verständnisses der Sache und der eigenen Vorurteile – nie, denn dies würde zu einer Überwindung der Erfahrung überhaupt – in der Form eines vollen Sich-Wissens und einer absoluten Identität von Bewusstsein und Gegenstand – führen, einer Überwindung aber, die Gadamer für wortwörtlich un-menschlich hält. Als historisch ist menschliche Erfahrung immer und konstitutiv begrenzt, und somit endlich. Noch mehr: *sie ist eigentlich und im Grunde genommen Erfahrung dieser konstitutiven Endlichkeit*. Laut Gadamer ist sie „Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. [...] Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird“ (WM I, 363). Diese Endlichkeit besteht darin, dass der Mensch – welcher für Gadamer so wie für den Heidegger von *Sein und Zeit* ein verstehendes und somit entwerfendes Seiendes ist – nicht frei entwirft, entscheidet und plant. Jedes Machen und jedes Planen, jedes Verhältnis also zur Zukunft, ist sowohl von der eigenen Endlichkeit als auch von der eigenen Geschichte begrenzt. Die von Heidegger in *Sein und Zeit* sogenannte Faktizität des Daseins meint genau dieses Faktum des Schon-Seins und bezieht sich auf die zeitliche Ekstase des Gewesenen. Jedes Dasein ist für sich selbst immer schon da und es ist, was es schon gewesen ist. Die Offenheit zur Zukunft, die notwendigerweise in seinem Geschehenscharakter liegt, ist also immer situiert, von Tradition geprägt. Menschliche Erfahrung ist deswegen endlich, weil sie in ihren Entwürfen immer von unvermeidlichen und vorgegebenen Elementen geprägt ist, über die sie nicht zu verfügen vermag. Laut Heidegger kann sich das Dasein aber diese Vergangenheit zu Eigen machen: Es kann entscheiden, welche tradierte Möglichkeit es vollzieht, indem es sie als schon gewesene Möglichkeit endlicher Menschen versteht und als eigene und endlich zu vollziehende Lebensform begreift. Gadamer weist aber diese heroische Geste zurück: Für ihn kann es nie zu einer echten Aneignung kommen, man wird nie ganz spontan und frei für die Geschichte, man ist vor allem Teil und Nachfolger von Traditionen. Wir verhalten uns immer

zu Sinngehalten, welche uns in der Form von Bestimmungen über etwas – Verständnisse von etwas – ansprechen, so dass unser Leben in einem endlichen, aber auch unaufhörlichen Gespräch darüber besteht. Im Unterschied zum ersten Heidegger und in Anlehnung an den Heidegger der Kehre hat das endliche Dasein bei Gadamer keinen konstitutiven Charakter – der Sinn kann also in seiner Genese nicht zu ihm zurückgeführt werden. Der Mensch antwortet nur auf schon vorgegebene Sinnzusammenhänge. Die Weise des Antwortens ist zwar gerade die des Fragens, aber nicht in Richtung einer Steigerung der eigenen Fraglichkeit des sterblichen Daseins. Geschichtlich zu erfahren bedeutet für Gadamer das In-Frage-Stellen des vorverstandenen Sinnes, eine Bewegung von dem Schon-Verstandenen in Richtung zu einem besseren Verständnis von etwas. In diesem Prozess des Fragens nach einer Sache befassen wir uns mit menschlichen Phänomenen, die uns grundsätzlich angehen, und erfahren dabei unsere Endlichkeit, d. h. die Grenzen unserer Macht. Wir erfahren eine strukturelle Passivität und gar keine konstitutive und spontane Kraft, wie es hingegen beim ersten Heidegger der Fall war. Der Motor dieses Verstehensprozesses ist für Gadamer auch nicht die Unruhe des Daseins angesichts seiner Endlichkeit, sondern die Sache, um die es geht, eine Sache aber, die wiederum in Form eines Sinngehaltenes zu uns kommt. Es gibt also keinen eindeutigen Anfang und sicherlich kein Ende für einen solchen Prozess. Menschliche Erfahrung ist von daher ein endlich-unendliches Gespräch mit der Geschichte.

III. PHILOSOPHIE ALS NEGATIVE DIALEKTIK.

ALLGEMEINE REFLEXIONEN ANHAND VON ADORNO

Daher überwindet das Erfahren nie seinen dialektischen Charakter – es kann seinen negativen Aspekt nie auslöschen. Dies ist aber keine Folge einer strukturellen Tendenz des Daseins zur Erleichterung, welche immer wieder von der Philosophie zu bekämpfen wäre. Gadamer lässt diese heideggersche, individualistische und quasireligiöse Auffassung der Philosophie – und damit auch die sinnkonstitutive Rolle der Dualität zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – beiseite. Mit dem Begriff des Negativen möchte er nicht so sehr die Sterblichkeit des Menschen als seine Passivität unterstreichen (während der erste Heidegger seine Spontaneität und sinnkonstitutive Rolle trotz aller Anerkennung der Negativität zu unterstreichen sucht). Da sie der Überlieferung ausgeliefert ist, hat menschl-

che Erfahrung für Gadamer also die Form einer unaufhörlichen und somit einer *negativen* Dialektik (vgl. WM I, 359).

Das bedeutet für ihn, dass *Philosophie* auch eine solche Dialektik sein muss, da „die wahre Methode das Tun der Sache selbst [ist]“ (WM I, 468), wie er in Anlehnung an Hegel bejaht. Da die Sache dieser Philosophie – menschliche Erfahrung überhaupt – negativ dialektisch ist, soll Philosophie auch eine negative Dialektik ausmachen. Es ist verständlich, dass Philosophien, in denen die Negation eine grundsätzliche Rolle spielt, sich als Dialektiken präsentieren. Auch der frühe Heidegger setzte sich stillschweigend mit Hegel auseinander, und zwar wegen der zentralen Rolle der Negation und der Philosophiegeschichte in der menschlichen Erfahrung und in der Philosophie selbst. In seiner Vorlesung *Grundprobleme der Phänomenologie* von WS 1919/20 bezeichnet er daher seine eigene Philosophie als eine *Diahermeneutik*: ein interpretierendes Verstehen des Daseins, das durch Negationen vorgeht. Wenn man aber von negativer Dialektik spricht, ist es mittlerweile unvermeidlich, an das 6 Jahre nach Gadamers Hauptwerk erschienene Buch von Adorno zu denken. Der Bezug ist aber tiefer als eine einfache Wortassoziation. Denn durch den Kontrast der phänomenologisch-hermeneutischen Verständnisse der Negation von Gadamer und Heidegger nicht nur unter sich, sondern auch mit Adorno, entstehen grundsätzliche Fragen bezüglich der Natur und des Sinnes der Philosophie sowie auch bezüglich ihrer politischen Rolle.

Diese drei Philosophien haben alle gemeinsam, dass sie sich als *Hermeneutiken des Geschichtlichen* präsentieren, wobei sie es ausgehend von sehr verschiedenen Auffassungen sowohl der Leistung und des Ziels dieser Hermeneutik als auch des Charakters des Geschichtlichen tun. Bezüglich des ersten Aspekts ist es die Aufgabe der Philosophie sowohl für Heidegger als auch für Gadamer, eine formale und insofern universelle und unveränderliche – und d. h. für Adorno im Grunde unhistorische – Theorie der menschlichen Erfahrung zu liefern. Aus verschiedenen Gründen gehen beide davon aus, dass Philosophie deswegen Hermeneutik sein soll, weil menschliche Erfahrung selbst hermeneutisch ist, und dass Philosophie negativ vorgehen muss, weil ihr Gegenstand selbst negativ ist: Für Heidegger ist er sterblich und neigt zu Selbstverschleierung, während er für Gadamer ein begrenztes und ständiges Gespräch mit der schon gewesenen Tradition ausmacht. Adorno seinerseits weist diesen Versuch einer allgemeinen und quasitranszendentalen Theorie der Erfahrung überhaupt zurück. Die Aufgabe der Philosophie ist für ihn außerdem nicht, einen Gegenstand zu

interpretieren, welcher die gleiche Seinsart wie das philosophische Vorgehen besitzt. Das, was gedeutet werden soll, ist für ihn etwas von der Philosophie radikal Verschiedenes, was es auch unmöglich macht, eine allgemeine Theorie davon zu gewinnen. Der Gegenstand der materialistischen Hermeneutik Adornos, um sie so zu nennen, ist nicht etwas, was selbst die Struktur des Verstehens bzw. die Seinsweise des Sinnes hat, sondern etwas, was gerade deswegen verstanden, in Sinn- und Sprachkontexte gebracht werden soll, weil es selbst *nicht* sinnmäßig ist und meistens sogar als sinnlos – und somit für Adorno als unmenschlich – erscheint. Gegenstand und Methode können sich für ihn nicht und nie decken, sie können laut Adorno trotz der Wünsche der idealistischen Positionen nie übereinstimmen. Die wahre Methode kann deswegen nie ‚das Tun der Sache selbst‘ sein, denn diese Sache charakterisiert sich durch eine radikale *Andersheit* gegenüber rationalen und philosophisch-methodischen Vorgehensweisen. Diese unüberwindbare Differenz zwischen der begrifflichen und methodischen Arbeit der Philosophie einerseits und ihrem Gegenstand – dem Menschlich-Historischen – andererseits ist gerade der Grund der Bestimmung der ersteren als einer negativen Dialektik. Das radikal Andere, Veränderliche und Unsinnige der menschlich-historischen Wirklichkeit macht es notwendig, dass Philosophie immer wieder ihre eigenen methodischen und begrifflichen Mittel negiert. Nur so kann sie versuchen, die von ihr immer differierende Wirklichkeit – also ihren unreduzierbar negativen Gegenstand – zu interpretieren, i. e. durch Begriffskonstellationen in eine verständliche, aber ebenso zerbrechliche Figur zu bringen. Die Negation besitzt also hier keine „seinskonstitutive Leistung“, wie beim frühen Heidegger, sie verwandelt ihren Gegenstand nicht in dem Sinne, dass er durch Philosophie mehr, d. h. eigentlicher wäre, was er ist. Der Grund dafür ist, dass dieser Gegenstand für Adorno nicht den je eigenen Menschen als fraglich und als existenzielles Problem für sich selbst, sondern die historische reale Wirklichkeit – „die Welt, in der wir leben“ (GS I, 334) – ausmacht, und zwar diese Welt, insofern sie immer gesellschaftlich und durch materielle Verhältnisse geprägt ist. Philosophie bleibt in diesem Sinne immer sekundär, sie kann ihren Gegenstand nicht eigentlicher machen, sondern nur versuchen, die verschiedenen politischen, ökonomischen, sozialen und auch diskursiven Formen der Gegenwart als etwas, das irgendwie Sinn machen kann – wobei es aber keinen menschlich-vernünftigen Sinn hat –, zu interpretieren. Die Motivation dafür ist freilich keine persönlich-existenzielle, sondern eine kritisch-politische.

Im Gegensatz zu Gadamer geht es hier auch nicht darum, eine neue allgemeine Theorie zu entwerfen, und noch weniger eine über die Erfahrung und gerade über die Erfahrung von Sinn. Denn eine solche Theorie wäre für Adorno von Anfang an schon ‚subjektiv‘ geprägt, insofern es bei ihr darum ginge, zu bestimmen, wie Menschen erfahren. Die subjektive Arbeit der Philosophie befasst sich in diesem Fall nicht mit etwas radikal anderem, sondern mit dieser Subjektivität selbst. In Gadamers Worten gesagt, macht sich in der Philosophie das erfahrende Dasein selbst *als Erfahrendes* offenbar. Zur Frage, was wir Menschen erfahren, wird außerdem geantwortet, dass wir Sinngehalte erfahren, d. h. Bestimmungen über eine Sache, die selbst sprachlicher Natur ist. Hiermit wird behauptet, dass das Geschichtliche in einer Überlieferung von Sinngehalten besteht, also von zu verstehenden sprachlichen Diskursen über etwas, das auch letztendlich sprachlicher Natur ist. Der Gegenstand ist selbst sprachlich, er hat also wieder die gleiche Seinsart wie die Bedingungen des Zugangs zu ihm, was erneut Reste von Idealismus in der Position Gadamers zu erweisen scheint.

Weder materielle Bedingungen noch Gewalt und Beherrschung sind aber an sich sprachlich, und dennoch scheinen sie wohl eine Rolle in der Physiognomie der historisch-menschlichen Wirklichkeit zu spielen. Selbstverständlich können sie zur Sprache gebracht werden – und gerade das ist letztendlich die Aufgabe der Philosophie für Adorno. Sie können auch durch Diskurse legitimiert oder verstellt werden – daher muss Philosophie immer gleichzeitig in einer Ideologiekritik bestehen –. An sich aber sind sie keine sprachlichen Bestimmungen über ein menschlich relevantes Thema, sondern schweigsame und oft stumme materielle und sogar körperliche *Beziehungsformen* zwischen Menschen. Diese Beziehungen machen für Adorno den Gegenstand der Interpretation, das Interpretationsbedürftige aus. Der Versuch einer Hermeneutik des Geschichtlichen ist bei ihm also deswegen nicht allgemein und formal, sondern an das gesellschaftlich-historisch Konkrete gebunden. Adorno versteht Geschichtlichkeit also weder aus einem Vorrang der Zukunft heraus (wie Heidegger) noch des Vergangenen (wie Gadamer). Philosophie ist für ihn als auslegende, kritische Antwort zu ihrer eigenen *Gegenwart* durchzuführen, wofür es eines ständigen Brechens mit den begrifflichen Konstruktionen und den philosophischen Ausdrucksformen bedarf. Daher besitzt die Negation auch eine eminente Stelle innerhalb dieser so verstandenen ‚Hermeneutik‘.

IV. FAZIT

Es ist deutlich, dass die Position Adornos der Philosophie eine eindeutige politische und praktische Rolle zuteilt. Es scheint dagegen so, dass Heidegger und Gadamer Philosophie immer noch als sozusagen freie und historisch ungebundene Theorie verstehen. Es lässt sich fragen, welche politische Geste dabei impliziert ist und welche Stellung diese Philosophien zu ihrer eigenen Zeit einnehmen könnten – oder ob sie diese Frage überhaupt für unphilosophisch halten würden. Zu einer sachlichen Einleitung dieser Auseinandersetzung ist es aber erforderlich, die *implizierten* Thesen der phänomenologischen Hermeneutik zusammenzufassen, so dass sie direkt und ausführlich diskutiert werden können. Meines Erachtens können die implizierten Überzeugungen der phänomenologischen Hermeneutik Heideggers und Gadammers wie folgt pointiert werden:

1. Philosophie soll allgemeine und formale Theorie sein.
2. Sie soll konkret Theorie der Erfahrung sein: Der erfahrende Mensch soll bestimmen, wie der Mensch erfährt.
3. Gegenstand und Methode der Philosophie sind des gleichen ontologischen Charakters: Philosophie ist Interpretation des Menschen als immer schon interpretierend und interpretationsbedürftig.
4. Die menschliche Erfahrung, die allgemein bestimmt werden soll, ist Erfahrung von Sinnzusammenhängen und –gehalten: Philosophie soll Hermeneutik sein, weil menschliche Erfahrung immer Erfahrung von Sinn ist.
5. Diese Erfahrung von Sinngehalten ist letzten Endes immer endliche Erfahrung der Tradition, also eine Auseinandersetzung (Heidegger) bzw. ein Gespräch (Gadamer) mit ihr.
6. Die Leistung der Philosophie ist also, eine letzte Durchsichtigkeit der allgemeinen Bedingungen und Formen der Erfahrung überhaupt zu erreichen. Heidegger verbindet das mit einer Verwandlung des Daseins zur Eigentlichkeit.
7. Philosophie beschäftigt sich von daher mit keinen materialen, körperlichen, sexuellen, ökonomischen bzw. gesellschaftlichen Verhältnissen ihrer Gegenwart und hat daher auch keine kritische Funktion ihnen gegenüber.

ZITIERTER WERKE

- THEODOR W. Adorno: *Die Aktualität der Philosophie. Gesammelte Schriften*, Bd. I, Frankfurt a. M., 1997, Suhrkamp (GS I).
- FRANCISCO DE Lara: *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers 1919-1923*, Freiburg/München 2008, Alber.
- HANS-GEORG GADAMER: *Wahrheit und Methode*, Bd. I, Tübingen 1990⁶, Mohr-Siebeck (WM I).
- MARTIN HEIDEGGER: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/1920)*, Frankfurt a. M. 1993, Klostermann (GA 58).
- MARTIN HEIDEGGER: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Frankfurt a. M. 1993, Klostermann (GA 59).
- MARTIN HEIDEGGER: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Frankfurt a. M. 2005, Klostermann (GA 62).
- MARTIN HEIDEGGER: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Frankfurt a. M. 1995, Klostermann (GA 63).

SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA FINALIDAD NATURAL EN ARISTÓTELES

ON THE FOUNDATION OF NATURAL PURPOSE IN ARISTOTLE

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

RESUMEN

En el libro segundo de la *Physica*, Aristóteles parece sentar que la causa de la ordenación de los seres a su fin propio es la misma naturaleza; sin embargo, un estudio atento de esta cuestión a la luz de la doctrina del primer moviente inmóvil en algunos textos de *Phys.* VIII y *Metaph.* Λ 6, 7 y 10 podría sugerir la existencia de un doble fundamento: uno inmanente (la naturaleza) y otro trascendente (el PMI). Mi trabajo consistirá en integrar ambos aspectos a partir del análisis metafísico de ambos tipos de textos.

Palabras clave: naturaleza, finalidad, orden natural, fundamento, Aristóteles, primer moviente inmóvil.

RESUM

En el llibre segon de la *Physica*, Aristòtil sembla establir que la causa de l'ordenació dels éssers al seu fi propi és la natura mateixa; no obstant, un estudi atent d'aquesta qüestió a la llum de la doctrina del primer movent immòbil en alguns textos de *Phys.* VIII i *Metaph.* Λ 6, 7 y 10 podria suggerir l'existència d'un doble fonament: un immanent (la natura) i un altre transcendent (el PMI). El meu treball consistirà a integrar ambdós aspectes a partir de l'anàlisi metafísica de tots dos tipus de textos.

Paraules clau: natura, finalitat, ordre natural, fonament, Aristòtil, primer movent immòbil.

ABSTRACT

In the second book of the *Physics* Aristotle seems to establish that the ordering of beings to their end has nature as its only intrinsic cause; however, careful study of this question in light of the doctrine of the Unmoved Prime Mover in *Phys.* VIII and *Metaph.* Λ 6, 7 and 10, could suggest the existence of a dual foundation, one immanent (nature) and

another transcendent (PMI). My work will consist of trying to give an answer to this question, synthesized in *Metaph.* A 7, 1072b 13-14 “on such a Principle, heaven and nature depend”, from a metaphysical analysis of both types of texts.

Keywords: Nature, purpose, natural-order, basis, Aristotle, Unmoved Prime Mover.

1. PRESENTACIÓN DEL PROBLEMA

El objeto de investigación de este artículo es si para Aristóteles la causa de la ordenación de los seres naturales a su fin propio es estrictamente inmanente a su propia naturaleza o si, por el contrario, esta causa es transcendente a la misma y sería el primer moviente inmóvil.¹ Los especialistas apoyan sus respectivas posiciones, por un lado, en el análisis de las nociones implicadas, como son las de naturaleza, movimiento, orden, bien y fin, y, por otro, en los textos más significativos del *Corpus*, para sacar de todo ello sus conclusiones. José Alberto Ross (2018: 103) publicó hace relativamente poco un artículo en el que trató directamente esta cuestión, preguntándose en qué sentido había que interpretar la afirmación aristotélica según la cual el cielo y la naturaleza penden del PMI, y llegó a la conclusión de que «no sería legítimo apelar a dicho pasaje [*Metaph.* XII 7, 1072b 13-14] para construir un argumento que pusiera en conexión *Metaph.* XII y *Phys.* II 8, para argumentar que un dios o la substancia inmóvil pueda ser causa última de la ordenación a fines de la naturaleza en Aristóteles». Mi objetivo será presentar una tesis alternativa que permita poner en relación estos mismos textos propuestos por Ross en un sentido distinto.

2. NATURALEZA, ORDEN Y FIN: LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO

2.1. *PHYS.* II

A lo largo del libro segundo de la *Physica*, Aristóteles asienta con firmeza la idea de que la naturaleza, entendida como forma, es causa del orden en cuanto causa final tal y como observamos en el comportamiento de los seres naturales:

Algunas cosas son por naturaleza. (192b, 8)

1 En adelante, PMI.

Así, en el caso de las arañas, las hormigas y otros animales semejantes, algunos se preguntan si no actúan con inteligencia o algún otro poder cuando llevan a cabo lo que hacen [...]. Así pues, si es por un impulso natural y por un propósito por lo que la golondrina hace su nido y la araña[,] su tela, [por lo] que las plantas producen hojas para sus frutos y dirigen sus raíces hacia abajo para nutrirse y no hacia arriba, es evidente que este tipo de causa está operando en las cosas que son y llegan a ser por naturaleza. (199a 21-30)

Ahora bien, lo que es por naturaleza y según naturaleza nunca puede ser algo desordenado, pues la naturaleza es en todas las cosas causa del orden. (252a 11)

A su vez, esta comprensión causal y fundante del orden y del fin por parte de la naturaleza se sustenta en su metafísica de acto-potencia: «Y puesto que la naturaleza puede entenderse como materia y como forma, y puesto que esta última es el fin, la forma tiene que ser causa como causa final» (199a 30-32). La naturaleza es principalmente la forma (193b 10), y la forma, en cuanto que acto, ostenta la perfección suprema. Por su parte, el fin es perfección en cuanto que causa que mueve a la realización de la forma y en cuanto que es dicha realización. De esta manera, la correspondencia entre naturaleza y forma y entre forma y fin conduce a la conclusión de que la causalidad final de la naturaleza se funda en la forma: «Las cosas que son por naturaleza son aquellas que, movidas continuamente por un principio interno, llegan a un fin» (199b 15).

Como puede apreciarse, en las afirmaciones que hablan del fundamento del orden y del fin natural, el significado y la recta comprensión de la relación naturaleza-forma-fin sostienen el planteamiento aristotélico.² En algunos pasajes de la *Physica*, por tanto, Aristóteles deja claro que, al menos en un sentido, la naturaleza, entendida principalmente como forma, es causa del orden en cuanto que causa final.

Los especialistas concuerdan en la defensa por parte de Aristóteles del principio de finalidad, pero no en la interpretación de su causa última. La naturaleza es causa del orden y del fin de los seres, pero ¿es ella sola razón suficiente, o hay una causa última que la sostiene? En opinión de Ross (2018: 102), «éste es, quizá, uno de los puntos que ha generado más posibilidades en el espectro de respuestas maximalistas y minimalistas ya

2 Una explicación semejante puede verse en Ross 2018: 139.

mencionado». En uno de sus últimos trabajos, el autor ha puesto de relieve la importancia y la dificultad que esta cuestión entraña. Entre los textos de Aristóteles que parecen apoyar la tesis que en este artículo deseo defender, destaca la célebre afirmación de la *Metafísica* acerca del PMI, que dice que «de tal principio penden el cielo y la naturaleza».

Sin embargo, Ross observa (2018: 103):

Aristóteles señala que «de tal principio penden el cielo y la naturaleza» [Λ 7, 1072b 15]; y, dicho lo anterior, explica en qué consiste la vida de este principio, identificándolo con dios o lo divino. ¿Cómo entender esta relación de dependencia del cielo y la naturaleza respecto del principio ya descrito?

Su artículo tratará de dar respuesta a este interrogante acerca del fundamento, y se posicionará con el grupo de autores que entienden que en Aristóteles hay un fundamento inmanente absoluto de la finalidad natural, interpretación a la que el autor dará el nombre de minimalista, donde la forma de los seres naturales sería, en cuanto que causa final, fundamento único de su comportamiento finalístico (*Phys.* II, 199a 31). Se trataría, pues, de un fundamento que podríamos llamar *in re*.

Los representantes de esta postura a los que voy a tener en cuenta son: Enrico Berti, Giovanna R. Giardina y el ya citado José Alberto Ross. Para otros, en cambio, esta posición es problemática e insostenible. La naturaleza puede ser considerada acertadamente causa, pero no en sentido último, como trataremos de mostrar. Hay autores que consideran que a Aristóteles le faltaría una comprensión adecuada de la necesaria fundamentación trascendente de la finalidad natural al carecer de la noción de creación (Fernand van Steenberghen, Jacques Follon). Otros piensan que este fundamento sí se encuentra en el PMI de Aristóteles, como el principio trascendente de todas las cosas, aunque sin la necesidad de admitir una creación (William K. C. Guthrie y Rafael Alvira, entre otros).

2.2. Interpretaciones maximalistas

Alasdair MacIntyre es uno de los autores agrupados por Ross en la posición maximalista. Su interpretación de la causalidad final del PMI como fin de todas las cosas (1991: 69) pone el foco de atención en la realización del

fin humano a través de sus acciones, por lo que su lectura posee un marcado carácter ético. El norteamericano sostiene, en definitiva, que los seres naturales persiguen y alcanzan su fin de acuerdo con la propia forma (naturaleza), sobre cuya cima está el PMI, hacia el cual tienden todas las cosas.

También se pueden sostener interpretaciones maximalistas sobre la base del principio que establece Steenberghen, quien, apoyado en la realidad y en el significado de la noción de orden, concluye (1983: 32) que la finalidad natural no puede ser más que el resultado de una Inteligencia superior que rige el universo. Follon se pregunta (1978: 31-32) si la concepción aristotélica del fin puede ser consistente sin una adecuada metafísica del orden, de acuerdo en este punto con la observación de Steenberghen. El desarrollo de las distintas potencialidades que cada forma particular posee solo puede ser fruto de una Inteligencia proporcionada a dichos resultados. Guthrie (1999: 121) da por sentado que la defensa de una finalidad así concebida se debía para Aristóteles a que la naturaleza «había sido ordenada de un modo divino». El autor pone de relieve la paradoja a la que llegan los defensores de una teleonomía cuando no pueden menos que reconocer el orden y el fin que las estructuras de los organismos poseen, como sucede en *El azar y la necesidad* de Jacques Monod.³ David Torrijos (2013) muestra con solvencia que la idea de una relación entre orden e inteligencia se encuentra presente ya en Aristóteles, y da cuenta de esta idea con bastante originalidad, como veremos en su momento. El mismo autor cita otras contribuciones interesantes que ayudan a reconstruir cabalmente esta orientación maximalista, como las de Richard Bodéüs o Abraham P. Bos. Por último, más recientemente, Magdalena Bosch y Miriam Vidal-Quadras (2017) defienden la fundación del fin en Dios a través del bien desde la noción de acto y su valor metafísico.

2.3. Interpretación minimalista

Guillermo de Echandía, en un comentario a la *Physica* (1998: 428, nota 12), asegura que la estructura intencional del universo y la naturaleza, desde un punto de vista estrictamente autónomo e inmanente, es uno de los presupuestos de la física aristotélica. Para este autor existe una positiva y razonable relación circular según la cual «la naturaleza de cada cosa de-

3 Un estudio que confronta la teleonomía moderna más crítica con la finalidad aristotélica es Quarantotto 2001: 330. Para una crítica en particular de la teleonomía en Henri Bergson y Jacques Monod puede consultarse Serra Pérez 2018.

termina el orden, y el orden determina la actuación de cada cosa según su propia naturaleza». El orden del universo, pues, procede de esta *taxis*. Berti admite (1990: 43-44) que el PMI es causa del orden en sentido universal. Su posición es que, en efecto, en el universo existe seguramente un orden, pero este no resulta del hecho de que las cosas tiendan a un mismo fin, sino de que cada cosa tiende a su fin propio. Es el fin particular a que cada cosa tiende según su propia naturaleza por lo que hay orden en el universo. El PMI sería causa de este orden general, concebido como universal, pero no porque sea causa final del universo ni porque sea creador o providente, sino «porque él transmite, a través del movimiento ordenado de los cielos, un cierto orden al entero universo». Por todo lo cual, concluye:

En definitiva, en Aristóteles hay una conexión entre teleología y teología, pero no en el sentido de que todas las cosas tengan a Dios por fin, o que Dios haya asignado un fin a todas las cosas, sino en el sentido [de] que, tendiendo cada cosa al propio fin, se realiza un orden complejo, el cual no sería posible si no hubiera un primer motor inmóvil⁴.

Así pues, el PMI no es la causa última de la ordenación de los seres a su fin propio ni su fin último, o sea, no es causa final del universo, sino que esta finalidad y este orden proceden exclusivamente de la propia naturaleza, a través de la forma.

Estas elucubraciones del filósofo del Veneto pertenecen a una línea de investigación bastante acogida entre los especialistas. Este es el caso, por ejemplo, de Giardina (2006: 240), la cual en respuesta a la propuesta de Follon afirma que el norteamericano «rebate el dualismo del finalismo aristotélico admitido por diversos estudiosos», considerando que la consecuencia de tal dualismo sería que «no habría conciliabilidad entre una finalidad interna al ente natural, representada por la forma que se realiza, y la finalidad externa, representada por Dios». Para la autora, el error de Follon está en descuidar que Aristóteles se alejó de una concepción del orden fundada en un demiurgo visto como artífice del mundo (Platón). Al contrario, el estagirita «se empeña en describir un orden natural que prescindiera completamente de toda actividad demiúrgica, de toda inteligencia ordenadora y que se base sobre un finalismo interno al ente natural».

4 Confirma esta posición en un artículo bastante posterior a este (2005: 50).

Otra propuesta que parece moverse en esta dirección es la de David Sedley (2010: 9-14). El autor, por una parte, parece sostener que hay que admitir una causalidad divina en el mundo natural, llamada por él omnipresente, pero debe ser tal que «todos los impulsos operativos pertenezcan a los entes naturales, dejando a Dios mismo eternamente desapegado y centrado en sí mismo». Sin embargo, más adelante, Sedley nos dice que «sin la admisión de un intelecto creativo o productivo-operativo en procesos naturales, ¿cómo puede existir un fin en la naturaleza?». Al parecer, su posición concordaría con Berti en la defensa de una causalidad del orden desde el punto de vista universal, pero a diferencia del veneciano él sí parece admitir, a través de esa causalidad omnipresente, una cierta relación causal entre el PMI y la naturaleza en ambos sentidos considerada (pp. 19 y 24). Otro ejemplo lo encontramos en Alejandro G. Vigo (2013: 19-41) y su distinción entre naturaleza en sentido individualizador-concreto y colectivo-universal.

Finalmente, un artículo reciente sobre este tema es el ya citado de Ross (2018: 103). Su tesis es que no se puede usar el ya mencionado pasaje de la *Metafísica* aristotélica para sostener que el PMI es causa de la ordenación teleológica de los entes naturales. Para él, el sentido en el que «el cielo y la naturaleza penden del Principio» no es el de su ordenación teleológica, sino solo «el que respecta al movimiento eterno que se da en cada uno de ellos». Como puede apreciarse, se trata de la misma tesis de Berti. El núcleo de su argumentación es que en este pasaje aristotélico el término «naturaleza» está usado en sentido colectivo-totalizador, mientras que la finalidad pertenece a la naturaleza en sentido distributivo-individualizador.

Además de lo que concierne al movimiento, si bien Ross cita la distinción de Vigo (2013: 118) entre naturaleza entendida en sentido colectivo-totalizador y naturaleza en sentido distributivo-individualizador, esta distinción parece ser una derivada o apéndice de la distinción entre naturaleza universal o cósmica y naturaleza particular, defendidas por Berti y Sedley, aunque con diversos enfoques. Esto le conduce a las mismas conclusiones:

Por tanto, no sería legítimo apelar a dicho pasaje para construir un argumento que pusiera en conexión *Metaph.* XII y *Phys.* II, para argumentar que un dios o la substancia inmóvil pueda ser causa última de la ordenación a fines de la naturaleza en Aristóteles. (Ross 2018: 118-119)

Por tanto, para este autor, Aristóteles defendería en *Phys. II* una finalidad puramente inmanente desde una concepción de la naturaleza como principio intrínseco de movimiento y reposo, por lo que el PMI no podría ser considerado fundamento del fin interno de la naturaleza, en cuanto que $\Lambda 7$ se referiría a una naturaleza entendida colectivamente (universal), que no alcanzaría la naturaleza individual y, en consecuencia, la ordenación interna al fin propio de cada especie. Por otro lado, Ross insiste también en que el PMI es introducido para explicar la eternidad del movimiento y del mundo (tanto en la *Metafísica* como en la *Física*) y, en consecuencia, su causalidad debe ser entendida dentro de estos límites.

3. APORÍAS EN TORNO A LA COMPRESIÓN DEL CARÁCTER DUAL DE LOS CONCEPTOS DE ORDEN Y FIN EN LA POSICIÓN MINIMALISTA

Con los que sostienen una posición minimalista, hay que reconocer que en *Phys. II* existe un innegable fundamento inmanente a la propia naturaleza. Con los que sostienen posiciones de tipo maximalista, hay que decir que este fundamento interno no puede ser considerado en sentido absoluto y, por consiguiente, último. Por ello, me gustaría resaltar a continuación algunos aspectos que pueden resultar problemáticos en las posiciones vistas, y desde ahí proponer una alternativa que integre lo positivo de cada una.

Los autores que defienden un fundamento puramente inmanente de la finalidad natural recurren a una determinada interpretación del sentido dual de los conceptos de orden y fin. Uno de ellos es Enrico Berti, cuya contribución a este respecto ha tenido notable influencia. Su argumento, como hemos visto en el punto anterior, era el siguiente: hay un orden universal que resulta de la ordenación de cada ser a su fin propio. El orden universal resulta del orden particular, por tanto, el orden particular es su causa, dado que resulta de él. Esto lo afirma de dos modos distintos:

Aquí [en $\Lambda 10$], Aristóteles, como se ve, habla no tanto de un fin común, cuanto de un común resultado, derivante del tender de cada cosa a su fin propio, el cual es precisamente el orden [...]. En el universo, en definitiva, hay seguramente un orden, el cual resulta no del hecho de que todas las cosas tiendan a un mismo fin, sino del hecho de que cada una tiende a su fin propio. (Berti 1990: 42)

Después de estas afirmaciones, sin embargo, el veneciano nos dice (1990: 43) sobre la causalidad de este orden universal que: 1) el PMI es su causa: «La causa de este orden, teniendo la imagen del ejército delante, es ciertamente el general, o sea, en el caso del universo, el primer motor inmóvil», y que 2) el modo en que el PMI ejerce esta causalidad es a través del «movimiento ordenado de los cielos, cuyo resultado es un cierto orden al entero universo», pero no porque «el entero universo tienda a Él (el ejército, de hecho, no tiende al propio general, sino a la victoria, o a la salvación de cada uno), ni porque el PMI haya consciente e intencionalmente ordenado el universo». Quizá no se perciba de inmediato, pero esta posición presenta, a mi modo de ver, algunas dificultades. En primer lugar, Berti se posiciona con los autores que pretenden resolver el problema del fundamento de la finalidad natural desde un punto de vista estrictamente immanente, apoyándose en la falta de un desarrollo explícito por parte de Aristóteles al respecto. Sin embargo, a mi modo de ver, esto no justifica que no pueda encontrarse otra solución que parta del mismo *Corpus Aristotelicum* (aunque sea de modo aún poco desarrollado o simplemente de forma indirecta) ni que, de hecho, esta falta de profundización en esta cuestión del fundamento deje de ser un problema de coherencia en el planteamiento del propio Aristóteles.

En segundo lugar, la tesis de Berti sobre la causalidad del PMI respecto al universo y los seres ha sido cuestionada desde el inicio,⁵ pues a la mayoría de los especialistas⁶ les sigue pareciendo claro, a partir de las principales afirmaciones de Aristóteles al respecto, que el PMI es la causa final del universo, por lo que, en consecuencia, todo el universo es atraído por él y tiene en él su fin. Lo que resta por averiguar es si en Aristóteles puede encontrarse apoyo textual alguno para defender que el PMI haya ordenado a los seres a su fin propio, que es lo que trataremos de mostrar en adelante.

Por otro lado, y en parte en la misma línea de Berti, aunque con matices importantes, hemos visto la posición de Sedley, Vigo y Ross. Voy a fijarme

5 En el escrito de Berti que hemos citado (1990), el autor veneciano empezó a proponer su tesis por la que el PMI no es causa final del universo. Pero será en los escritos posteriores donde radicalizará su postura. Al respecto, desde entonces hasta ahora, han sido bastantes los autores que se han contrapuesto a él, empezando por Carlo Natali (1997; 1999; 2020). Un estudio que ha confrontado directamente el conjunto de artículos que recogen la posición definitiva de Berti es el de Kevin Flannery (2015).

6 Cf. Hudson 2019 y Baghdassarian 2019.

especialmente en la aportación de los dos últimos, porque la postura de Sedley, en lo que a las tesis minimalistas se refiere, no parece estar tan clara.

Según Ross, a través de Vigo, en Aristóteles debemos distinguir entre una naturaleza y un orden en sentido individual-particular, en cuanto que principio intrínseco de movimiento, y una naturaleza y un orden en sentido colectivo-universal, entendida como el conjunto de los entes naturales. De este modo, la aporía que hemos señalado en el planteamiento de Berti aquí no tendría lugar; en cambio, una distinción neta entre ambos tipos de naturaleza también presenta no pequeñas dificultades.

Si la naturaleza y el orden cósmico-universal no tiene nada que ver con la naturaleza y el orden particular —y, por tanto, cuando Aristóteles dice en Λ 7 que «de tal Principio dependen el cielo y la naturaleza», se estaría refiriendo a la naturaleza en sentido universal—, ¿qué valor tendría una naturaleza completamente desarraigada de lo particular, concreto, sensible, y qué sentido tendría entonces la afirmación aristotélica?

El sentido universal de «naturaleza» es puramente ocasional y secundario para Aristóteles, derivado enteramente del sentido particular. Lo prueba el hecho de que Aristóteles no incluye el sentido universal de naturaleza entre las diversas acepciones del término «*physis*». Por lo que la denominación «*physis*» para referirse al conjunto de los entes sometidos a cambio y movimiento, desde el punto de vista griego y aristotélico, tiene manifiestamente una clara connotación de «mundo ordenado por la causalidad natural» en todos sus sentidos. Por lo tanto, la cuaternidad de términos que Ross pretende objetar al uso maximalista de aquella cita resulta, como mínimo, incierta y cuestionable.

La postura de Ross, pues, sustentada en este significado dual de naturaleza, salva la coherencia de la causalidad divina respecto a la naturaleza y el orden universal, pero cae en la aporía de no poder explicar cuál es el valor metafísico y la incidencia real de una naturaleza y un orden completamente desarraigado de lo sensible-particular, por lo que se mostraría incapaz de justificar el significado de la afirmación aristotélica, además de caer en la aporía platonizante.⁷ Por el contrario, la postura de Berti salva

7 En efecto, una naturaleza sin arraigo alguno con la naturaleza sensible acercaría a Aristóteles a las tesis de Platón más de lo que se cree, como señala Sedley (2010: 19). El *quid* de este acercamiento aporético no sería el mero hecho de acercarse a Platón, sino el acercamiento a una metafísica completamente opuesta a la suya y tantas veces combatida por él: el universalismo desencarnado de las ideas.

la coherencia de mantener el vínculo entre naturaleza-orden universal y naturaleza-orden particular, pero se indispone para explicar la causalidad del orden universal, tratando de mantener dos tipos de causalidad contradictoriamente relacionados.

4. IMPOSIBILIDAD DE UN FUNDAMENTO INMANENTE EN SENTIDO ÚLTIMO Y ABSOLUTO

En la parte final del artículo de Berti sobre la finalidad, se nos dice algo interesante (1990: 43):

Naturalmente hay quien, sobre la estela de Tomás de Aquino, estima incoherente la admisión, por parte de Aristóteles, de un orden que no sea producto de una inteligencia ordenadora, y por tanto considera el orden como un argumento válido para probar la existencia de Dios.⁸

Efectivamente, la relación que Tomás establece entre inteligencia y orden teleológico representa el quid del fundamento de la finalidad. Primero, pues, tendremos que sacar a la luz este punto, pero luego será necesario también discutir si hay o no aquella incoherencia en Aristóteles.

El fundamento de la relación entre orden, tomado en sentido teleológico⁹ —que es el que convendría con el objeto principal de nuestro estudio—, e inteligencia es que lo que posee un orden teleológico no puede ir separado de algún tipo de inteligencia, en el sentido de que no puede darse un orden racionalmente constituido, como es el caso del orden teleológico, sin una causa inteligente.¹⁰ En consecuencia, esta relación entre intelligen-

8 Aquí Berti me parece que tiene en mente la tesis de Follon, aunque quizá cabría matizar que esta no coincide *tout court* con la de Tomás. Quien piensa que Aristóteles admite un orden no fundado en la inteligencia divina es Follon, no Tomás.

9 Para Tomás de Aquino este sería el sentido principal de la noción de orden. Para el aquinate hay dos sentidos: «uno, según se hallan las partes de un todo o de un conjunto entre sí, como las partes de una casa están ordenadas unas con otras. Otro, es el orden de las cosas con respecto a un fin, y este orden es más principal que el primero» (*Comentario a la Ética a Nicómaco*, 3).

10 Esta parece ser la lógica que sostiene el argumento tomasiano de la *quinta vía*, presente en las tesis anteriormente citadas de Follon (1978: 31-32) y Steenberghen (1983: 32). En efecto, Follon afirma, a propósito de la noción aristotélica de fin, que «es cuestio-

cia y orden teleológico no puede ser tomada como un aspecto simplemente «marginal» que no tiene nada importante que decir en la cuestión del fundamento de la finalidad, como señala Berti.

Lo que sí cabría preguntar es si, en el *Corpus Aristotelicum*, hay indicios textuales de que en la doctrina de la finalidad natural y de la causalidad final del PMI del estagirita podamos encontrar, directa o indirectamente, esta relación. Que lo haya hecho directamente no parece sostenible, pero esto no impide que puedan existir indicios que apunten en esta dirección. Yo sostengo que Tomás de Aquino es el autor que ha recorrido este camino de explicitar la lógica de dicha relación, pero, además, entiendo que lo ha hecho creyéndose en plena sintonía con las tesis aristotélicas.¹¹ No en vano, al comentar el pasaje de la *Physica* donde Aristóteles habla sobre la finalidad, Tomás apostilla: «Por eso es claro que la naturaleza no es sino la razón de cierto arte, el divino, ínsito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven a un fin determinado» (*In Physic.*, 199b 26).¹²

nable si tal concepción del fin de la naturaleza es consistente. De hecho, si uno parte de la idea de que existe un cierto orden en la naturaleza, no se ve cómo podría escapar de la consecuencia de que este orden fue establecido por una Inteligencia superior». El corazón del razonamiento tomasiense puede resumirse así: si los seres que carecen de inteligencia obran de modo inteligente, dado que no pueden hacerlo por sí mismos debido a dicha carencia, puede inferirse que lo hacen en virtud de una Inteligencia que los ordena a su fin (o los hace obrar de modo inteligente). En consecuencia, el orden teleológico que encontramos en el universo, bien sea en la naturaleza, bien en el comportamiento de los seres, no puede ser causado sino por una causa inteligente.

11 Un ejemplo de ello puede ser el siguiente comentario de Tomás: «Como dice Aristóteles al principio de la *Metaphysica*, lo propio del sabio es ordenar. Así pues, la sabiduría es la más alta perfección de la razón, a la que le corresponde conocer el orden» (*Comentario a la «Ética a Nicómaco»*, 3). Si la sabiduría es el «vértice» de la inteligencia, y le corresponde como algo propio conocer el orden, y Dios es «máximamente inteligente», entonces Dios, en virtud de tal condición, conoce el orden. A esta misma conclusión llega Alvira, con los reparos propios que resultan de la escasez textual por parte de Aristóteles: «Si Dios es fin último y máxima comunicación, ha de ser providente. En Aristóteles se encuentra este tema, aunque sus escritos lo dejen ver poco de una manera explícita. Desde luego lo principiado depende del principio que, como es fin, es ordenador. Pero que un “pensamiento de pensamiento” se preocupe de detalles no es fácil de explicar, aunque deba ser así. Santo Tomás lleva a cabo el desarrollo de la doctrina, apoyándose especialmente en la noción de creación y en la realidad de que todo lo potencial no puede ser más que una copia limitada y compleja de la simplicidad del acto puro y primero» (Alvira, 1978: 189).

12 Que esta es la opinión de Aristóteles lo hace notar Torrijos (2013: 256), diciendo que «el poder de ordenar los medios hacia el fin es propio de una causa inteligente». Y cita

Algunos de los textos aristotélicos que podrían aducirse en este sentido son, además de los citados en la nota 12, el siguiente, que pertenece al *De Philosophia*:

Del mismo modo que el experto en naves, en cuanto observa una nave moverse con viento favorable y bien aparejada con todas sus velas, comprende que hay uno que la endereza y la conduce hacia los puertos establecidos, así los que primero alzaron la vista al cielo y contemplaron al sol recorrer su curso desde su salida hasta el ocaso y la bien ordenada danza de los astros, buscaron al hacedor de esta ordenación hermosísima, conjeturando que no acontecía casualmente, sino por alguna naturaleza mejor e incorruptible que, como decimos, es Dios. (fr. 12)¹³

Este pertenece a la *Metaphysica*:

Así que, cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la naturaleza una Inteligencia, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores [...]. Así pues, los que han mantenido esta idea establecieron que la causa del orden es, a la vez, principio de las cosas que son, precisamente, aquel principio de donde les viene el movimiento a las cosas que son. (A 3, 984b 15-20)¹⁴

Y, finalmente, este es del *De part. an.*:

La naturaleza lo hace todo para algo [...]. Por ello, es más verosímil que el cielo se haya generado por una causa tal, si es que se ha generado,

a Aristóteles: «La elección (*proairesis*) no es común también a los irracionales [...] [...] la elección [se refiere] a los medios conducentes al fin» (*EN* III 2, 1111b 12-13, 27). Torrijos refiere esta atribución de la *proairesis* a Dios por parte del estagirita al texto de *Top.* IV 5, 126a 34-36.

13 «Entendez que le gouvernement des dieux, selon l'opinion commune, s'étend aux mouvements du ciel et de la nature entière». Bodéüs, R. «En marge de la "Theologie" Aristotelicienne», p. 20. *Revue Philosophique de Louvain* 73, 1975: 5-33. Otros textos que sostienen la posibilidad de un cierto conocimiento por parte del PMI de algo fuera de sí mismo: Broadie 1993; Bos 1976.

14 En este caso, he usado sustancialmente la traducción de Tomás Calvo Martínez, excepto en el término «Inteligencia», que es el empleado por la de Giovanni Reale.

y que exista debido a tal causa más que los seres mortales; al menos, el orden y la determinación se muestran mucho más en los fenómenos celestes que en torno a nosotros, mientras que lo cambiante y el azar se dan sobre todo en los seres mortales. (A 1, 641b 12-20)¹⁵

Si ahora aplicamos esta relación entre orden teleológico e inteligencia a la naturaleza y su orden, se ve con más claridad el motivo por el que sostengo, primero, que esta relación no es algo marginal para nuestra cuestión, sino el quid del fundamento de la causalidad del orden, y, segundo, que un fundamento inmanente en sentido absoluto, en consecuencia, es insostenible.¹⁶ De esta misma opinión es Torrijos:

Quizá nosotros hallemos una respuesta retornando al diálogo *Sobre la filosofía*. Ahí [Aristóteles] habla acerca del orden del mundo, el cual atrae la atención sobre su causa. Los fenómenos no se pueden explicar tan sólo mecánicamente, sino sobre todo de forma teleológica, fruto de un propósito perteneciente a un sujeto inteligente. Sería algo semejante a la experiencia de aquel que entrara en una casa bien ordenada, de la que se vería obligado a juzgar que estaba habitada y no abandonada al acaso. En tal diálogo también Aristóteles recurre por primera vez a la comparación del orden del mundo con un ejército bajo el mandato de su general. Pues bien, en el mismo fragmento que formula tal metáfora militar, hallamos asimismo esta otra. (2013: 255)

15 Trad. de E. Jiménez.

16 Berti afirma que el PMI no ordena conscientemente a los seres a su fin, pero, al mismo tiempo, causa el orden a través del movimiento ordenado de los cielos. Pero ¿acaso un movimiento ordenado, al que se le considera causa del orden universal, puede proceder de una causa no consciente, esto es, inteligente? Dicho de otro modo: si todo acto de ordenar requiere inteligencia, como se ha mostrado, ¿cómo puede sostenerse que el movimiento *ordenado* no sea causado por una causa inteligente? Si su movimiento es ordenado, ese orden requiere una causa. Si además a este movimiento, por ser ordenado, se le hace causa de otro tipo de orden, el del universo, tanto el orden causante del orden del universo como el orden resultante de él requieren una causa proporcionada o razón suficiente. Esta es, según mi impresión, la gran laguna de la posición minimalista, que, al circunscribir o limitar el gran logro especulativo de Tomás de mostrar la inescindible relación entre orden e inteligencia a la cuestión de la existencia de Dios, no advierte la necesidad de buscar la causa del orden en todas sus dimensiones, particular y universal, y quizá por esto mismo tampoco advierte la relación vinculante entre ambos aspectos.

Los autores que siguen la línea de pensamiento de Berti aducen que es suficiente contentarse con interpretar que en Aristóteles existe un fundamento meramente inmanente, y descargan el peso de este fundamento en la forma, aunque ponen en evidencia la carencia de una explicación coherente. No obstante, defendiendo esta posición al hablar de la finalidad, lo que hacen es constatar una realidad, un *factum*: la naturaleza, a través de la forma natural, posee una perfección, un orden y una finalidad tal y como constatamos en la realidad del mundo físico.

Ahora bien, ¿qué explica este fundamento formal? En realidad, lo único que hacen es constatar un *factum*, pero no explicarlo, pues ¿cómo se explica que la causa intrínseca de donde procede el orden y la perfección, o sea, la forma, produzca ese orden y esa perfección? ¿Puede acaso ser la mera forma razón suficiente de esa perfección? Decir, como hace Echandía, que «la naturaleza de cada cosa determina el orden y el orden determina la actuación de cada cosa según su propia naturaleza» parece una mera tautología. La forma natural posee y despliega una potencialidad, un orden y una perfección que ella no puede explicar por sí misma. Por ello, aplicando la indisoluble relación entre orden e inteligencia, tratar de explicar el orden y la finalidad natural sin recurrir a una causa inteligente es pretender que el orden y la perfección natural puedan resultar sin necesidad de recurrir a tal causa, lo cual resulta insostenible.

Podemos decir que la naturaleza, a través de la forma, es causa en el sentido de que es a través de ella como se despliega en los seres ese orden y esa perfección, pero no en el sentido de que ella pueda ser causa en sentido último de ese orden y esa perfección y, por tanto, explicarlos. La naturaleza, pues, en sentido estricto, en cuanto que ella, de suyo, no es inteligente, no puede ser causa última del orden y la finalidad. Es, en cuanto que causa final, fundamento solo relativo, por cuanto en ella se manifiestan esa perfección y ese orden, pero no en el sentido de que ella sea su razón y causa en sentido último, dado que ella no es inteligente. Y puesto que despliega dicha perfección, es necesario que haya una causa proporcionada o razón suficiente, la cual no puede no ser inteligente, ya que, como hemos sentido, ni hay orden teleológico sin inteligencia ni hay inteligencia sin orden.

Así pues, es posible encontrar en el *Corpus Aristotelicum* afirmaciones que hacen posible compatibilizar los principios aristotélicos con la conclusión a la que llega Tomás, a saber, que el orden que se da en la finalidad natural (orden teleológico), requiere una causa inteligente. Aristóteles no

explicitó esta doctrina, pero no deberíamos concluir de ahí en la imposibilidad de hacerlo *de acuerdo con sus propias nociones*.

Lo que me propongo desarrollar en la siguiente parte de este trabajo es una reflexión metafísica que ponga de relieve cómo algunos principios fundamentales de la metafísica aristotélica, como son los de unidad, bien-belleza y orden, avalan esta interpretación. Por tanto, lo que trataré de hacer es una lectura unificante de algunos textos de *Phys.* II-VIII y *Metaph.* Λ 6, 7 y 10.¹⁷

5. EL PRIMER MOVIENTE INMÓVIL Y SU ROL FUNDANTE

Después del estudio de la naturaleza y de las causas, Aristóteles introduce un argumento que juega un papel determinante en el conjunto de su exposición, el movimiento (cf. *Phys.* II 7, 198a 20-30; III 1-3; VIII 1-5); (*Metaph.* Λ 6, 1071b 5-10), a partir del cual llegará a la conclusión de la necesidad de un primer moviente (cf. *Phys.* VIII 5-6 y 10), el cual será considerado causa primera del movimiento y de todas las cosas (Λ 5, 1071a 36; 6, 1072a 14-15).

En este punto hay un acuerdo amplio entre los especialistas. Sin embargo, en una parte de *Phys.* VIII y sobre todo en algunos fragmentos de *Metaph.* Λ 6, 7 y 10, el estagirita se detiene prudentemente en el estudio de la naturaleza de este primer moviente al que otorga una serie de características que resultan fundamentales para determinar en qué sentido debemos considerar el alcance de su causalidad final. Algunos entienden que esta causalidad se circunscribe al movimiento y a un orden concebido en sentido cósmico-universal, como ya hemos visto. Desde estos presupuestos, la causalidad de este PMI no alcanzaría ni la perfección ni la ordenación de los seres a su fin propio. Sin embargo, un análisis metafísico de los conceptos implicados en este problema, acompañado por estos textos-clave del *Corpus*, conduce a la posibilidad de explicar el sentido de dicha causalidad.

17 En este sentido, podemos decir que una fundamentación trascendente —rectamente entendida— no destruye para nada lo que Rosa Loredana Cardullo llama «la autonomía ontológica y el estatuto epistemológico del mundo natural» (2005: 56).

5.1. Uno en cuanto que Primero

La primera y más obvia de las cuestiones que conciernen a si el PMI puede ser considerado causa última de la ordenación de los seres a su fin propio es si este Primero es uno y los demás también llamados primeros le están subordinados, o si es uno más entre un grupo de primeros de naturaleza igualmente inmóvil y eterna. Quizá nos pueda ser útil distinguir tres tipos de textos sobre el PMI:

- a) Los que introducen el tratamiento de la cuestión y dejan la puerta abierta a las dos posibilidades (unidad-multiplicidad); estos serían *Phys.* VIII 6, 258b 10 y *Metaph.* Λ 8, 1073a 15.
- b) Uno que parecería inclinarse por la equiparación entre todos los primeros, *Metaph.* Λ 8, 1073a 25-35.
- c) Aquellos donde Aristóteles se decanta explícitamente por la unicidad: *Phys.* VIII 1, 251a 5; 5, 257a 10; 6, 259a 6-10; 6, 260a 5-15; 10, 266a-267b 25. Y *Metaph.* Θ 8, 1050b 1-3; Λ 6, 1071b 20; 6, 1072a 10-15; 7, 1072b 15; 8, 1073a 25-35; 8, 1074a 35; 10, 1076a 40.

Primero, en rigor, solo puede ser uno; así como *principio* tampoco puede haber *sensu stricto* más que uno. Si hay un primero que es principio respecto a todas las cosas, todas las demás cosas tienen por necesidad que estarle subordinadas. Junto a un primero que es principio, lo demás es segundo. Después del primero, que es principio, lo que viene a continuación es segundo. La «unicidad de la unidad», con rigor, solo afecta al primero, es decir, al uno, pero no al resto, en cuanto que el resto representa ya, de suyo, multiplicidad, algo que no le sucede al primero, dado que este representa la unidad. La unidad repudia la multiplicidad; en cambio, la multiplicidad no solo no repudia a aquella, sino que, antes bien, la presupone.

Aristóteles vio con agudeza cómo su teología tuvo que enfrentarse con este problema, no solo para explicar la relación entre lo uno y lo múltiple en el universo general del ser, sino también, más en particular, con respecto al principio, a lo uno en sí mismo considerado. Como ya advirtió Teofrasto,¹⁸ esto le aconteció cuando, llevado por la lógica de sus propios razonamien-

18 Existe un estudio muy reciente sobre este tema: Boeri 2020: 2.

tos, se dio cuenta de que, al ser el movimiento la base de su argumentación, este le conducía a la admisión de más de un principio de la misma categoría. La mayoría de las veces, como muestra la agrupación textual anterior, el estagirita habla de la unidad del Principio: «El Principio y el primero de los seres es inmóvil tanto por sí como accidentalmente, y produce el movimiento primero, eterno y uno» (*Metaph.* Λ 8, 1073a 23-25).

No obstante, en un momento determinado, al comprender que la lógica de su exposición le obligaba a reconocer la existencia de más de un movimiento circular y eterno, el de los planetas, se vio obligado a admitir tantos movientes inmóviles de naturaleza igualmente eterna e inmóvil como movimientos de esta especie hubiere, en total entre 46 y 54, en función de los matices: «Y puesto que, de otra parte, vemos que junto al movimiento simple del Todo —el cual decimos producido por la substancia primera e inmóvil— hay también otros movimientos de traslación eternos, o sea, los de los planetas, es necesario que también cada uno de estos movimientos sea producido por una substancia inmóvil y eterna» (*Metaph.* Λ 8, 1073a 28-34).

Este texto puso en evidencia la encrucijada a la que le condujo la lógica de sus propios razonamientos. Por un lado, el principio es uno, pero, por otro, son muchos. Pero ya hemos evidenciado que, en sentido absoluto, el primero, que es principio, en cuanto que representa la unidad, no puede ser más que uno; luego estos principios igualmente eternos e inmóviles del movimiento no pueden ser, *sensu stricto*, primeros.

¿Cómo podemos hacer, entonces, una lectura coherente de este asunto? Pensemos, por ejemplo, en la forma. La forma es un principio y causa del movimiento (*Phys.* III 2, 202a 9-12) de naturaleza inmóvil (*Phys.* II 7, 198b 1-5). Ahora bien, ¿en qué sentido actúa la forma como un principio inmóvil? ¿Acaso en sentido absoluto? Parece que no. ¿En qué sentido, pues, decimos que la forma es un principio realmente inmóvil? Respecto de aquello movido por ella. Podemos ilustrar esto con el ejemplo aristotélico del sujeto cuya mano mueve la piedra a través de un bastón: «el bastón mueve la piedra y es movido por la mano, la cual a su vez es movida por el hombre, el cual no mueve por ser movido por otro» (*Phys.* VIII 5, 256a 5ss). Desde la doctrina de la *reductio*,¹⁹ según la cual las tres principales causas (eficiente, formal y final) se identifican con la forma (*Phys.* II, 7, 198a 24-25), podemos ver cómo en este ejemplo aristotélico la forma, aun siendo un principio inmóvil, no lo es en sentido absoluto. En efecto, el su-

jeto es principio inmóvil del movimiento en cuanto que agente en acto por su forma (*Phys.* II, 7, 198a 25).²⁰

En consecuencia, dado que el sujeto es causa agente del movimiento en virtud de su forma y esta es principio y causa del movimiento (*Phys.* III 2, 202a 9-12) de naturaleza inmóvil (*Phys.* II 7, 198b 1-5), podemos decir que el ejemplo aristotélico muestra la naturaleza inmóvil de la forma. Ahora bien, ¿obliga esto a afirmar que la forma es un principio inmóvil en sentido absoluto? La respuesta es que no. Decimos que es inmóvil respecto a aquello movido por ella, es decir, en cuanto que mueve sin ser movida por ninguna cosa implicada en ese movimiento. Pero esto no la convierte en inmóvil en un sentido absoluto, dado que, aunque no es movida por ningún elemento implicado en el movimiento descrito (mano-piedra-bastón), respecto al Principio supremo de movimiento, el PMI, no es absolutamente inmóvil, en cuanto que ella mueve, con respecto a Él, en virtud del movimiento por Él ejercido, el movimiento primero del cielo, a partir del cual se produce el ciclo de generaciones y corrupciones, del cual la forma, a pesar de ser por sí misma inmóvil respecto a las cosas movidas por su acción, participa. Y en cuanto que participa de este primer movimiento, está sujeto a ella; luego su inmovilidad no puede considerarse absoluta.²¹

Por otro lado, sería objeto de discusión la cuestión de si esta explicación podría trasladarse, *mutatis mutandis*, a la inmovilidad de las sustancias movientes de naturaleza igualmente eterna e inmóvil, pero que no son el Primero,²² pues dichas sustancias, aunque eternas e inmóviles respecto a

20 «El principio eficiente del llegar a ser o de las modificaciones de una cosa está en la forma o esencia de otra, o en ella misma en tanto que otra: la causa eficiente del embrión es la forma del progenitor» (Echandía 1998: 159). «El agente, en tanto que la esencia de su eficiencia coincide con la esencia de su resultado (un hombre engendra otro hombre), también» (Serra Pérez 2021: 552).

21 De la misma opinión: Giardina 2006: 178; Ross 2007: 72; Seggiaro 2019: 8. El mismo Aristóteles afirma que «todo lo que cambia lo hace por accidente, como cuando decimos de un músico que camina, porque a quien camina le pertenece accidentalmente el ser músico; o cuando se dice que una cosa cambia simplemente porque cambia algo que le pertenece, como cuando decimos que algo cambia en alguna de sus partes [...]; o si no es movido por accidente ni por el movimiento de algo que le pertenezca, sino que se mueve primariamente por sí» (*Phys.* V 1, 224a 20-25).

22 Algunas interpretaciones acordes con la que acabo de ofrecer son: la de Rafael Alvira (1978: 164): «Todo el libro [*Metafísica*], y no sólo este texto [Λ 10, 1075a 11 y ss.], reafirma el punto de vista de la subordinación al primer motor»; y la de Sarah Broadie (1993: 390): «En este pasaje [*Phys.* VIII 5; DA 433b 13 y ss.], Aristóteles utiliza un

aquello movido por ellas, respecto al Primero no está tan claro que puedan ser consideradas inmóviles en un sentido absoluto.

Así pues, la «pluralidad de la unidad» es un puro círculo cuadrado que atenta contra el principio de no-contradicción. Junto con esto, el soporte textual proporcionado por el *Corpus* no deja lugar a dudas acerca de cómo, aunque más discretamente de lo deseable, Aristóteles se decanta por la afirmación y defensa tanto de la unidad del Primero como de la subordinación de los demás movientes a Él. Esto no soluciona la evidente dificultad de Λ 8 1073a 28-34, que no permite una hermenéutica conclusiva, aunque, leído en el conjunto de este mismo número ocho, es claro que su sentido se decanta por la unidad-subordinación.²³ Más allá de este texto, no obs-

esquema abstracto de seres causales. En este esquema, la serie parte de un motor primero e inmóvil, mientras que los próximos (hasta el último) tienen un rol distinto de movientes movidos (es decir, de movientes que causan un movimiento por el hecho de que son movidos). En este esquema, en suma, ser movido es, virtualmente, sinónimo de no ser el primero». Pero especialmente concuerdo con la de Guthrie (1999: 287): «Desde el punto de vista filosófico, si no religioso, Aristóteles se mostró muy a favor de la unidad, como vimos en la *Physica*. Cuando escribió “de un principio semejante depende el universo y la naturaleza” (1072b 13-14), expresó la convicción de que el *arché* último, o el dios más elevado, era uno —no por motivos religiosos, sino por razones de economía filosófica. Esto debe estar también detrás de la cita homérica que pone fin al libro. El símil de la casa del cap. 10 va en la misma dirección —“Todo está coordinado para un fin único”— aun admitiendo una cierta libertad de acción en el todo, del mismo modo que los motores subordinados dan a sus planetas movimientos independientes, al igual que los que les imponen a ellos el Primer Motor Inmóvil y otros superiores. Esta consideración proporciona alguna confirmación suplementaria de la interpretación que Philip Merlan ha demostrado, ya que es la verdadera, porque los mismos argumentos que eliminan toda incoherencia respecto de una pluralidad de motores inmóviles, cada uno de ellos forma pura, ponen de relieve el hecho de que “entre ellos hay un primero y un segundo”, y de que sólo al completamente independiente, cabeza de esta comunidad de extraños dioses y que afecta a los movimientos de todos los demás, es al que pone cuidado en aludir como el Primer Motor Inmóvil».

23 «El Moviente Primero e inmóvil es uno en forma y en número; es uno, en consecuencia, también lo que es movido por él siempre e ininterrumpidamente. En conclusión, uno es el cielo, y uno solo» (Λ 8, 1074a 35). «Aquellos que retienen que el principio sea el número matemático, y afirman que hay una sucesión de substancias sin término, y que para cada substancia haya diversos principios, reducen la realidad del universo a una serie de episodios (de hecho, la existencia o menos de una substancia no ejerce ningún influjo sobre la otra), y admiten muchos principios; pero las cosas no quieren ser gobernadas mal, “el gobierno de muchos no es bueno; uno sólo sea el comandante”» (Λ 10, 1076a 40).

tante, tenemos un ejemplo que no deja lugar a dudas en *De generatione et corruptione*:

Si el movimiento es eterno, es preciso que haya un motor eterno; si es continuo, el motor debe ser uno, idéntico, inmóvil, no generado e inalterable. Y si los movimientos circulares son múltiples, han de existir múltiples motores, pero todos ellos deben necesariamente estar de algún modo subordinados a un principio único. (*De gen.*, II, 337a 17-22)

Y con respecto a la inmovilidad de esta pluralidad de movientes de naturaleza igualmente eterna e inmóvil, como hemos intentado mostrar con el ejemplo de la forma, debemos comprender esta inmovilidad como absoluta en el sentido explicado, pero relativa respecto al movimiento primero que ejerce el Primero de los inmóviles.

Sea como fuere, si nos atenemos a la metafísica de la unidad y la multiplicidad y a la mayoría de los textos, hay que decir que, en cuanto que del primer movimiento producido por el PMI «dependen el cielo y la naturaleza», de alguna manera, tanto el movimiento circular eterno de los planetas como la inmovilidad de sus motores, tienen que depender del Primero y ser relativos respecto a él.²⁴ Este Primero, pues, al representar la unidad de lo real, es causa de todas las cosas. Esto es lo que Aristóteles afirma, aunque sea en su estilo característicamente elíptico, hacia el final de *Metaph.* Λ 5, cuando examina si los principios son diversos o son los mismos para todas las cosas, y enumera varias maneras en que hay que decir que son los mismos. En efecto, donde dice: «además, está lo que es primero y es plenamente en acto»,²⁵ quiere decir que el Principio supremo, en cuanto que acto puro, es un principio común, el mismo para todas las cosas, y así, causa universal de todas las cosas. Por tanto, una recta comprensión de la metafísica de la unidad es el fundamento de esta causalidad fontal divina.

24 Cabe destacar la posición de Philip Merlan (1946: 1-3) e, igualmente, la de Ingemar Düring (*Arist.*, p. 192), aunque por otro camino. En contra de este argumento, Werner Wilhelm Jaeger, que insiste en que el cap. 8 es una adición tardía que deja la relación de los motores sin explicar. Dorothea Frede, por su parte, se opone a la lectura de Merlan en: *Phron.*, 1971: 69-70. De este debate se hace eco también Berti (2007: 200). En contra de la opinión de Jaeger, el filósofo italiano cree que no sería necesario tener que pensar en un añadido: «El resultado de Λ 6 es la existencia de una substancia inmóvil...». Sobre la postura de Berti en este punto puede verse: Salis 2006: 85-86.

25 «ἐστὶ τὸ πρῶτον ἐντελεχίᾳ» (*Metaph.* Λ5, 1071a 36).

5.2. Viviente máximamente inteligente

Otra característica importante que forma parte de la naturaleza del Primero es su ser máximamente Inteligente. Es «Pensamiento de Pensamiento». El objeto de su pensamiento coincide con su pensar porque, «puesto que la inteligencia y lo inteligible coinciden», al no haber nada más perfecto que Él, no necesita conocer otra cosa que a Sí mismo, por ser la perfección máxima.

Lo que me interesa retener de aquí es que esto conduce a la afirmación de que Dios es Inteligente en grado sumo, por tanto, en el grado más perfecto posible. Por otro lado, es también vida, en cuanto que «el acto de inteligir es vida», y Él consiste precisamente en ser este acto. Añade, además, que «es vida óptima y eterna». Por tanto, en contra de la pretensión de disolver matizadamente la unidad de lo divino, Aristóteles dice que «Dios es un viviente eterno y óptimo, puesto que a Dios pertenece una vida perennemente continua y eterna. Eso, pues, es Dios». Dios es, en consecuencia, un Viviente Inteligente, característica que también es crucial para resolver el estatuto de su causalidad final, en cuanto que, si el orden teleológico, como hemos visto, solo puede ser fruto de una inteligencia, por tanto, procedente de una sustancia inteligente, el orden y la finalidad existentes en la naturaleza no pueden no tener relación con la Substancia máximamente inteligente.

5.3. Sumo Bien – suma Belleza

En Λ 7, 1072b 30 y ss., el estagirita enseña, en polémica con los pitagóricos y Espeusipo, que la suma Belleza y el sumo Bien están en el Principio, lo que contrasta notablemente con el modo actual de entender el antiplatonismo de Aristóteles. Berti y Giardina interpretan que Aristóteles rechaza la identificación entre el sumo Bien y el Principio, porque supuestamente esta identificación le situaría en la posición platónica.²⁶ Sin embargo, tal y

26 Aunque sobre esta cuestión podemos encontrar alguna afirmación del propio Berti en otra dirección. Por ejemplo (2002: 644): «El PMI será el bien supremo entendido no como el objeto más deseable para el hombre, en cuanto no practicable, sino como el objeto más deseable por sí mismo, así como aquél es el objeto más inteligible no para el hombre, sino para sí mismo».

como atestigua este texto, la diferencia entre Platón y Aristóteles no está en la aceptación o en el rechazo de la tesis, sino en el modo en que ambos la entienden. El filósofo, al oponerse a los citados autores, está afirmando lo que los otros niegan, a saber, que el sumo Bien está en el Principio. La verdad es que no se ve sustento textual para entender que *Principio* aquí deba ser entendido en sentido genérico y no en relación con el PMI.²⁷ Al contrario, puesto que Aristóteles está hablando claramente aquí del Principio en relación con él, el contexto indica que en relación con él debemos entenderlo. La diferencia con Platón estaría entonces en el modo en que ambos conciben este Principio. Para Platón, su Principio es *el* sumo Bien (se identifica, de hecho, con la Idea de Bien). Pero Aristóteles no dice que «el Principio es *el* Bien», sino «en el Principio *está* o el Principio *es* sumo bien». En español, el artículo «el» determina la cualidad metafísica del bien en relación con el Principio. Decir que «el Principio es *el* sumo bien» significa que el bien *absorbe* al Principio, lo asimila. En cambio, decir que «en el Principio *está* el sumo bien o es sumo bien» significa que el Principio *posee* el bien en grado sumo, le pertenece máximamente en virtud de su condición. El error de Platón —a ojos de Aristóteles— no está en que el sumo Bien esté en el Principio o le pertenezca, sino en una identificación entendida como asimilación. Es la respectiva comprensión metafísica lo que les separa, no las nociones en sí mismas consideradas. La suma Belleza y el sumo Bien están, como era de esperar, en el Principio. De hecho, no pueden no estarlo (a la manera aristotélica de comprenderlo, no hace falta decirlo), pues, como Acto Puro, el Principio no puede carecer de ninguna de las perfecciones pertenecientes al ser, como son la belleza, la bondad y la verdad. Es contradictorio, por consiguiente, concebir un Acto Puro que carezca de la suma Belleza, el sumo Bien y la suma Verdad.²⁸ Que algunas nociones hayan sido tratadas «platónicamente» por Platón, esto es, que hayan sido convertidas por él en Ideas, no conlleva que tales nociones no tengan cabida en un marco metafísico distinto. Al contrario, algunas nociones, como la de bien o la de verdad, requieren un marco metafísico como el aristotélico que las rescate del formalismo platónico. Así pues, la relación entre el sumo Bien y el Principio no tiene necesariamente que pertenecer al marco metafísico platónico, sino que encaja perfectamente en el

27 Elisabetta Cattanei (2011: 596-597) parece decantarse por esta línea interpretativa.

28 Esta posición es sostenida en Alvira 1978: 170 y, más recientemente, en Vidal-Quadras y Bosch 2017: 19.

aristotélico, más aún, tiene que formar parte de este. Las implicaciones de esta identificación tendrán un peso notable en el argumento en favor de la fundamentación del fin en el PMI, como veremos en la última parte.

5.4. Causa del orden

Hay tres textos principales del *Corpus* que hablan de la causalidad del PMI con respecto al orden. Uno de ellos, quizá el más determinante, no suele ser citado por quienes sostienen una causalidad del orden de tipo estrictamente universal. Se trata de *Et. Eud.* VIII 3, 1249b 13-15, donde Aristóteles dice: «Pues Dios no gobierna dando órdenes, sino que es el fin con vistas al cual la prudencia da órdenes (pero la palabra fin es ambigua, como se ha distinguido en otra parte)». En cuanto que el sujeto de la oración principal de esta frase es Dios, y dado el modo en que este gobierna lo que se predica de él, podemos decir que Dios es descrito aquí como causa del orden en cuanto que fin (causa final) y en cuanto que gobernar significa impartir cierto orden. Y ¿sobre qué cosa puede ser impartido el orden de ese gobierno sino sobre los seres y el mundo concreto, sensible, que es el mundo de Aristóteles?²⁹

Los otros dos textos son Λ 10, 1075a 11-25 y 1075b 25. El primero corresponde al conocido ejemplo del general, al que ya aludimos en la primera parte. El bien está en el ejército, pero también en el general, porque el orden del ejército resulta de él, luego si es su causa no puede no estar previamente en él. Por eso, dice: «más aún, está más en éste [el general] que en aquél [el ejército], porque el general no existe en virtud del orden, sino el orden en virtud del general». Y, a continuación, viene un aspecto determinante. Dice:

Todas las cosas son en cierto modo ordenadas juntas, pero no todas del mismo modo, [...] el ordenamiento no tiene lugar de modo que una cosa no tenga relación alguna con otra, sino en el modo en que haya algo en común. Todas las cosas, de hecho, están coordinadas a un fin único.

29 Cabría añadir que lo que se desprende de este texto es que la causa final es realmente causa. En general, el fin es causa del orden, no en cuanto que causa eficiente, sino precisamente como fin. El fin mueve causando el movimiento y el orden, pero precisamente como fin, no de otro modo.

La expresión «todas las cosas» se refiere explícitamente a *las cosas*; y ¿qué son las cosas, sino los seres naturales y lo sensible que puebla la realidad? Dicha mención se opone frontalmente a una lectura platonizante y universalista del orden y la naturaleza, puesto que se refiere en concreto a las cosas. En efecto, son las cosas particulares las que se mueven, y el orden universal surge de la multitud de los movimientos particulares. Después, se nos dice que todas las cosas están ordenadas juntas, pero no del mismo modo, lo cual no significa que entre ellas no haya relación alguna. ¿Cuál es, según el sentido del texto, lo que las une y las distingue? Lo que las distingue es el fin particular según la especie; lo que las une son dos cosas: una es, aceptando la tesis de Berti, que del conjunto que resulta de la ordenación particular de cada ser a su fin propio resulta un orden; otra es lo que todas tienen en común, a saber, que «todas las cosas, de hecho, están coordinadas a un fin único». Lo que Aristóteles dice que las une es su ordenación a un fin común; de ahí que, dada la identificación entre el PMI con la unidad fontal, el que ordena al fin —en este doble sentido— y ese fin común, es el mismo, el PMI.

Así pues, el PMI no causa el orden universal del cosmos si no es en cuanto que mueve directa o indirectamente a todos y cada uno de los entes. El PMI mueve a los entes según la naturaleza de cada uno y no de modo violento. Por lo que sin duda debemos decir que es causa también de la actividad ordenada particular de todas las cosas. Desde luego, no en el sentido de haber establecido las tendencias y los fines propios de cada especie (lo cual sería propio de un dios creador), sino en el sentido de «presidir» el movimiento de todas ellas, de ser el fin por el que obran, de ser el «máximo» al que aspiran, y de hacer posible la actividad de todas, gracias al movimiento cíclico e incesante de los cielos.

El segundo texto, 1075b 24-27, viene a corroborar esta línea interpretativa. Dice:

Si más allá de las cosas sensibles no existiese otra cosa, no habría tampoco un Principio, ni orden, ni generación, ni movimientos de los cielos, pero habría siempre un principio del principio, como se ve en las doctrinas de los teólogos y de todos los físicos.

El sentido del texto parece expresar, por un lado, que lo sensible funda lo universal y, por otro, que, al no poder lo sensible ser fundamento absoluto, es necesario admitir un Principio primero del movimiento, del orden

y de la generación. Tanto la generación como el movimiento conciernen a los seres naturales y al mundo sensible, no a una naturaleza cósmica y universal. De este texto se desprende, pues, de modo inequívoco, que para Aristóteles el orden del mundo sensible depende, como de una condición necesaria, de la existencia de sustancias inmóviles e incorpóreas, como es precisamente el PMI.

Finalmente, la cita homérica con que concluye el capítulo viene a apuntalar la tesis de la causalidad divina del orden. Respecto a los que piensan que la realidad del universo está presidida o causada por diversos principios, dice: «las cosas no quieren ser gobernadas mal, “el gobierno de muchos no es bueno; uno solo sea el comandante”» (Λ 10, 1076a 4).³⁰ A este respecto, y en relación con la causalidad del orden, me parece sugerente lo que nos dice Alvira (1978: 136-137): «La multiplicidad, tanto en el plano interno del despliegue de las partes, como en el externo, de la multiplicidad de los entes, debe mantener una relación a la unidad anterior y fundamental del acto. Esa relación se llama orden». Alvira argumenta que el orden consiste en una *resolutio multitudinis ad unitatem*. Relación —dice él— es unificación, de tal manera que «no habría ninguna unidad entre las partes si no hubiese una anterioridad que las unificase» (1978: 137). Por tanto, no hay multiplicidad sin unidad, así como tampoco hay orden sin unidad, y puesto que tanto el orden particular como el orden universal han de ser concebidos procediendo de una unidad, esa unidad fontal en la que se sustentan ambos órdenes no puede ser otra que la del PMI, en cuanto que representación sustancial misma de la unidad: «Pero también el mundo ha de ser un orden (κόσμος)» (Alvira 1978: 137).

Así pues, creo que estos textos nos permiten sostener que *a*) los dos aspectos del orden y la naturaleza, particular y universal, por coherencia con los principios aristotélicos, están intrínsecamente entrelazados, y que *b*) el PMI sería, como causa final, causa del aspecto dual del orden, no por ser causa directamente del orden cósmico, sino, al contrario: es causa del orden cósmico por ser causa del orden particular, ya que es el cósmico el que se sustenta en el particular.³¹

30 Cf. *Metaph.* M 3, 1078a 31 y ss. – 1078b 6.

31 En consecuencia, no parece justificada la rotunda afirmación de Giardina según la cual en Aristóteles es evidente que el PMI no es causa del orden. Contra esta posición, además de lo hasta aquí expuesto, Broadie (1993: 396) propone no dar por sentada

6. «LO QUE SE DA UNÍVOCAMENTE EN OTRAS COSAS POSEE ESE ALGO EN GRADO SUMO EN COMPARACIÓN CON ELLAS»³²

Los textos de *Metaph.* Λ 6, 7 y 10, estudiados en esta segunda parte del artículo, nos han mostrado la intención de Aristóteles de establecer como Principio en sentido supremo del universo al PMI, de acuerdo con lo que de él nos dice. Ahora, en el presente apartado, ha llegado el momento de presentar una síntesis que ponga en luz su condición de causa última del orden natural. Aunque ya en el apartado anterior se han ido perfilando las razones que nos permiten llegar a esta conclusión, ofreceré a continuación una argumentación algo más sintética.

En cuanto que Primero, el PMI representa la unidad suprema que sostiene y da sentido a todo, dentro de lo cual ha de ser comprendido el orden natural en todas sus dimensiones, entre las cuales cabe destacar la inteligencia que manifiesta dicho orden.

Por su parte, a propósito de la esencial e inescindible relación entre orden e inteligencia, podemos reconocer cómo, a partir de la lógica que se

la tesis tradicional de que el Dios aristotélico es un Dios totalmente separado de las cosas: «El Primer Motor de *Lambda* no tiene que ser omnisciente, y probablemente no tiene que serlo. Pero de ahí no se sigue que el cosmos sea algo que el Motor no tendría a la vista, ya sea porque está perdido en la contemplación o porque es sólo un impulso rudimentario, corporal o psíquico, de donde resulta el movimiento circular». Y más adelante, a propósito de la interpretación tradicional, que parte de Teofrasto, sobre la actividad del Primer Motor en Λ 7 como exclusivamente contemplativa, dice: «El pensamiento divino [en la interpretación contemplativa] no sólo es consciente de sí mismo y se piensa a sí mismo, sino que se relaciona exclusivamente con sí mismo, donde no toma ningún objeto puro, sino sí mismo. En este caso, el Primer Motor no puede estar en una relación noética con nada físico. Sin embargo, nada en el texto de Aristóteles hace que esta lectura sea vinculante» (1993: 411, nota 26). Por otro lado, tampoco parece asumible en este punto la tesis de Sedley, el cual parece sugerir que es la naturaleza cósmico-universal la que funda la sensible-particular. De este modo, la teleología biológica derivaría de la teleología universal, fundada en el movimiento ordenado del PMI. En este caso, el autor estaría reconociendo un fundamento, al menos indirecto, en el PMI (2010: 24). Sin embargo, resulta difícil aceptar que Aristóteles haya querido construir un fundamento tan absolutamente antagónico al suyo propio. Sedley, en contra del sentir de la mayoría de los especialistas en este punto, no tiene reparo en afirmar que «Aristóteles sigue aquí más de cerca a Platón de lo que se cree» (2020: 19), pero, insisto, aceptar este planteamiento me parecería renunciar a la esencia del aristotelismo.

32 Aristóteles, *Metaph.* *a*1, 993b 24-25.

sigue de los principios aristotélicos, el PMI, por su condición de máximo Inteligente, podría ser considerado la causa de la inteligencia y de la perfección ínsitas en el orden natural, pues la sola naturaleza no puede ser por sí misma razón suficiente de su propia perfección.

Insistamos: cualquier manifestación de orden requiere una causa de naturaleza inteligente. Si el orden teleológico es lo que resulta necesariamente de una inteligencia, la perfección natural por la que las especies tienden a su fin propio y a su fin último no puede resultar sino de una causa inteligente que ordena. Que esta Inteligencia causante del orden natural podría vincularse al PMI aristotélico se explica como sigue:

El estagirita afirma que el PMI es puro Pensamiento que se piensa a sí mismo como el Objeto más elevado de conocimiento. Esto quiere decir que su Inteligencia y su Objeto de Intelección coinciden y representan el más alto grado de perfección posible. Si, por un lado, el orden y la finalidad de la naturaleza tienen que resultar de una causa inteligente, y Dios es Acto Puro de Pensamiento, máximamente Inteligente, y, por otro lado, en cuanto que Primero y máximamente verdadero, es causa de todo ente y de todas las cosas, del cual «dependen el cielo y la naturaleza», la inteligencia implícita en el orden natural tiene que proceder de él, pues lo menor está referido causalmente a lo mayor, lo que es menos a lo que es más.³³ De tal modo que, todo aquello que en el universo no es el Principio, está subordinado y causalmente referido a él,³⁴ de lo que resulta que la naturaleza, al no ser principio en sentido absoluto, sino relativo (inmanente), está subordinada y causalmente referida, en un sentido absoluto, a él. Como principio, es fundamento de sí misma y de su orden. En cuanto que no es *el* Principio, sino que está referida a este, tiene en él su fundamento.³⁵

33 Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 sed contra.

34 «El más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente, como es más cálido lo que más se aproxime a lo máximamente cálido» (Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3).

35 Esta referencialidad, como se dijo, es recíproca, pero asimétrica. Lo mayor y lo menor están mutuamente referidos, pero no de la misma manera. Lo mayor está referido a lo menor como su causa. Lo menor está referido a lo mayor como lo causado. Lo menor está subordinado a lo mayor, y depende de él. Por todo lo cual, lo mayor es causa y fundamento de lo menor, y, en cuanto que tal, todo lo que existe en lo menor se funda en lo mayor. Por eso dice Aristóteles que «lo que se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas» (*Metaph.* a1, 993b 24-25).

De igual modo sucede con el bien y el fin. Como en el Principio, en cuanto que máximamente Ente, está el sumo Bien, todo lo bueno tiene en Él su causa (Broadie 1993: 377). Y en cuanto que el fin se identifica con el bien, en el PMI el universo encuentra su fin último y la causa de la ordenación de los seres a su fin propio. Y ahondando en esta metafísica del bien, aún queda otro sugestivo argumento de la más estricta ortodoxia aristotélica: el de la apetibilidad inherente al bien. Si el bien, que se identifica con el fin, es aquello que todos apetecen, y en el Primero está el sumo Bien y el sumo fin, el Primero tiene que ser, como máximo Bien y máximo fin, máximamente apetecible y, en cuanto que máximamente apetecible, máximamente fin.³⁶ En este sentido, a propósito de la importancia que puede resultar de este matiz de la apetibilidad, afirma Giovanni Reale (2003²: 180): «El mundo, aunque del todo influenciado por Dios y por la atracción que él ejerce como fin supremo —en función, por tanto, del anhelo de lo perfecto— no tuvo un comienzo».³⁷

- 36 El bien está en las cosas y en las acciones, pero su esencia, su naturaleza, es intelectual-inmaterial: «Todos los seres apetecen a Dios como fin al apetecer cualquier bien, ya le apetezcan con el apetito intelectual o sensitivo, o con el apetito natural, que no va acompañado de conocimiento» (*Sum. Theol.*, I, q. 44, a. 4 ad 3).
- 37 Sobre una metafísica del bien y del deseo con relación a la metafísica de la finalidad, existen bastantes trabajos. Por ejemplo, Alvira (1978: 19, 173 y ss.) dedica una buena parte de su estudio a dicha relación: «La noción de fin va unida, de modo muy íntimo a la noción de bien, de tal suerte que todo tratamiento del tema alejado de este paralelismo resulta enteramente insuficiente». También han sido acogidas muy favorablemente las contribuciones posteriores de Broadie (1993: 390-391): «Cuando pensamos en el fin deseado como una causa, el deseo de este fin figura como eslabón intermediario [intermedio] en la cadena causal [...]. Sin embargo, también podemos pensar en el deseo (la causa eficiente) como compartiendo la primacía de la causa final, ya que el fin deseado no sería causa sin el deseo que lo realiza [...]. Desde este punto de vista, la causa raíz incluye el deseo. No es implementar el fin, sino el deseo del fin (o, si se prefiere, el fin como lo deseado)». En esta misma línea se encuentran Natali (1999 y 2013) y Cardullo (2006: 103), quien llama al PMI «el objeto más alto de deseo [...] del cual el cielo y la naturaleza dependen». También me parece destacable la contribución de Ignazio Ferrelli (2011: 550): «Su acto de existir [del PMI] es necesario (1072b 11) (desde el momento que no puede ser de modo diverso de como es en ningún sentido [1072b 8] y, en cuanto tal, existe no sólo como Bien (1072b 11), sino sobre todo como Óptimo y Eterno (1072b 29). Ahora bien, como Bien Óptimo y Eterno, Aristóteles dice que es Principio (1072b 11). Y creo que este sea el punto: si es Principio debe principiar en cuanto Bien, si es Bien debe serlo también para quien principia, y en este sentido es Óptimo y Eterno. Óptimo en cuanto al hecho de ser el primero apetecible. Eterno en cuanto al hecho de ser primero inteligible. Su necesidad, que encierra su actividad de placer óptimo y eterno, debe ser exclusivamente por sí mismo y, en orden

7. CONCLUSIONES

Después de ver las distintas posiciones de los especialistas sobre el tema que nos habíamos propuesto investigar, hemos intentado integrar los dos sentidos principales de la causalidad del orden y la finalidad a la luz de una lectura unificante de algunos textos de *Phys.* II-VIII y *Metaph.* Λ 6, 7 y 10. La naturaleza, a través de la forma, es una manifestación, como dice Martin Heidegger, de un misterio, el misterio del ser. Ella es, pues, la manifestación, pero no el fundamento último. En ella se manifiesta, pero no se agota, la causalidad fontal del misterio. Aristóteles asienta con firmeza que la naturaleza es causa del orden en cuanto que causa final de los seres, por tanto, asienta un fundamento de carácter inmanente.

Cuando en *Phys.* II 8, 199a 20-35 se pregunta si el comportamiento por un fin de algunos seres naturales significa que actúan con inteligencia u otro poder, el estagirita lo niega, pero se refiere a una inteligencia autoemergente por parte del mismo ser y su especie, u otro poder, es decir, a una inteligencia ajena a la propia especie o a su Principio supremo. Por esta razón, «otro poder» no se refiere aquí al PMI, pues Aristóteles nunca se refiere a Él en semejantes términos, sino como su fundamento (libro VIII). En *Phys.* VIII 1, 252a 11, afirma igualmente que «lo que es por naturaleza nunca puede ser algo desordenado, porque ella es en todas las cosas causa del orden». En el orden inmanente, la naturaleza es la causa como causa final. Ningún otro elemento es causa del orden natural al lado de ella o más allá de ella. Aristóteles se está contraponiendo aquí al trascendentismo desarraigado del mundo físico-sensible, como es el platónico, y por supuesto a quienes niegan la finalidad natural, según el célebre pasaje de la *Physica* dedicado a ellos (II 8, 198b 16-32).

a los principiaados, siempre por sí mismo. Si los principiaados no fuesen por sí mismo, no podría ni siquiera principiar; y, en este sentido, es causa final [...]. Yo quiero insistir sobre el hecho de que Aristóteles afirme claramente que el primer motor inmóvil es causa final, con una distinción de la cual no poseemos instrumentos textuales para descifrarla, pero es innegable que sea el fin de todo el universo. Lo impone la naturaleza misma del sentir aristotélico, antes aun que los textos». Otra contribución interesante es la de Bosch y Vidal-Quadras (2017: 119). En la tercera parte de su trabajo plantean una lúcida relación entre bien y fin con respecto a la noción de perfección y, en consecuencia, del PMI como perfección máxima. De ahí, su conclusión: «Abordar la cuestión del bien y del fin desde una perspectiva metafísica remite, sin duda, a la perfección y al acto».

Ahora bien, el significado de esta causalidad no puede ser entendido como si ella fuera la causa generadora de ese orden en un sentido último, como se ha intentado mostrar a lo largo de este trabajo. No habría orden si solo existiese lo sensible, como hemos visto. La naturaleza es, en un sentido, la materia, pero, sobre todo, la forma, en cuyo interior se despliegan un dinamismo y una perfección (orden) que, sin embargo, no pueden explicarse por sí mismos.

Por este motivo, en virtud de la relación entre orden teleológico e inteligencia, esta perfección que se despliega desde el interior de la forma requiere una razón suficiente de naturaleza inteligente. Pues partiendo de los mismos principios de la metafísica aristotélica, si el conocimiento de la realidad se funda en el conocimiento de las causas, y conociendo estas conocemos qué son las cosas, al llegar a la forma como causa del ser, nos encontramos, por así decir, con un abismo irresoluto en su filosofía. De este modo, aunque el estagirita no llegó a esta conclusión que vincula necesariamente orden teleológico de la naturaleza (finalidad) e inteligencia, no se puede decir que esta tesis se oponga a los principios de su filosofía o que estos no nos puedan llevar a dicha tesis, tal como llevaron a Tomás de Aquino, particularmente en su *quinta vía*.

Es aquí donde el aquinate aplica a la naturaleza este principio teleológico. La naturaleza, en cuanto que forma, actúa por un fin, luego entre naturaleza, entendida como forma, e inteligencia, tiene que darse la misma relación necesaria. Si el hecho de que los seres carentes de razón obran por un fin nos lleva a una causalidad inteligente, del mismo modo, la naturaleza o forma, que en Aristóteles es el principio por el que los seres están ordenados a su fin y obran por un fin, tiene que ser ordenada a su propio fin a su vez por un principio inteligente. La naturaleza es, dice Tomás en uno de los textos ya citados, «la razón de cierto arte, el divino, ínsito en las cosas, por el cual las cosas mismas se mueven a un fin determinado». Y en otro lugar, dice:

Primero debe decirse que la naturaleza es una de aquellas causas que obran por algo. Y esto es válido para la cuestión de la providencia. Pues las cosas que no conocen el fin tienden a él como dirigidas por algún cognoscente, como la saeta es dirigida por el arquero. Por eso, si la naturaleza obra por un fin, es necesario que sea ordenada por algún ser inteligente, que es obra de la providencia. (*In Phys.*, 171, 199b 10)

Así pues, en cuanto que para Aristóteles la naturaleza, que en su sentido principal se identifica con la forma, obra por un fin, podemos aplicar dicho principio y entender que debe darse de algún modo una relación entre forma o naturaleza e inteligencia.

Por otra parte, algunos textos aristotélicos que nos hablan del Principio pueden ayudarnos a encontrar cuál podría ser, en su filosofía, el fundamento último del orden y la finalidad natural, desde el momento en que lo declara *a)* Principio, *b)* máximamente verdadero y máximamente Inteligente, *c)* máximo Bien (fin) y *d)* causa del orden.

A través del análisis metafísico de estas características, hemos concluido que el PMI es causa final no solo en el sentido de ser el fin último de los seres, sino también en el sentido de causa de la ordenación de estos a su fin propio. Son tres las razones que justifican este doble significado de la causalidad final del PMI: *a)* su condición de Principio supremo e inteligente representante absoluto de la unidad; *b)* el hecho de que lo Uno y lo múltiple están recíprocamente referidos, aunque en un sentido asimétrico; y *c)* el hecho de que esta recíproca pero asimétrica referencialidad lleva consigo un consecuente impacto causal vinculante, de tal manera que lo mayor causa lo menor y lo menor es causado por lo mayor: «Lo que se da unívocamente en otras cosas posee ese algo en grado sumo en comparación con ellas» (como se desprende de *Metaph.*, *α* 1, 993b 24 y ss.). En estos textos está vertida esta estructura lógica procedente de la unidad.

Además de esto, aún se pueden añadir ejemplos que ahondan en esta lógica en torno al Principio. Son los que le atribuyen la pertenencia del sumo Bien y la suma Belleza y la causalidad del orden. También estos conceptos quedan asumidos por la lógica de la referencialidad causal vinculante recíproca, con el plus de que aquí, por la identificación entre el bien y el fin, se hace más evidente nuestro propósito. Lo que resta, respecto a la causalidad del orden, viene a corroborar esta misma lógica. Todo lo que posee orden, en sentido particular y en sentido universal, debe ser referido a la unidad del Principio por las mismas razones expuestas. Y a esta misma luz podemos interpretar adecuadamente la siguiente afirmación: «De un tal Principio dependen el cielo y la naturaleza». Aquellos que han entendido que el sentido de esta dependencia se circunscribe a un aspecto meramente cósmico-universal pretenden que esta necesaria referencialidad y consecuente causalidad no alcance uno de los aspectos que derivan del orden natural: la ordenación a su fin propio. No obstante, como resulta de la lógica tanto por parte del análisis metafísico como del sentido de los textos, tal disyunción

no parece estar justificada. La misma noción de orden, desde el punto de vista lógico y ontológico, parece impedir una conclusión semejante.

Por tanto, de la unidad del Principio y de su referencia causal vinculante con lo múltiple han de ser derivados todos los aspectos concernientes al orden natural. De hecho, como sucede con la comprensión del aspecto dual del orden, el movimiento ordenado y primero que produce el PMI en cuanto que causa final, nos conduce hasta su condición de fundamento. ¿Por qué es necesaria una causalidad primera del movimiento y nadie la pone en discusión? Primero, porque el mero hecho del movimiento, como prueba Aristóteles, requiere una causa primera e inmóvil del mismo. Pero es que, además de esta razón obvia, existe otra que puede resultar interesante.

Es el caso, por ejemplo, del movimiento circular. Este no es un movimiento aleatorio y sin sentido, sino ordenado, y, en cuanto que tal, requiere también una causa, causa proporcionada que explique ese orden, por tanto, de naturaleza inteligente. En definitiva, la misma razón que nos aboca a la búsqueda de una causa primera del movimiento, nos conduce a buscar una causa fontal de la finalidad, pues de la misma manera que la perfección del orden circular requiere una causa inteligente de su perfección, la perfección del orden natural y su finalidad exigen una tal causa.

El PMI, por consiguiente, mueve como causa final a los seres hacia su fin propio y los atrae hacia él como su fin último, por tanto, los ordena a su fin propio y a su fin último, en virtud de su condición de Primero, máximo Verdadero y máximo Ente, sumo Bien/Fin y causa del orden. Es, pues, en este sentido como puede ser considerado fundamento último y trascendente del fin y el orden natural. En consecuencia, leo la afirmación «de un tal Principio dependen el cielo y la naturaleza» de modo «maximalista», entendiéndola aquí «naturaleza» en un sentido particular, fundante del sentido cósmico-universal, y esa dependencia en un sentido causal respecto de todos los aspectos que integran dicha naturaleza, entre ellos, de una manera particular, el orden y el fin.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVIRA, R. (1978) *La noción de finalidad*. Pamplona: EUNSA.
ARISTÓTELES *Acerca de la generación y la corrupción*. Introd., trad. y notas de E. la Croce y A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1978.

- *Física*. Introd., trad. y notas de G. R. de Echandía. Gredos: Madrid, 1998.
- *Metafísica*. Introd., trad. y notas de G. Reale. Milán: Bompiani, 2006.
- *Metafísica*. Introd., trad. y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2007.
- *Ética eudemia*. Introd. de Emilio Lledó Íñigo; trad. y notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985 (4.^a reimpr.).
- BAHDASSARIEN, F. (2019). *Aristote. Métaphysique livre Lambda*. París: Vrin.
- BERTI, E. (1990) «La finalità in Aristotele». *Fondamenti* 14: 7-43.
- (2002) «La causalità del Motore immobile secondo Aristotele». *Gregorianum* 83/4: 637-654.
- (2005) «Il dio di Aristotele». En M. Migliori (ed.), *Dio e il divino nella filosofia greca*. Brescia: Morcelliana.
- (2007) «Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics Λ 6». En M. Frede, D. Charles (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 181-206.
- (2020) «La finalità del motore immobile di Aristotele tra Metafísica Λ 7 e Λ 10». *Humanitas* 66/4: 555-567.
- BOERI, M. (2020) «Is the Prime Mover the source of all movement? Pseudo-Justin on Aristotle's Unmoved Mover». En P. van Deun, B. Demulder (eds.), *Questioning the world. Greek patristic and Byzantine question-and-answer literature*. Turnhout: Brepols.
- BODÉUS, R. (1975) «En marge de la "theologie" aristotelicienne». *Revue Philosophique de Louvain* 73/17: 5-33.
- BOS, A. P. (1976) *The theme of divine pronia in Plato and Aristotle*. Assen: Van Gorcum.
- BOSCH, M.; VIDAL-QUADRAS, M. (2017) «El bien como fin en la "Metafísica" de Aristóteles». *Espíritu* LXVI, 153: 107-121.
- BROADIE, S. (1993) «Que fait le Premier Moteur d'Aristote? (Sur la theologie du livre Lambda de la "Métaphysique")». Trad. de J. Brunschwig. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 2: 375-411.
- CARDULLO, R. L. (2003) «L'analogia techne-Φύσις e il finalismo universale in Aristotele, Phys. II». En R. L. Cardullo, G. R. Giardina (eds.), *La «Física» di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*. Catania: CUECM, 51-103.
- CATTANEI, E. (2011) «La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Λ della "Metafísica"». *Humanitas* 66/4: 568-614.
- DÜRING, I. (1966) *Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter.
- FERRELLI, I. (2011) «La duplice finalità del primo motore immobile». *Humanitas* 66/4: 536-554.
- FLANNERY, K. (2015) «Sull'interpretazione di Enrico Berti della causalità del Primo Motore Immobile». *Humanitas* 66/4: 615-643.

- FOLLON, J. (1988) «Réflexions sur la théorie aristotélicienne des quatre causes». *Revue Philosophique de Louvain* 86/71: 317-353.
- FREDE, D. (1971) «Theophrasts Kritik am unbewegten Beweger des Aristoteles». *Phronesis* 16: 65-79.
- GIARDINA, G. R. (2006) *I fondamenti della causalità naturale. Analisi critica di Aristotele, Phys. II*. Catania: Cooperativa Universitaria Editrice di Magistero.
- GUTHRIE, W. R. D. (1999) *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*, vol. VI. Madrid: Gredos.
- HUDSON, L. (2019). *Metaphysics Book A*. Oxford: Clarendon Press.
- JAEGER, W. (1923) *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlín. Trad. inglesa de R. Robinson. Oxford, 1934 (2.^a ed. 1948).
- MACINTYRE, A. (1991) *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós.
- MERLAN, P. (1946) «Aristotle's Unmoved Movers». *Traditio* 4: 1-30.
- NATALI, C. (1997) «Causa motrice e causa finale nel libro lambda della "Metafisica"». *Méthexis* 10: 105-123.
- (1999) «Problemas de la noción de causa final en Aristóteles». *Anuario Filosófico* 32: 39-57.
- (2020) «Deux nouveaux commentaires du livre Λ de la "Métaphysique" d'Aristote». *Philosophie Antique* [en línea]. Notas críticas en prepublicación, puestas en línea el 2 de junio de 2020 (consulta: 14/7/2020), <http://journals.openedition.org/philosant/3592>.
- QUARANTOTTO, D. (2001) «Ontologia della causa finale aristotelica». *Elenchos, Rivista di Studi sul Pensiero Antico* 22/2: 329-365.
- (2005) *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del "telos"*. Pisa: Bibliopolis.
- REALE, G. (2003²) *Guía de lectura de la "Metafísica" de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- ROSS, A. (2007) *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa.
- ROSS, A. (2018) «Teleología y naturaleza en Aristóteles». *Síntesis. Revista de Filosofía* 1/2: 101-121.
- ROSS, W. D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press (reimp. 1958).
- SALIS, R. (2006) «La causalità naturale in Aristotele, Fisica II, 7». En C. Rossetto (ed.), *Studies on Aristotle and the Aristotelian Tradition. Proceedings of the International Conference*. 11-13 de diciembre. Padua: Edizioni di Storia della Tradizione Aristotelica, 81-101.

- SEDLEY, D. (2010) «Teleology, Aristotelian and Platonic». En J. G. Lennox, R. Bolton (eds.), *Being, nature, and life in Aristotle: Essays in honour of Allan Gotthelf*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEGGIARO, C. (2019) «Generación y causalidad en Física I 7 y II 3». *Synthesis* 26/1: e051, <https://doi.org/10.24215/1851779Xe051>.
- SERRA PÉREZ, M. A. (2018) «Finalidad y existencia de Dios. Un estudio sobre la quinta vía tomista». *Espíritu* 155: 201-220.
- (2021) «ἔργεται δὲ τὰ τρία εἰς [τὸ] ἕν πολλάκις. Una interpretación de *Phys.* II 7, 198a 25, acerca del sentido causal fundante del devenir a la luz de la teoría de acto-potencia». *Kriterion* 149: 549-571.
- STEENBERGHEN, F. VAN (1983) *Le thomisme*. París: Presses Universitaires de France.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentario a la Física (In Physic.)*. Textos traducidos de *Corpus Thomisticum*.
- *Suma Teológica (Sum. theol.)*.
- *In Libros Physicorum (In Phys.)*.
- *Sententia libri Ethicorum* (Comentario a la Ética a Nicómaco).
- *Scriptum super Sententiis (In Sent.)*.
- TORRIJOS, D. (2013) «La causalidad del Motor Inmóvil». *Hypnos* 31: 234-266.
- VIGO, A. (2013) «Naturaleza, finalidad y normatividad según Aristóteles. Apuntes para una reconstrucción sistemática». En L. Corso, M. J. Soto, M. I. Zorroza (eds.), *Concepciones de la ley natural: medioevo latino y escolástica española e iberoamericana*. Pamplona: Eunsa, 19-41.

LEVINAS VS. DERRIDA:
LIRE AUTREMENT QU'ÊTRE COMME
RÉPONSE À LA CRITIQUE DE VIOLENCE
ET MÉTAPHYSIQUE

LEVINAS VS. DERRIDA. READING *OTHERWISE THAN BEING*
AS AN ANSWER TO THE CRITIQUE OF *VIOLENCE*
AND *METAPHYSICS*

CRISTÓBAL BALBONTIN-GALLO
Université Australe du Chili – Ireph Université Paris-Nanterre

RÉSUMÉ

Le texte *Violence et métaphysique* de Jacques Derrida – contenu dans le recueil *L'Écriture et la différence* – peut être lu comme la première grande introduction à la pensée de Levinas ainsi que la plus grande critique qui lui a été adressée de son vivant et qui oblige Levinas à réviser sa pensée. Il s'agit donc de relever les points centraux de la critique de Derrida, puis de montrer comment l'évolution de la pensée dans *Autrement qu'être* par rapport à *Totalité et infini* constitue la réponse de Levinas à Derrida et d'argumenter pourquoi – à notre avis – Levinas a pu surmonter la critique de Derrida.

Mots-clés : altérité, soi, critique, ontologie, infini.

RESUM

El text *Violence et métaphysique* de Jacques Derrida —inclòs en la recopilació *L'Écriture et différence*— es pot llegir com la primera gran introducció al pensament de Levinas, i també com la crítica més gran dirigida contra el seu pensament en vida, cosa que obligà Levinas a revisar-lo. L'objectiu és assenyalar els punts centrals de la crítica de Derrida, per mostrar després com l'evolució del seu pensament a *Autrement qu'être* en relació amb *Totalité et infini* constitueix la resposta que Levinas assaja contra Derrida i per argumentar com —a parer nostre— Levinas va ser capaç de superar la crítica derridiana.

Paraules clau: altre, *ipse*, crítica, ontologia, infinit.

ABSTRACT

The text *Violence and Metaphysics* by Jacques Derrida —contained in the collection *L'Écriture et la différence*— can be read as the first great introduction to Levinas' thought as well as the greatest criticism addressed to him during his lifetime, which forced Levinas to revise his thought. The point is therefore to note the central points of Derrida's criticism, and then to show how the evolution of thought in *Otherwise than Being* in relation to *Totality and Infinity* constitutes Levinas' response to Derrida and to argue why —in our opinion— Levinas was able to overcome Derrida's criticism.

Keywords: otherness, self-critique, ontology, infinite.

1. INTRODUCTION

Bien que reconnue dans certains milieux universitaires, la pensée de Levinas restait, dans les années 60, en général méconnue. Cela a sans doute été le mérite de Derrida d'introduire la pensée de Levinas auprès du grand public et dans les milieux universitaires internationaux. Plus précisément, le texte *Violence et métaphysique* peut être lu comme la première grande introduction à la pensée de Levinas. L'admiration et la reconnaissance de Levinas deviendront une constante dans l'œuvre de Derrida, dont nombreux textes écrits font preuve. Pourtant, c'est le hasard qui permettra à Derrida d'entrer en contact avec l'œuvre de Levinas. En effet, comme Derrida lui-même le raconte dans un entretien donné au journal *Le Monde* :

Un jour, ce devait être en 1962, je rendis visite à Ricoeur, chez lui, à Châtenay-Malabry. Au cours d'une promenade dans son jardin, il me parla avec enthousiasme de *Totalité et infini*. C'était alors la thèse que Levinas devait soutenir quelques jours plus tard. Le livre n'était pas encore publié. Ricoeur qui devait faire partie du jury venait de le lire : un très grand livre, me dit-il, un événement. Je ne connaissais alors de Levinas que ses textes sur Husserl. C'est donc encore une fois guidé par les mots de Ricoeur que, l'été suivant, je lus *Totalité et infini* et écrivis *Violence et métaphysique*, la première d'une série d'études que je consacrai à Levinas au cours des trente ans qui suivirent.¹

1 Derrida J., article paru dans le journal *Le Monde* n° 428 in « *Dossiers et documents* », 5 mars 2013, p.18.

Or, toute fascination ne peut aller de manière justifiée sans un certain esprit critique. En effet, comme le signale Stéphane Moses :

Le dialogue inauguré en 1964 par Derrida avec son essai fondateur « Violence et métaphysique » (repris en 1967 dans *L'Écriture et la différence*) et conclu avec « Adieu » (1995) puis, un an plus tard avec le prolongement de ce texte, « Visage et Sinaï », on ne trouve qu'un seul texte de Levinas consacré intégralement à Derrida. Il s'agit de « Tout autrement », étude incluse dans le cahier d'hommages consacré en 1973 par la revue *L'Arc* à Derrida, et reprise en 1976 dans le volume *Noms propres*. Ce texte de Levinas peut se lire, dans un certain sens, comme une réponse tardive à « Violence et métaphysique », qui, trois ans après la parution de *Totalité et infini*, fut la première étude d'ensemble consacrée à cette œuvre majeure.²

Pourtant, Mosès cherche à tirer les conséquences de ce débat autour du texte « Tout autrement » plutôt que dans le deuxième grand ouvrage de Levinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, même s'il voit quelques prolongements (Mosès 2006: 84-85). Ce faisant, nous sommes plutôt de l'avis d'Edward Baring qui, dans son essai « Levinas and Derrida » argumente précisément qu'on peut lire *Autrement qu'être* comme une réponse à l'égard de la critique de Derrida exprimée dans *Violence et métaphysique* (Baring 2018: 134). Pourtant, comme la plupart des commentateurs autour de cet échange, il se centre sur l'analyse de la façon dont la pensée de Derrida est reformulée après l'échange avec Levinas, plutôt que d'analyser celle de Levinas. En revanche, notre propos sera d'approfondir les transformations dans la pensée levinassienne qui suivent la critique derridienne. En effet, Derrida tenta de pousser à l'extrême les paradoxes dans l'œuvre de Levinas. Concrètement, sa lecture concerne les trois sources fondamentales de la pensée levinassienne : Husserl, Hegel et Heidegger. Le propos consiste à montrer les difficultés qui hantent sa pensée. Ainsi, l'*Aufhebung* des pensées de Husserl, Hegel et Heidegger par Levinas ne va pas sans un certain husserlianisme, hégélianisme et heideggerianisme. Il s'agit donc de souligner les principaux points de la critique faite par Derrida, avant de montrer comment l'évolution de la pensée dans *Autrement qu'être* par rapport à *Totalité et infini* constitue la réponse de Levinas à Derrida.

2 Mosès 2006: 77.

2. VIOLENCE ET MÉTAPHYSIQUE : DERRIDA ET SA CRITIQUE DE LEVINAS

Derrida commence son essai en remarquant combien Levinas s'efforce de déjouer la conceptualité gréco-romaine qui s'empare de l'humanité toute entière, à travers un *logos* décrivant la situation historico-philosophico mondiale. Ainsi, selon Derrida, Levinas nous appelle à la dislocation du *logos* grec, à la dislocation du principe d'identité en général, vers une respiration en-deçà de toute origine grecque. Une pensée qui appelle à la priorité d'une relation éthique, qui peut néanmoins ouvrir l'espace métaphysique, et qui veut re-signifier la métaphysique précisément à partir de cette transcendance. Dès lors, Levinas nous invite à transgresser la violence de la lumière et l'impérialisme de la théorisation par l'épiphanie du visage d'autrui dans la non-lumière, face à laquelle devront se désarmer toutes les violences. Seul l'autre, le tout Autre, qui fait irruption à travers le visage d'autrui qui perce sa forme, peut se manifester comme ce qu'il est, avant la vérité, dans une certaine non-manifestation et dans une certaine absence. Il ne s'agit pas d'une absence pure et simple, mais d'une absence dans cette expérience de l'autre, où la logique formelle aussi bien que l'ontologie sont contestées. Il s'agit donc de penser l'Autre « au-delà de l'être », ainsi qu'au-delà de la dimension ontologique qui ramène « l'Autre » au « Même ».

Cette contestation va de même pour la pensée de l'être chez Heidegger :

Le primat de l'ontologie heideggérienne ne repose pas sur le truisme : « pour connaître *l'étant*, il faut avoir compris l'être de l'étant ». Affirmer la priorité de *l'être* par rapport à *l'étant*, c'est déjà se prononcer sur l'essence de la philosophie, subordonner la relation avec *quelqu'un* qui est un étant (la relation éthique) à une relation avec *l'être de l'étant* qui, impersonnel, permet la saisie, la domination de l'étant (à une relation de savoir), subordonne la justice à la liberté. Si la liberté dénote la façon de demeurer le Même au sein de l'Autre, le savoir (où l'étant, par l'entremise de l'être impersonnel, se donne), contient le sens ultime de la liberté. Elle s'opposerait à la justice qui comporte des obligations à l'égard d'un étant qui refuse à se donner, à l'égard d'Autrui qui, dans ce sens, serait étant par excellence. L'ontologie heideggérienne subordonnant à la relation avec l'être, toute relation avec l'étant – affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique. Certes la liberté que l'essence de la vérité met en œuvre n'est pas, chez Heidegger, un principe de libre

arbitre. La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être : ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. Mais la dialectique qui concilie ainsi la liberté et l'obéissance, dans ce concept de vérité, suppose la primauté du Même où mène son train la philosophie occidentale et par laquelle elle se définit.³

Ainsi, selon Derrida, le débordement vers lequel nous invite Levinas est celui de l'éthique non seulement dissociée de l'ontologie, mais ordonnée vers autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire vers une instance antérieure et plus radicale. Comme Derrida le signale, la « pensée pour laquelle le tout du logos grec est déjà survenu, humus apaisé non pas sur un sol, mais autour d'un volcan plus ancien ».⁴ La lettre hébraïque représente cette profondeur historique que la philosophie de l'histoire et l'histoire de la philosophie ne peuvent que présupposer. La tradition juive nous invite ainsi – selon Derrida lisant Levinas – à vivre dans l'inquiétude et la détresse qui s'affichent contre tout confort et toute confiance dans le savoir et l'histoire. « C'est à cette profondeur que nous ferait trembler la pensée d'Emmanuel Levinas ».⁵ L'eschatologie messianique à laquelle nous appelle Levinas ne veut ni s'assimiler à une évidence philosophique, ni à une théologie, ni non plus à une mystique juive. Même si Levinas appelle à une certaine re-conceptualisation de la religion et à un certain langage biblique, il veut se faire entendre à travers le recours à l'expérience elle-même ; et à ce qu'il y a de plus irréductible dans l'expérience : le passage ou la sortie vers l'autre. Le propos même de l'eschatologie est donc de désigner cet espace où une parole autre peut être entendue. « C'est l'ouverture elle-même, l'ouverture de l'ouverture, celle qui ne se laisse enfermer dans aucune catégorie ou totalité [...] ».⁶ Ce mouvement de l'eschatologie est considéré par Derrida comme un excédent, plus précisément un surplus éthique projeté vers autrui, comme sorti de l'être et de ses catégories. Dès lors, c'est vers une pensée de la différence originaire que s'oriente Levinas. Comme il l'exprime : « C'est, au contraire, vers un pluralisme qui ne se fusionne pas en unité que nous voudrions nous acheminer ; et si cela peut être osé, rompre

3 Levinas 1961: 15-16.

4 Derrida 1967: 122.

5 Derrida 1967: 122.

6 Derrida 1967: 124.

avec Parménide ». ⁷ C'est bien à un deuxième parricide que nous exhorte Emmanuel Levinas : « Il faut tuer le père grec qui nous tient encore sous sa loi. (...) Mais ce qu'un Grec, ici, n'a pas pu faire, un non Grec le réussira-t-il autrement qu'en se déguisant en Grec, en *parlant* Grec, en feignant de parler grec pour approcher le roi ? ». ⁸

Ainsi, l'asymétrie, la non-lumière, et le commandement ne permettent pas d'établir de rapport entre des êtres finis. Le rapport des êtres finis avec l'asymétrie du visage d'autrui serait donc violence et injustice. Ce serait inclure l'autre dans une totalité finie. L'asymétrie de mon rapport à l'autre, cette courbure de l'espace intersubjectif signifie l'intention divine de toute vérité : présence-absence. La présence est ici séparation. Le visage de Dieu se dérobe à jamais en se montrant. « Tu ne pourras pas voir ma face – relate la Bible –, car l'homme ne peut pas me voir et vivre... tu te tiendras sur le rocher. Quand ma gloire passera, je te mettrai dans un creux du rocher, et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que j'aie passé. Et lorsque je retournerai ma main, tu me verras par derrière, mais ma face ne pourra pas être vue». ⁹

C'est sur cette impensable expérience que Levinas revient sans cesse. La parole philosophique ne peut tenter d'abriter, sans aussitôt montrer dans sa propre lumière, de misérables lézardes, et sa rigidité que l'on avait prise pour une solidité, s'effondre. On pourrait sans doute montrer en quoi l'écriture de Levinas se meut le long de ces lézardes, progressant avec maîtrise par négations. C'est-à-dire, par négation contre négation. Pourtant, la négation de toute cohérence systématique, comme de toute ontologie chez Levinas ne va-t-elle pas sans laisser place à une certaine cohérence et une certaine ontologie implicite ? Sans réfléchir à cette hypothèse, Derrida annonce surtout une première problématique, voire une contradiction propre à la grandeur du défi que Levinas se pose.

En effet, l'altérité, la négativité ou encore la différence intérieure au Moi, ainsi qu'au concept, ne sont qu'apparences, illusions ou encore jeux du « Même ». Dans sa négativité finie, la modification interne et relative par laquelle le Moi s'affecte lui-même dans son mouvement de soi à soi décrit la procession laborieuse de l'esprit dans l'histoire chez Hegel. La dissymétrie classique du « Même » et de « l'Autre » chez Hegel semble se prêter au renversement tout en restant dans le Même. Bref, Levinas ac-

7 Levinas 2006: 20.

8 Derrida 1967:133.

9 Exode biblique cité par Derrida 1967: 160.

cuse l'impossibilité du Même d'engendrer en soi l'altérité sans la rencontre d'autrui. Ainsi, la protestation de Levinas contre la totalité ne se lève pas au nom de l'existence subjective contre Hegel, comme le veut Kierkegaard. « Ce n'est pas moi qui me refuse au système, comme le pensait Kierkegaard, c'est l'Autre ».¹⁰ Mais cette existence subjective n'est-elle pas pré-supposée par cette altérité qu'il s'agit de revendiquer ? Pour refuser la notion kierkegaardienne d'existence subjective – selon Derrida –, Levinas devra bannir jusqu'à la notion métaphysique de subjectivité. Une quête, selon Derrida, qu'il ne peut mener à terme et réussir sans évincer aussi, paradoxalement, l'Autre. Ce faisant, Levinas, en cherchant à sortir de la philosophie, ne peut pourtant pas renoncer au discours philosophique qu'il emprunte pour s'en affranchir. Discours sur le rapport entre philosophie et non-philosophie à l'intérieur duquel la conceptualité philosophique est empruntée pour marquer la sortie de la philosophie. Concept infini, dans sa protestation contre le concept. Dès lors, l'anti-hégélianisme de Levinas ne va pas sans un certain... hégélianisme. Derrida écrit :

Mais pourquoi, en tenant ce passage si difficile au-delà du débat -qui est aussi une complicité- entre le hégélianisme et l'anti-hégélianisme classique, Levinas recourt-il à des catégories qu'il semblait avoir préalablement refusées ? Nous ne dénonçons pas ici une incohérence de langage ou une contradiction du système. Nous nous interrogeons sur le sens d'une nécessité : celle de s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire.¹¹

Ainsi, Derrida souligne le premier problème délicat qui existe dans *Totalité et infini*.

En effet, Levinas remarque que la relation avec l'autre est en réalité une relation avec une extériorité au-delà de l'être. Levinas entend désormais parler d'une extériorité absolue qui n'est pas spatiale. Mais pourquoi donc utiliser les expressions « extériorité », « dedans », « dehors », « intérieur » ? On brûle les lettres de la lumière, mais tout le langage est éveillé comme chute dans cette dernière. Derrida écrit : « Dire que l'extériorité infinie de l'Autre *n'est pas spatiale*, est *non-extériorité* et *non-intériorité*, ne pouvoir la désigner autrement que par voie négative, n'est-ce pas re-

10 Levinas 1961: 10.

11 Derrida 1967: 164-165.

connaître que l'infini [...] ne se dit pas ? »¹² Cela revient à reconnaître que cette structure « dedans-dehors », « intériorité-extériorité », marque la finitude originaire de la parole et que l'on ne peut jamais réduire une certaine naturalité de la praxis spatiale du langage. Dès lors, signale Derrida, si je ne puis désigner l'altérité irréductible (infinie) d'autrui qu'à travers la négation de l'extériorité spatiale (finie), c'est peut-être que son sens est fini. Elle n'est donc pas positivement infinie. L'infiniment Autre ne serait pas ce qu'il est, autre, s'il était une infinité positive, et s'il regardait en lui la négativité de l'indéfini. Dès lors, l'infiniment autre comme pure positivité ne désigne-t-il pas une expérience interminable, donc le risque de tomber dans « l'etc. » qui caractérise le mauvais infini signalé par Hegel ? Mais Levinas veut justement chasser la négativité... Désormais, la seule sortie possible pour revendiquer une infinité positive est de renoncer à tout langage et, tout d'abord, aux mots « infini » et « Autre ». En résumé, selon Hegel, dès que l'on veut penser l'« infini » comme plénitude positive, l'autre devient impensable, impossible et indicible.

Or, comment penser l'Autre si celui-ci se dit seulement comme extériorité et à travers l'extériorité, la non-altérité ? Et si la parole – qui doit instaurer et maintenir la séparation absolue – est, par essence, enracinée dans l'espace qui ignore la séparation et l'altérité absolue ? Si tout discours se tient essentiellement dans la dimension du « Même » et se dit à partir de la dimension du même, n'implique-t'il pas nécessairement une violence ? Dès lors, encore une fois, la paix implique donc nécessairement un silence, une certaine impossibilité du discours, un horizon silencieux de la parole, et ainsi un non-dit dont Levinas se serait privé dans *Totalité et infini*. En effet, la paix comme silence est la vocation étrange d'un langage qui appelle hors de soi par soi, comme l'évoque Derrida. Mais comme Levinas veut le langage comme élément de justice, il souhaite comprendre la responsabilité « répondre à », comme langage. Cela implique que le langage ne peut tendre indéfiniment vers la justice qu'en pratiquant une certaine injustice, une violence. On se bat contre la violence de la lumière mais avec la même lumière violente. « C'est pourquoi cet aveu de la guerre dans le discours, aveu qui n'est pas encore la paix, signifie le contraire d'un bellicisme ; dont on sait bien – et qui l'a mieux montré que Hegel ? – que l'irénisme est *dans l'histoire* son meilleur complice ».¹³

12 Derrida 1967: 167.

13 Derrida 1967: 173.

Par rapport à Husserl, au-delà de la méthode, ce que Levinas entend retenir – selon Derrida –, ce n'est pas seulement la fidélité à l'expérience, à l'exigence descriptive, mais aussi au concept d'intentionnalité. Une intentionnalité élargie des dimensions représentative et théorique. C'est par désir et transcendance qu'il est possible pour Levinas d'accéder à la véritable profondeur de l'intentionnalité. Cependant, la répression de l'infini par Husserl l'aurait empêché d'accéder à sa véritable profondeur. Quoi qu'il en soit, à supposer que le cogito husserlien soit ouvert sur l'infini, ce serait, selon Levinas, sur un objet infini, donc sur l'infini à la pensée ou « faux-infini ». Cette idée de « faux infini » – selon Derrida – qui est sous-jacente à la pensée de Levinas dans *Totalité et infini* est une idée hégélienne, même si Levinas ne l'emploie jamais. Comme pour Hegel, le « faux infini » serait pour Levinas l'indéfini, la forme négative de l'infini. Mais Levinas pense l'altérité vraie comme non-négativité, comme transcendance positive. Il faut donc, d'une part, le faux-infini de l'ordre du Même et, d'autre part, de l'ordre de l'Autre, le vrai infini. Mais ceci aurait paru absolument insensé aux yeux d'Hegel : comment séparer l'altérité de l'infini du « faux infini » ? Si le « Même » est une totalité violente, Levinas le comprend comme totalité finie. Donc, d'une façon abstraite encore comme distincte à « l'Autre ». Le « Même » comme totalité finie ne serait pas le « Même », mais encore « l'Autre » ou, à partir de « l'Autre » comme « Autre ». Cela implique que Levinas parle du « Même » sous le nom de « l'Autre », et à l'inverse, de « l'Autre » comme du « Même ». Derrida signale :

Si la totalité finie était le même, elle ne saurait se penser ou se poser comme telle sans devenir autre que soi. [...] Si elle ne le faisait pas, elle ne pourrait entrer en guerre avec les autres (totalités finies) ni être violente. Dès lors, n'étant pas violente, elle ne serait pas le même au sens de Levinas (totalité finie). Entrant en guerre – et il y a la guerre – elle se pense certes comme l'autre de l'autre, c'est-à-dire qu'elle accède à l'autre comme un autre (soi).¹⁴

Selon Derrida, dans ce langage, la seule position efficace pour ne pas se laisser battre serait de tenir pour irréductible le « faux infini » issue de la finitude originaire. Il s'agirait de la stratégie husserlienne qui plaide pour l'irréductibilité de l'inachèvement intentionnel de l'altérité. Dans sa *Cin-*

14 Derrida 1967: 176.

quatrième méditation cartésienne, Husserl se donne ainsi le droit de parler de l'infiniment autre comme tel à partir de l'altérité d'une finitude originaire, et il rend donc compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Levinas évoque, en fait, l'infiniment autre, mais en refusant de reconnaître une modification de la finitude intentionnelle de l'ego, il se prive de fondement et de la possibilité même de son propre langage. Ainsi, là où l'inachèvement intentionnel husserlien empêche la conscience d'être englobée dans le savoir absolu hégélien, Levinas lui se prive des possibilités de cette stratégie. Ainsi, il ne semble pas possible de penser l'infini sans le fini, et de penser le faux sans rendre hommage au vrai.¹⁵ Autrement dit, il n'est pas possible de penser « l'Autre » sans rendre hommage à l'antériorité du « Même ». « Comment pourrait-il y avoir un 'jeu du Même' si l'altérité n'était pas déjà *dans* le Même, en un sens de l'inclusion que le mot *dans* trahit sans doute ? Sans l'altérité *dans* le même, comment pourrait se produire le 'jeu du Même' [...] ? »¹⁶ Soit il n'y a que le « Même » et il ne peut plus apparaître et être dit, ni même exercer de violence, soit il y a le « Même » et « l'Autre » ; « l'Autre » ne pouvant pas alors être « l'Autre du Même » qu'en étant le « Même ». Il y a donc une violence irréductible du rapport à l'Autre qui est en même temps une non-violence, parce que « l'Autre » dans le « Même » permet une ouverture et la possibilité de parler d'une altérité. Dans le cas contraire, il s'agirait d'un règne où la différence entre le Même et l'Autre n'aurait plus cours. Ce serait un règne où la paix elle-même n'aurait plus de sens.

Finalement, dans le sillage de Heidegger, Derrida questionne la mise en place de la prétention levinassienne du débordement absolu de l'autre au-delà de l'être. D'abord, parce que « Non seulement la pensée de l'être n'est pas violence éthique, mais aucune éthique –au sens de Levinas– ne semble pouvoir s'ouvrir sans elle ».¹⁷ En effet, la pensée de l'être est un facteur commun entre l'essence et l'existence sans lesquelles aucun langage et aucun jugement ne seraient possible. Alors, « la pensée – ou du moins la précompréhension de l'être – conditionne [...] le respect de l'autre *comme ce qu'il est* : autre. Sans cette reconnaissance qui n'est pas une connaissance, disons sans ce « laisser-être » d'un étant (autrui) comme existant hors de moi dans l'essence de ce qu'il est (s'aborde dans son alté-

15 Et qu'on ne peut pas penser la vérité sans rendre hommage au faux.

16 Derrida 1967: 186.

17 Derrida 1967: 202.

rité), aucune éthique ne serait possible ». ¹⁸ Ensuite parce que, « en refusant, dans *Totalité et infini*, de prêter quelque dignité à la différence ontico-ontologique, en n’y voyant qu’une ruse de guerre et en appelant *métaphysique* le mouvement intra-ontique de la transcendance éthique (mouvement respectueux d’un étant vers l’autre), Levinas confirme Heidegger dans son propos : celui-ci ne voit-il pas dans la métaphysique (dans l’ontologie métaphysique) l’oubli de l’être et la dissimulation de la différence ontico-ontologique ? » ¹⁹ Ce faisant, la critique de Derrida vise le même argument que Jean-Luc Marion déroulera plus tard à l’encontre de *Totalité et infini* dans son texte *L’idole et la distance* :

À l’évidence, le privilège, en se déplaçant de l’être à l’étant, ne consacre la prééminence de celui-ci comme Autrui, qu’en inversant la différence ontologique, donc en la consacrant. Même si l’on conclura plus tard qu’exister « peut aller au-delà de l’être », c’est encore en vue d’une « relation ultime dans l’être », que l’exister se déploie au bénéfice de l’étant, et que l’ontologie le cède à la métaphysique. On peut déceler dans cette ambiguïté le symptôme d’une difficulté considérable : la condition qu’impose l’être au divin. Autrui ne disparaît pas si on en appelle seulement contre lui à tel étant. D’abord, parce que l’on risque ainsi de rester à une inversion près, dans la différence ontologique, donc dans l’onto-théologie. Ensuite, parce que, si l’on en parle de l’autre comme d’un étant, Autrui paraît insuffisamment déterminé : son indétermination constitutive, loin d’en démontrer la rigueur (comme c’eût été le cas si la référence à l’étant comme tel avait disparue), en accuse l’ambiguïté [...]. En un mot, le surplomb de l’étant sur l’être ne suffit sans doute pas à outrepasser l’ontologie vers Autrui, parce que ce surplomb suppose, encore et à sa manière, la différence ontologique. ²⁰

3. LA RÉPONSE LEVINASSIENNE À DERRIDA : *AUTREMENT QU’ÊTRE OU AU-DELÀ DE L’ESSENCE*

L’essai *Tout autrement*, publié dans le journal *L’arc* en 1973 et reproduit dans le recueil *Noms propres*, rend compte du fait que Levinas était au

18 Derrida 1967: 202.

19 Derrida 1967: 209.

20 Marion 1977: 278.

courant de la critique de Derrida. Le texte commence par reconnaître chez Derrida un style nouveau et un effort pour briser la tradition philosophique. Mais, ce faisant, Levinas reproduit contre Derrida des arguments que ce dernier avait déjà esquissés contre Levinas. Ainsi, par exemple, Levinas écrit :

L'œuvre de Derrida, coupe-t-elle le développement de la pensée occidentale par une ligne de démarcation, semblable au kantisme qui sépare la philosophie dogmatique du criticisme ? Sommes-nous à nouveau au bout d'une naïveté, d'un dogmatisme insoupçonné qui sommeillait au fond de ce que nous prenions pour esprit critique ? On peut se le demander. L'idée, comme l'achèvement d'une série qui commence dans l'intuition sans pouvoir s'y achever, l'idée dite « au sens kantien du terme », opérerait au sein de l'intuition elle-même une apparence transcendante génératrice de la métaphysique ferait illusion au sein de la présence elle-même qui sans cesse viendrait à se manquer. Nouvelle coupure dans l'histoire de la philosophie ? Elle en marquerait aussi la continuité.²¹

En outre, comme Derrida critique sa façon de rester dans l'horizon du logos, Levinas reproduit de façon spéculaire l'argument contre Derrida :

La défection de la présence conduite jusqu'à la défection du vrai, et jusqu'aux significations qui n'ont pas à répondre à la sommation du Savoir. La vérité n'est plus au rang de la vérité éternelle ou omni temporelle – mais c'est là une relativité qu'aucun historicisme n'aurait jamais pu soupçonner. Déportation ou dérive du Savoir au-delà du scepticisme qui restait amoureux de la vérité, même s'il se sentait incapable de l'embrasser. Désormais les significations ne convergent pas vers la vérité (...). Ce qui reste de construit après la dé-construction c'est, certes, l'architecture sévère du discours déconstruit et qui emploie au présent le verbe être dans les propositions prédicatives. Discours au cours duquel, et en plein ébranlement des assises de la vérité contre l'évidence du présent vécu qui semble offrir un ultime refuge à la présence, Derrida a encore la force de prononcer « est-ce sûr ? », comme si rien pouvait être en sécurité à ce moment-là, et comme si sécurité ou insécurité devait encore importer. On pourrait être tenté de tirer argument de ce

21 Levinas 1976a: 81.

recours au langage logocentrique contre ce langage même, pour contester la déconstruction produite. (...) Voie que peut-être Derrida lui-même n'a pas toujours dédaignée dans sa polémique.²²

Ainsi, le texte de Levinas *Tout autrement* est rempli d'allusions implicites à *Violence et métaphysique*. À l'évidence, la reproduction des arguments que Derrida emploie contre Levinas n'est pas une coïncidence, mais la preuve d'une lecture attentive par Levinas des critiques de Derrida. De cette façon, l'article de Levinas peut être lu comme la révision qu'il fait de sa propre pensée à la lumière de la critique de Derrida. Alors, l'essai *Tout autrement* peut être considéré comme le premier pas vers un effort pour surmonter les difficultés dénoncées par Derrida. Un effort qui deviendra complètement explicite dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, où Levinas s'engage explicitement à répondre aux défis lancés par Derrida.

Concrètement, le changement dans la pensée de Levinas s'annonce déjà dans l'écrit *Humanisme et anarchie* de 1968, compris dans le recueil *Humanisme de l'autre homme*. Dans ce travail, Levinas commence à repenser la notion de sujet à partir de celle de passivité, qui met en échec la compréhension traditionnelle de l'autonomie moderne. Ainsi, Levinas énonce qu'« il s'agirait d'un nouveau concept de la passivité, d'une passivité plus radicale que celle de l'effet dans une série causale [...]. Comme si par delà l'*ambitus* d'une mélodie, un registre plus aigu ou plus grave résonnait et se mêlait aux accords entendus, mais d'une sonorité qu'aucune voix ne peut chanter et qu'aucun instrument ne peut produire ».²³ Désormais, c'est à partir d'une accusation portée par autrui que le « Moi » se constitue comme une ouverture portée par une injonction. Le sujet se veut d'emblée responsable. Ainsi, le « Moi » n'est pas à l'origine de soi. « *L'intériorité, c'est le fait que dans l'être le commencement est précédé mais que ce qui précède ne se présente pas au regard libre qui l'assumerait, ne se fait pas présent ni représentation* ».²⁴

Or, dans le texte *Sans identité* de 1970, cette constitution de l'ipséité apparaît encore plus radicalisée : « Est-il certain – écrit Levinas – que la formule de Rimbaud : 'Je suis un autre', signifie seulement altération, aliénation, trahison de soi, étrangeté de soi et asservissement à cet étran-

22 Levinas 1976a: 84-85.

23 Levinas 1972: 73.

24 Levinas 1972: 75.

ger ? Est-il certain que déjà l'expérience la plus humble, de celui qui *se met à la place de l'autre* – c'est-à-dire s'accuse du mal ou de la douleur de l'autre –, n'est pas animée du sens le plus éminent selon lequel 'je est un autre' ? ».²⁵ Désormais, le sujet est animé par son *exposition* à l'autre. La « vulnérabilité » et la « sensibilité » commencent à apparaître comme des concepts fondamentaux qui marquent l'idée de l'exposition à autrui ; exposition antérieure à tout acte de liberté auto-positionnelle qui, à travers une modification de *Totalité et infini* à *Autrement qu'être*, domine son discours philosophique. Levinas déclare : « La vulnérabilité, c'est l'obsession par autrui ou approche d'autrui ».²⁶ « La voilà l'intériorité impossible [...]. Écart entre moi et soi [...]. Personne ne peut rester en soi : l'humanité de l'homme, la subjectivité, est une responsabilité pour les autres, une vulnérabilité extrême ».²⁷ Dès lors, il y a impossibilité pour la subjectivité de demeurer dans un lieu, de s'identifier avec quelque privilège sur le monde, ou encore par quelque coïncidence souveraine de Moi avec soi que caractérise un être pour-soi.

Et pourtant, ce sera dans *Autrement qu'être* que cette nouvelle topographie conceptuelle trouve sa plus haute expression. En effet, comme Levinas lui-même le présente dans son résumé d'*Autrement qu'être* au cours de l'entretien avec Philippe Nemo :

Dans ce livre je parle de la responsabilité comme de la structure essentielle, première, fondamentale de la subjectivité. Car c'est en termes d'éthique que je décris la subjectivité. L'éthique, ici, ne vient pas en supplément à une base existentielle préalable ; c'est dans l'éthique entendue comme responsabilité que se noue le nœud même du subjectif. J'entends la responsabilité, comme responsabilité pour autrui, donc comme responsabilité pour ce qui n'est pas de mon fait, ou même ne me regarde pas ; ou qui précisément me regarde, est abordée par moi comme visage [...]»²⁸.

En décrivant positivement le visage, et non pas seulement négativement. Vous vous souvenez de ce que nous disions : l'abord du visage n'est pas de l'ordre de la perception pure et simple, de l'intentionnalité qui va vers l'adéquation. Positivement, nous dirons que dès lors qu'au-

25 Levinas 1972: 91.

26 Levinas 1972: 93.

27 Levinas 1972: 97.

28 Levinas 1982a: 91-92.

trui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à *prendre* de responsabilités à son égard ; sa responsabilité *m'incombe*. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. [...] La responsabilité en effet n'est pas un simple attribut de la subjectivité, comme si celle-ci existait déjà en elle-même, avant la relation éthique. La subjectivité n'est pas un pour soi ; elle est, encore une fois, initialement pour un autre. La proximité d'autrui est présentée dans le livre comme le fait qu'autrui n'est pas simplement proche de moi dans l'espace, ou proche comme un parent, mais s'approche essentiellement de moi en tant que je me sens —en tant que je suis— responsable de lui. C'est une structure qui ne ressemble nullement à la relation intentionnelle qui nous rattache, dans la connaissance, à l'objet —de quelque objet qu'il s'agisse, fût-ce un objet humain. La proximité ne revient pas à cette intentionnalité ; en particulier elle ne revient pas au fait qu'autrui me soit connu. [...] Le lien avec autrui ne se noue que comme responsabilité, que celle-ci, d'ailleurs, soit acceptée ou refusée, que l'on sache ou non comment l'assumer, que l'on puisse ou non faire quelque chose de concret pour autrui. Dire : me voici. Faire quelque chose pour un autre. Donner. Être esprit humain, c'est cela. L'incarnation de la subjectivité humaine garantit sa spiritualité [...]. Dia-conie avant tout dialogue : j'analyse la relation interhumaine comme si, dans la proximité avec autrui —par delà l'image que je me fais de l'autre homme— son visage, l'expressif en autrui (et tout le corps humain est, en ce sens, plus ou moins visage), était ce qui m'*ordonne* de le servir. J'emploie cette formule extrême. Le visage me demande et m'*ordonne*. Sa signification est un ordre signifié. Je précise que si le visage signifie un ordre à mon égard, ce n'est pas de la manière dont un signe quelconque signifie son signifié ; cet ordre est la signification même du visage.²⁹

Ainsi, sans renier (au moins explicitement) sa pensée développée dans *Totalité et infini*, *Autrement qu'être*, Levinas déploie tout un nouveau lexique qui permet de mesurer la distance entre les deux ouvrages. D'ailleurs Levinas lui-même confirme ce tournant : « Le langage ontologique qui est employé dans *Totalité et infini* n'est pas du tout un langage définitif ».³⁰

En effet, par rapport à *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Levinas explique ainsi son propos dans la préface : « L'exposition [...] s'attache

29 Levinas 1982a: 93-94.

30 Levinas 1982b: 133.

à dégager la subjectivité du sujet [...]. Elle présentera alors le sujet, dans le Dire, comme sensibilité d'emblée animée de responsabilités (ch. II). Il s'agira ensuite de montrer la proximité comme sens de la sensibilité (ch. III), la substitution comme *l'autrement qu'être*, au fond de la proximité (ch. IV) et comme relation entre le sujet et l'Infini où l'infini *se passe* (ch. V) ». ³¹ Sans doute, le cœur de ce problème est la subjectivité décrite en termes éthiques, et dont la responsabilité est sa structure essentielle. C'est dans l'éthique, entendue comme responsabilité, que se noue le nœud même du subjectif. Très tôt, Levinas vise donc à dégriser un être qui se défait de sa condition ontologique. Pourtant, comme Levinas lui-même le rappelle, le sujet humain-moi n'implique pas de restaurer aucun des concepts ruinés de la subjectivité, ni non plus d'ailleurs de proclamer la disparition du sujet. Il s'agit plutôt de remettre en question ce privilège philosophique de la subjectivité au bénéfice d'une compréhension autre du sujet. Ainsi, Levinas ne cherche pas à réduire l'homme à la conscience de soi, ni la conscience de soi au concept, ni non plus assurer une dignité ontologique de l'homme. Dans sa pensée, la subjectivité peut toutefois trouver un sens autre.

En effet, la subjectivité dans son être cherche à se défaire de l'essence dans sa responsabilité pour autrui. Or, se défaire hors de tout ordre objectif comme de toute communauté de genre implique une subjectivité, un « Moi », qui comme unicité est hors de toute comparaison, hors de toute communauté, hors de tout genre. C'est moi et pas un autre qui est appelé à être responsable d'autrui. C'est un argument que l'on trouve déjà dans *Totalité et infini*. Or, cette subjectivité est inquiétée pour autrui, est remise en question, sans repos. « Unicité dont le hors de soi, la différence [d'autrui] par rapport à soi est la non-indifférence même et l'extraordinaire récurrence du pronominal ou du réfléchi, le *se* qui n'étonne cependant plus [...] » ³² comme par exemple, *se* préoccuper, *s'inquiéter*, *s'angoisser* pour autrui. La responsabilité pour autrui ne commence donc pas avec mon engagement dans un acte de liberté ou de décision. Elle ne doit pas être recherchée dans un acte de la synthèse active de la conscience, mais en deçà de ma liberté. C'est dans la passivité de la conscience que la subjectivité se trouve vulnérable, ouverte à l'autre avant toute décision. Levinas nommera *exposition* cette vulnérabilité ou blessure d'une « passivité plus passive que

31 Levinas 1974: préface.

32 Levinas 1974: 10.

toute patience, passivité de l'accusatif »³³. Ainsi, « la responsabilité pour Autrui [...] exposition à l'autre sans assumption de cette exposition même, exposition sans retenue, exposition de l'exposition [...] ».³⁴

Or, quel est le terrain phénoménologique où se découvre cette exposition, où se montre cette vulnérabilité de la conscience ? Levinas signalera la *sensibilité* comme le terrain de recherche de cette passivité. Voici donc la récupération levinassienne de l'irréductibilité transcendantale du corps. « Sensibilité à fleur de peau, à fleur de nerfs, s'offrant jusqu'à la souffrance ».³⁵ L'envers de la subjectivité qui se montre comme l'un pour l'autre de la responsabilité. Il ne s'agit donc pas de décrire le sujet à partir de l'intentionnalité de l'activité représentative, mais à partir de cette passivité ; passivité de la sensibilité qui se veut d'abord non assumable. Elle ne commence pas avec mon engagement, ni par l'infinie liberté de l'égalité de Moi à Soi qui caractérise le retour de la conscience d'après la doctrine du concept d'Hegel. Cette passivité comme exposition se veut un pur « s'offrir ». La subjectivité doit être comprise comme vulnérabilité, comme sensibilité exposée à autrui, à l'injonction d'autrui. Cette sensibilité est irréductible à une expérience. Elle est une « expérience » avant l'expérience, où le sujet se dénude dans une passivité non assumable de soi. Cette remise en question de la conscience dans la passivité implique une exposition du sujet à autrui, une injonction irrémissible à la responsabilité pour l'autre, qui précède, dans sa passivité, toute conscience en lutte pour la reconnaissance. Comme Levinas l'exprime : « la passivité du sujet est plus passive que celle que subit l'opprimé déterminé à la lutte ».³⁶ En revanche, l'exposition se veut ici désintéressée, donc sortie de l'économie de l'être, où pour la subjectivité dans son *conatus* « il va de l'être comme de son propre être ». Elle est ainsi parce que, dans le jeu de l'essence, le désintéressement interrompt la complaisance dans l'être. Cette passivité plus passive que toute implique de décliner la subjectivité comme *Sub-jectum*, la sujétion même du sujet. La passivité comme exposition du sujet à autrui à partir de la sensibilité implique que le sujet soit acculé à soi dans sa sensibilité. Elle se décrit comme soi à partir de l'injonction d'autrui à la responsabilité « *Me voici* », à l'accusatif ou sous accusation. La sujétion irrécu-

33 Levinas 1974: 18.

34 Levinas 1974: 18.

35 Levinas 1974: 18.

36 Levinas 1974: 70.

sable implique l'obsession, « la responsabilité pour l'opprimé autre que moi ». ³⁷

Ainsi, cette subjectivité est définie à partir de l'unicité irremplaçable de soi nouée à autrui sans dérobadie possible. Une subjectivité qui, « à titre exceptionnel et par abus du langage, peut être nommée *Je* ». Mais, comme l'explique Levinas dans une référence implicite à la doctrine du concept chez Hegel :

Mais la dénomination, ici, n'est que pro-nomination : il n'y a rien qui se nomme *je* ; *je* se dit par celui qui parle. Le pronom dissimule déjà l'unique qui parle, le subsume sous un concept, mais ne désigne que le masque ou la personne de l'unique, le masque que laisse le *je* s'évadant du concept c'est-à-dire le je du dire à la première personne, inconver-
tible absolument en nom, car signe donné de cette donation du signe, exposition de soi à l'autre, dans la proximité et dans la sincérité. ³⁸

L'unicité dans la sujétion de soi à l'autre – dont la sensibilité exposée à l'autre est l'évidence –, signifie l'impossibilité de se dérober et de se faire remplacer. Le « Je » qui marque la récurrence à soi dans chaque cas se détermine donc comme unicité à partir de la sujétion de l'un à l'autre. Cette unicité passe par l'*élection* de soi par l'autre. Moi je suis élu par l'autre à être responsable de l'autre. L'autre, dans son altérité irrécusable, me dépose de ma souveraineté dans une responsabilité également irrécusable. Ce commandement implique d'être soumis à une assignation, à un commandement sans relâche, auquel la subjectivité ne peut que répondre « Me voici », et où le pronom *je* se décline à l'accusatif. « Me voici (...). Astriction au *donner*, aux mains pleines et, par conséquent, à la corporéité ». ³⁹ Mais, nous dit Levinas, l'exposition – cet exil –, cette interdiction de séjour en soi ne retourne-t-elle pas en position et, dans la douleur même, en complaisance se gonflant en substance et d'orgueil ? ⁴⁰ Pourtant, Levinas signale explicitement que l'exposition implique de parcourir une expiation jamais suffisamment accomplie, même jusqu'à la mort pour l'autre. Ainsi, l'expiation serait toujours incomplète. À ce propos, Levinas précise : « passivité

37 Levinas 1974: 70.

38 Levinas 1974: 72.

39 Levinas 1974: 181.

40 Levinas 1974: 181.

de son exposition à autrui » qui « ne s'inverse pas aussitôt en activité ». ⁴¹ Dans cette dépossession, Levinas exprimerait que « Paradoxalement, c'est en tant qu'*alienus* – étranger et autre – que l'homme n'est pas aliéné ». ⁴²

Ainsi, tous les propos signalés se concentrent autour de la sensibilité comme domaine, autour duquel s'organise la responsabilité. Il y a arrêt de jugement, au-deçà de la thématization, de la théorie et du langage nominatif. La sensibilité se fait ainsi un « pour l'autre », pure donation, pure exposition. Elle est signe d'expression de soi vers l'extériorité de l'autre. Et dans cette orientation, dans cette direction de par la sensibilité, l'un-pour-l'autre est *signification* :

Ce livre a exposé la signification de la subjectivité dans le quotidien extra-ordinaire de ma responsabilité pour les autres hommes [...] la signification de ma responsabilité pour ce qui échappe à ma liberté, la défaite ou la défection de l'unité de l'*aperception transcendante*, de l'*actualité* originaire de tout *acte*, source de la *spontanéité du sujet*, ou du sujet comme spontanéité. Ce livre a exposé *ma* passivité, la passivité en tant que *l'un-pour-l'autre* et, dès lors, en tant que transcendant l'essence comprise comme puissance et comme acte, et ainsi précisément ma passivité en tant que signification. *L'un-pour-l'autre* jusqu'à l'*un-otage-de-l'autre* : dans son identité d'appelé sans retour à soi ; dans son port de soi-même, expiation pour autrui ; dans son « essence », exception à l'essence ou substitution. ⁴³

On touche ici une reformulation chez Levinas du problème du langage.

En effet, Levinas développe maintenant la question du langage avec une nouvelle dyade de concepts qui n'étaient pas présents dans *Totalité et infini* : le *Dit* et le *Dire*. Pour Levinas, la question de l'ontologie relève de la manifestation, de ce qui se montre dans le *Dit*. Une situation face à laquelle il serait possible de remonter vers la situation pré-originelle d'un *Dire* rapporté à la pure exposition du sujet à l'autre. Cette exposition serait le sens de la sensibilité avant toute dimension grammaticale du langage. Le discours philosophique de Levinas cherche donc à décrire la transcendance dans une certaine ambiguïté propre au langage, entre un *Dire* qui

41 Levinas 1974: 181-182.

42 Levinas 1974: 76.

43 Levinas 1974: 179.

se fait un *Dit* mais qui aussitôt implique un *Dédire*. Un écart se creuse alors dans le langage entre le *Dire* et le *Dit*. Cet écart marque une structure complexe d'échanges et de fractures, comme une sorte de contradiction, et une ambiguïté permanente dans le discours. Le *Dit*, l'ordre du *logos* même, laisse entendre alors une transcendance, même si c'est sous forme de contradiction. Le *Dire* se laisse donc trahir dans le *Dit* en y apparaissant comme *logos*. Malgré cela, le *Dire* se montre dans le *Dit*, même de façon équivoque. Ainsi, le langage se nourrit de proximité, de sensibilité, d'un domaine pré-linguistique. Levinas déclare : « Antérieur aux signes verbaux qu'il conjugue, antérieur aux systèmes linguistiques et aux chatoiements sémantiques – avant-propos des langues –, il [le *Dire*] est proximité de l'un à l'autre, engagement de l'approche, l'un pour l'autre, la signification même de la signification ».⁴⁴ Ainsi, à travers le *Dire*, Levinas semble faire ressortir une signification du langage au-delà de sa fonction nominative. Cette dimension marque l'orientation fondamentale du langage comme un « répondre à » un autre. La responsabilité éthique est désormais liée à l'acte même de répondre, comme dans l'allemand *Verantwortlichkeit* (responsabilité), qui est issu du verbe *antworten* (répondre) et du substantif *Antwort* (réponse). Encore une fois, il s'agit d'un domaine dans lequel le langage coïncide avec l'un-pour-de l'autre de la responsabilité comme signification. La transcendance est alors à la base même du langage grammatical que l'on connaît. Ainsi, tout l'effort de Levinas consiste à réfléchir à une antériorité radicale du *Dire*, qui l'amène jusqu'à en parler dans quelques passages d'un *Dire sans Dit*.⁴⁵ Pourtant, ce langage au vocatif ne peut se dire sans recours au *Dit*. Désormais, le *Dire* risque de trahir. Il a déjà trahi cette altérité au-delà de l'être, qui marque l'orientation et transcendance du langage dont il faut aussitôt un *dédire*.

Désormais, l'acte même de la parole doit être compris à partir de la passivité du dire comme exposition immédiate, sans retenue où la subjectivité est « pour l'autre ». Esprit qui inspire le langage et que Levinas décrit à partir de la notion d'*exposition* à l'autre. Ainsi, le *Dire* anime le langage qui engage un « Je » à répondre à l'autre. De ce fait, il se fait tout entier parole : « Me voici ! ». Le « Je » acculé à soi et l'ipséité sans repos se défond dans un « pur dire ». L'exposition devient donc une expiation qui ne sera jamais

44 Levinas 1974: 6.

45 Levinas 1974: 183.

suffisante, et par laquelle le sujet se vide de soi-même sans jamais pouvoir s'arrêter. Comme l'exprime Levinas :

Cette passivité de la passivité et cette dédicace à l'Autre, cette sincérité est le *Dire*. Non pas comme communication d'un Dit qui, aussitôt recouvrirait et éteindrait ou absorberait le Dire, mais Dire tenant ouvert son ouverture, sans excuse, sans évasion ni alibi (...). Dire disant le dire même, sans le thématiser, mais en l'exposant encore. Dire ainsi, c'est faire signe de cette signifiante même de l'exposition, c'est s'épuiser à s'exposer, c'est se faire signe sans *se reposer* dans sa figure même de signe. Passivité de l'extradition obsidionnelle où se livre à l'autre cette extradition même, avant qu'elle ne *s'établisse* ; itération préreflexive dans le Dire de ce Dire même [...]. C'est l'extrême tension du langage, le pour-l'autre de la proximité [...].⁴⁶

Levinas n'hésite pas à faire sien le langage derridien de l'*itération* comme renouveau permanent de l'ordre du sens dans le Dire. Dénudation extrême de l'être affecté où la vulnérabilité de la chair s'expose. « La passivité du sujet dans le Dire n'est pas la passivité d'un 'langage qui parle' sans sujet (*Die Sprache spricht*). C'est un *s'offrir* qui n'est même pas assumé par sa propre générosité – un *s'offrir* qui est souffrance, une bonté malgré elle-même». ⁴⁷ Ce faisant, le *Dire* est signifié sur le mode d'un passé anarchique ou immémorial. En répondant à autrui, je réponds comme celui à qui un appel a déjà été adressé, et qui est toujours en retard par rapport à cette injonction. En deçà de l'unité synthétique de l'aperception transcendante, et en deçà de la position d'une subjectivité devant un interlocuteur, ce *Dire sans Dit* énonce donc la passivité originale de soi, au sein de laquelle le langage trouve sa signification.

Avec le recours à cette ipséité finie, et contre Derrida, Levinas se donne ainsi le droit de parler de l'altérité infinie et rend donc compte de l'origine et de la légitimité de son langage. Il assume ainsi que l'on ne peut pas parler de responsabilité infinie sans reconnaître une modification de la finitude, sous le risque de se priver du fondement et de la possibilité même de cette responsabilité ainsi que de la relation « sans relation » avec l'infini. L'infini donc se passe dans le fini. En outre, Levinas assume ainsi que

46 Levinas 1974: 182.

47 Levinas 1974: 70.

d'après Derrida, il faut un certain langage ontologique (le Dit), sans lequel aucune éthique ne semble s'ouvrir, lorsqu'aucun jugement, aucun élément de justice et aucun « donner aux mains pleines » –comme aime le dire Levinas – seraient possibles sans ontologie.⁴⁸ Pourtant ce langage emporte une violence et une soumission de l'Autre. D'où qu'il s'agisse à la fois de dégriser ce langage (par le Dire), dans un clignotement d'ordres sans repos, qui fait place à l'indispensable ambiguïté de ce discours.

Le chapitre iv intitulé « La substitution » marque dans cette réponse levinassienne à Derrida un point décisif. Comme Ricoeur le rappelle dans le recueil *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*,⁴⁹ ce chapitre marque le cœur d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Déclaration que Levinas semble confirmer lorsqu'il écrit dans une note de bas de page : « Ce chapitre fut le germe du présent ouvrage ». ⁵⁰ En général, on assiste à une radicalisation de la conceptualité déjà introduite. Revenant au sujet de la proximité, Levinas insiste sur le fait que la relation responsable avec autrui ne doit pas être cherchée dans une désignation, un thème ou une ostentation. La proximité implique plutôt une démesure qui n'est pas assemblable avec le présent de la conscience. Le présent est blessé par un passé irrécupérable. Cette diachronie fait du sujet une non-coïncidence avec lui-même : tension du temps. Un lien qui lie la subjectivité avec un passé dont je ne peux jamais prendre possession, qui empêche même une pleine possession de soi. Comme Levinas l'exprime justement : « toujours 'déjà au passé' – sur lequel le présent retarde – par-dessus le 'maintenant' que cette extériorité inquiète ou obsède ». ⁵¹ Or, cette façon de s'inquiéter sur le présent sans se laisser investir par l'*arche* de la conscience, et en striant de raies la clarté de l'ostensible, c'est l'*anarchie*. « *Anarchiquement*, la proximité est ainsi une relation avec une singularité sans la médiation d'aucun principe, d'aucune idéalité». ⁵²

Désormais, l'incommensurabilité du rapport de la conscience avec le visage exhibe la *trace de l'infini en soi*. Ainsi, cette trace de l'infini se montre dans une subjectivité assignée anarchiquement dans sa responsabilité pour l'autre. Si l'obsession reflète la trace de l'infini dans une rela-

48 Levinas 1974: 181.

49 Ricoeur 1994: 96.

50 Levinas 1974: 125 n°1.

51 Levinas 1974: 127.

52 Levinas 1974: 127.

tion irréductible au fini, antérieur à tout acte qui l'ouvrirait, ainsi la trace de l'infini traverserait anarchiquement la conscience comme une trace étrangère, comme un grain de folie et constituerait ainsi une étrangeté qui échappe à toute thématization. Elle ne saurait se faire principe ou commencement de la conscience ni de la volonté. Ce mouvement anarchique se montre dans l'obsession de la conscience qui se voit portée par un mouvement responsable ouvrant les entrailles de la subjectivité et venant de je ne sais où. Cette emprise de « l'Autre » qui s'exerce sur le « Même » se veut anarchie de la persécution. Autrement dit, l'obsession se décline ici comme persécution. La persécution se désigne comme : « la forme selon laquelle le Moi s'affecte et qui est une défection de la conscience. Cette inversion de la conscience est sans doute passivité. Mais passivité en deçà de toute passivité et qui se définit en des termes tout autres que ceux de l'intentionnalité [...] ». ⁵³

Nous savons que la conscience intentionnelle se veut principe, *arche* de toute expérience. Elle se veut un pouvoir de synthèse, qui ne laisse rien échapper à la donation de Sens (*Sinngebung*) de la conscience, qui exerce ainsi sa maîtrise. En revanche, la trace anarchique de l'infini au cœur de la conscience se montre dans la responsabilité de l'un pour l'autre et ne se justifie par aucun engagement préalable. Cette situation anarchique de la conscience défait le *logos*. Par cette passion saisissante, sans *a priori* ni principe aucun, cette conscience est atteinte malgré elle. Ainsi, la conscience se tient dans une condition qui ne vient pas d'elle comme *causa sui*. Ce faisant, l'anarchie de cette trace de l'infini ne se veut ni principe ni fondement, mais plutôt inquiétude sans repos. Une subjectivité qui ne peut se poser *pour soi*. Ainsi, le « Moi » se voit expulsé, assigné avant que je ne me montre, avant que je ne m'installe, envoyé sans recours, astreint de tout pouvoir de commencement. La trace anarchique de l'infini implique donc le surgissement en moi d'une responsabilité antérieure à tout engagement. Dès lors, cette intrigue anarchique implique que la subjectivité est indéniablement nouée aux autres comme responsabilité. La gestation de « l'Autre » dans le « Même », impliquant cette responsabilité, se montre dans l'exposition aux blessures et aux outrages, comme nouée irrémisiblement sans démission possible aux autres. Un « s'offrir », un « se donner » dans la passivité, réduit à soi, contracté, comme expulsé hors de l'être. C'est un exil sans conditions ni soutien, la subjectivité, comme

53 Levinas 1974: 128.

élue, se montre dans l'évidence d'une peau exposée, où le sujet s'accuse. Dans une claire référence au négatif hégélien, Levinas écrit : « La relation décrite ainsi où le sujet est immolé sans se fuir – sans s'extasier –, sans perdre distance à l'égard de soi mais où il est pourchassé en soi, en deçà du repos, en soi, en deçà de sa coïncidence avec soi – cette récurrence que l'on peut certes, dire négativité (mais négativité antérieure au discours qui est la patrie irrécusable de la négativité dialectique), cette récurrence de la contraction – est Soi ». ⁵⁴ Le choix de moi par l'autre à la responsabilité implique donc une assignation, une sujétion à répondre sans déroba possible. Levinas déclare désormais : « L'identité injustifiable de l'ipséité s'exprime en des termes comme moi, je, soi-même, et –tout ce travail tend à le montrer– à partir de l'âme, de la sensibilité, de la vulnérabilité, de la maternité et de la matérialité qui décrivent la responsabilité pour les autres ». ⁵⁵

Ainsi, cette intrigue anarchique signifie la revendication « de l'Autre dans le Même », tension extrême du commandement ou inspiration. « [...] au-delà de la logique du *même* et de l'*autre*, de leur adversité insurmontable », ⁵⁶ est une déclaration qui vaut comme un abandon de l'une des thèses fondamentales de *Totalité et infini*. Il ne s'agit plus de revendiquer une séparation tranchée entre « l'Autre » et le « Même », remise d'ailleurs en question par Derrida. Levinas assume ainsi que la parole – qui doit instaurer et maintenir la séparation du Même et de l'Autre – est nécessairement enracinée dans l'espace qui ignore cette séparation et l'altérité absolue. Faisant sienne l'implication de « l'Autre dans le Même », Levinas s'autorise, d'une part, de parler de l'Autre, même si ce discours emporte nécessairement une certaine violence ontologique qu'il doit assumer. Et, d'autre part, il évite aussi de tomber dans l'impasse indiquée par Derrida avec un discours qui se réfère à l'altérité soit par la voie négative, soit par le silence.

En outre, dans *Totalité et infini*, même si cela signifie de mettre en avant les paradoxes d'une phénoménologie portée à l'extrême de la non-apparence, jusqu'à la possibilité même de sa défection, la préoccupation cen-

54 Levinas 1974: 138.

55 Levinas 1974: 135. Déjà dans *Difficile liberté*, après *Totalité et infini*, Levinas conceptualise l'élection comme « le surplus d'obligations par lequel se profère le « je » de la conscience morale. » *Cfr.* Levinas 1976b: 231.

56 Levinas 1974: 180.

trale est encore une phénoménologie du visage. En revanche, dans *Autrement qu'être*, l'objectif principal consiste à exposer la manière dont se révèle l'infini dans la passivité du fini exposée à l'autre. En outre, l'*organon* d'analyse n'est pas la vision, mais plutôt le langage. C'est au fil d'une phénoménologie du langage que Levinas construit par esquisses sa pensée, tout en avouant qu'un discours sur l'altérité porte déjà en lui une trahison dont il faut se dédire continûment. Finalement, la sensibilité dans *Totalité et infini* est encore liée à la sensation, donc à la connaissance et ainsi à la violence ontologique. Dans *Autrement qu'être*, cette dimension est abandonnée lorsque l'ipséité fait signe à l'altérité d'autrui par la sensibilité. Ainsi, la dimension de la sensibilité n'est pas un désir qu'elle ordonne, car cela risquerait de réduire le désir à l'appétit. Dans *Autrement qu'être*, Levinas abandonne complètement le lexique du désir érotique pour privilégier la sensibilité comprise comme mode de l'infini, où se montre l'exposition à l'altérité. Ainsi, le passage suivant semble le confirmer : « L'immédiateté du sensible est immédiateté de la jouissance et de sa frustration – le don douloureusement arraché, dans l'arrachement [...] non pas don du cœur, mais du pain de sa bouche, de sa bouchée de pain ; ouverture au-delà du porte-monnaie – des portes de son logis [...] ». ⁵⁷ La sensibilité apparaît ainsi comme la sphère fondamentale étudiée tout au long d'*Autrement qu'être*, et elle est la clé permettant de comprendre l'économie éthique. Ainsi, au cœur du plus intime de soi, le « Même est sous le signe de l'Autre ». Comme Levinas l'exprime bien : « L'Autre dans le Même de la subjectivité est l'inquiétude du Même inquiété par l'Autre ». ⁵⁸ Légitime discours, qui cherche à parler de l'expérience de l'Autre, mais qu'assument les limites d'une parole encore enracinée dans l'ontologie, sous le signe dérangeant d'une trace de l'infini plus vieille que tout passé ne se fait jamais présent. Dès lors, Levinas se trouve encore une fois confronté à une quête extrême pour défaire le sujet de l'essence, sans jamais entièrement y parvenir. Défi qui nous amène à répondre au problème de la différence ontologique posé par Derrida dans le sillage de la philosophie d'Heidegger.

Certes, dans *Totalité et infini* Levinas inverse la différence ontologique de l'être de l'étant au bénéfice de l'étant, qui est le visage par rapport à l'être. Cela signifie que Levinas serait resté dans l'ontologie métaphysique au bénéfice de l'étant, et donc au détriment de l'être. Mais dans *Autrement*

57 Levinas 1974: 94.

58 Levinas 1974: 32.

qu'êre le geste levinassien est tout autre. En effet, même si l'usage du mot « visage » persiste – comme on l'avait déjà signalé –, l'usage qu'en fait Levinas dans *Autrement qu'êre* a visiblement diminué par rapport à *Totalité et infini*, pour laisser place à *l'énigme de l'Infini*. Comme l'explique Jacques Rolland : « On ne fera pas montre d'une grande audace en supposant ici que ce sont les remarques de J. Derrida sur le piège héliocentrique qui se referme sur la 'métaphysique du visage comme épiphanie de l'autre', qui ont amené Levinas à 'bouger' [...], à procéder à la révolution qui s'opère entre *Totalité et infini* et *Autrement qu'êre* ». ⁵⁹ Concrètement, dans ce passage, Rolland rappelle que la notion d'énigme n'est nulle part mieux décrite que dans le texte *Enigme et phénomène*, quatre ans après *Totalité et infini*. Et que la notion d'énigme marque un changement qualitatif lorsque celle-ci ne se veut pas réduite à une opposition au phénomène, mais plutôt à un excès par rapport à la phénoménalité. En revanche, la postulation de l'expressivité du visage dans *Totalité et infini* peut conduire à la position d'un point d'origine, qui peut conférer à l'autre la qualité d'ego.

Dès lors, il s'agit, comme Levinas lui-même le déclare dans la préface d'*Autrement qu'êre*, de faire entendre un Dieu « non contaminé par l'êre ». ⁶⁰ Ce faisant, *l'Infini* dans *Autrement qu'êre* désigne autre qu'autrui. Avec la mise en place de la notion d'*Illéité*, il s'agit de remarquer l'altérité verticale d'un « *Il* » par rapport à un « *Tu* » qui se laisse entendre. Ainsi, l'accent est mis dans la transcendance au-delà de l'êre plutôt que dans la socialité. À ce propos, Levinas déclare : « La transcendance de Dieu, c'est son effacement même ». ⁶¹ Le privilège de l'absolument Autre, compris à présent comme Dieu, est bien établi précisément avec cette notion d'illéité, apparue quelques années après *Totalité et Infini*, dans *Humanisme de l'autre homme*, où Levinas signale que l'au-delà de l'êre « est une troisième personne ». ⁶² À l'évidence, dans *Autrement qu'êre* Levinas écrit : « Il se glorifie dans la gloire qui manifeste un sujet pour se glorifier déjà dans la glorification de sa gloire par le sujet -désouant ainsi toutes les structures de la corrélation » ⁶³. Ce faisant, il s'agit pour Levinas de faire référence à la « non-phénoménalité de l'ordre, qui par-delà la représentation

59 Rolland 2000: 74.

60 Levinas 1974: X, note préliminaire.

61 Levinas 1982c: 154.

62 Levinas 1972: 59.

63 Levinas 1974:188.

m'affecte à mon insu 'se glissant en moi comme un voleur', nous l'avons appelé *illéité* [...] ».⁶⁴

Alors, loin de toute phénoménologie, cette eschatologie analyse les conditions de possibilité de l'expérience de l'Autre, qui présupposent une expérience d'absoluité radicale d'un autre ordre que la rencontre d'autrui. C'est justement cette détermination de l'altérité d'autrui que Levinas refuse en mettant un A majuscule pour souligner l'absence et la transcendance infinie de l'autre par rapport à moi, et empêcher qu'il puisse ainsi être pensé avec moi dans un quelconque plan commun. Pourtant, Derrida le rappelle, si la responsabilité est décrite comme adresse, comme « répondre à », ce sont la sauvegarde et la tension des termes en rapport qui importent. Mais dans *Autrement qu'être* Levinas souligne explicitement la responsabilité pour l'autre jusqu'à la substitution « Soi-même échappe à la *relation* ».⁶⁵ En quelques mots, Levinas se montre plus soucieux de préserver la distance transcendante de l'Infini qu'une relation qui relie et rapproche concrètement les hommes. Comme François David Sebbah l'explique bien : « L'itinéraire de Levinas montre qu'il est d'emblée habité par la question de l'altérité [d'autrui], rien n'indique que cette pensée de l'altérité était *destinée* à se dire exclusivement comme pensée de l'altérité de l'autre homme, comme pensée d'Autrui ».⁶⁶ D'où la possibilité de rencontrer maintenant une pensée qui, peut-être « ne soit pas pensée d'Autrui ».⁶⁷

On comprend alors l'enjeu : pour répondre à la critique derridadienne, cette stratégie de radicalisation de la transcendance de l'autre hors de l'être est nouée avec une remise en question de la différence ontologique chez Heidegger. En effet, la conceptualisation levinassienne de l'amphibologie de l'être-étant (notion étrange à *Totalité et infini*) cherche à servir de riposte à la différence ontologique heideggérienne. Levinas signale que, si « *A est A*, ne signifie pas seulement l'inhérence de *A* à lui-même ou le fait que *A* possède tous les caractères d'*A*. *A est A* s'étend aussi comme le *son résonne* ou comme le *rouge rougeoie*. *A est A*, se laisse entendre comme *A a-oie* ».⁶⁸ Ce verbe se fait substantif, avec une correspondance là où la prédication laisse entendre la résonance de l'être

64 Levinas 1974: 191.

65 Levinas 1974: 146.

66 Sebbah 2010: 38.

67 Sebbah 2010: 38.

68 Levinas 1974: 49-50.

comme présence dans l'adjectivation. Levinas écrit : « Le verbe être dans la prédication (qui est sa 'place naturelle') fait résonner l'essence, mais cette résonance se ramasse en étant par le nom. Être, dès lors, désigne au lieu de résonner ». ⁶⁹ Il est dans la proposition prédicative que la résonance même de l'être se laisse entendre comme être. La temporalisation résonne comme essence dans l'*apophansis*. C'est non seulement l'étant qui est attribuable à l'être, mais plus fondamentalement l'essence, du fait de la condition apophantique de l'être dans la copule prédicative. D'où le fait que Levinas parlera d'*essance* d'après la différence derridadienne pour caractériser cette reconduction de la détermination du *logos* non à l'étant mais à l'être. Comme Levinas l'exprime à propos de l'amphibologie de l'être et de l'étant : « Dans la copule *est* scintille, ou clignote, l'ambiguïté de l'essence et de la relation nominalisée. Le Dit comme verbe, est essence ou temporalisation. Ou, plus exactement, le *logos* se noue dans l'amphibologie où l'être et l'étant peuvent s'entendre, et s'identifier, où le nom peut résonner comme verbe et le verbe de l'*apophansis* se nominaliser ». ⁷⁰ C'est la transitivité de l'essence à l'être qui fait de l'essence de l'être.

De cette façon, l'être ne saurait être dit ni être sans sa résonance, sans le nom et sa prédication. À partir de cela, toute l'économie d'appropriation de l'étant trouve son origine dans l'être même. ⁷¹ « Les verbes par lesquels se disent les événements, les noms par lesquels se disent les sujets se formalisent jusqu'au verbe *être* et jusqu'au nom *être*. L'homonyme est ici une amphibologie extrême où la différence repose non sur un genre commun, mais uniquement sur la communauté du mot – le langage se montrant ainsi toute autre chose qu'une doublure de pensées ». ⁷² La différence ontologique heideggérienne ne saurait donc exempter l'être de l'économie nominative, qui domine le langage comme logique démonstrative. Elle ne cesse de fonder et de mobiliser cette logique démonstrative donc solidaire de l'économie, de la totalité et de la violence dont il s'agit d'échapper.

69 Levinas 1974: 55.

70 Levinas 1974: 53-54.

71 Pourtant, est-ce que cette accusation ne court pas le risque d'être retournée contre l'accusateur ? La transitivité de l'être avec l'étant par la conjoncture du verbe avec le nom n'implique-t-elle pas aussi le risque d'accuser cette même transitivité dans le dire et le dit levinassien ? Sans réponse, la question mérite toutefois d'être posée.

72 Levinas 1974: 149 note en bas page n° 20.

Or, la transitivité de l'être avec l'étant, du verbe avec le nom dans cette amphibologie, ne va-t-elle justement pas vers le privilège de capitaliser une différence majeure : celle de l'autre au-delà de l'être ? C'est justement le sens de la stratégie levinassienne à l'égard de la critique de Derrida : Il s'agit d'accentuer une différence majeure entre celle de l'être et celle de l'étant pour surmonter l'ontologie fondamentale heideggérienne. Il en va de même pour cette stratégie argumentative qui consiste à servir de riposte à la fois contre l'ontologie hégélienne ; c'est bien l'un des propos de l'ouvrage *Autrement qu'être*. Désormais, il s'agit justement d'introduire une différence majeure qui consiste à opposer l'être et le Bien au-delà de l'être, suivant le geste de Platon dans la *République*, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, à travers la révélation par son absence d'un Dieu non contaminé par l'être.

BIBLIOGRAPHIE

- BARING, E. (2018) « Levinas and Derrida », *The Oxford Handbook of Levinas*, MORGAN, M. (ed.), Oxford : Oxford University Press, pp. 134-154.
- DERRIDA, J. (1967) « Violence et métaphysique ». *L'Écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- LEVINAS, E. (1961) *Totalité et infini*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- (1974) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye : Martinus Nijhoff.
- (1976A) *Noms Propres*. Montpellier : Fata Morgana.
- (1976B) *Difficile liberté*. Paris : Albin Michel.
- (1972) *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier : Fata Morgana.
- (1982A) *Éthique et infini*. Paris : Fayard.
- (1982B) *De Dieu que vient à l'idée*. Paris : Vrin.
- (1982C) *Au-delà du verset*. Paris : Minuit.
- (2006) *Le temps et l'autre*. Paris : PUF-Quadrige.
- MARION, J.-L. (1977) *L'idole et la distance*. Paris : Grasset.
- MOSÈS, S. (2006) « Levinas lecteur de Derrida ». *Cités*, 25(1), pp. 77-85.
- RICOEUR, P. (1994) *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris : Seuil.
- ROLLAND, J. (2000) *Parcours de l'autrement*. Paris : PUF.
- SEBBAH, F. D. (2010) *Levinas*. Paris : Perrin.

«EL GREC EM BASTA PER OMPLIR LA VIDA»: L'EXILI D'ALEXANDRE GALÍ I LA TRADUCCIÓ DEL *CRITÓ* DE PLATÓ

«GREEK IS ENOUGH TO FILL MY LIFE»:
THE EXILE OF ALEXANDRE GALÍ AND THE TRANSLATION
OF PLATO'S *CRITO*.

JOSEP MONSERRAT MOLAS
Universitat de Barcelona

RESUM

En el seu exili a França, Alexandre Galí va traduir el *Critó* de Plató i en va fer arribar d'amagat dues còpies als seus fills petits, Salvador, malalt de tuberculosi al sanatori de Puig d'Olena, i Jordi, que acompanyava la seva mare en el trasllat forçat a Osca. Aquest article, a més de facilitar una transcripció del diàleg, presenta les circumstàncies que envolten la traducció, mostra com representa una continuïtat en la línia reflexiva d'Alexandre Galí sobre el pensament moral i presenta una primera aproximació al paper de la figura de Sòcrates en la seva filosofia.

Paraules clau: Plató, Sòcrates, *Critó*, Alexandre Galí, filosofia moral, deure cívic.

ABSTRACT

During his exile in France, Alexandre Galí translated Plato's dialogue *Crito* and secretly sent two copies to his sons, Salvador and Jordi. This article, as well as including the Catalan translation of the Platonic dialogue, presents the circumstances in which it was done, shows how the translation of *Crito* represents a continuity in the moral thought of Alexandre Galí and, finally, provides a first approach to the figure of Socrates in his philosophy.

Keywords: Plato, Socrates, *Crito*, Alexandre Galí, moral philosophy, civic duty.

A continuació presentem la traducció que Alexandre Galí va fer del *Critó* de Plató i de les doloroses circumstàncies que acompanyaren el treball. El text d'aquesta traducció, inèdit fins ara, es conserva a l'Arxiu Nacional de Catalunya (ANC1-253 cota 0202049).¹ Es tracta d'un exemplar de 8 pàgines que és còpia en calc blau de l'original mecanografiat i que conté anotacions de la mà del mateix autor. Alexandre Galí va traduir el text l'any 1941 mentre estava exiliat a Tolosa, on dirigia una colònia per a infants refugiats.² En el seu exili, Galí va aprofitar per aprendre grec i va provar el seu aprenentatge amb aquesta traducció. La informació recuperada a dia d'avui ens permet resseguir amb un cert detall aquest procés i la raó per la qual va triar precisament aquest diàleg i va dedicar la traducció als seus dos fills petits, en Salvador, al sanatori de Puig d'Olena, malalt de tuberculosi, que morí poc després de rebre'n una còpia, i en Jordi, que cursava el batxillerat a Osca, on havia acompanyat la seva mare, inspectora d'ensenyament depurada novament per les autoritats del règim.³

Després d'aconseguir una certa llibertat de moviments pel territori de la República Francesa, que els havia acollit de no gaire bona gana, una de les qüestions immediates que preocupava els exiliats de la derrota catalana del 39 que havien pogut defugir els camps de concentració (o «camps d'internament») francesos, fou la d'aconseguir ingressos per poder sobreviure. En el cas d'Alexandre Galí, sabem per una carta de maig o juny de 1939 escrita de París estant, que l'objectiu era mirar de trobar una ocupació professional que alleugerís la seva situació. En la carta comenta que si el mecenes Sr. Patxot està disposat a finançar un diccionari grec-català, ell està decidit a aprendre grec i col·laborar en aquest projecte.⁴ L'alternativa a trobar una

- 1 Agraïm a la família d'Alexandre Galí el permís per a la publicació del text i a l'Arxiu Nacional de Catalunya les facilitats per a la seva consulta en unes circumstàncies difícils.
- 2 Sobre la colònia Lagarde i la vida d'Alexandre Galí d'aquells anys, es pot consultar Carme Galí, *Alexandre Galí a l'exili (Colze a colze amb els quàquers)* (Maçanet de la Selva: Gregal, 2019).
- 3 Les referències es troben a Jordi Galí, *Diari de Salvador Galí 1938-1945* (Barcelona: Edicions Saragossa, 2014), *passim*; sobre la depuració de Josepa Herrera, vegeu Jordi Galí, «Una història exemplar: el cas de depuració de Josefa Herrera i Serra», a *Mestres i exili*, ed. a cura de Conrad Vilanou i Josep Monserrat, Barcelona, ICE de la Universitat de Barcelona, 2003, p. 91-105.
- 4 Informació facilitada al llibre de Carme Galí 2019 (cit. n. 2), p. 34. L'elaboració de diccionaris i enciclopèdies fou una de les ocupacions editorials amb què Alexandre Galí va haver de guanyar-se la vida un cop tornat a Barcelona. A ell es deu, per exem-

font d'ingressos era procurar-se un passatge per marxar a Amèrica, com començaven a fer alguns dels exiliats, un camí que precisament empenyeren els seus fills grans, Raimon i Francesc, que havien estat oficials en companya de l'exèrcit vençut.⁵

L'aprenentatge intens de la llengua grega venia, almenys, dels dies anteriors al pas de la frontera, quan, traslladats a Camprodon per la caiguda de Barcelona davant l'exèrcit nacional d'ocupació, hi havien estat acollits pels seus familiars. El fill petit, Jordi, recordava, d'aquells dies de finals de gener i primers de febrer de 1939, una gramàtica grega que acompanyava els passeigs del seu pare per la muntanya de la Rovira.⁶

En una carta enviada cap al maig de 1941 a la seva dona des de Tolosa (escrita com l'anterior en francès i dirigida a una «estimada cosina» com a precaucions per tal d'eludir la persecució), Alexandre Galí comenta: «Per completar el retaule de la meua vida et diré que continuo les meves lectures habituals i, sobretot, el meu grec. M'he tornat un admirador d'Aristòtil i de la ciència grega en general. El grec basta per omplir la meua vida: tal és la seva plenitud i la seva complexitat. No he abandonat del tot el meu despatx de beneficència. Hi vaig algunes hores al dia i quan em necessiten».⁷ Del possible subsidi de Patxot, no se'n parla més. En canvi, Alexandre Galí va trobar ocupació en l'òrbita dels esforços que els quàquers feien per apaivagar els desastres de la guerra. El despatx de beneficència era a Tolosa, on s'havia instal·lat una seu de l'organització dels quàquers dedicada a l'ajuda als refugiats. És aleshores quan el 1940 li encarreguen la direcció de la colònia per a infants situada al Château de Larade, de la qual Alexandre Galí s'ocupà fins al seu retorn clandestí a Catalunya a les acaballes de 1942. Aquesta responsabilitat no li omplí tot el temps, sobretot quan ja havia organitzat el funcionament de la colònia i trobat els col·laboradors adients. El juliol de 1941 escriu en una altra lletra: «Els matins continuo treballant una hora o dues al meu despatx de beneficència i a les tardes treballa a la biblioteca, on continuo amb el meu grec i les meves lectures, sobretot his-

ple, l'edició del diccionari escolar Llatí-Castellà de l'editorial VOX Sopena que tants i tants alumnes han usat a les aules.

5 Sobre aquesta peripècia, podeu consultar, a més del llibre de Carme Galí ja citat, el que comenta Raimon Galí, *Signe de contradicció*, volum 7: *L'Ebre i la caiguda de Catalunya* (Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1996), p. 391 i següents.

6 Font: Jordi Galí, recollida per Xavier Ibáñez, «Salvar l'home», estudi introductori d'Alexandre Galí, *Assaigs de vida devota* (Barcelona: Galerada, 2019).

7 Carme Galí 2019 (cit. n. 2), p. 93.

tòria i filosofia. El contacte amb aquesta literatura tan noble em fortifica i em rejuveneix. Vet aquí el meu dia a dia».⁸

El document clau per tal de situar el text que presentem, la traducció del *Critó* de Plató, és la carta que Alexandre Galí adreça al seu fill Salvador datada a Tolosa el 26 de juliol de 1941 i que, pel seu interès, copiem seguidament. En aquesta carta, Alexandre Galí fa present al seu fill Salvador de la traducció que acaba d'enllestir. Per dates, coincideix amb el darrer dels ingressos de Salvador al sanatori antituberculós de Puig d'Olena.⁹

Tolosa, 26 de juliol de 1941

Estimat Salvador,

Durant aquests dies he pensat molt en tu mentre treballava el *Critó* de Plató. Acabo de completar-ne la traducció i miraré d'enviar-te'n una còpia per a tu i per a en Jordi. Us poso junts a la mateixa dedicatòria perquè voldria saber-vos sempre units com a bons germans, com ho són en Raimon i en Francesc, ja que jo que els he vist en moments difícils et puc assegurar que en Raimon i en Francesc s'estimen de tot cor, sobretot en Raimon té per a en Francesc un afecte dels més nobles i elevats. Tu mateix, doncs, que ets més gran, pots portar i portaràs aquest amor que us ha d'unir amb en Jordi, el germà petit.

Recordes *Critó*? És el diàleg del deure, que sembla fet exprés per a tu, que estàs fonament arrelat en el sentiment del deure. Avui, que estem acostumats als sentiments que s'expressen a *Critó* (i que ves a saber si *Critó* els ha introduït a la nostra civilització) no som capaços de donar el just valor a aquesta obra. La meua opinió és que, en la seva simplicitat, és una obra extraordinària. És la naixença de la vida civil tota sencera; és el credo de la civilitat que es promulga per primera vegada al món. Abans de Plató (probablement podríem dir Sòcrates, també) no hi ha res semblant en cap país i en cap civilització. És un canvi total de mentalitat; és la creació d'un món nou on l'individu es consagra davant la pàtria i on la pàtria pren significat una vegada per totes mitjançant aquesta conservació de l'individu lliure en funció d'aquesta pàtria. Tu

8 Carme Galí 2019 (cit. n. 2), p. 99.

9 La carta la trobem citada al llibre de Carme Galí 2019 (cit. n. 2), 100-101. Més detalls del retrobament de la família i de la mort de Salvador poc després es poden trobar a Jordi Galí 2014 (cit. n. 3).

m'escriuràs, oi, estimat Salvador? Em parlaràs de la teva salut i del dia exacte del teu sant que he oblidat.
Mil petons.

Jean

El text original és en un francès merament utilitari per tal de facilitar que la carta arribés al seu destí, cosa que difícilment hauria passat de ser escrita en català. El nom fals de la signatura era per evitar donar pistes al sistema repressor.

En una carta escrita en català (aquesta sí, perquè va poder ser lliurada a la família en mà), datada a finals d'agost de 1941, encara hi trobem una darrera referència socràtica. Alexandre Galí, a propòsit de companys que han iniciat el retorn a la pàtria, diu: «Cada vegada que algú em deixa per anar a aquesta terra beneïda, ai!, ja no poblada de llibertat, sembla que em neixin ales per fugir, però una mena de *daímon* socràtic em diu que potser encara no és el moment».¹⁰

No és estrany que un poema d'aquelles mateixes dates reculli el mateix motiu. En copiem els darrers versos:

També algun cop frisós voldria
seguir els camins llunyans del dia
i en altres horitzons veure què hi ha.
Un déu, però, callat m'atura
i em va dictant des de l'altura
per mi tot sol el que és i el que serà.¹¹

La dedicació a l'aprenentatge del grec va haver de quedar de banda, però. Les noves responsabilitats laborals i l'agreujament de la situació ocasionat per l'ocupació alemanya i la divisió de França l'obligaren a dedicar-se al que era més urgent i indispensable. El 3 de maig de 1942 Alexandre Galí escriu des de Tolosa a la seva esposa: «Cal dir que continuo treballant a una colònia? He hagut de deixar de banda el meu grec i quasi tots els meus estudis perquè la feina de la colònia és continuada, si un se'n

10 Carme Galí 2019 (cit. n. 2), p. 103.

11 Alexandre Galí, poema 1032, citat per Carme Galí 2019 (cit. n. 2), 104. L'obra poètica d'Alexandre Galí roman encara inèdita.

vol sortir amb èxit». ¹² A més, Alexandre Galí estava explorant la frontera per poder trobar l'ocasió propícia de tornar a casa...

L'interès per la figura de Sòcrates, però, no era cosa nova en Alexandre Galí. Sòcrates és una de les figures que acompanya les del Greco, Bach, Hamlet i Pascal en els *Assaigs de vida devota*, escrits a finals dels anys trenta. Sòcrates hi té un paper principal perquè, a més del que li és propi, Galí li fa assumir el paper d'anti-Hamlet, aconseguint així una complexitat i una profunditat que només s'acaba d'entendre en el conjunt de tota l'obra. A tal efecte, ens remetem al penetrant estudi introductori a càrrec de Xavier Ibáñez. Aquí ens interessa ara assenyalar, com bé explica Ibáñez, que Sòcrates està vinculat en els *Assaigs de vida devota* a la crucial reflexió sobre «el món moral», reflexió que és un dels eixos principals del pensament d'Alexandre Galí al llarg dels anys. Han estat publicats recentment uns escrits contemporanis als *Assaigs de vida devota* que, amb un tractament menys literari, ataquen decididament aquesta qüestió: «Assaig de fonamentació moral», «El món moral» i «El món com a realitat moral». ¹³ En els termes de la síntesi que procura Xavier Ibáñez, l'assaig sobre El Greco posa l'home davant l'eternitat, l'assaig dedicat a Hamlet el situa davant del desencanament del món, el que s'ocupa de Bach posa l'ésser humà davant de la vida quotidiana i l'assaig sobre Pascal l'encara al buit i l'abisme. Trobem que les pàgines sobre Sòcrates situen l'home davant de la col·lectivitat: la cura de Sòcrates per la humanitat és la cura per cadascuna de les humanitats concretes amb què Sòcrates es troba, i és tan profunda que és cura per la humanitat mateixa perquè no hi ha altra humanitat que la de cada ésser humà concret. És així que el món moral es dona en la col·lectivitat del món dels homes: sense els uns i els altres no hi hauria moral. L'individu aïllat i sol és un «element lliurement constituït d'aquest món moral», però considerar que un home pot ésser i viure a part del món moral «és una heretgia moral». ¹⁴ Com subratlla Xavier Ibáñez, «l'home individual només es pot realitzar en la col·lectivitat i la col·lectivitat és la totalitat dels homes i dones que conviuen junts feta conscient». ¹⁵ El món moral no

12 Carme Galí 2019 (cit. n. 2), p. 126.

13 Alexandre Galí, *El món moral. Primera sèrie d'assaigs morals 1936-1939*, presentació de Xavier Ibáñez, edició a cura de Josep Monserrat (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2021).

14 Alexandre Galí 2019 (cit. n. 6), p. 247.

15 Xavier Ibáñez 2019 (cit. n. 6), p. 9-60, concretament p. 41.

és aquest o aquell conjunt de normes morals, sinó que és el camp absolut on es configuren bé i mal. Per a Galí, Sòcrates presenta un gest definitiu, el de la lleialtat a la col·lectivitat, a diferència de Hamlet, que se'n desdiu: «Sòcrates va ésser el creador de la filosofia moral perquè de les posicions que pot adoptar el filòsof davant la contradicció –des de suïcidar-se a viure dintre una bota– va decantar-se per cercar la manera de superar la contradicció i es va trobar front a front amb la moral, però també es va trobar amb la ironia».¹⁶ Sòcrates, doncs, va ser lleial a la ciutat sense negar la seva pròpia humanitat, sense negar, en mots seus, la seva ànima.

Un dels darrers texts d'Alexandre Galí, «Jansenisme i existencialisme», de 1969, acaba amb un «Colofó destinat a esbrinar el què i el com de l'existència i l'aparició de l'existencialisme»,¹⁷ que es clou amb uns paràgrafs titulats «Invocació a Sòcrates», «Sòcrates i l'existencial», «Constància històrica de Sòcrates», aquest en dues parts, per finalitzar amb un paràgraf sense gairebé encetar titulat «Els hereus de Sòcrates». Els editors informen que la darrera quartilla d'aquest colofó era posada al corró de la màquina d'escriure el dia de la seva mort. Doncs bé, com hem vist en els *Assaigs de vida devota*, i es manté constant en tots els escrits, Sòcrates sap que el «real» només es troba en l'aparença del que és viscut com a comú i vulgar del cada dia d'aquest món. Sòcrates serveix a Galí per posar a lloc les pretensions del racionalisme sense desmerèixer la raó, com abans li ha servit per posar a lloc les pretensions de la cura de si sense desmerèixer la comunitat política. «Com ho farem», es pregunta, «per assolir que tot aquest embalum de ciència [...] resolgui la vida de l'home, de l'home individual, fill de pare i mare, per pobre, per infeliç que sigui, pugui valer virtualment com tota la humanitat i tot l'univers davant de Déu? Perquè si no és així, si hem de tornar a pensar per uns quants privilegiats, no val la pena de viure. Matar no és cap solució; posats a matar, matem i prou ciència i prou filosofia. Però no es tracta sinó de fer viure i de salvar».¹⁸ La ciència i la filosofia soles no van enlloc, sinó que necessiten l'arrelament en el quotidià. Aquest arrelament és el que representa i proporciona Sòcrates (i que, per a Alexandre Galí, l'Església pren com a fonament i tradició: la defensa sistemàtica

16 Alexandre Galí 2019 (cit. n. 6), p. 276.

17 Alexandre Galí, *Darrers escrits (1967-1969)* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1989), p. 11-138. El colofó, inacabat, ocupa les deu darreres pàgines.

18 Alexandre Galí 1989 (cit. n. 17), p. 137.

de la vida de l'home). Altra vegada, diu Galí, la ciència ens porta davant per davant del «problema exacte amb què Sòcrates va començar: ja estàs segur que saps el que saps [...] en síntesi, la ciència de l'home».¹⁹

Entendre el Sòcrates d'Alexandre Galí ens demanaria un estudi més complet i detallat, però amb el que s'ha dit fins ara potser s'entendrà millor per què *Critó* és el diàleg que Galí tria per traduir i per què en fa obsequi als seus fills petits. La lleialtat a la pàtria, a la ciutat, el sentit del deure, «la vida civil tota sencera» que no nega l'individu, són els motius que inspiren la traducció i que serveixen per comentar el valor del diàleg platònic. Com diu en la carta que hem copiat abans, a més de representar «la naixença de la vida civil tota sencera», la promulgació del «credo de la civilitat», el *Critó* «és un canvi total de mentalitat; és la creació d'un món nou on l'individu es consagra davant la pàtria i on la pàtria pren significat una vegada per totes mitjançant aquesta conservació de l'individu lliure en funció d'aquesta pàtria». El món moral concret, en definitiva.

En el pas clandestí per la frontera de retorn a la Catalunya espanyola, Alexandre Galí va acompanyar-se del poemari però de cap altre escrit de moral o de temàtica semblant. Jordi Galí es preguntava si el seu pare havia continuat a l'exili les reflexions sobre el món moral. A «Assaig de fonamentació moral», escrit entre 1936 i 1938, un dels assaigs reunits en el llibre *El món moral*, Alexandre Galí dona entenenent una continuació de la reflexió («com veurem...», diu), però aquesta intenció es queda sense acompliment immediat. El fill creia poc probable aquesta continuïtat perquè si aconseguí passar per la frontera l'obra poètica redactada a l'exili, bé hauria pogut passar altres escrits.²⁰ Penso, tanmateix, que la preocupació per la filosofia, entesa i viscuda a la manera d'Alexandre Galí en un sentit més reflexiu que acadèmic, es va mantenir durant els anys d'exili amb l'estudi dels grans autors i amb la traducció del *Critó* que aquí presentem. D'alguna manera, doncs, aquest diàleg platònic, i precisament aquest, el *Critó o el deure*, és el rastre que manté la continuïtat d'un dels fils fonamentals de la trajectòria personal d'Alexandre Galí, aquell que va dels *Assaigs de vida devota*²¹ i

19 Alexandre Galí 1989 (cit. n. 17), p. 137.

20 Anotació de Jordi Galí a la transcripció mecanogràfica d'«Assaig de fonamentació moral» (1936), ara en el fons Alexandre Galí i Josepa Herrera de la Biblioteca Nacional de Catalunya.

21 Alexandre Galí 2019 (cit. n. 6).

dels assaigs que formen la sèrie *El món moral*, anteriors a l'exili,²² fins als assaigs posteriors als anys cinquanta i fins a la seva mort.²³

Nota sobre l'edició. La transcripció ha procurat ser fidel al text conservat. S'han inclòs les esmenes de la mà del mateix Alexandre Galí. S'ha procurat esmenar les errates i, només quan era del tot necessari, s'ha retocat la puntuació per a la intel·ligibilitat de la frase. No s'han fet altres intervencions que les inclusions indicades amb [...], les supressions indicades amb /.../ i la incorporació de la paginació habitual de les obres de Plató.

22 Alexandre Galí 2021 (cit. n. 13).

23 Alexandre Galí, *Una hipotètica revolta d'uns mestres hipotètics* (Perpinyà: Proa, 1964); *Mirades al món actual* (Barcelona: Editorial Arc, 1967); *Darrers escrits (1967/1969)* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1989), que conté els imprescindibles per al nostre interès: «Del necessari, el sobrer i el gratuït» (1967), «Jansenisme i existencialisme» (1968), «Punt i contra-punt» (1969); *Escrits pedagògics* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1990); *Escrits polítics. Escrits històrics (I)* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1990); *Escrits històrics II* (Barcelona: Fundació Alexandre Galí, 1994), amb l'imprescindible «Art, luxe i esplai» de 1955. En aquest estudi detallat encara per fer caldria incloure també aquests tres assaigs majors: «Assaig sobre l'evolució moral en la cultura d'occident», «La legalització de la mentida i la violència», «La deshumanització del món», publicats a Alexandre Galí, *Assaigs morals (1955-1965)*, edició a cura de Josep Monserrat (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2022). Per a una primera aproximació al sentit d'aquests tres assaigs en referència al conjunt de la seva obra, vegeu l'estudi que encapçala el recull acabat de citar: Josep Monserrat, «“Essent jo secret espectador”: introducció a *Assaigs Morals (1955-1965)*».

CRITÓ O EL DEURE

Traducció d'Alexandre Galí
[Tolosa de Llenguadoc, 1941]

PERSONATGES: Sòcrates, Critó.

SÒCRATES. [43a] Què et porta tan dejorn, Critó? No és gaire de matí encara?

CRITÓ. Oh sí! És ben d'hora.

SÒC. Quina hora és exactament?

CRÍ. El dia apunta.

SÒC. Estic admirat com l'escarceller t'ha volgut escoltar.

CRÍ. Ja em coneix de venir aquí sovint [, Sòcrates,] i em deu, d'altra banda, algun favor.

SÒC. Has vingut ara mateix o fa estona?

CRÍ. Fa força estona.[b]

SÒC. Per què no m'has desvetllat de seguida en lloc de seure al meu costat sense dir res?

CRÍ. Oh no, [Sòcrates,] per Zeus, no voldria jo mateix que se'm desvetllés en moments tan penosos. D'altra banda, d'ençà que he arribat em meravella que dormis amb tanta calma. A posta no t'he desvetllat perquè passessis aquests moments ben dolçament. D'ençà que et conec, molt sovint, en els diversos trànsits de la teva vida, m'he meravellat del teu tremp, molt més ara en aquesta dissort que suportes amb tanta tranquil·litat i dolçor.

SÒC. Seria, Critó, poc escaient, de planye'm als meus anys perquè em cal morir. [c]

CRÍ. Quants n'hi ha, Sòcrates, de la teva edat que es troben en casos semblants i els anys no els priven de queixar-se de llur sort.

SÒC. És veritat, però, en fi, per què has vingut tan d'hora?

CRÍ. Per una nova penosa i feixuga no per a tu, ja ho veig, però sí per a mi i per als teus amics; penosa i feixuga que jo suportaré difícilment, ho preveig, entre els que en patiran.

SÒC. Quina nova? Ha vingut ja de Delos el vaixell [d] a l'arribada del qual haig de morir?

CRÍ. No ha vingut ben cert, però penso que arribarà avui pel que diuen alguns que han sortit de Súnion i l'han deixat allà. Es veu, per aquestes noves, que el vaixell arribarà avui i serà demà al matí, Sòcrates, que la teva vida finirà.

SÒC. Amb tot, Critó, bona sort! Si els déus ho volen, així sigui. No crec, però, que arribi avui mateix.

CRI. Per què [ho suposes] /Sòcrates/? [44a]

SÒC. Ja t'ho explicaré. He de morir sembla l'endemà que arribi el vaixell.

CRI. Així ho diuen almenys els qui manen aquestes coses.

SÒC. Doncs no crec que sigui avui sinó demà. Ho sospito per un somni que he tingut no fa pas gaire, aquesta mateixa nit; per això potser has fet bé de no desvetllar-me.

CRI. Quin somni és aquest?

SÒC. M'ha semblat veure venir una dona alta i bella, vestida de blanc, [b] la qual m'ha cridat i m'ha dit: «Sòcrates, dintre tres dies arribaràs als camps fèrtils de la Ftia».

CRI. És estrany aquest somni, Sòcrates.

SÒC. Ben significatiu al meu entendre, Critó.

CRI. Sí, massa pel que es veu. Però noble Sòcrates, una vegada més, deixa't convèncer i mira de salvar-te. Si tu mors, serà doble la meva desgràcia, perquè a més de perdre un amic com no en trobaré mai més cap, encara semblarà per a molts que no ens coneixen bé ni a tu ni a mi, [c] que jo t'hauria pogut salvar amb els meus diners i ho he negligit. No és vergonyós, doncs, de semblar més obligat als diners que als amics? Ningú no creurà que ets tu que no has volgut ni sortir d'aquí malgrat que nosaltres hi havem posat el cor.

SÒC. Però és que, excel·lent Critó, el que pensa el comú de la gent val tant per a nosaltres? Els homes bons, l'opinió dels quals cal considerar en preferència, no deixaran de veure que les coses han passat tal com hauran passat. [d]

CRI. Però tu saps per experiència que no es pot menysprear l'opinió del poble. El que ara et succeeix demostra que ell és capaç de fer, no la més petita part de mal, sinó el mal tot sencer només que algú l'atiï amb la calúmnia.

SÒC. Tant de bo, Critó, que el poble fos capaç de fer molt de mal per tal que fos capaç també de molt bé. Ara no és capaç ni d'una cosa ni l'altra. No fa l'home ni sensat ni foll; actua com li dicta l'atzar. [e]

CRI. Bé, com vulguis. Digués-me, però, Sòcrates, ¿és que tems en relació a mi i als altres amics, que els delators, si te'n vas d'aquí, no ens donin maldecaps, instigadors de la teva fugida i que siguem forçats de lliurar els béns o gran quantitat de diner o hàgim de sofrir encara algun altre dany? [45a] Si tens aquest temor, desfés-te'n. És just que per a salvar-te passem aquests perills o d'altres més grans i tot si cal. Deixa't convèncer, doncs, i fes el que et dic.

SÒC. Sí, Critó, tinc aquests temors i encara molts d'altres.

CRI. Estigues tranquil, doncs. En primer lloc, no és gaire el diner que demanen per a treure't d'aquí. No veus que essent els delators tan miserables no

calen grans quantitats per haver-los? [b] Disposa del meu, que és, jo crec, suficient, però si mirant pels meus interessos et sembla que no n'has de fer ús, hi ha també aquí alguns estrangers disposats a contribuir-hi. Un d'ells, Símmias de Tebes, acaba de portar el diner necessari; Cebes també és a punt i també molts d'altres. T'ho repeteixo, doncs. Per aquests temors no posis obstacles a ésser salvat i no pensis en el que vas dir davant del tribunal, que si sorties del país no sabries com valer-te. A tot arreu [c] on aniràs t'estimaran. Si vols anar a Tessàlia, hi ha allà amics meus que et rebran amb tot l'honor i vetllaran per la teva seguretat de manera que ningú [a Tessàlia] no et pugui fer cap mal.

Encara més, Sòcrates, no crec que siguis just de traïr-te tu mateix quan et pots salvar. En realitat, vols que et passi allò que voldrien i volen els que treballen per a perdre't. No és tot, crec que traïxets també els teus fills, [d] els quals podent-los tu cuidar i educar, seran abandonats i lliurats a l'atzar per tu mateix, i com és natural sofriran la sort de tots els orfes en casos semblants. Car o bé no s'han de dur fills al món, o s'ha de lluitar fins al capdavant per educar-los i criar-los; però sembla ser que tu triïs el camí més planer. Cal fer el que faria tot home honrat i coratjós, més encara havent pretès sempre seguir els dictats de la virtut. M'avergonyeix de pensar per a tu i per [a nosaltres] [e] els teus amics, que tot el que et passa no sigui atribuït a la nostra covardia: ta compareixença davant del tribunal on podies deixar de presentar-te, el procés mateix tal com es va fer i l'acabament de tot això que sembla un desenllaç ridícul, fa pensar que nosaltres ens havem escapolit per maldat o feblesa [46a] i per això no t'hem salvat ni t'has salvat amb tot i que la cosa era fàcil per poc que haguéssim sabut fer quelcom d'útil. Considera, Sòcrates, com aquesta conducta seria culpable i oprobiosa per a tu i per a nosaltres. Decideix, doncs, però no és temps de decidir sinó d'haver decidit. No hi ha més que una tria a fer: aquest vespre mateix tot s'ha d'haver enllestit. Si encara esperem serà impossible, ja no podrem fer res. Així, doncs, Sòcrates, segueix el meu consell i fuig. [b]

Sòc. Oh Critó estimat, el teu zel fora ben lloable si estigués d'acord amb el que dicta la raó, si no, com més exagerat, més blasme mereix. Primer que tot cal examinar si és just o no que segueixi el teu consell, car jo no pas d'ara sinó de sempre, obeint al meu natural, no m'he deixat portar per res més que per les raons que, després d'examinades, m'han semblat millors. No puc ara, perquè la sort m'és adversa, rebutjar els principis que he estimat sempre; [c] al contrari, els veig constantment de la mateixa manera i els venero i respecto com abans. Per aquests principis, doncs, si és que no en trobem de millors, sàpigues que no et seguiré ni que el poble ens faci por com als infants, encara amb més amenaces, amb empresonaments, suplicis

i confiscacions. Per ésser rigorosos, com escometrem el nostre examen? Comencem primer pel que has dit de les opinions, [d] és a dir, si hi ha unes opinions que cal tenir en compte i unes altres no, o bé si això només valia abans que fos condemnat a mort. En aquest cas, fora evident que parlàvem per parlar; tot joc i xerrameca. Doncs, hem de veure tots dos al plegat, Critó, si aquestes coses se'm presenten d'una manera diferent d'ençà que soc aquí o les veig com abans, car d'això depèn que les tinguem en compte o les deixem córrer. Si no m'enganyo, sempre s'ha sostingut aquí per tots els qui es creuen capaços de dir quelcom de seriós, el mateix criteri que jo he acabat d'apuntar, és a dir, [e] que de les opinions dels homes n'hi ha que mereixen ésser considerades i n'hi ha que no. Pels déus, no és ben dit això, Critó? Car tu no havent de morir demà, /sembla/ [pel que humanament es pot preveure], no et deixaràs tòrcer per un perill com aquest. [47a] Pensa-hi, doncs. No et sembla exacte que no cal valorar totes les opinions dels homes sinó unes sí, unes altres no, ni tampoc les de tothom sinó les d'uns sí i les d'altres, no? Què dius? No està be[n dit], això.

CRÍ. Molt bé.

SÒC. No cal, doncs, estimar les bones i les dolentes, no?

CRÍ. Evidentment.

SÒC. Les opinions bones no són les dels assenyats i les dolentes les dels folls?

CRÍ. No pot ésser d'altra manera.

SÒC. Mirem, doncs, com fonamentarem el nostre punt de vista. [b] Un home que s'apliqui bé a la gimnàstica, farà cabal de l'elogi del blasme i de l'opinió de tothom o només d'un sol que s'escaigui ésser metge o professor de gimnàstica?

CRÍ. Només d'aquest.

SÒC. Cal que temi, doncs, els blasmes i desitgi les lloances d'aquest sol home, però res del que pensin els altres.

CRÍ. No hi ha cap dubte.

SÒC. Així doncs, li cal obrar, exercitar-se, menjar, beure com semblarà bé a l'hàbil o a l'entès, no pel que creguin els altres plegats.

CRÍ. És tal com dius. [c]

SÒC. Bé doncs. Desobeint aquest únic i menyspreant l'opinió i els elogis d'ell per a seguir els de la multitud i els dels ignorats, no li passarà res de mal?

CRÍ. Com és possible que no?

SÒC. Quin és aquest mal? Cap on anirà a parar i a quina part d'aquest home?

CRÍ. Evidentment el seu cos perquè el destrueix.

SÒC. Ben dit. No passa això mateix amb les altres coses? En el que és just i injust, lleig o bell, bo o dolent, que és el que ara escatirem d'una manera especial, [d] hem de seguir i témer l'opinió de la gent o la d'un sol, si algun

n'hi ha d'entès, el qual hem de respectar més que tots els altres i si no el respectem no corrompem i degradem aquella part nostra que esdevé millor amb la pràctica de la justícia i es destrueix amb la de la injustícia? És que tot això no té cap valor?

CRI. Jo ho veig com tu, Sòcrates.

SÒC. Vegem, doncs. Si seguim l'opinió dels ignorants, destruïm allò que es millora amb un règim sa i es fa malbé amb la malaltia, podem viure [e] essent això corromput? No serà el nostre cos en l'exemple que hem proposat?

CRI. Sens dubte.

SÒC. Podem viure amb un cos corromput i malalt?

CRI. De cap manera.

SÒC. Podrem viure, doncs, destruïda aquella part de nosaltres que la injustícia marceix i la justícia reforça? O creurem que la part [48a] de nosaltres on s'exerceixen la justícia i la injustícia és de qualitat inferior al cos?

CRI. De cap manera.

SÒC. No direm més aviat que val més?

CRI. Molt més, en efecte.

SÒC. Així, doncs, estimat Critó, en les coses de la justícia i de la injustícia no cal que ens preocupem del que dirà la gent sinó del que dirà l'entès, és a dir, l'únic jutge capaç de guiar-nos, que és la veritat. Quan has començat no seguies, doncs, un bon camí en creure que calia considerar l'opinió de la gent sobre el que és just i bell i bo i els seus contraris. Però potser algú dirà que el poble té el poder de condemnar-nos a mort. [b]

CRI. Evidentment això es dirà, Sòcrates.

SÒC. És veritat, però això no canvia l'essència del que acabem de dir. Si no, respon: no hem conclòs definitivament que el que ens interessa no és viure sinó viure bé?

CRI. En efecte, ho havem demostrat.

SÒC. No es pot sostenir a la vegada que el bé és la mateixa cosa que el bell i que el just?

CRI. Es pot sostenir.

SÒC. Ara doncs, d'acord amb el que acabem d'acceptar, cal veure si és just o no que vulgui fugir sense saber-ho [c] els atencs. Si trobem que sigui just ho intentarem, si no ho deixarem córrer. Quan a les teves consideracions [Critó] sobre desprendre els diners, sobre el bon nom i la criaça dels fills són veritablement les que fa aquesta mena de gent que condemnen a mort un hom com si res i si poguessin també el ressuscitarien sense cap raó. Nosaltres, ja que hem arribat a unes conclusions, només hem de voler veure, segons el que deixàvem resolt [d] si donant diners i agraïment als que ens volen fer sortir d'aquí, ells i nosaltres farem una cosa justa o obrarem, en

veritat, injustament, perquè si portant-nos així ens sembla fer una cosa injusta, ni el morir aquí amb tranquil·litat ni cap altra mena de persecució no compten per a res davant del perill de cometre una injustícia.

CRI. Em sembla, Sòcrates, que parles molt bé. Digueu, què cal fer, doncs?

SÒC. Mirem-ho tots dos, bon amic, i si, en algun sentit, has de contradir [e] aquestes coses fes-ho i em deixaré convèncer. Si no, no insisteixis més amb la sonada que he d'anar-me'n a desgrat dels atenencs. No em faria res de sortir d'aquí convençut per les teves raons, però em desplauria de fugir per força. Veges si el fonament de la nostra discussió [49a] et sembla just i mira de contestar el que et preguntaré tan bé com sàpigues.

CRI. Ho provaré.

SÒC. No dèiem que mai en cap ocasió no s'ha de fer la injustícia voluntàriament o és que algunes vegades es pot fer i altres no? No és cert que el fer la injustícia, com sempre hem repetit i ara mateix acabo d'afirmar, no té res de bell ni de bo? O és que això que sempre hem cregut ara en pocs dies s'ha tornat d'una altra manera, perquè a la nostra edat, Critó, parlant els uns amb els altres de les coses més serioses, [b] ens parlem com els infants sense adonar-nos-en? O més bé no és molt cert, com dèiem fa poc, que de tota manera i en totes les ocasions, tant si ho accepta la gent com no, tant si cal patir com no mals pitjors que els presents, el fer la injustícia és sempre vergonyós i dolent per al qui la comet? Hi hem estat d'acord o no?

CRI. Sí, hi hem estat d'acord.

SÒC. Mai doncs, no s'ha de fer la injustícia.

CRI. No, en efecte.

SÒC. Ni contestarem amb la injustícia quan som víctimes de la injustícia, perquè no s'ha d'ésser mai injust. [c]

CRI. Jo crec que no.

SÒC. Què, doncs, [Critó] és permès de fer mal a algú o no?

CRI. És evident que no, Sòcrates.

SÒC. Així tornar mal per mal com diu la gent, és just o injust?

CRI. De cap manera, no és just.

SÒC. Ja que ben mirat, fer mal als homes i ésser injust en res no es desassemblen.

CRI. És veritat.

SÒC. No és lícit, doncs, de fer cap injustícia, ni de fer mal a cap home encara que es pateixi qualsevol dany per culpa d'ells. Tingues cura, però, [d] Critó, que en acceptar aquestes coses no vagis en contra de les teves opinions, que jo observo que són molt pocs els que admeten les meves o són capaços d'admetre-les. I entre els que hi són d'acord i els que no, és impossible que hi hagi mai avinença, ans el contrari, menyspreant les respectives opinions

acaben menyspreant-se els uns els altres. Examina, doncs, ben bé si estàs d'acord amb mi i opines com jo i deliberem aleshores partint d'aquest principi que mai no és permès ni fer la injustícia ni tornar injustícia per injustícia, ni venjar-se del mal sofert fent també mal. [e] Jo ara i sempre ho he vist així i quant a tu, si ho veus altrament, digues-ho i dóna'm les teves raons. Però, si ets fidel al convingut, escolta el que et diré.

CRI. Sí, hi soc fidel. Crec les mateixes coses que tu. Parla.

SÒC. Segueixo, doncs, però més aviat interrogo. El que ha promès una cosa justa ha de complir la seva paraula o no?

CRI. L'ha de complir.

SÒC. Doncs para esment en això. Sortint d'aquí sense [50a] el consentiment [de la ciutat] /dels atenencs/ no farem tort a algú, precisament a aquell qui ho mereix menys? Serem fidels als convenis que hem considerat justos?

CRI. No puc respondre el que em preguntes, Sòcrates, perquè no ho entenc.

SÒC. A veure si ho entendràs així. Si al moment d'escapolir-nos d'aquí, o com vulguis dir-ho, venien les Lleis de la ciutat i aixecant-se davant nostre diguessin: «Sòcrates, què vas [b] a fer? No veus que amb això que intentes, no faràs res més que destruir les lleis i la ciutat sencera? Creus tu possible que subsisteixi i no sigui trabocada una ciutat en la qual les sentències no tinguin cap força i puguin ésser anorreades i trepitjades pels particulars?». Què respondríem, Critó, a aquests retrets i altres semblants? Hi hauria molt a dir, sobretot de part del rètor sobre la violació d'aquesta llei que proclama que les sentències siguin executades. [c] Direm potser a les Lleis que la ciutat ens ha fet injustícia i no ha jutjat amb rectitud? Això és el que contestarem?

CRI. Efectivament, això és el que direm, Sòcrates [, per Zeus].

SÒC. «Què, doncs» —replicarien les Lleis— «és això, Sòcrates el que hem convingut, ço és, que restaries fidel als judicis que la ciutat promulgués?». I si ens meravellàvem d'aquestes paraules, potser afegirien: «No et meravellis Sòcrates, i més aviat respon ja que has pres el costum de les preguntes i les respostes. Què ens has de retreure [d] a nosaltres i a la ciutat, que vulguis destruir-nos? No som nosaltres que t'hem infantat i no és per nosaltres que s'han unit el teu pare i la teva mare i t'han donat la vida? Digues, hi ha alguna cosa de les nostres lleis sobre el casament que no et sembli bé?». —No me n'he de plànyer, diria jo.— «I d'aquelles que prescriuen com l'infant ha d'ésser nodrit i educat d'acord amb les quals tu fores criat? I aquelles lleis nostres que han ordenat el teu pare que et fes [e] aprendre la gimnàstica i la música, no són encertades?». —No hi ha dubte, diria jo—. «I si ens deus a nosaltres la vida i el nodriment i l'educació, podries negar que ets el nostre fill, el nostre súbdit, tu i els teus progenitors? I si les coses

són així creus que els teus drets són iguals als nostres i que el que nosaltres puguem fer contra tu ho podries fer tu també contra nosaltres? No és cert que amb el pare o amb un amo, si en tinguessis, no et creuries amb el dret de fer contra ell, el que ell fes contra tu, ni injuriar-lo [51a] si t'injuriava, ni pegar-li si et pegava ni res de semblant? I això et fora permès contra les lleis, de manera que si nosaltres volem fer-te desaparèixer perquè ho considerem just, tu voldràs escometre'ns, a nosaltres i a la teva pàtria tant com podràs, i diràs en fer aquestes coses que obres amb justícia, havent-te dedicat sincerament a la virtut? I ets tan savi que no has vist que la pàtria és més respectable, més augusta, més santa que el pare i la mare i que tots els avantpassats, i més que el pare, [b] cal entre els déus i els homes de seny, que la pàtria sigui venerada, obeïda, considerada ni que ella ens posi a prova, i cal o fer-la nostra per la persuasió o complir el que ella ordeni i suportar sense queixa el que exigeixi de nosaltres fins a deixar-se batre i encadenar? I, si ens envia a la guerra amb perill d'ésser ferits o de morir, hem de fer el que calgui, car això és de justícia i no és permès de cedir ni de recular, ni d'abandonar els rengles, sinó que, en els combats i en el tribunal i a tot arreu, cal fer el que manin [c] la ciutat i la pàtria o valer-nos dels mitjans de convenciment que siguin admesos, i si no és permès de fer violència al pare o a la mare, molt menys ho serà de fer violència a la pàtria». Què direm a aquestes coses, Critó? Les lleis tenen raó o no?

CRI. A mi em sembla que sí.

SÒC. «Si nosaltres tenim raó» —dirien potser les lleis— «reconeix, Sòcrates que el que anaves a fer contra nosaltres no és just. Car nosaltres no sols t'hem engendrat, t'hem nodrit i t'hem educat, t'hem donat a tu i als altres ciutadans [d] el bo i millor que hem pogut, sinó que encara declarem haver reconegut el dret, el que vulgui dels atenencs arribat a la ciutadania, si vistes les pràctiques de la ciutat i de nosaltres, les lleis, no troba en elles satisfacció, d'ésser-li permès de prendre el que és seu i anar-se'n on més li plagui, car si algú de vosaltres vol anar a colònies (descontent de nosaltres i de la ciutat) o emigrar allà on vulgui, cap de les nostres lleis no li és obstacle ni li prohibeix d'anar-se'n allà on voldrà amb totes les seves coses. [e] Però el que de vosaltres resti veient com nosaltres administrem la justícia i com governem les altres coses de la ciutat, declarem que aquest s'ha compromès de fet a complir tot el que li manarem i si no ho fa declarem que és tres vegades culpable: per no obeir-nos a nosaltres que l'havem engendrat, a nosaltres que l'havem criat i per haver-se compromès a obeir-nos i haver deixat de fer-ho i no haver usat del convenciment [52a] si no actuem com cal, molt més encara perquè mentre nosaltres li proposem sense aspirar tot allò que ha de complir, ans permetent-li sempre dos

camins o convèncer-nos o obeir ell els negligeix tots dos. Aquests són al nostre judici els blames a què t'exposes, Sòcrates, si fas el que medites, i no pas poc entre els atenencs, sinó més que tots». –I si jo demanés «per què», potser les Lleis em renyarien amb raó dient que jo m'escaic d'ésser el més obligat entre els atenencs que més s'han compromès en aquesta mena de pacte. «Puix», dirien, [b] «tenim, Sòcrates, proves molt grans que nosaltres i la ciutat et som plaents. No hauries viscut en aquesta ciutat amb més constància que els altres atenencs si no t'hagués plagut també més que a ells. En efecte, ni per dur la representació de la ciutat a les grans festes no t'has allunyat d'ella sinó una vegada més enllà de l'Istme; no has anat mai enlloc sinó en campanya; no has fet mai cap viatge com el altres homes; mai no t'ha vingut la fal·lera de conèixer altres ciutats ni altres lleis, puix nosaltres i les nostres lleis t'érem suficients. Amb tanta força ens estimaves [c] i acceptaves d'ésser governat per nosaltres que t'ha plagut de viure i de tenir els fills únicament a la nostra ciutat. En fi, àdhuc en el teu procés, hom podia, si t'hagués plagut, condemnar-te a l'exili. Llavors hauries pogut fer, volent-ho la ciutat, el que ara intentes a desgrat d'ella i tu vas voler demostrar que no temies la mort i que la preferies, vas dir, a l'exili, i ara renegant de les teves paraules sense cap consideració per a nosaltres, les lleis que pretens anorrear, [d] fas el que faria l'últim dels esclaus intentant de fugir a despit de totes les convencions i compromisos pels quals t'obligaves a viure sota el nostre govern. Contesta aquestes coses, tenim raó quan diem que t'has compromès de paraula i d'obra a ésser governat per nosaltres? És o no és veritat?». Què direm a tot això, Critó? No confessarem que sí, que és veritat?

CRI. No podem fer altrament, Sòcrates.

SÒC. «Doncs bé,» afegirien, «ara vols violar les convencions [e] i els compromisos que et lliguen a nosaltres i això que no t'han sigut imposats per força ni per sorpresa ni en relació als quals no se t'ha donat poc temps per decidir-te, sinó setanta anys, en la durada dels quals podies haver-te'n anat si no et convenien o els nostres compromisos no et semblaven prou equitatius. Però tu no has preferit ni Lacedemònia ni Creta el govern de les quals sempre t'ha semblat excel·lent, ni cap altra [53a] de les ciutats de la Grècia ni dels països barbres. Al contrari, tu no t'has allunyat d'aquí menys que els coixos i els cecs i que els altres esguerrats; talment has estimat la ciutat i de retop a nosaltres les Lleis, més que els altres atenencs. Qui, en efecte estimaria una ciutat, si no estimava les seves lleis? Encara vols ésser infidel als teus compromisos? Però, si ens ets obedient, Sòcrates, no faràs riure ningú fugint de la ciutat. Mira bé amb tot, què trauràs de bo per a tu i els teus amics de trencar la teva paraula i tirar pel dret? [b] És gairebé

segur que els teus amics estaran en perill d'ésser exiliats o de perdre llur fortuna i quant a tu mateix si te'n vas a una de les ciutats més properes, a Tebes o a Megara, essent totes dues ben governades, esdevindrà un enemic de la seva constitució: apareixerà als amics de la ciutat com un enemic de les lleis i reforçarà la creença [c] que els teus jutges t'han jutjat amb justícia, car el qui corromp les lleis, per la mateixa raó pot ésser considerat corruptor de la joventut i dels homes ignorants. Fugiràs aleshores de les ciutats ben governades i dels homes d'ordre? Podràs viure d'aquesta manera? I, si t'apropes a aquests homes i els goses parlar, què els diràs? No els diràs com de costum que la virtut i la justícia i les lleis i l'ordre són les coses més dignes de consideració entre els homes? [d] No et sembla que la conducta de Sòcrates els escandalitzarà? No cal dubtar-ne. Tu, aleshores, fugiràs d'aquests indrets i t'adreçaràs a Tessàlia a casa dels amics de Critó. Allà hi ha més desordre i llibertinatge i potser es delectaran en escoltar de la manera grotesca com has sortit de la presó, abrigat en una capa o cobert d'una pell, disfressat i transformat en suma, com solen anar tots els qui fugen. I no hi haurà ningú que es preguntí com un vell que ha de viure tan poc temps [e] arribi a estimar la vida d'una manera tan infeliç fins al punt de violar les lleis més santes? Potser no et passarà res si no fas mal a ningú, si no prepara't Sòcrates a escoltar els dicteris més humiliants. Hauràs de viure afalagant a tothom com un esclau i no fent res més que engreixar-te [a Tessàlia] com si haguessis anat a Tessàlia només pel menjar. Què esdevindran, llavors, aquells discursos sobre [54a] la justícia i les altres virtuts? Però potser vols viure per als teus fills, per criar-los i educar-los. Què? Portant-los a Tessàlia, els criaràs i educaràs com estrangers per tal que et deguin també aquest servei? O potser no. Seran més ben cuidats aquí en la teva absència només perquè ets viu? Els teus amics sens dubte se'n cuidaran [ç] però només ho faran si vas a Tessàlia i els oblidaran si davalles a l'Hades essent veritablement els teus amics i si aquesta amistat té algun valor? [b] És de creure que no. En fi, Sòcrates, segueix els consells de les qui t'han criat i no posis els fills ni la vida ni cap altra cosa per damunt de la justícia per tal que quan et presentis als Hades puguis al·legar-ho davant dels que hi governen, car si fas el que et proposes estigues segur que la teva conducta no serà aquí ni la millor ni la més justa ni la més santa per a tu ni per a cap dels teus, ni tampoc ho serà a l'altre món quan hi arribaràs. Però ara, si mors, moriràs injustament [c] no per culpa de les lleis sinó dels homes, mentre que, si te'n vas després d'haver fet també vergonyosament la injustícia i haver tornat mal per mal després d'haver violat els acords i convencions lligats amb nosaltres, després d'haver perjudicat els que menys calia: a tu mateix, a la pàtria i a nosaltres les lleis, la nostra ira et perseguirà

mentre visquis i allà baix les nostres germanes, les Lleis de l'Hades, no et rebran pas amb gens de benvolença en veure que havies intentat [de totes totes] anul·lar-nos. No vulguis, [d] doncs, seguir els consells de Critó abans que els nostres». Vet aquí, estimat [company] Critó, les paraules que em sembla sentir com els coribants creuen sentir les flautes sagrades. L'eco d'aquests mots ressona dins meu i fa que no pugui escoltar res més. Essent tals els raonaments que em faig serà tot el que diguis en contra. Amb tot, si creus poder afegir quelcom més, parla.

CRI. No tinc res a dir, Sòcrates. [e]

SÒC. Resta, doncs, en pau, Critó, i seguim el camí pel qual Déu ens mena.

COORDENADAS BÍBLICAS PARA
UN MAPA HUMANO
LECTURA DEL MITO ADÁNICO SEGÚN GIOVANNI PICO
DELLA MIRANDOLA Y SEGÚN IMMANUEL KANT

BIBLICAL COORDINATES FOR A HUMAN MAP.
INTERPRETATIONS OF THE ADAMIC MYTH BY GIOVANNI PICO
DELLA MIRANDOLA AND IMMANUEL KANT

LORENA ESMORÍS GALÁN
Universidad Europea

RESUMEN

En este artículo se compara la lectura del mito adánico recogido en el Génesis por parte de Giovanni Pico della Mirandola con la de Immanuel Kant. Se pretende descubrir los posibles nexos, así como detallar sus diferencias. Ambas propuestas destacan, sobre el mapa bíblico, unas nuevas coordenadas que les permiten abordar la singularidad del ser humano frente al resto de las criaturas, a través de la libertad de elección en el modo de vida. De este modo, vinculan y fundamentan, sobre el texto sagrado, su propuesta interpretativa, que responde a una de las cuestiones centrales de la antropología filosófica: ¿qué es el ser humano, en qué se diferencia del resto de los seres vivos? Se articula, así, una visión del ser humano que parece coincidir con las aspiraciones y representaciones personales, y epocales, de cada intérprete.

Palabras clave: Génesis, mito adánico, ser humano, antropología filosófica, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant.

RESUM

En aquest article es compara la lectura del mite adàmic recollit en el Gènesi per part de Giovanni Pico della Mirandola amb la d'Immanuel Kant. Es pretén descobrir-ne els possibles nexes i detallar-ne les diferències. Ambdues propostes destaquen, sobre el mapa bíblic, unes noves coordenades que els permeten abordar la singularitat de l'ésser humà enfront de la resta de les criatures, mitjançant la llibertat d'elecció en el mode de vida. D'aquesta manera, vinculen i fonamenten, sobre el text sagrat, la seva proposta

interpretativa, que respon una de les qüestions centrals de l'antropologia filosòfica: què és l'èsser humà?, en què es diferencia dels altres éssers vius? S'articula, així, una visió de l'èsser humà que sembla coincidir amb les aspiracions i representacions personals, i epicals, de cada intèrpret.

Paraules clares: Gènesi, mite adàmic, ésser humà, antropologia filosòfica, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant.

ABSTRACT

This article compares the interpretations of the Adamic myth present in Genesis by Giovanni Pico della Mirandola and Immanuel Kant. The aim is to discover the possible links, as well as their differences. Both proposals highlight, on the biblical map, new coordinates that allow them to address the uniqueness of the human being from other creatures, through freedom of choice in the way of life. Thus, they link and establish, based on the sacred text, their interpretative proposal in response to the central question of philosophical anthropology: What is it to be human? What differentiates human beings from other living beings? Thus, a vision of the human being is articulated which fits with the personal and epochal aspirations, and representations, of each interpreter.

Keywords: genesis, adamic myth, human being, philosophical anthropology, Giovanni Pico della Mirandola, Immanuel Kant.

1. INTRODUCCIÓN

El ser humano es el animal al que hay
que explicar su situación.

PETER SLOTERDIJK¹

En *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Peter Sloterdijk fija la razón del relato, de todo relato, en una desazón vital, mitificada como asombro en la Antigua Grecia, en tanto que tentativa de respuesta que busca «mostrar caminos de salida de la oscuridad primera».² En su recorrido del mito al *logos* destaca una exitosa interpretación de esa desazón del «ser-en-el-mundo» en Occidente bajo el influjo del cristianismo: a través del mito

1 Sloterdijk, P. (2015) *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Trad. de I. Reguera. Madrid: Siruela, p. 11.

2 *Ibidem*.

adánico se viene a hacer soportable la situación del hombre al aportar una explicación, un sentido, a su existencia como desterrado del paraíso a causa del pecado original. Así, el ser humano es «el animal al que hay que explicar su situación», su situación en el mundo, porque el aquí y ahora plétórico de desazón aparece, a través del análisis, como deudor de un origen fundador, de esa oscuridad primera que con el rayo de la fe o la luz de la razón habrá de esclarecerse en una historia, en un relato.

Esa historia será «nuestra» historia, la historia que nos contaremos para ordenar nuestro discurrir diario en torno a un argumento que dote de sentido la infranqueable desazón vital ante el continuo «superávit de lo inexplicable sobre lo explorado».³ Cada época traza su propio horizonte, el mapa en el que habrán de ordenarse las diversas coordenadas con un norte bien definido. Si nos pensamos desde ese discurso, en él trazamos los diversos sentidos con los que dotamos de densidad más o menos metafórica nuestra propia grafía. Buena parte de las propuestas de la antropología filosófica occidental transitan hacia, desde, o a la par de un relato bíblico, tratando de descifrar en este encuentro el rasgo que aporta el adjetivo «humano» a un tipo específico de ser.

A este respecto, el mito adánico representa en el pensamiento occidental una suerte de rosa de los vientos que fija el rumbo del ser humano, su pasado y su destino, las corrientes que habrán de soplar y su dirección. Por este motivo, muchos pensadores han regresado a él para tratar de infundir un nuevo rumbo a nuestro devenir, modificando las coordenadas o reinterpretándolas hasta la especulación lógica, dilatando el acervo occidental con relatos más o menos conocidos, más o menos exitosos, más o menos utópicos. A lo largo de este artículo quiero recuperar dos aproximaciones a este «mito del hombre», con el fin de poner en circulación dos lecturas que destacaron e incidieron en rescatar de ese mapa bíblico unas coordenadas que habrían de ser reinterpretadas dentro de sus propios sistemas de pensamiento.

2. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: SER «HUMANO» ES SER *NULLIS ANGSTIIS COERCITUS*

Es posible que las utopías de hoy se
conviertan en las realidades de mañana.

KARL MANNHEIM⁴

En 1496, bajo el supuesto pretexto de comprender por qué se defiende la excelencia de la naturaleza humana sobre el resto de las criaturas de la creación, Giovanni Pico della Mirandola regresa al relato del Génesis para asistir a la creación del primer ser humano y tratar de descifrar —y cifrar—, en ese acto, la posible razón de dicha excelencia. Lo inusual de la propuesta piquiana radica en que, en su *Oratio*,⁵ más tarde conocida como *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en lugar de reinterpretar las palabras del texto sagrado, opta por reescribirlas, corrigiendo y enmendando así el texto canónico cuya nueva revelación será anunciada a sus contemporáneos por el pensador italiano.

En este nuevo relato, Dios creó el mundo tal y como lo conocemos, con toda clase de animales y seres celestiales, pero, al terminar su obra, sintió el deseo de contar con alguien capaz de admirar su creación. Fue entonces cuando concibió la idea de crear un nuevo ser, aunque ya no contaba con ningún modelo del que imitar esta nueva creación, ni herencia alguna que donarle, ni lugar concreto en el que habitar, pues ya estaba todo repartido. Ante semejante situación, el *summus pater* «estableció que éste a quien no se le podía dar nada en propiedad, tuviese en comunidad lo que se le había

4 Mannheim, K. (1993) *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de S. Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, p. 178.

5 En el caso de la obra de Giovanni Pico della Mirandola, a lo largo de este artículo, además de acudir a la edición española, se recurre directamente a la *Editio princeps* de 1496, accesible a través de la página web Progetto Pico Project [www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico/incunab/testo/editio.html], fruto de la colaboración entre la Universidad de Bolonia y la Brown University, de Rhode Island. Así, cada referencia remite a la edición príncipe, junto con los párrafos que comprende. A continuación, se señala entre paréntesis la página a la que corresponde y de qué cara se trata —recto o verso—; por último, se añade el número de líneas comprendido por la cita, con el fin de favorecer su rápida localización. Por ejemplo: *Editio princeps*, § 43-47 (139r), 33-39. Asimismo, se recoge la traducción española: G. Pico della Mirandola (2002) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción de P. J. Quetglas. Barcelona: PPU, p. 109 (en adelante, abreviada como DDH).

concedido privadamente a cada una de las criaturas»;⁶ creó así un ser indeterminado, es decir, sin un aspecto propio, sin una ubicación fija y sin nada que le pertenezca, con el fin de que, de este modo, pudiera «tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas».⁷

Ese poder de elección que destaca Pico como nota distintiva del ser humano frente al resto de los seres creados concentra la atención sobre esa ganada liberación de las leyes de la naturaleza que coercitivamente limitan a las demás criaturas, y señala, asimismo, el importante papel del deseo, de la voluntad, del juicio en dicho ejercicio voluntario —*pro voto, pro tua sententia*, desliza Pico en su relato—. Así, la excelencia de este prototipo humano proviene de su desligadura coercitiva del orden primero de la creación, de su ganada independencia, de su autonomía respecto a las leyes naturales prescritas para el resto de la creación. Se erige, pues, en creador y escultor —*plastes & fictor*—⁸ de sí mismo y, frente al resto de los seres creados, podrá elegir cómo quiere vivir.

Lo interesante en este relato es que esa elección «humana», ni celeste ni terrestre, no anticipa una dirección única, pues en ese nuevo rango de acción habilitado por el *pater architectus* piquiano, el ser humano podrá elegir cómo vivir, y en esa elección, que se manifiesta en cómo vive, su excelencia, es decir, su dignidad, se pone en juego en un marco de posibilidades cuyos extremos moralizados imponen una carga valorativa —es decir, coercitiva— evidente: dependiendo de su elección, vivirá una vida excelsa o degenerada; por tanto, conforme decida actuar, podrá llegar a ser un dios o una bestia.

6 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 30-31. DDH, 50.

7 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, 50-51. Cita completa: «No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar consuetudinario a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras».

8 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 38.

En un primer momento, Pico extiende el mapa y señala las coordenadas: «Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu [*ex tui animi sententia*]».⁹ Ese recién estrenado poder humano parece ejemplificarse en una voluntad bifronte que puede tensar la existencia en un extremo u otro: del cielo al precipicio, de la divinidad a la bestia. El catálogo de posibilidades del ser humano conquista toda la creación, no posee nada en exclusiva porque de todo participa —dispone de «simientes de toda especie y gérmenes de todo tipo de vida»—¹⁰ y esa comunidad con el resto de seres creados arrastra la metáfora piquiana hacia potentes y gráficas estampas moralizadas, pues, en función de qué semillas cultive, dará unos frutos u otros: «Si vegetalia planta fiet, si sensualia obrutescet, si rationalia caeleste evadet animal, si intellectualia angelus erit et Dei filius».¹¹ Las posibilidades de acción y elección humana se ajustan, aquí, a la clásica estructura tripartita del alma; aunque Pico aún reserva un paso más.

En este sentido, la recién conquistada libertad de elección se extiende y exhibe el poderoso privilegio humano, que puede elegir entre todo lo creado para, acto seguido, asomar los frutos de sus posibles elecciones estrechando, de golpe, lo posible en lo deseable. Pico arraiga la excelencia del ser humano en su particular hechura para, después, evacuar el adjetivo «humano» de gran parte del repertorio de acciones de dicho ser.

Pues si ves a alguien entregado a su vientre, a un hombre serpenteando por tierra, es un arbusto y no un hombre lo que ves; y si a alguien obnubilándose, cual Calipso, en las vanas imposturas de la fantasía e impregnado de cosquilleantes halagos, esclavo de los sentidos, es un animal irracional y no un hombre lo que ves. Si ves a un filósofo discurriendo con recto juicio sobre todas las cosas, venéralo: es un animal celeste, no terrenal; si a un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente, éste no es un animal terreno, ni tampoco celestial, es la divinidad más augusta, revestida de carne humana.¹²

9 *Editio princeps*, § 1-5 (132r), 32-38; § 5-10 (132v), 1-2. DDH, 51.

10 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 6. DDH, 51.

11 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 7-9. DDH, 51 [«Si son vegetales, se convertirá en planta; si sensuales, se volverá animal irracional; si intelectuales, será ángel e hijo de Dios»].

12 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 21-27. DDH, 54.

¿Qué significa, entonces, ser «humano»: disponer de la capacidad de «ser lo que queremos»¹³ o elegir cultivar determinado tipo de semillas, de posibilidades? ¿Dónde se halla la fuente de tanta admiración a este particular tipo de ser: en su potencia o en sus actos? El Adán de Pico tiene en sus manos la posibilidad de esculpirse y modelarse a sí mismo; de transformarse en lo que elija. Al concretarse como un ser indeterminado, este nuevo Adán no está hecho ni acabado ni completo desde su origen, sino que habrá de hacerse: conforme a su voluntad y su pensamiento; según su propio albedrío, matiza Pico. Tendrá, por tanto, la posibilidad, el poder, y el deber de elegir quién quiere ser, cómo quiere vivir.

El hecho de tratarse de una creación indefinida —que no está sujeta a ningún lugar ni a ninguna determinación— parece transformar al ser humano en una especie de naturaleza sin naturaleza propia o cuya «naturaleza» consiste precisamente en presentarse exenta del rígido orden del mundo impreso en cada ser, como una especie de materia prima universal que contiene todas las formas posibles, lo que implica que carece de una forma propia, específica. Precisamente esta indeterminación como rasgo característico del nuevo Adán llevó a presuponer, por parte de algunos autores, «la inexistencia de una naturaleza humana»:

Desde Pico hasta algunos conductistas, existencialistas y constructivistas sociales posmodernos, pasando por los idealistas y marxistas, muchos han pensado que la especie humana carece de naturaleza, que somos pura libertad e indeterminación, y que venimos al mundo como una hoja en blanco (*tamquam tabula rasa*).¹⁴

Pero también parece apuntar a la definición de Carlos Linneo de *Homo* en cuanto que «animal que sólo es si se reconoce no siendo»,¹⁵ definición que retoma Giorgio Agamben, y a partir de la cual el filósofo italiano sostiene que «la máquina antropológica del Humanismo es un dispositivo irónico que verifica la ausencia para Homo de una naturaleza propia, man-

13 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 40. DDH, 55.

14 Mosterín, J. (2006) *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe, p. 17.

15 Ápod Agamben, G. (2006) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. de F. Costa y E. Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, p. 59.

teniéndolo suspendido entre una naturaleza celeste y una terrena, entre lo animal y lo humano».¹⁶

Entonces, ¿podría ser esta tan solo una maniobra, una estrategia eficaz, para defender la libertad —de pensamiento y obra— que se pretende? Es cierto que Pico otorga, exultante, plena libertad de elección a Adán, para que elija cómo quiere vivir; pero también es cierto que, después, advierte: «no convirtamos la libertad de opción, que Aquel nos dio, de saludable en perjudicial para nosotros mismos».¹⁷ ¿Por prudencia o por convicción?

Si asumimos el encaje en el orden del mundo, la supeditación a unas rígidas y heterónomas leyes naturales, la conformidad a un molde o modelo, junto con el mito de la caída, ¿no estrangulamos las aspiraciones de todo aquel que defienda una concepción del ser humano autónomo y libre? La pretendida desligadura del orden de la creación que propone Pico, la plasticidad humana representada en la figura de Proteo y en la imagen del camaleón, libera la proyección humana de posturas fijas y esencialistas, si bien la tensión posterior impuesta pueda achicar dicho horizonte de posibilidades en un rango menor de elecciones, aunque sean autoimpuestas.

En un principio, transformar a Adán en creador y escultor de sí mismo parece responder a un deseo: fundamentar y defender un modo de ser —en el mundo— que libere al ser humano de restricciones indeseadas.¹⁸ Se trata de una primera gran desarticulación del hombre con respecto al mundo en el que vive, y fundamenta así un hiato cada vez más insalvable, una distancia radical entre el ser humano y el mundo que le rodea, con el objetivo de «liberarse» de las condiciones impuestas a la naturaleza, con el fin de trascender las leyes naturales y avanzar hacia la autonomía.

En cierto sentido, podríamos pensar que Pico ejemplifica las palabras de Droysen que considera que «la tarea de los hombres consiste en hacer que a partir de las condiciones ya dadas surjan nuevos pensamientos, y de los pensamientos, nuevas condiciones».¹⁹ Justo en ese gozne cabría situar

16 *Ibidem*, p. 63.

17 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 37-38. DDH, 55.

18 Exacerbada esta línea, su relectura anticiparía la inminente transición fáustica —burguesa— que sustituirá al verbo, como principio, por la acción. «En principio era la acción», proclamará Fausto, para quien la acción será ya «el gran medio» para dominarlo y poseerlo todo. En Goethe (2000) *Fausto*. Trad. de F. Ruiz Noriega. Madrid: Edaf, pp. 60 y 269.

19 «That out of the already given conditions new thoughts arise and out of the thoughts new conditions, —this is the work of men». En Droysen, J. G. (1893) *Outline of the*

la *Oratio* de Pico, surgida en unas condiciones históricas que posibilitan la emergencia de dicho reclamo de libertad por parte de una clase emergente y, al mismo tiempo, como pensamiento que habrá de promover el surgimiento de unas nuevas condiciones de vida en las que dichas ideas de ser humano, de mundo y de libertad puedan tener cabida y desarrollo.

En su *Oratio*, Pico della Mirandola anticipa algunos de los conceptos sobre los que habrán de trabajar con posterioridad otros pensadores que buscan transformar no solo la visión del hombre, sino también al hombre mismo y el mundo en el que vive. Siguiendo a Karl Mannheim, podríamos pensar la *Oratio* de Pico y su relectura del pasaje del Génesis 1, 26-27, como arranque de una prolífica serie de discursos utópicos, de una incipiente burguesía, acerca de las capacidades del ser humano por venir, en cuanto que:

La utopía de la burguesía ascendente fue la idea de «libertad». En parte fue una utopía real, es decir, que contenía elementos orientados hacia la realización de un nuevo orden social, que debían servir, precisamente, de instrumentos para desintegrar el orden vigente, y que, después de realizado esto, pudieron traducirse, parcialmente, en realidad. La libertad, en el sentido de romper los vínculos del orden estático de los gremios y de las castas, en el sentido de libertad de pensamiento y de opinión, en el de libertad política y libertad de desarrollar sin trabas la propia personalidad, se convirtió en gran parte, o cuando menos en mayor parte que el anterior estado social, el de la sociedad feudal, en una posibilidad realizable.²⁰

Precisamente esa «posibilidad realizable» es la que parece exhibir Pico a través de su propia acción —más o menos fáustica— como ejemplar del ser humano por venir. Posibilidad que se reescribe sobre el relato del Génesis, donde se esboza una idea del ser humano que subraya su indeterminación, su desligadura de las leyes naturales, ejemplificada, esta, en la posibilidad de elegir cómo quiere vivir, porque, a diferencia del resto de las criaturas, *si quiere, puede*.

Principles of History. Trad. de E. Benjamin Andrews. Boston: Ginn and Company, p. 46.

20 Mannheim, K. (1993) *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de S. Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica, p. 179.

3. IMMANUEL KANT: SER «HUMANO» ES ESTAR *MÁS ALLÁ* *DE LOS LÍMITES DEL INSTINTO*

Hay ciertas sectas secretas que se crean en el mundo de las letras, igual que facciones en el mundo político, y, aunque no siempre generan un cisma, suponen un giro en las formas de pensar de unos y otros. Entre estas sectas, las más notables son las basadas en las distintas concepciones de la *dignidad de la naturaleza humana*, un asunto que parece haber dividido a los filósofos y poetas, igual que a los teólogos, desde el principio de los tiempos. Algunos divinizan nuestra especie, y representan al hombre algo así como a un semidiós, cuyo origen hay que buscar en las alturas y que conserva evidentes trazas de su linaje y ascendencia. Otros insisten en la cara oculta de la naturaleza humana, y en que el hombre tan sólo supera a los otros animales, a los que tanto desprecia, en vanidad. Si un autor posee dotes retóricas y de declamación, suele defender la primera idea; si su estilo es más bien irónico y burlesco, naturalmente se inclina hacia la defensa de la segunda.

DAVID HUME²¹

En 1786, en «Probable inicio de la historia humana», Kant trata de hacer comprensible «una historia del primer despliegue de la libertad»²² del ser humano, así como «el desarrollo de lo moral en sus acciones».²³ Toma el relato bíblico, el texto sagrado, como si de un plano se tratase, e inicia su «expedición» racional con un ejemplar de ser humano que ya puede *mante-*

21 Hume, D. (2008) *Ensayos morales y literarios*. Trad. de E. Trincado Aznar. Madrid: Tecnos, pp. 125-126.

22 Kant, I. (1786) «Probable inicio de la historia humana». Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2009, 77-93, p. 77 (a partir de ahora, abreviado a MAM).

23 Kant, MAM, 79.

nerse erguido, andar, hablar, discurrir y pensar,²⁴ evitando adentrarse por el período previo que describiría «el carácter enteramente tosco de su naturaleza»²⁵ y en el que abundarían las suposiciones. A Kant le basta aventurarse lo justo, guiado por su razón, para comprender que, por este sendero la filosofía o, quizá mejor dicho, el filosofar en torno a este asunto comienzan en realidad con el hecho incuestionable *der Existenz des Menschen*.²⁶

Llegados a este punto, interesa apreciar cuál es el plano bíblico escogido sobre el que trazar el calco de lo que habrá de ser el mapa racional; es decir, cuáles son los pasajes del Génesis que el lector podrá utilizar como contraste para saber «si el camino que toma la filosofía con arreglo a conceptos coincide con el que refiere la historia».²⁷ Ya advertía Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «Jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa».²⁸ Las condiciones²⁹ que impone la razón al relato de nuestro origen hacen que Kant detenga el paso mucho antes que Pico o las Escrituras, pues más allá no cabe internarse sin extravío. Tampoco se entretiene en el período de adquisición de aquellas habilidades que habrán de serle útiles para llegar a poder «servirse de sus propias fuerzas» y no depender del cuidado de otros. El ser humano desde el cual arranca Kant su reflexión

24 Ídem. Del original de la *Akademie Ausgabe*: «Der erste Mensch konnte also stehen und gehen; er konnte sprechen (1. B. Mose Kap. II, v. 20), ja reden, d. i. nach zusammenhängenden Begriffen sprechen (V. 23), mithin denken» (AA 08, 110, 28-30).

25 Kant, MAM, 78-79.

26 «Si no queremos dejar vagar nuestra fantasía entre suposiciones, habremos de fijar el principio en aquello que no pueda ser deducido mediante la razón a partir de causas precedentes, por tanto, tendremos que comenzar con la existencia del hombre» (Kant, MAM, 78). Del original: «Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also: mit der Existenz des Menschen» (AA 08, 110, 7-10).

27 Kant, MAM, 78. Del original: «Der Leser wird die Blätter jener Urkunde (1. Mose Kap. II-VI) aufschlagen und Schritt vor Schritt nachsehen, ob der Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angiebt, zusammentreffe» (AA 08, 110, 3-6).

28 KrV, B XXIV. Kant, I. (2002) *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Madrid: Santillana, Los Clásicos Alfaguara, p. 24.

29 Kant, MAM, 78.

será un *adulto*³⁰ (que prescinda del cuidado materno³¹); *emparejado*³² (con el fin de procrear); y se tratará de *una* única pareja (para evitar, por una parte, una guerra inmediata³³ y, por otra, una lectura injusta de la labor de la naturaleza, pues esta dispuso «la organización más apropiada para la sociabilidad»,³⁴ es decir, para el desarrollo —teleológico— de la historia humana). Se establece, así, como origen también «racional», la unidad familiar como unión de un hombre y una mujer.

Kant está presentando una historia «razonable» que viene a concordar con el relato bíblico, de manera que brinda otro plano, aunque más acotado, de un mismo terreno. Al mismo tiempo, cabría decir con Ana M. Acosta que Kant está naturalizando la unidad familiar burguesa, la unión de un hombre y una mujer, en cuanto que «acepta las condiciones sociales producidas históricamente como un *a priori*».³⁵ Esta naturalización parte,

30 Frente a la idea de entender a Adán y a Eva como «niños» inmaduros, como hicieron en sus lecturas del pecado original Filón de Alejandría, Teófilo o el mismo Ireneo, que, si bien rechaza este último el sentido alegórico de Filón, sí señala el necesario paso de niño a adulto.

31 Aunque, siguiendo el hilo de la experiencia, cabría decir que el ser humano puede prescindir del cuidado materno porque en el jardín en el que se encuentra se mantiene a salvo de cualquier peligro, con alimentación suficiente y clima adecuado. Es decir, el *jardín* se presenta a modo de vientre —materno— de la naturaleza, en el que se transforma en adulto. En cuyo caso, lo que se está naturalizando y, por tanto, normativizando, es una exclusión o delimitación de lo femenino y de la mujer en lo que habrá de entenderse como configuración del ser humano.

32 Se obvia el tema de la creación de Eva. El papel de la mujer en tanto que madre o esposa aparece como necesario, pero nunca suficiente.

33 Momento en el que Kant adopta una visión poco rousseauiana al asegurar que es «lo que suele suceder cuando los hombres están muy próximos unos a otros siendo extraños entre sí» (Kant, MAM, 78).

34 Kant, MAM, 78. Aunque también cabría plantearse por qué no habría de ser la maternidad la organización más apropiada para la sociabilidad.

35 «Kant's depiction of the state of nature is primarily ideological [...] because [...] it accepts historically produced social conditions as *a priori*. Kant's naturalization of the family, for example, expresses the bourgeois separation between private and public, and the ascendancy of the former over the latter [...]. Kant's state of nature effectively translates the ideological component of the Eden myth into the ideological component of a bourgeois mythology». «Kant's example of the basis of rational thought is the first moment in Genesis that Adam demonstrates the capacity to express a socially constructed relationship —the family unit as the basis of society and the subordination of woman to man within that unit— as a natural fact. / Kant is able to project a socially constructed relationship into the state of nature because he assumes the relationships characteristic

asimismo, de la elección de la sección del Génesis escogida para la relectura.

A diferencia de Pico, que se detiene en el Génesis 1, Kant ordena: «El lector consultará los pasajes pertinentes de aquel documento (Génesis, 2-4)»,³⁶ es decir, rechaza seguir el «mapa» del capítulo primero, donde se afirma: «Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [...]. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó» (Gn 1 26-27). Con esta libre elección obvia, por una parte, este primer «mapa», al tiempo que transforma el «mapa» escogido en esbozo «racional» que legitima o sustenta esta hechura del ser humano y, con ella, la diferencia de origen entre el hombre y la mujer. *Jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa...*

Y a ras de esos límites, el pensador prosigue su especulación, según la cual, el ser humano *adulto se mantiene erguido, anda, habla, discurre y piensa*,³⁷ no como algo innato, hecho que refuta la experiencia,³⁸ sino como fruto de su propio aprendizaje, pues, aunque le dé alas a la imaginación, esta sigue atada a la experiencia, como un globo guiado por la mano de la razón. En este mapa racional, «el instinto, esa *voz de Dios* que obedecen todos los animales, era lo único que guiaba inicialmente al hombre inexperto». ³⁹ Kant presenta, al comienzo de la historia humana, a un ser —¿humano?— que todavía no es capaz de guiarse por otra cosa que no sea el instinto. Y, sin embargo, en este estado de sujeción, vive contento. Con el contento de quien no conoce el mal, todavía.

of his society to be fundamental to human nature and unchanged across the ages. The assumption is selective [...] Kant considers the formation of larger communities to be “accidental”, because man is essentially unsociable. As the necessary exception to this rule, the family unit must consequently be deemed natural rather than social; thus Kant can assume that the “single pair” constitutes the “best arrangement” for reproduction». En Acosta, A. M. (2006) *Reading Genesis in the Long Eighteenth Century: from Milton to Mary Shelley*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing, p. 22.

36 Y prosigue: «comprobando paso a paso si el camino que toma la filosofía con arreglo a conceptos coincide con el que refiere la historia» (Kant, MAM, 78).

37 Y qué sucede entonces con aquellos seres que no se mantienen erguidos, que no andan, hablan, discurren o piensan... ¿No son humanos? ¿No son adultos?

38 Para Kant, la experiencia «nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma» (KrV, A 1, 41).

39 Kant, MAM, 79. Del original: «Der Instinct, diese *Stimme Gottes*, der alle Thiere gehorchen, mußte den Neuling anfänglich allein leiten» (AA 08, 111, 4-5).

Este es el origen del relato kantiano, a partir del cual se traza el despliegue de la razón que puntúa un trayecto ya conocido en el pensamiento del prusiano y que viene a calcarse sobre el relato bíblico. A falta de una mayor experiencia, de la mano de aquellos sentidos más vinculados al instinto —que son el olfato y el gusto, para el filósofo de Königsberg—, una voz interior guía al ser humano en la búsqueda de comida: así rechaza unos alimentos y gusta de otros.

Mientras el hombre inexperto obedeció esa llamada de la Naturaleza, se encontró a gusto con ello. Pero en seguida la *razón* comenzó a despertarse dentro de él y, mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que otro sentido no tan ligado al instinto —cual es el de la vista— le presentaba como similar a lo ya degustado, el hombre trató de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto.⁴⁰

El pasaje que describe en su calco Kant corresponde al Génesis 3 6: «Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió».⁴¹ Como señala Leon R. Kass: «Aquí tenemos el acto trascendental y transformativo de elegir libremente, basado en un juicio nuevo acerca de lo que es bueno (y malo)».⁴²

Frente a la exégesis bíblica, en la interpretación kantiana el ser humano puede ir más allá de los límites impuestos por la voz de la naturaleza gracias a que, a través de la experiencia, se va despertando la razón: tanteando,

40 Kant, MAM, 80. Del original: «So lange der unerfahren Mensch diesem Rufe der Natur gehorchte, so befand er sich gut dabei. Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen und suchte durch Vergleichung des Genossen mit dem, was ihm ein anderer Sinn als der, woran der Instinct gebunden war, etwa der Sinn des Gesichts, als dem sonst Genossen ähnlich vorstellte, seine Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts zu erweitern (III, 6)» (AA 08, 111, 18-24).

41 *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998, p. 17.

42 Kass, L. R. (2005) *El alma hambrienta: la comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*. Trad. de G. Insausti y E. Michelena. Madrid: Ediciones Cristiandad, p. 330.

comparando, actuando,⁴³ pasando hambre y buscando alimento, viviendo, el ser humano se libera poco a poco del instinto, es decir, transita, «progre-sa», de la determinación hacia la autodeterminación, transformando así la original indeterminación —en cuanto que libertad— piquiana en una conquista. En Kant, la capacidad de elegir quién quiere uno ser, cómo quiere vivir, es decir, la mayoría de edad, la autonomía, resulta subsidiaria de un determinado uso de la razón.

De este modo, Kant convertirá la desobediencia al mandato divino en el rechazo racional a ley del instinto, obviando en su relato la mención explícita al pecado original y desplazándolo hacia una especie de *felix culpa*,⁴⁴ al reinterpretar la caída como el paso indispensable en la conquista de la autonomía, de la libertad, en cuanto que liberación humana de la *scala naturae*, representada, esta, en el instinto como ley —heterónoma— natural.⁴⁵

Y cabe destacar lo que Kant afirma a continuación:⁴⁶

Este intento habría podido salir bastante bien, aunque no lo dispusiera el instinto; bastaba con no contradecirlo. Sin embargo, una propiedad característica de la razón es que puede fingir deseos [Begierden] con ayuda de la imaginación [Einbildungskraft], no sólo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino incluso *en contra* de tal impulso.

Así, la razón somete al instinto y este pulso racional se contrapone al impulso natural —evidenciando, si cabe, el origen de una brecha que se antoja prebíblica, calcada sobre otro mapa, este ya filosófico, y anterior—.

43 Como indica Karpinsky de Murillo, para Kant la historia «sólo existe verdaderamente allí donde no nos situamos en el plano de los simples acaecimientos, sino en el de los Actos: ya que el concepto de acto lleva incluido el de libertad» (1978, p. 70).

44 Como es sabido, la *felix culpa* remite a un antiguo himno, el *Exultet*, cantado el Domingo de Pascua, que interpreta la Caída como un acontecimiento afortunado, puesto que supondrá la posibilidad de redención del ser humano.

45 Ante lo que quizá cabría preguntarse si fue entonces Eva la primera en superar los límites del instinto, la primera en hacer un uso de la razón que abre el camino hacia una conciencia autónoma.

46 Kant, MAM, 80. Del original: «Dieser Versuch hätte zufälligerweise noch gut genug ausfallen können, obgleich der Instinct nicht anrieth, wenn er nur nicht widersprach. Allein es ist eine Eigenschaft der Vernunft, daß sie Begierden mit Beihülfe der Einbildungskraft nicht allein ohne einen darauf gerichteten Naturtrieb, sondern sogar wider denselben erkünsteln kann» (AA 08, 111, 24-28).

La razón puede fingir deseos con la ayuda de la imaginación incluso en contra de un impulso natural y avanzar desde la concupiscencia hasta la voluptuosidad. Entre el ser humano y el resto de los seres vivos parece establecerse entonces una radical distinción a través de la posibilidad de actuar en contra de lo que el impulso natural, la voz de Dios, dicta. ¿Qué animal puede elegir saltar al abismo, beber la cicuta, morder la manzana, desobedecer a su instinto, negarse a sí mismo como corporalidad?

Es interesante el extremo que apunta Kant, la posibilidad —y la necesidad— de una desobediencia radical y consciente como punta de lanza para abrirse camino más allá de los límites naturales establecidos, desobediencia entendida como producto de una facultad «superior», y que hace posible salir de la mediación del cuerpo, de la ley de la naturaleza, y comenzar a pensar, y a actuar, libremente.⁴⁷ Al instinto «animal» se le contrapone entonces la facultad de desear, la voluntad, como nueva guía. Entramos, pues, en la esfera legislativa de la razón «por medio del concepto de libertad» y en el origen de los «preceptos moral-prácticos».⁴⁸ Por eso afirma Kant:⁴⁹

El motivo para renegar de los impulsos naturales pudo ser una insignificancia, pero el éxito de este primer intento, es decir, el tomar conciencia de su razón como una facultad que puede sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales, fue algo muy importante y decisivo para

47 Si bien conviene no olvidar que esta «libertad» kantiana se conjuga con su visión teleológica que arrastra a la historia y, con ella, a los seres humanos. Cf. Havugimana, T. (2017) «Kant on the History of Humankind: the Invisible Hand of Nature Behind the Progress of the Realization of Freedom». *Estudios Kantianos* 5/2: 147-172.

48 «La voluntad, como facultad de desear, es una de las diversas causas naturales en el mundo; es, a saber: la que obra según conceptos, y todo lo que es representado como posible (o necesario) por medio de una voluntad, llámese práctico-posible (o práctico-necesario), a diferencia de la posibilidad o necesidad físicas de un efecto, en el cual la causa no es determinada a su causalidad por medio de conceptos, sino, como la materia sin vida, por mecanismo, y en los animales, por instinto». En Kant, I. (2007) *Crítica del Juicio*. Trad. de M. García Morente. Madrid: Tecnos, p. 80 (a partir de ahora, KU).

49 MAM, 80. Del original: «Die Veranlassung, von dem Naturtriebe abtrünnig zu werden, durfte nur eine Kleinigkeit sein; allein der Erfolg des ersten Versuchs, nämlich sich seiner Vernunft als eines Vermögens bewußt zu werden, das sich über die Schranken, worin alle Thiere gehalten werden, erweitern kann, war sehr wichtig und für die Lebensart entscheidend [...]. Er entdeckte in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Thieren an eine einzige gebunden zu sein» (AA 08, 111, 31-33; 112 1-3; 112 14-16).

el *modus vivendi* del hombre [...]. Éste descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales.

La razón práctica, por tanto, se presenta como aquella facultad que permite trascender la animalidad, desobedecer el instinto, desacatar la voz de Dios, superar la determinación y «tomar conciencia» de nuestra capacidad de elección, de nuestra «libertad» para elegir cómo queremos vivir. De este modo, a través de este uso de la razón que puede llegar a «fingir deseos» acabará el ser humano por imponer su propia ley, la ley moral, símbolo inequívoco del triunfo de la libertad frente a las cadenas de la naturaleza. Por tanto, lo que el relato bíblico condena, Kant lo elogia al suponer la liberación de la humanidad de la ley de la naturaleza, ejemplificada en la voz de Dios como voz del instinto, y el comienzo de la historia, en cuanto que historia del despliegue de la libertad del hombre —en este caso, literal.

Kant privilegia la ley del hombre frente a la voz de Dios como victoria de la razón frente al instinto. Reinterpreta el mito de la caída como «el primer ensayo de una elección libre»⁵⁰ que quizá, en un primer momento, «no colmó las expectativas depositadas en ella»,⁵¹ pero cuya conquista supuso algo mucho más valioso, pues esta primera acción fuera del marco del instinto, fuera de la ley natural, fue posible gracias a una capacidad del ser humano desconocida hasta ese momento por él: *la capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales.*

4. SALVANDO LAS DISTANCIAS

El prototipo de ser humano kantiano comparte con el piquiano la capacidad de decidir cómo quiere vivir. Así, se distingue del resto de los seres vivos de la escala de la naturaleza, sujetos, cada uno, a un hábitat, a una herencia, a unos instintos y a un modo de vida predeterminados. Frente a las demás criaturas, este modelo humano posee todas las semillas-posibilidades (Pico) y será capaz de someter la ley de la naturaleza, la voz del instinto, bajo su propia ley (Kant), lo que le permite elegir y desarrollar nuevos y

50 Kant, MAM, 80.

51 Kant, MAM, 80.

diversos modos de vida. Ambos presentan una visión activa del ser humano, enfatizando una vertiente existencial-práctica, y ambos aventuran, también, un recorrido vital —epistémico y moral— que conducirá a este ejemplar humano al desarrollo de sus potencialidades. Y a partir de aquí, ciertas distancias destellan e iluminan.

Pico pone el énfasis en la hechura humana, en esas semillas de toda clase con las que cuenta de partida y que le permitirán transformarse en un vegetal o en un dios, señalando el peligro de un cultivo que rebajaría nuestra condición al desarrollo de la parte más baja del alma tripartita, y evidenciando así el mundo posible y los «peligros» del ejercicio de una libertad que abusa de «la liberalidad del Padre». De este modo, todavía parece moverse dentro de los márgenes de cierta heteronomía, al pretender que el respeto y el agradecimiento a la figura divina puedan servir como reguladores coercitivos a la hora de desarrollar «cierta ambición sagrada para que, no contentos con la mediocridad, anhelemos alcanzar lo superior y nos esforcemos por conseguirlo con todas las fuerzas (puesto que podemos, si queremos)». ⁵² Pero cómo hacer que el hombre, liberado de las cadenas de la ley natural y dotado con el poder para elegir cómo quiere vivir, elija, libremente, seguir los pasos de la divinidad —en Pico— o acate la ley, esta vez moral —en Kant.

Será precisamente en ese querer, en esa voluntad, donde se cifre una clave fundamental en ambos autores. Kant imagina el momento de primera toma de conciencia de ese privilegio —*su capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir*— como un momento desconcertante, que pasa de la satisfacción inicial al *miedo* y la *angustia* generados ante el nacimiento de la punzante pregunta: y ahora que puedo, ¿qué debo hacer?

Se encontró, por así decirlo, al borde de un abismo, pues entre los objetos particulares de sus deseos —que hasta entonces le había consignado el instinto— se abría ante él una nueva infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad; sin embargo, una vez que había saboreado el estado de la libertad, ya le fue imposible regresar al de la servidumbre (bajo el dominio del instinto). ⁵³

52 *Editio princeps*, § 5-10 (132v), 37-40. DDH, 55. En el fondo, resuena el deseo de poder.

53 Kant, MAM, 81.

Ante este abismático nuevo horizonte de posibilidades, ¿cómo tensar el deseo hacia lo que se postula como lo excelso, como lo más deseable? ¿Cómo desarrollar esa *ambición sagrada*? ¿Cómo querer siempre el bien?

Pico nos habla en un primer momento del cultivo de ciertas semillas, de la importancia de no defraudar las expectativas del Creador, para avanzar después sobre un programa disciplinario que recorre las distintas tradiciones, desde los misterios mosaicos y cristianos, pasando por «las teologías de los antiguos»,⁵⁴ donde se despliega un ideal ascético con peldaños, escaleras y máximas oraculares —del «nada en exceso» al «conócete a ti mismo»—. De este modo, ante un deseo apabullado por la multiplicidad de elecciones a su alcance, el ser humano habrá de desarrollar su raciocinio, puesto que debe elegir para elegir ¿lo mejor?, ¿lo que más le conviene?, ¿lo que le hace feliz? ¿Cuál es el criterio? En esta relectura, la liberación del ser humano de las cadenas de la naturaleza se orienta, a medida que avanza, hacia una aproximación al Creador,⁵⁵ con el amor dirigiendo su deseo hacia la meta más alta, anticipando una futura domesticación del deseo y de las pasiones a través de un recorrido formativo que lo elevará, desde la filosofía moral —como purificadora— hasta la filosofía contemplativa, de manera que se transformará en *un espectador puro, desconocedor de su cuerpo, relegado a las interioridades de su mente* para poder, después, «bien instruidos y pertrechados, descender a las tareas activas».⁵⁶

Por su parte, Kant calca, sobre el mapa bíblico, su mapa histórico y traza un recorrido revelador: representa cuatro pasos, a modo de etapas de un trayecto que consolidará el dominio de la razón sobre el impulso del instinto. Como primer paso, Kant señala el influjo de la razón sobre el instinto de nutrición —la manzana de Eva—, como *el primer ensayo de una elección libre*. El segundo paso representa la toma de conciencia del dominio de la razón sobre el instinto, en este caso, el instinto sexual —la hoja de parra—. Aquí, a través del ardid de la *abstención* se avanza «del mero deseo animal al amor y, con éste, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza»,⁵⁷ y se alcanza la *decencia*, paso fundamental

54 DDH, 68.

55 En este sentido, Pier Cesare Bori habla de «una tensión vertical hacia una meta no criatural». Cf. Bori, P. C. (1996) «I tre giardini nella scena paradisiaca del “De hominis dignitate” di Pico della Mirandola». *Annali di Storia dell’Esegesi* 13/2: 551-564.

56 *Editio princeps*, § 10-15 (1333), 22-23-38. DDH, 58.

57 Kant, MAM, 81.

para Kant en cuanto que «fundamento de toda auténtica sociabilidad [...] y primera señal para la formación del hombre como criatura moral». ⁵⁸ En el tercer paso se concreta «la reflexiva *expectativa de futuro*» —despertada tras la pérdida de la inmortalidad, el trabajo duro, el dolor—. En este paso se halla para Kant «el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos». ⁵⁹ Y el último paso, el cuarto, tiene lugar cuando toma plena conciencia de su dominio sobre el resto de las criaturas y de su condición de fin en sí mismo, logrando así «la *emancipación* por parte del hombre del seno materno de la Naturaleza». ⁶⁰ De este modo, estos cuatro pasos de la razón parecen venir a responder a sus preguntas fundamentales: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre? Se traza, entonces, también, un recorrido ⁶¹ histórico-formativo —ilustrado— que avanza, por las distintas ramas del saber, hacia la constitución de lo que, para el autor, habrá de ser llamado *ser* «humano».

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, A. M. (2006) *Reading Genesis in the Long Eighteenth Century: from Milton to Mary Shelley*. Hampshire: Ashgate Publishing.
- AGAMBEN, G. (2006) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. de F. Costa y E. Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- BIBLIA DE JERUSALÉN (1998) Nueva edición revisada y aumentada. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- BORI, P. C. (1996) «I tre giardini nella scena paradisiaca del “De hominis dignitate” di Pico della Mirandola». *Annali di Storia dell’Esegesi* 13/2: 551-564.
- DROYSEN, J. G. (1893) *Outline of the principles of history*. Trad. de E. Benjamin Andrews. Boston: Ginn and Company.
- GOETHE (2000) *Fausto*. Trad. de F. Ruiz Noriega. Madrid: Edaf.

58 Kant, MAM, 82.

59 Kant, MAM, 82.

60 Kant, MAM, 83.

61 Y que quizá podría sintetizarse en las palabras de inicio de su obra *Sobre la pedagogía* (Über Pädagogik AA 09: 441), donde sentencia: «Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß» («el ser humano es la única criatura que tiene que ser educada»).

- HAVUGIMANA, T. (2017) «Kant on the history of humankind: the Invisible hand of nature behind the progress of the realization of freedom». *Estudios Kantianos* 5/2: 147-172.
- HUME, D. (2008) *Ensayos morales y literarios*. Trad. de E. Trincado Aznar. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1786) «Probable inicio de la historia humana». Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid: Cátedra, 2009.
- (2002) *Crítica de la razón pura*. Trad. de P. Ribas. Madrid: Santillana, Los Clásicos Alaguara.
- (2007) *Crítica del juicio*. Trad. de M. García Morente. Madrid: Tecnos.
- KARPINSKY DE MURILLO, R. M. (1978) «Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia en el pensamiento de Kant». *Revista Estudios* 1: 61-73.
- KASS, L. R. (2005) *El alma hambrienta: la comida y el perfeccionamiento de nuestra naturaleza*. Trad. de G. Insausti y E. Michelena. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- MANNHEIM, K. (1993) *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Trad. de S. Echavarría. México: Fondo de Cultura Económica.
- MOSTERÍN, J. (2006) *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa-Calpe.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G. (1942) *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*. Ed. de E. Garin. Florencia: Vallecchi.
- (2002) *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Trad. de P. J. Quetglas. Barcelona: PPU.
- SLOTERDIJK, P. (2015) *Los hijos terribles de la Edad Moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. Trad. de I. Reguera. Madrid: Siruela.

NOTES I DISCUSSIONS

ANÁLISIS DE LAS NOVELAS DE IRIS MURDOCH:
JACKSON'S DILEMMA, HENRY AND CATO, THE GREEN KNIGHT
Y *THE TIME OF THE ANGELS*

Jackson's Dilemma: un caso de altruismo

Jackson's Dilemma es la última novela de Iris Murdoch. Esta particularidad ha determinado la gran mayoría de los comentarios, reseñas y artículos que se han escrito sobre la obra, ya que sitúa su período de redacción en una etapa crítica de la vida de su autora, en la que los primeros síntomas de la enfermedad de Alzheimer —por cuya causa moriría en 1999— podrían haber empezado a manifestarse. La posibilidad de encontrar la clave interpretativa de la novela en esta circunstancia ha dado lugar a todo tipo de especulaciones.¹ Lo cierto es que se trata de una obra atípica, porque tanto su forma como su contenido presentan grandes diferencias con las del resto de la producción literaria de la autora. Tras su publicación, en 1995, la obra obtuvo una crítica poco favorable por parte del público inglés y de los especialistas en las novelas de Murdoch.

- 1 En general, los autores que han escrito sobre la cuestión se pueden clasificar en dos grandes grupos. En el primero están los que analizan la novela buscando en ella el rastro de la enfermedad de Alzheimer. En este grupo se incluyen los autores que no solo dan por cierta la influencia que la demencia tuvo en la redacción de *Jackson's Dilemma*, sino que han aprovechado este testimonio escrito para realizar un estudio interdisciplinar que contribuya al conocimiento y tratamiento médico y psicológico de la enfermedad. *Vid.* Soláns García, M. (2014) «Navegando en la oscuridad»: Iris Murdoch y la enfermedad de Alzheimer». *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica* 23: 203-230. En el segundo grupo, mucho menor, se encuentran los autores que, a la luz del contraste entre *Jackson's Dilemma* y las novelas anteriores de la misma autora, reivindican la aparición de una nueva etapa creativa que probablemente Murdoch habría continuado desarrollando si no hubiera aparecido la enfermedad. Un ejemplo de esta tesis se encuentra en: Todd, R. (2001) «Realism disavowed? Dis2 courses of memory and high incarnations in “Jackson's Dilemma”». *Modern Fiction Studies* 47/3: 674-695.

Sin ánimo de contribuir al debate sobre la relación entre la calidad de la novela *Jackson's Dilemma* y la enfermedad de su autora, nuestro análisis se centrará en el aspecto conceptual del texto, pues, sean cuales sean las razones, el aspecto formal no es lo más destacable de esta obra.

Las novelas de Murdoch suelen tratar de las relaciones de un grupo de personas: amigos, familiares y conocidos, a los cuales se añaden otros que son el desencadenante de las acciones de la novela.

El sobrino y heredero de Tim, Benet Barnell, es el dueño de una gran extensión rural, en la campiña inglesa, presidida por la casa familiar, Penn-dean. Su círculo de amistades se compone de Owen, un excéntrico pintor de éxito; Mildred, entregada a una vida de austeridad, sirviendo a los desfavorecidos y alimentando un misticismo con un amplio repertorio de figuras divinas, tanto orientales como occidentales; Tuan, un joven intelectual tímido, retraído, de origen judío; las jovencísimas hermanas Rosalind y Marian Berran, hijas de una madre canadiense que desde su infancia ha aparecido con poca frecuencia, mientras las jóvenes permanecían en Inglaterra bajo la protección, primero de Tim y después de Benet; y, finalmente, Edward Lannion, heredero de la otra gran propiedad de la zona —Hatting Hall—, un joven atormentado por su pasado que, en el inicio de la novela, está a punto de casarse con Marian Berran.

El elenco de personajes se completa con el verdadero mago de la obra, la figura cuyo nombre da título a la novela: Jackson.

Jackson's Dilemma se inicia con la presentación de uno de los protagonistas, Edward Lannion, una tarde soleada, en Londres, el día antes de su boda. De repente, alguien lanza una piedra que entra por una ventana. Este simple movimiento desencadena toda una serie de acciones que cambiarán o revelarán la forma de ser de la mayoría de los personajes. Así lo manifiesta uno de ellos: «Somebody had to start something».²

A medida que avanza la acción se va sabiendo que casi todos los personajes que forman el círculo íntimo de amigos están fuertemente afectados por profundos sentimientos que son de diferente tipo —de culpabilidad, de angustia, de miedo, de amor—, que mantienen ocultos y disimulados, incluso a los más cercanos —hermanos, prometidos, amigos o amantes—. Esta contradicción entre aquello que aparentan y aquello que sufren interiormente (*inner life*) les conduce a llevar una vida basada

2 Murdoch, I. (1995) *Jackson's Dilemma*. Londres: Chatto & Windus, p. 193.

en el engaño. Quizá Murdoch quiera referirse a la hipocresía social, a la falsedad de las relaciones humanas, pero hay que suponer que la problemática que quiere sugerir es más amplia y compleja. El sentido de la obra es que el lanzamiento de una simple piedra desencadena toda una serie de acciones que llegan a despertar a los «apáticos» personajes de la novela. Ese conjunto de acciones produce el afloramiento de aquello que cada uno de ellos ha tratado de esconder. El sentimiento generalizado que los personajes comparten es el de pena, el de remordimiento o el de culpa (*agony, pain...*) y, por lo tanto, buscan su liberación, como si pidieran el perdón.

La obra se desarrolla a partir de *flash-backs* por los cuales se hace patente que la mayoría de los personajes están en posesión de un secreto o de un hecho que les hace sentir culpables, ya sea ante la sociedad, o ante ellos mismos. Lo más sorprendente es que han pasado la vida fingiendo, callando y escondiendo estos secretos, lo que ha generado en ellos un gran sentimiento de culpa. Y parece que ha llegado el momento de la redención. Por lo tanto, se pide el perdón, la liberación del peso que supone cargar esta culpa, la absolución de este «pecado». No se da al «pecado» un sentido religioso porque no se recurre a ningún elemento trascendente para redimirlo.³ El «pecado», la culpa que muchos personajes esconden y de la cual se quieren deshacer, se desvanece, al parecer, con la mera confesión. Hay que verbalizar los secretos, las culpas ocultas, los remordimientos; al hacerlo, pierden su efecto pernicioso. Ante el «pecado», solo la confesión sincera y personal puede obrar el milagro de la absolución, del perdón. Y a esta tarea se ven abocados todos los personajes de la novela, movidos por la búsqueda del perdón y la liberación de la culpa.

En medio de estos «pecadores», se encuentra la figura de Jackson, el misterioso personaje que es capaz de provocar la confesión de los demás. Todos requieren su ayuda, material o moral, para ser perdonados. Y él, como si de un tipo de «receptor» de los pecados se tratara, carga con las confesiones de todos y, de alguna manera, asume sus pecados y los libera de sus angustias. Se podría pensar en Jackson como en un tipo de «Jesu-

3 «[...] in *The Green Knight*, where the Christian morality prevails without God; at the same time, she did not shut the door on the imaginative possibilities of mystic and supernatural belief, towards which she was, perhaps, striving in her last novel». En Spear, H. (2007) *Iris Murdoch*. Nueva York: Palgrave Macmillan, p. 128.

cristo laico» que asume el pecado, que va haciendo suya la negatividad ajena y que, por un sentimiento profundo de altruismo, libera a los demás de todas sus culpas. La relación que se establece entre Jackson y la comunidad formada por el grupo de amigos tiene este carácter especial. En un primer momento, Jackson entra a trabajar como «sirviente» de Benet, pero pronto se hace imprescindible en la vida de todo el grupo: los ayuda en pequeños trabajos caseros, los cuida cuando están enfermos, escucha sus confidencias. Todos ven en él a un hombre especial, un confidente, alguien en quien confiar porque da buenos consejos.

A medida que avanza la acción, se van desvelando aspectos de la vida de los personajes que los han marcado profundamente. Algunos intentan superar la «carga» que supone el pasado, otros procuran olvidarla. Pero no resulta fácil y el lector se ve cada vez más sorprendido por la parálisis vital que el sentimiento de culpa tiene en la vida de cada uno de los protagonistas.

Y, de repente, todo el mundo parece despertar del letargo en el que se había acostumbrado a vivir y aspiran a solucionar los propios problemas. Finalmente, los personajes actúan. Y con su movimiento se altera el orden, todo aquello establecido hasta entonces. Los personajes estaban llevando una vida poco auténtica, basada en el engaño y la mentira, porque su actitud ante las convenciones sociales no se correspondía con los sentimientos que realmente sentían. Así, Edward se va a casar, pero interiormente no quiere hacerlo, aunque es incapaz de actuar para evitarlo. Benet, por su parte, desea renunciar a la vida amorosa porque no le apetece compartir el secreto de su sentimiento de culpa. En medio de estos personajes cargados de culpa aparece e inicia su función la figura de Jackson.

Dos ejes temáticos vertebran *Jackson's Dilemma*: por una parte, los sentimientos ocultos del grupo de personajes y, por otra, la figura del benefactor (*do-gooder*), aquel que ayuda a todo el mundo sin esperar nada a cambio (el altruista).

La imagen de Jackson que se ofrece desde el principio de la novela es la de un personaje extraño cuya característica más notable es que ayuda a todo el mundo. Pero nunca aparecen las causas que motivan esta dedicación a los demás, lo que contribuye a que su figura se presente misteriosa e inquietante.

En su obra *Strangers drowning*, la periodista Larissa MacFarquhar plantea una aproximación a lo que denomina «moral extremity»: casos de personas que, literalmente, se desviven por ayudar a los demás. El mismo

título del libro da indicio de esta moralidad extrema: ante el dilema moral de salvar a la propia madre o a dos desconocidos que se están ahogando, ¿por quién se decide el *do-gooder*? Los benefactores extremos centran su atención en lo ajeno antes que en lo propio; por lo tanto, su vida está orientada solo a ayudar a los otros. En la obra de MacFarquhar se hace una caracterización de los *do-gooder* que puede ayudar a entender mejor el personaje de Jackson.

En primer lugar, MacFarquhar destaca en el benefactor un profundo sentido del deber que lo lleva a hacer el bien por deber sin tener en cuenta su vida. El ámbito ideal en que se desarrolla el espíritu del *do-gooder* es el de la situación normal alterada, como, por ejemplo, cuando hay una guerra, donde las acciones extremas de este tipo no levantan suspicacias: arriesgar la vida por los demás es visto como acto heroico en caso de guerra; en cambio, puede ser considerado un acto imprudente en la vida cotidiana. Jackson busca el bien de los otros sin tener en cuenta su vida, de la cual el lector (y tampoco el resto de los personajes de la novela) no sabe nada. Cuando se le pregunta por sus orígenes, Jackson responde con vaguedades. Lo importante es lo que hace, no quién es. Su personalidad se desvanece ante la importancia de sus acciones. En alguna ocasión, el esfuerzo que realiza para ayudar al prójimo lo consume literalmente. El deber moral lo obliga a actuar.

En segundo lugar, como afirma MacFarquhar: «The life of a zealous do-gooder is a kind of human sublime».⁴ Es decir, las acciones del altruista extremo provocan desasosiego, sorpresa y miedo, al mismo tiempo, como si se contemplara algo sublime, como un océano en plena tormenta. Las causas de esta sorpresa pueden ser varias, la magnitud del acto o, de manera más sencilla, el desconocimiento de las causas. Jackson comparte este tipo de sublimidad. Sus apariciones misteriosas y el halo de sabiduría o de conocimiento absoluto de las cosas le conceden un tipo especial de poder que es visto, al menos desde el punto de vista del lector, con cierto respeto y miedo.

En cuanto al segundo aspecto temático, el sentimiento de culpa y de remordimiento que sufren los personajes de la novela, este puede ponerse en relación y paralelo con algunos personajes de ficción. En la obra se men-

4 MacFarquhar, L. (2015) *Strangers drowning*. Londres: Penguin, p. 3.

cionan las pasiones y pecados de algunos de los protagonistas de las obras de William Shakespeare, como los celos y el remordimiento de Otelo o los pecados de Próspero, de *La tempestad*. Se nombra a Tiziano y el dolor que expresa su cuadro dedicado a Marsias. O el sentido de culpa de Lord Jim, de la obra homónima de Joseph Conrad, que vive con desesperación su culpa por una acción cometida en la juventud.⁵ Como personaje real aparece varias veces mencionado Martin Heidegger y en la novela se pregunta si este vivió o no con desesperación su pasado nazi o si tuvo remordimientos. ¿Se puede perdonar a Heidegger? ¿Es siempre posible el perdón o hay cosas imperdonables? Evidentemente, un altruista convencido nunca pondría en entredicho la posibilidad del perdón, sea cual sea la acción cometida, siempre y cuando haya una verdadera contrición.

Los «pecados» que han cometido algunos de los personajes y que han de ser expiados son de varias tipologías. En primer lugar, se encuentra la incapacidad de mostrar la verdad, según el modelo heideggeriano de verdad referido en la novela. Esta incapacidad provoca el sentimiento de frustración. Esto puede apreciarse en uno de los personajes principales, Edward. Cuando se narra su vida, se cuenta que perdió a un hermano, que la relación con su padre no era óptima y que es el heredero de las propiedades familiares. Poco a poco se va desvelando la verdad, escondida bajo la apariencia. La relación entre los hermanos era buena a pesar de que el padre prefería a uno de los hijos (hay que recordar que la relación de padres que prefieren a uno de los hijos es uno de los lugares comunes en las obras de Murdoch y aparecen muchas formas de solucionar esta relación). Por accidente, no por imprudencia, el hijo preferido muere ahogado mientras Edward se hacía cargo de él. La recriminación del padre y la frustración de no poder explicar que, en el intento de salvar al hermano, en el último momento, se salvó él y «olvidó a su hermano», desequilibran la vida interior de Edward.

5 «Ya encontramos los temas distintivos del autor [J. Conrad]: el enfrentamiento a las fuerzas de la naturaleza como trasunto de conflictos interiores [...]; la necesidad de un código moral para hacer frente a las pruebas que pueden significar el hundimiento del individuo y de quienes se hallan bajo su responsabilidad y el ostracismo (tan recurrente en *Lord Jim* y *El corazón de las tinieblas*)». Llobet, J. (ed.) (1996) *Lecciones de literatura universal*. Madrid: Cátedra, p. 743.

El sentimiento que padece el personaje de Tuan es de cariz muy diferente. Este tiene remordimientos y rehúsa casarse con Rosalind porque la pena que sufre no debe transmitirse a otros, sino que ha de permanecer en un mismo: «Y must carry, not sharing it with any other being!».⁶ En este caso, el «problema» se relaciona con el pasado de la familia durante la persecución de los judíos en la Alemana nazi. En aquel momento se cometieron acciones viles que no se han de olvidar nunca, por eso Tuan sigue cargando con la culpa de una acción cometida por su abuelo. Tuan ha recibido esta «culpa» como testigo del pasado, un pasado que tiene que mantener vivo y una culpa que no ha de transmitir a nadie.

Por último, los sentimientos de otros personajes están relacionados con el amor y la forma poco sincera de expresarlo. A lo largo del desarrollo de la novela hay un cambio radical en la mayoría de las relaciones amorosas, lo que indica su debilidad.

Ante esta variedad de sentimientos ocultos que afectan a las conductas de los personajes, Jackson se presenta como una figura que puede solucionar, y de hecho lo hace, la mayoría de los problemas. Los ejemplos mencionados, tanto de la ficción como de la realidad, ayudan a comprender algo más esta función redentora de Jackson porque la mayoría de los personajes ven en él a alguien que les ayuda a liberarse de sus culpas. La acción de Jackson está motivada por un altruismo no religioso. Un olvido absoluto del yo por amor a los otros. Este modelo de perfección también aparece mencionado por León Tolstói en su obra *Anna Karenina*, donde uno de los personajes principales siente admiración por un modelo de persona altruista, la joven Varena:

Esta otra era una religión sublime, misteriosa, ligada a toda suerte de nobles ideas y sentimientos en la que no sólo se podía creer porque se lo mandaban a una, sino a la que también se podía amar [...]. En Varena aprendió que bastaba sólo con olvidarse de sí misma y amar a los demás para alcanzar la calma, la dicha y la magnanimidad.⁷

6 Murdoch, I. (1995) *Jackson's Dilemma*. Londres: Chatto & Windus, p. 198.

7 Tolstói, L. (2010) *Anna Karenina*. Trad. de J. López-Morillas. Madrid: Alianza, p. 324.

CONCLUSIÓN

Esta última obra de Iris Murdoch tiene algunas carencias estilísticas⁸ que la vuelven menos atractiva en relación con el resto de las obras de la autora, a pesar de que quizá el punto más débil de la obra *Jackson's Dilemma* sea el argumento que, en ocasiones, resulta poco creíble. El ritmo es desigual y la calidad literaria no es óptima. Así, al comienzo de la novela se mencionan muchas obras literarias y autores, mientras que la acción es casi nula; en cambio, más adelante, ya no se citan obras y solo se tiene en cuenta la acción. Pese a todo, y a modo de conclusión, habría que señalar que la novela muestra la mayoría de los temas recurrentes de la autora: la importancia del conocimiento de la vida interior en relación con la acción moral, la necesidad del modelo religioso en la acción moral, la importancia de la literatura... Por lo tanto, el recorrido por estos temas en la última obra de la autora sirve para captar de manera más completa todo su pensamiento.

Seminario Iris Murdoch:
M. MAURI, V. GEIRA, L. CORTÉS
y M. CALAFELL
Curso 2015-2016

8 Brad Leithauser («The Good Servant», *The New York Times*, 7/1/1996) se refiere al abuso de adverbios y redundancias del tipo «hurried quickly» o «murmured softly». No son errores, sino deficiencias que restan calidad al texto, y no se encuentran en otras obras de la autora. La University College de Londres, junto con la Unidad de Ciencias del Cerebro del Consejo de Investigación Médica (Medical Research Council) de Cambridge, realizó un estudio, publicado en 2004, en el que se analizó este tipo de deficiencias —en las que se mantiene la sintaxis, pero se pierde riqueza semántica— en la última novela de Murdoch y se comparó con *Under the Net* y *The Sea*, *The Sea*. El estudio confirmaba la correlación entre el avance de la enfermedad y la pérdida de riqueza semántica. En: www.ucl.ac.uk/news/news-articles/news-releases-archive/murdoch.

BIBLIOGRAFÍA

- MURDOCH, I. (1995) *Jackson's Dilemma*. Londres: Chatto & Windus.
- ALBERONI, F.; Veca, S. (1988) *Altruismo y moral*. Barcelona: Ediciones B.
- LEITHAUSER, B. (1996) «The good servant». *The New York Times*, 7 de enero.
- LLOBET, J. (ed.) (1996) *Lecciones de literatura universal*. Madrid: Cátedra.
- MACFARQUHAR, L. (2015) *Strangers Drowning*. Londres: Penguin.
- SOLÁNS GARCÍA, M. (2014) «“Navegando en la oscuridad”: Iris Murdoch y la enfermedad de Alzheimer». *Signa: Revista de la Asociación Española de Semiótica* 23: 203-230.
- SPEAR, H. (2010) *Iris Murdoch*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- TODD, R. (2001) «Realism disavowed? Discourses of memory and high incargations in “Jackson's Dilemma”». *Modern Fiction Studies* 47/3: 674-695.
- TOLSTÓI, L. (2010) *Anna Karenina*. Madrid: Alianza.
- www.ucl.ac.uk/news/news-articles/news-releases-archive/murdoch

Moral y religión en las novelas *Henry and Cato* y *The Green Knight*

Uno de los últimos capítulos de *Metaphysics as a guide to morals* lleva por título «Morality and religion». En este capítulo Iris Murdoch destaca la estrecha relación que se produce entre la moralidad y la religión, los cuales presenta como complementarios, ya que la religión tiene un cometido destacable como guía de la moral. Al igual que sucede con otros temas que son del interés de la autora, la relación entre la religión y la moralidad aparece con frecuencia en sus obras literarias. Dos ejemplos de ello se encuentran en las novelas que van a analizarse en este artículo: *Henry and Cato* (1976) y *The Green Knight* (1993).

La novela *Henry and Cato*¹ se centra en la historia de dos compañeros de colegio que, con el paso de los años, emprenden rumbos totalmente diferentes: uno, Henry Marshalsom, se dedica al mundo del arte y ejerce de profesor en los Estados Unidos; y el otro, Cato Forbes, es sacerdote y convive con una fe en lucha contra las tendencias homosexuales que siente por un adolescente, Beautiful Joe. Al cabo de los años, con la descripción del encuentro entre los dos personajes al lector se le hacen evidente que ambos tienen dos modos diferentes de afrontar la vida y de relacionarse con los demás. A propósito de esto Hilda Spear comenta:

The problems of morality, of Good and Evil which surround him (Cato) are thus seen in a religious perspective. Simultaneously, through Henry, the novel looks at problems of morality outside the Christian dispensation and again questions whether there can be Good without God.²

La obra plantea, pues, dos formas de orientar la moralidad, una basada en la religión y otra que es independiente de ella. Al comentario de Spear solo cabría añadir una pequeña corrección. A la vista de las consecuencias que los dos modelos de vida tienen para sus personajes respectivos podría decirse que un modelo es correcto y el otro no lo es. Una de las formas

1 *Henry & Cato*. Glasgow: Triad/Granada, 1983.

2 Spear, H. (2007) *Iris Murdoch*. Nueva York: Palgrave Macmillan, p. 87.

de entender la moralidad tiene consecuencias positivas para el desarrollo personal del personaje y su relación con los demás; la otra, en cambio, es errónea porque aboca al fracaso y el personaje sufre las consecuencias negativas de sus acciones. Henry, según el modelo estético, tiene en el arte su punto de referencia y, adopta una forma más pragmática y resolutive de relacionarse con los demás. La manera fantasiosa y equivocada que Cato tiene de entender la religión, en cambio, desemboca en consecuencias terribles.

Y esto es, posiblemente, lo más destacable de la novela: cómo una falsa idea de la religión puede desordenar la conducta. El problema, pues, no es la religión y su rol en la conducta, sino un falso concepto de la religión. Cato es el protagonista de una ascensión y una caída; una trayectoria vital que se inicia con un sentido romántico de la religión en el que se exacerban los elementos puramente externos, para, después de un período cuasimístico, caer en la desesperación y la pérdida absoluta de la fe. Educado en un total desprecio a la religión (*rationalist atheist upbringing*), Cato experimenta una ferviente y repentina conversión al catolicismo, al modo de Pablo de Tarso, pero la facilidad con la que se convierte lleva a pensar que su transformación no ha sido del todo sincera. Por eso, Beautiful Joe deviene una prueba para la fe de Cato. El lector asiste a la confusión permanente en la que vive el personaje, que se debate entre un fervor religioso romántico y el amor carnal que siente por un adolescente al que trata de sacar del mundo de la delincuencia. Cato se ve atraído por Beautiful Joe, y su problema es confundir y dudar entre el amor de Dios y el amor que parece ofrecerle el joven Joe. Esta cita puede servir de orientación para entender dónde situar la equivocación de Cato:

[Para Platón,] [e]l amor a la belleza es en realidad un llamamiento a la liberación de ese apego sensorial y a emprender la ascensión del alma hacia el mundo de las ideas, donde se participa en la versión divina de la reproducción, que es la comprensión y la transmisión de las verdades eternas. Ése es el verdadero amor erótico, y se manifiesta en la casta unión entre el hombre y el joven, en el que el hombre adopta el papel de maestro, supera sus sentimientos lujuriosos y ve la belleza del joven como un objeto de contemplación, un ejemplo, en el aquí y el ahora, de la idea eterna de lo bello.³

3 Scruton, R. (2017) *La belleza*. Barcelona: Elba, pp. 56-57.

Este es el error que comete Cato en su apreciación de Beautiful Joe: se aferra a la belleza del joven y no la ve como medio para un progreso moral. Finalmente, el proceso de degradación y de confusión va destruyendo a Cato,⁴ cada vez más ensimismado. En conversaciones con otros miembros de la iglesia —el padre Milsom Craddock y el padre Brendan—, con los que mantiene una relación personal y epistolar, se ponen en evidencia las dudas teológicas de Cato y su progresiva pérdida de fe.

La presentación de la vida de Cato es la crítica murdochiana al modo romántico de entender la religión. La religión es un elemento fundamental de la vida humana; su enseñanza en la primera etapa vital es una marca indeleble que permanece, aun sin saberlo, en la conciencia de los individuos y puede llegar a aflorar en cualquier momento de su vida. En muchas de las novelas de Murdoch, los personajes, aunque lleven una vida en la que la religión no tiene cabida, siempre acaban haciendo alguna referencia a la religión en la que fueron educados. Así, se dice que los parientes, cercanos o lejanos, son cuáqueros, metodistas, católicos, anglicanos o judíos. No obstante, a menudo, este acercamiento inicial a la religión se basará más en una falsa ilusión que en un sentido verdadero de la religión.

El modo en que el hecho religioso se presenta en *The Green Knight*,⁵ publicada en 1993, adopta diversas formas, unas más explícitas que otras. Esta novela de madurez, penúltima y posterior a la publicación de *Metaphysics as a guide of morals*, plantea la religión en su vertiente mística. Como si de un cuento de hadas se tratara,⁶ los personajes desarrollan sus vidas entre la realidad, presidida por los principios racionales, y el mundo de los fenómenos incomprensibles de lo mágico y lo religioso.

La simbología religiosa católica está presente a lo largo de toda la obra. La historia principal, alrededor de la cual se va tejiendo un sistema especial de relaciones y desafectos, tiene referencias bíblicas. Uno de los protagonistas, Lucas Graffe, intenta matar, sin éxito, a su hermano Clement. Este intento de asesinato, evitado en última instancia por la acción protectora

4 «A religious man, even a goodish one, is spoilt and flawed by irrational superstitious convictions». En Murdoch, I. (2003) *Metaphysics as a guide to morals*. Londres: Vintage, p. 484.

5 Murdoch, I. (1993) *The Green Knight*. Londres: Chatto & Windus.

6 El título de la novela se relaciona con la leyenda artúrica del «Caballero verde».

de Peter Mir («I saved you from the sin of Cain»),⁷ quien «perecerá en su lugar», será el motor de toda la trama.

Peter Mir es un personaje mágico y cuasimístico.⁸ Con reminiscencias cristológicas, Peter muere (y resucita varias veces) para redimir a un grupo de personajes confrontados con sus más profundas faltas y pecados. Esta función purificadora («God's forgiveness»), relacionada con el cambio y la renovación, es destacada por Murdoch como uno de los principales comedidos de la religión:

Religion provides a well-known well-tried procedure of rescue. Particular in relation to guilt and remorse or the obsession which can be bred from these, the mystery of religion (respected, instigated) is a source of spiritual energy. An orientation toward the good person may bring about a change of direction.⁹

Y en *The Green Knight* Peter Mir es la figura que va a propiciar el cambio y la evolución moral de los demás personajes. Además de algunos rasgos que lo asemejan a Cristo, Peter tiene características que lo relacionan con el misticismo del Caballero Verde, con el judaísmo en el que fue educado y con el budismo que dice profesar.

Otro de los ámbitos en los que la religión adquiere importancia en esta novela es el del modo en que algunos de los personajes principales expresan su sentir, experiencia o vivencia religiosa.

Bellamy James muestra cierta similitud con Cato en su preocupación por la religión y su implicación personal. Su aproximación «tardía» a la religión suscita en él interrogantes teológicos y morales que plantea al Padre Damien, su confesor, por medio de las cartas que le escribe. Las cartas del Padre Damien muestran una forma profunda y acertada (en el sentido murdochiano) de entender la religión. El modo de actuar y de conducirse de Bellamy, que hace caso omiso de las indicaciones del padre Damien, muestra a un personaje con una idea falsa, idealizada y equivocada de lo que es la religión. Una comprensión romántica de la religión lleva a Bellamy a

7 Murdoch, I. (1993) *The Green Knight*. Londres: Chatto & Windus, p. 123.

8 «I think of him as an avatar, I mean an incarnation, a pure sinless creature, a very special visitor to this awful scene, like an angel». En *ibidem*, p. 450.

9 Murdoch, I. (2003) *Metaphysics as a guide to morals*. Londres: Vintage, p. 487.

despreciar el mundo y los placeres terrenales y a buscar una soledad y un desprendimiento que, en el fondo, no desea.

Bellamy intentará ver en Peter Mir un salvador, la solución a sus problemas y preocupaciones, aunque, en última instancia, acabe entendiendo que solo la renuncia a las fantasías que le había proporcionado una falsa idea de la religión le permitirá reorientar su vida.

Henry and Cato y *The Green Knight* plantean, entre otros temas aquí no aludidos, la influencia negativa que una falsa idea de la religión puede tener en la vida humana. Las creencias religiosas afectan la conducta, lo que uno hace consigo mismo y con los demás. Al mismo tiempo, Murdoch trata de mostrar que no es la religión lo que dificulta la evolución moral de los personajes, sino una falsa idea de ella, una idea que se aferra más a los rituales y a las imágenes que a la verdadera esencia de la creencia y de la oración. En *Cato* y en *Bellamy*, el yo personal cobra tanto protagonismo que la religión en sus vidas se convierte solo en una excusa para potenciar el ego. No hay entrega a los demás, no hay olvido de sí mismo para apreciar al otro y sus necesidades. El ensimismamiento preside las vidas de *Cato* y *Bellamy*. En contraste con su actitud, el padre Demian, que al comienzo de su relación epistolar con *Bellamy* es un fraile dominico, abandona el convento para vivir una religión sin el Dios convencional, sin forma, sin arte, sin música, en definitiva, despojada de todo lo accidental, donde el centro de su vida es el prójimo.

Seminario Iris Murdoch:
M. MAURI y V. GEIRA
Cursos 2016-2017 y 2017-2018

BIBLIOGRAFÍA

- MURDOCH, I. *Henry & Cato*. Glasgow: Triad/Granada, 1983.
 MURDOCH, I. (1993) *The Green Knight*. Londres: Chatto & Windus.
 MURDOCH, I. (2003) *Metaphysics as a Guide to Morals*. Londres: Vintage.
 MURDOCH, I. (2003) *La negra noche*. Barcelona: Penguin Random House.
 SCRUTON, R. (2017) *La belleza*. Barcelona: Elba.
 SPEAR, H. (2007) *Iris Murdoch*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Niebla, luz y oscuridad en *The Time of the Angels*¹

En algunas novelas contemporáneas, el paisaje o algún elemento meteorológico cobra gran importancia en el desarrollo de la trama, a modo de marco en el cual actúan los personajes, y además influye en su estado de ánimo y en su carácter.² Este análisis de la novela *The Time of the Angels*, publicada en 1966, se va a centrar en algunos de estos elementos ambientales con el fin de ver qué función tienen en el argumento que se narra. El modo detallado en que se describen algunos espacios físicos, interiores y exteriores, tales como la rectoría, las habitaciones o el río, así como la reiterada insistencia en la luz, la oscuridad, la niebla o el frío, son más que un mero recurso estilístico de Iris Murdoch; sin duda, tienen una función específica en la construcción de la novela y en el modo como estos elementos afectan tanto al desarrollo del argumento como a la situación (física, anímica, y moral) de los personajes.

The Time of the Angels es una novela cuya trama va acompañada de cambios atmosféricos tales como la niebla y la lluvia. La oscuridad de la rectoría donde viven los actores principales del drama se halla en consonancia con los cambios que se producen en ellos. Tanto es así que, al comienzo de la obra, Carel Fisher, el rector, afirma: «How terribly dark is inside. The fog seems to have got into the house».³ La niebla es un personaje más, uno de los protagonistas de *The Time of the Angels*. La niebla ensombrece las relaciones, oculta la realidad, no permite ver con claridad qué es lo que cada personaje tiene ante sí. Del mismo modo, la niebla interna entorpece cualquier proceso de autoconocimiento. El sol, elemento iconográfico de la verdad, es el contrapunto a la niebla porque favorece la claridad y, con ello, la visión verdadera de la realidad. Hay personajes que siempre estarán envueltos en la niebla; otros, en cambio, verán, finalmente, la luz. A lo largo de la obra hay muchos ejemplos en los que los personajes están en

1 Murdoch, I. (1966) *The Time of the Angels*. Londres: Heron Books.

2 «The interminable fog was making them all a bit nervy». En *ibídem*, p. 109.

3 *Ibídem*, p. 8.

uno u otro de estos ámbitos de luz/oscuridad; de hecho, la alternancia de un espacio oscuro a otro iluminado marca la forma de ser y de actuar de los personajes.

La novela se inicia poco después de la llegada de los protagonistas a una iglesia semiderruida de Londres que —a pesar de encontrarse en la ciudad— está situada en una zona deshabitada, en una tierra baldía (*waste land*).⁴ El principal espacio interior de la iglesia es la rectoría, donde viven Carel Fisher, sus hijas Muriel y Elisabeth, Pattie O'Driscoll, la criada y el conserje, Eugene Peshkov, y Leo, su hijo. A pesar de habitar todos en el mismo espacio, la casa cuenta claramente con espacios separados.

El interior de la rectoría es oscuro y lóbrego; en consonancia con este ambiente, los personajes parecen mostrar esta misma característica en sus relaciones morales y personales. En varias ocasiones se compara la rectoría con una caverna: es un espacio cerrado y húmedo, con reminiscencias góticas, con ventanas que dan a espacios igualmente oscuros.

El personaje principal de la novela, el rector Carel Fisher, es, en sí mismo, un personaje lleno de oscuridad. La oscuridad preside su vida y las relaciones con los demás, desde la sotana que viste hasta las gafas oscuras, que lleva cuando la ciudad está nevada, y que ocultan sus negros ojos.⁵ La habitación de la rectoría en la que transcurre la vida de Carel suele estar en penumbra. El rector es mostrado como el dios de la negación, de la oscuridad, con sus teorías sobre la relación entre la verdad y su necesario ocultamiento, el Bien como unidad, el mal, etc. Perdida su fe, Carel actúa de manera irreverente y herética: «When I celebrate mass I am God», declara. Su vocación es ser predicador y, si no hay Dios, él ha de ser el predicador de un no-Dios.

Pattie, la sirvienta negra del rector Carel, es responsable de la parte inferior de la casa. Pattie está totalmente dominada por el miedo y la devoción a Carel, de quien había sido amante y había recibido promesa de matrimonio. El amor que le profesa está definido por la sumisión absoluta. Desde su llegada a Londres, la vida de Pattie está envuelta en la niebla. No encuentra su lugar ni en el interior de la rectoría ni tampoco en Londres. Carel la ignora. Las relaciones de Pattie con Muriel, la hija de Carel, no son buenas. Solo su relación con Eugene Peshkov podría disipar la niebla. Cuando Eugene le declara su amor, el día luce claro y en la habitación en

4 Quizá en referencia al poema *The Waste Land* del poeta T. S. Eliot, tan caro a la autora.
5 Murdoch, I. (1966) *The Time of the Angels*. Londres: Heron Books, p. 166.

la que se encuentra Eugene entra un sol brillante. Sin embargo, la intervención de Muriel, que revela a Eugene las relaciones entre Pattie y Carel, arruina definitivamente los planes de felicidad de Pattie, quien, finalmente, decidirá irse a África a ofrecer su ayuda en un campo de refugiados.

Pattie limpia, ordena, hace la compra: se ocupa sobre todo del rector, por lo que guarda el máximo celo en proteger la rectoría de las injerencias exteriores: atiende a la puerta y no permite que nadie entre, controla las llamadas telefónicas, etc. Desde el primer momento aparecen personajes, como el hermano de Carel, Marcus Fisher, Norah Shadow y Mrs. Barlow, que intentan acceder a la casa sin lograrlo. Ni las llamadas de teléfono ni las cartas consiguen nunca llegar a su destinatario (Carel). La sensación de estos personajes es de extrañeza ante la imposibilidad de conocer qué pasa dentro de la rectoría. Uno de los intentos por penetrar en la fortaleza en que se convierte la rectoría es el protagonizado por el hermano de Carel, deseo de hablar con él y de saber de la salud de su sobrina, Elisabeth. Marcus cree que si pudiera hablar con su hermano y ver a Elisabeth cambiaría la situación en la que se encuentran los habitantes de la rectoría: «A great peace would descend and a great light would shine». ⁶ Al final, una noche, logra entrar por la carbonera. Todas las habitaciones están sumidas en la negrura (hay un apagón), pero finalmente consigue encontrar a Carel: «The darkness in the room was velvety without any vestige of light». ⁷ En esta oscuridad, Carel le revela que ha dejado de creer en Dios; de hecho, añade, solo creen en Dios las personas poco inteligentes. Esta revelación afecta a Marcus, que se siente mareado después de haber estado tanto tiempo en las tinieblas. Desea el contacto con su hermano, y si no puede ser visual, al menos el contacto físico; Carel le ofrece, como si fuera su mano, una zanahoria. Marcus no consigue llevar la «luz» a la rectoría; sus sospechas se confirman: Carel, en este ambiente caracterizado por la oscuridad y la negritud, ha perdido la fe y no hay forma de «recuperarlo».

En la planta superior de la rectoría viven Muriel y Elisabeth. La habitación de Elisabeth es descrita con todo detalle, y se precisan los muebles y objetos de decoración. ⁸ Por sus problemas de salud y de movilidad, Elisa-

6 Ibidem, p. 80.

7 Ibidem, p. 84.

8 Incluso se describe un espejo definido por su negrura y su profundidad: «one might peep through [...] into the further darker subaqueous cave of the French mirror». En ibídem, p. 108.

beth se ve condenada a vivir siempre encerrada en esta habitación, lo que aumenta la sensación de espacio cerrado, secreto y oscuro, al que no se permite el acceso a casi nadie. La estancia de Elisabeth viene a ser una especie de santuario en el que se esconde un gran tesoro, que Carel vigila, guarda y preserva de la mirada exterior. Cuando se revela la verdad, se comprende que el celo por guardar el secreto corresponde al ocultamiento del máximo de los vicios, las relaciones incestuosas entre Carel y Elisabeth.

Muriel y Elisabeth sienten la sensación de enclaustramiento propiciada por el espacio cerrado y las inclemencias del tiempo: «Sorry, I'm a bit nervy. It's like being besieged here just now. The fog's as thick as ever».⁹ En realidad, no hay nada que les impida salir, excepto la propia desidia. Se acomodan en la inactividad. No obstante, poco a poco va resultando evidente que el aparente desdén que rige sus vidas está marcado por un estado mental perverso e inmoral. Elisabeth, por su parte, se escuda en su extraña enfermedad para permanecer encerrada en su habitación. Incluso su aspecto físico se ve afectado: «Her indoor life had bleached her, like a darkened plant, yet there was radiance in the pallor».¹⁰

Muriel se ve afectada de otra manera. En primer lugar, demuestra cierta devoción por Elisabeth: la cuida y protege, le proporciona lo necesario para su salud y confort; incluso la llega a considerar una bella reclusa a la cual hay que procurar un príncipe-amante. Pero su relación con Elisabeth no es del todo sincera, porque está basada en el ocultamiento y el engaño. Las relaciones de Muriel con los demás miembros de la rectoría son diferentes: desprecia a Pattie, profesa odio a su padre y cree estar enamorada de Eugene.

Las habitaciones que ocupan el portero y su hijo se encuentran en la planta baja de la rectoría, pero, a diferencia de lo que ocurre en el resto de las estancias, en ellas reina un ambiente cálido. El espacio de Eugene está iluminado, «perhaps too brightly and glaringly lit»,¹¹ como hundido en la tierra, con las paredes de cemento, lisas, altas, y una ventana alargada que se abre a la calle, sin cortinas, a través de las que se observa la niebla exterior: «foggy darkness». Como única decoración, un icono ruso, en el que aparecen un grupo de ángeles que representan la Trinidad, y una planta que crece casi sin agua ni luz. Además, la habitación cuenta con una chimenea eléctrica

9 Ibidem, p. 40.

10 Ídem.

11 Ibidem, p. 52.

que ofrece intimidad y confort. Eugene, de origen ruso, mantiene su vida de exiliado en Inglaterra sin contacto con los nativos; solo tiene amistad con personas desarraigadas como él. Por esa razón encuentra en Pattie, la criada mestiza, un eco de su misma situación. La habitación de Eugene será para Pattie como un refugio en el cual tendrá una relación con Eugene totalmente diferente de la que mantiene con Carel, una relación basada en el amor verdadero y el respeto mutuo, que se puede considerar moral porque Eugene tiene algo que atrae a Pattie: «some light». Así, Eugene representa el mundo bueno, limpio y simple ajeno a aquel en el que hasta ahora ha vivido.¹²

En una de las escenas, el sol brilla y Eugene y Pattie salen a pasear hasta el río: «there was no place in this limpid universe where darkness could hide».¹³ En este ambiente claro, limpio y soleado reina el amor: los personajes disfrutan del calor que les proporciona el contacto corporal y se declaran su amor: «I love you, Pattie, I love you too». De la misma manera, en varios momentos de la obra, también se relaciona la claridad y la luz del sol con los recuerdos felices del pasado. Lo declaran tanto Marcus, «a great light would shine like the light of a lost childhood»,¹⁴ como Eugene, que relaciona el sol con el paraíso perdido de la niñez y la felicidad.

El icono que posee Eugene es el nexo de unión entre el pasado y el presente: un vestigio de la memoria feliz del pasado. Había pertenecido a su madre (colgaba en su oscura habitación, llena de cortinas y lazos con olor a agua de colonia). El icono es un elemento mágico, con poderes, milagroso. Pero Eugene perdió su país y la fe. Y con el tiempo y los avatares de la vida, llegó a la conclusión de que la iglesia rusa, en la que había orado y amado a un Dios personal, era un espacio vacío en el que no quedaba nada: «There was nothing but the darkness».¹⁵

Leo Peshkov, el hijo de Eugene, tiene una mala relación con su padre y una conducta totalmente egoísta. No importan los motivos, afirma, lo que cuenta son los actos y el provecho que pueda obtenerse de ellos a través de la utilización de los demás en beneficio propio.

Frente al espacio interior de la rectoría, el espacio exterior es visto como hostil e inhóspito. Además, en invierno, la niebla, que diluye los contornos

12 «He was a man without shadows». En *ibídem*, p. 165.

13 *Ibídem*, p. 159.

14 *Ibídem*, p. 80.

15 *Ibídem*, p. 62.

de las cosas, dificulta aún más el conocimiento del mundo y acrecienta la sensación que los personajes tienen de estar encerrados en la rectoría.

Además de la rectoría, se mencionan la casa de Marcus¹⁶ y la casa de Norah Shadow,¹⁷ cuya descripción da idea de un ambiente agradable, acogedor y «caldeado», en contraste con la frialdad y la oscuridad de la rectoría o de la calle, fría y con niebla.

Conclusión: la niebla preside las relaciones

Cuando Marcus, cansado de que su hermano Carel se niegue a recibirlo, intenta entrar en la rectoría por el tejado, la niebla envuelve la ciudad. Marcus entra en la casa, pero en ella no hay luz. Rodeado de oscuridad, no se da cuenta de que ha caído en la carbonera, de la que sale completamente tiznado. Marcus ha abandonado la niebla exterior para encontrarse con la oscuridad de la rectoría y, además, ennegrecido. El encuentro con su hermano Carel es frío, en un ambiente de plena oscuridad. Cuando abandona la casa, se encuentra, de nuevo, con la niebla. Desde la calle, observa como las luces se encienden en la rectoría.

La niebla preside también las relaciones entre Marcus Fisher y Leo. Este sabe cómo presionar a su antiguo profesor, de quien había recibido atenciones sexuales. Leo se mueve en la niebla, es su ambiente. El trapiqueo, el engaño, la utilización de los demás para sus propios fines, en definitiva, una vida ciega e inmoral puesta al servicio de su egoísmo.

La niebla tutela las escenas de relación que se dan en la novela entre Muriel y los personajes de Pattie, Leo y Carel. En las descripciones de sus encuentros, la niebla es un personaje más. Cuando, al final de la obra, Muriel descubre que muchos de sus actos han sido causados por los celos, el narrador dice: «The fog had gone away. There was a Little blue sky and the sun was shining».¹⁸ Una vez disipada la niebla, aparece la luz. El personaje

16 «Marcus Fisher stood with his back to the warm cheerfully lighted room, looking out through a gap in the curtains. The fog had thickened the darkness and gauzed it a little 25 with its own rusty yellow as if the fog itself were a source of light». En *ibidem*, p. 13.

17 La casa de Nora, puesta con sencillez, con una estufa de carbón, con una decoración de porcelana blanca y sin grandes estridencias produce en Muriel: «a sense of relief». En *ibidem*, p. 152.

18 *Ibidem*, p. 237.

sale de su interior para ver con claridad a las personas y las cosas que le rodean.

Como suele ocurrir en las tramas de las novelas de Iris Murdoch, parte de su desarrollo se basa en la descripción de los personajes y la relación que se establece entre ellos. Al final, algún suceso precipita la diáspora y, en ese nuevo camino que cada uno de ellos recorre, está la diferencia. Algunos personajes han aprendido a «ver» la realidad propia y ajena. Sin embargo, otros quedan tan «ciegos» como lo estaban al comienzo de la novela.

Seminario Iris Murdoch:
M. Mauri y V. Geira
Curso 2018-2019

BIBLIOGRAFÍA

MURDOCH, I. (1966) *The Time of the Angels*. Londres: Heron Books.

RESSENYES

RESEÑAS / REVIEWS

Román Cuartango

Posthistoria y transhumanidad

Madrid, Abada, 2019

226 págs.

Es todo un reto para un ensayo filosófico contemporáneo adentrarse en sendas aún poco exploradas que, no obstante, estaban ya de algún modo a la vista en las grandes corrientes filosóficas del siglo xx. O, cuanto menos, en aquellas que han marcado ineludiblemente el camino que el siglo habría de transitar, atónito, tras haber asistido a la torsión radical de la tradición racionalista y metafísica y al fracaso de lo que durante mucho tiempo se ha conocido como *grandes relatos*.

Román Cuartango (Santander, 1958) recupera en esta obra muchas de las reflexiones de esas corrientes contemporáneas —la hermenéutica, el pragmatismo, un cierto existencialismo, la crítica al humanismo— para ayudarnos a ver, desde un conocimiento preciso y meditado, asuntos que han quedado en ellas por pensar, reflexiones que, pese a que puedan parecernos inicialmente dispares o alejadas unas de otras, pueden hilarse en un relato que el autor se dispone a recorrer. Esta es, en realidad, una de las ideas más destacadas de este ensayo: la fuerza y la posibilidad de los relatos, la fuerza de la historia, de *lo histórico*.

Pero la historia es tratada en esta obra de manera muy peculiar. Antes que atender a reflexiones más o menos externas acerca de la historia de los seres humanos, o incluso antes que una pregunta por «la historia» como disciplina, el autor nos propone, en una primera parte de su estudio, atender a qué significa que el hombre sea un *ser histórico*, lo que es lo mismo que preguntarse en qué consiste su existir, su vivir y desenvolverse en y como temporalidad (Cuartango 2019: 14). Sirviéndose de algunos conceptos fundamentales de autores clásicos —Hegel, Sartre, Arendt y, especialmente, Heidegger—, Cuartango sigue varias líneas de pensamiento que apuntan a una idea fundamental y precisa: el ser humano, el ser que existe ahí —el *Dasein*, diríamos también con Heidegger—, existe de un modo muy especial, diferente a cualquier otro ser: existe como un ser que es siempre abierto a lo posible, a lo proyectivo, un ser cuyo rasgo fundamental no es ser un sujeto fijo del que podríamos decir esto o aquello, sino que él siempre es algo más, excede toda determinación en virtud de su potencia subjetiva, de su poder para «autodeterminarse» y, a la vez, trascender toda determinación fijada.

Esta idea, que al lector le recordará a una de las tesis fundamentales de la filosofía existencialista —el hombre es *un ser arrojado al mundo*, cuya *existencia precede a su esencia*, etc.— es tratada por el autor, sin embargo, de un modo bien distinto al habitual, ya que no busca deducir de ello algo así como una teoría del sujeto o una filosofía subjetivista, pues precisamente, nos dice Cuartango, el individuo, el sujeto, es justo aquello que no se deduce de la regla, aquello que escapa y trasciende el ámbito de las meras determinaciones; el sujeto vive y existe como aquello que se suelta o, más bien, como lo suelto mismo, lo que no está enteramente disponible (2019: 52). El ámbito de su existir y de su trato con las cosas es el ámbito al que él se refiere con una categoría que posee un inconfundible aroma clásico: *lo trans*.

El ser humano, en cuanto que existe siempre trascendiendo las determinaciones, no es reductible a la idea clásica de sujeto, encerrado en sí mismo, pero tampoco es un ser enteramente volcado en la exterioridad, en las cosas. Su ser es este «estar abierto», abierto a lo posible, a la otredad, a la decisión, pero también abierto a sustraerse, a soltarse de todo lo que no es él. Su estar volcado en lo exterior es solo condición de su posibilidad más propia, a saber: volver sobre sí y proyectarse, resolverse a ser algo, decidirse a habitar el mundo. De ahí el interés del autor por la historia como posibilidad y no solamente como narración, como historia de lo acontecido.

Lo histórico, antes que tratarse de un asunto del pasado, es estar siempre abocado a un futuro incierto, cambiante, un futuro que ha de advenir y que el hombre ha de habitar de acuerdo con sus capacidades, sus metas y sus proyectos. Lo histórico es *hacerse cargo* de lo incierto, de lo indeterminado de la existencia; el ser que es histórico vive en un cierto conflicto consigo y con los otros, un conflicto con el tiempo que «le ha tocado vivir».

Cuartango trata esta tensión con el propio tiempo a través de una importante crítica al humanismo y a la filosofía de la historia, tal como esta ha sido clásicamente entendida. La filosofía de la historia busca orientar nuestra mirada hacia un fin que debe alcanzarse para que la historia humana tenga sentido o arribe a buen puerto. Su propuesta, antes que comprender el propio tiempo y ocuparse de él, es más bien eliminar el tiempo de un plumazo, suspenderlo, llegar a un estado en el que el ser humano se encuentre «como en casa». Conocemos muchos ejemplos clásicos, algunos de los cuales son aquí puestos a prueba y discutidos en su calidad mítica: el progreso, la emancipación, la sociedad sin clases, el socialismo, etc. Estas propuestas tienen en común el hecho de que desplazan el foco hacia un estado de resolución que terminaría de una vez para siempre con la angustia de estar abiertos a la historia, con el conflicto entre los hombres, con los conflictos políticos y sociales, etc. No obstante, son metas cuyo cumplimiento supondría asimismo un cese del carácter siempre problemático y contingente de la vida humana.

Entramos con ello en una segunda parte de la obra, más crítica y afilada, precisamente un ajuste de cuentas con estas visiones cuasi teológicas de lo histórico, de las que se hicieron eco los grandes movimientos políticos de masas del siglo pasado (el comunismo, el fascismo, etc.), ciertamente con fatídico desenlace. Pero también emprende el autor una crítica contra otras modalidades peculiares de esta manera de entender lo histórico como búsqueda de un fin cumplido: la política que postula y anhela llegar a una comunidad armoniosa, o el lenguaje, con las filosofías que aspiran a un ideal comunicativo en el cual pudieran resolverse todas nuestras diferencias (2019: 131). Estas propuestas se nos revelan como utópicas, aunque en el mal sentido de la palabra: como aquello que nunca puede tener lugar.

Aun con ello, un cierto sentido de utopía es necesario para poner en juego la historia, sus conflictos y a sus protagonistas. Las posibilidades han de poder actualizarse. Es por ello por lo que Cuartango explora también la disposición filosófica que conviene tener en este tiempo, el nuestro. Ahora bien, ¿qué tiempo es el nuestro? Ahí reside, para él, el problema o, mejor,

el asunto, el tema, para el que hay que preparar el camino. El hombre, decimos, es un ser que adviene, que nunca está del todo presente ante sí mismo, y es por ello que también espera. Pero este esperar que el filósofo nos propone no es el esperar del fin de la historia, el esperar de una rendición de cuentas o de una revolución que salve al hombre, interviniendo bruscamente en el acontecer. Cabe otra manera de ser también histórico o, acaso, *posthistórico*, si es que debe en general valer la crítica de los relatos redentores.

El sentido que pueda tener esta *posthistoria* es ensayado en la parte final del libro, en la que el autor explora las posibilidades de ser de una suerte de *trans-hombre*, un concepto cercano al *Übermensch* de Nietzsche, pero que explora también otras posibilidades (como, por ejemplo, el trans-humanismo). De la mano de Nietzsche, de algunos escritos del último Heidegger y de Wittgenstein, se prepara la pregunta acerca de cómo podemos atender todavía a lo histórico si renunciamos a intervenir y a manipular el paso del tiempo. ¿Puede el ser humano renunciar a la ingeniería de la historia? ¿Cabe otra concepción del tiempo que no implique una búsqueda irrefrenable de la novedad, búsqueda que deja escapar constantemente el instante para que lo engulla el pasado? ¿Cabe *ser* de otro modo, acaso de un modo que apunte hacia un habitar poético, atento, que aguarda aquello que nos es dado? Estas son algunas de las cuestiones que abre la reflexión emprendida por el autor y para las que se ensayan posibles respuestas.

Posthistoria y transhumanidad es un trabajo que profundiza, en parte, en algunos problemas ya planteados anteriormente en otras obras de Román Cuartango, como *Filosofía y experiencia conceptual* (Universidad de Cantabria, 2013) o *Tal vez no tan sujeto...* (Genueve, 2016), aunque traslada muchas de sus reflexiones alrededor de la subjetividad y su acción al ámbito de lo histórico, lo político o la naturaleza del tiempo vivido. Reflexiones que abren posibilidades para la experiencia del pensar hacia la que el propio autor se encamina y que prometen ser fecundas para la filosofía contemporánea.

RICARD SAPENA MAYOLA
Universitat de Barcelona

Enrico Berti*Scritti su Heidegger*

Pistoya: Petite Plaisance, 2019, colección «Il Giogo», n.º 109

176 pp., ISBN: 978-88-7588-241-9

NOTA. Tancat ja aquest número de *Convivium*, hem sabut que el dia 5 de gener de 2022 ens ha deixat Enrico Berti. Aprofitem la circumstància de publicar la present ressenya per dedicar-la, amb agraïment, a la seva memòria. Descansi en pau.

La presente reseña, que expone los contenidos del libro citado, debe su mayor extensión no solo al hecho de que en él se recogen diversos artículos del gran estudioso italiano de Aristóteles, o a que, a su modo, da cuenta del impacto filosófico del filósofo germano en todo lector de la contemporaneidad, sino también, y fundamentalmente, a que en una de sus contribuciones, publicada en el volumen por primera vez, presenta lo que, según el propio autor, «costituisce il riepilogo dei miei studi precedenti e probabilmente la mia ultima parola su Heidegger» (p. 12), donde el profesor Enrico Berti deslinda la significación filosófica de Martin Heidegger como filósofo contemporáneo y la pertinencia de su lectura aristotélica desde el punto de vista histórico-filosófico.

La obra, espléndidamente publicada por el Dott. Carmine Fiorillo, recoge, precedidos por una introducción del propio Berti, seis trabajos suyos en torno a Heidegger, en su mayoría ya publicados y uno inédito, que giran o bien sobre el pensador alemán o bien sobre las posiciones de este con respecto a Platón y, especialmente, a Aristóteles. Estas contribuciones se presentan, según el caso, en italiano, alemán e inglés. El libro cuenta, por último, con un índice de nombres.

Como es harto conocido, el profesor Berti se alza hoy por hoy como uno de los mayores especialistas, si no el mayor, en el filósofo de Estagira y se ha interesado por el impacto que este ha tenido en la contemporaneidad; su itinerario formativo y estudioso, que desgrana en las palabras liminares, lo condujo a un trato frecuente con la filosofía heideggeriana, hasta el punto de considerarla colateralmente central junto con la del estagirita, eje fundamental. Subsiste, sin embargo, pese a su respeto hacia el filósofo germano en su aspecto contemporáneo, una madura discrepancia crítica. Por otra parte, Berti repudia por escrito en ese preámbulo contextual un artículo sobre «El concepto de ente como ser y Aristóteles» como

pecado de juventud que pretendía leer a Aristóteles a la luz de la diferencia ontológica heideggeriana, cuando, en definitiva, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Nos regala, totalmente inédito y de modo más importante, un escrito que él mismo considera, como se ha indicado más arriba, «probablemente la mia ultima parola su Heidegger» (p. 12), que lleva por título «Heidegger e il libro Epsilon della “Metafisica” di Aristotele» (pp. 113-164).

En síntesis, lo sustancioso de sus reflexiones estriba en el enfrentamiento que, desde un íntimo conocimiento de la filosofía antigua como foco de interés *per se*, mantiene con lecturas del pensador de Messkirch que fuerzan, reconducen o traicionan el sentido y la literalidad del decir antiguo, aunque resulten fecundas en la filosofía hodierna o queden favorecidas por la gran influencia del alemán y su *Sein und Zeit*.

En el primer escrito, titulado «Il nichilismo dell'Occidente secondo Nietzsche, Heidegger e Severino» (pp. 13-26), original de 1980, aborda la interpretación que cada uno de estos filósofos contemporáneos dan a la diáda de conceptos. Primero se ocupa del decimonónico y apunta al recorrido desde el nihilismo imperfecto, sin Dios ni otros valores hipostasiados, hasta el nihilismo perfecto de Arthur Schopenhauer para alcanzar al nihilismo activo, del martillo y el *Wille zur Macht*, en un marco donde reinaron la decadencia y la transvaloración antivital desde Sócrates. Toda la era metafísica, cristiana y científica equivale a una larga tradición aniquiladora, cuyo culmen y superación llega, justamente, con el advenir de Nietzsche y sus nuevos valores recobrados. Algo semejante ocurre con Heidegger, quien apunta a un nihilismo que enraíza en un algo irremisiblemente perdido en el tránsito de los presocráticos a Platón, que alcanza al propio Nietzsche y que solo el rector de Friburgo es capaz de recobrar: el planteamiento *ab origine* de la pregunta por el ser, para desolvidarla, gracias a la diferencia entre ser y ente. Por último, hace alusión el profesor veneciano a Emanuele Severino, que tacha a los dos anteriores de nihilistas, tanto a Nietzsche como a Heidegger, porque este fractura, con su *Frage nach dem Sein*, la conexión esencial entre entes y ser, que los devuelve al no ser. Para superarlo, se impone, según el profesor italiano, superar la metafísica y volver a Parménides. La fundada y astuta resolución de Berti señala, en primer lugar —y con un punto de ironía—, el sentir que todos los antedichos tienen de *Epoche machende*; en segundo lugar, recurre al rigor y la exigencia definitoria para impugnar gran parte de las asunciones precedentes; así, la oposición entre el ser y la nada, retomada, de Nietzsche, por Heidegger con un sesgo presocrático y más inspirador que argumentativo, requiere

una mayor precisión contra la indeterminación, la indiferenciación e incluso la aniquilación de los entes, sea el divino metafísico o los humanos existenciales, como nada frente al ser. Frente a Severino, que se muestra más sutil y argumentativo, el retorno a Parménides está también filtrado, al decir de Berti, por la indeterminación y la univocidad, en el sentido de que toda determinación sería negación y pérdida de unicidad. Es digno de mención cómo Berti apunta al *actus essendi* del ser en Severino y sus deudas tomistas en un vínculo neoescolástico que también concierne a Heidegger. El profesor italiano perfila con agudeza de qué modo la reducción de la problemática a ser y nada, los convierte en un díada mutuamente necesitada y conformante, hasta el punto de que la segunda moldea al primero. Leído así, no hay, pues, salida del nihilismo, convertido en una dicotomía filosóficamente estéril, vaga e inútil para pensar la filosofía europea y, por extensión, occidental. Aquí el delicado reproche de Berti, otra vez a partir de Aristóteles, se halla en que Nietzsche, Heidegger y Severino no saben distinguir la exigencia definitoria fundada en la plurivocidad de lo real y, también, en lo que hemos llamado en otra parte un cierto afán «omniabarcante»,¹ de *superbia intellectualis*, que desconsidera la sutileza y el matiz.

El segundo artículo, «L'influenza di Heidegger sulla "riabilitazione della filosofia pratica"» (pp. 27-52), original de 1994, presenta una estructura tripartita y se dedica a Gadamer, Ritter y Arendt, como lectores de un Aristóteles mediatizado por Heidegger. Berti aborda nuevamente el tema poniendo en juego la exigencia filológica y el esfuerzo de excoiación restitutiva y aclaradora sobre el pensar antiguo, sin jergas de autenticidad, con la fidelidad al mensaje griego *per se*, no como trampolín a beneficio de filosofías hodiernas, aunque estas manifiesten la fecundidad y vigencia, clásica, de la filosofía griega.

En la línea de discipulado heideggeriano que se inicia con Gadamer, describe el veneciano de qué manera Gadamer funde interesadamente, al hilo de *Verdad y método*, la φρόνησις y la θεωρία, mezcla la prudencia política con la regocijante contemplación intelectual, contra Aristóteles, con vistas a su proyecto de rehabilitación de la filosofía como saber hermenéutico práctico, el cual, más allá de una reinterpretación, es una reapropiación modificadora que, en fin, identifica la prudencia como excelencia racional

1 Cf. Marcio Cid, I. (2018) «No todo: algo menos, un poco. Sobre la ambición omnicompreensiva de la filosofía». *Alia: Revista de Estudios Transversales* 7: 28-37, ISSN-e 2014-203X.

en el obrar con la filosofía y la virtud intelectual *in toto*. Todo esto tiene su raíz en las lecciones de Heidegger y su noción de *Gewissen*, que pone de relieve Francesco Volpi, discípulo de Berti prematuramente difunto.² A fin de cuentas, el profesor italiano denuncia el reduccionismo empobrecedor de Gadamer contra el pensamiento de Aristóteles. A partir de esta explicación construye con mayor brevedad las secciones dedicadas a Ritter y Arendt. El primero, en su identificación de *ethos* y praxis, que abreva igualmente en las fuentes de la Selva Negra y su *ethos* como lenguaje. La segunda, que, judía y libre, prefirió las cerezas de Heidegger a las de Günther Anders, contribuye decisivamente a la filosofía práctica y al pensar político con una perspectiva algo teñida, para lo griego, del sesgo heideggeriano antimetafísico y de vivencia existencial.

En estas línea de filiaciones aflora, primero, cómo Heidegger aprovecha su *literal* lectura de Grecia como fecundo resorte para el propio pensamiento; segundo, cosa que Berti tiene la cortesía de meramente aludir o de señalar desde el profundo dominio sobre Aristóteles, cuán confundente y oscurecedor fue, aunque vivo y fecundo, el influjo de Heidegger para la historia de la filosofía antigua; tercero, aletea en esta concatenación el papel de mediador clave que, hasta la entrevista final en *Der Spiegel*, el rector reserva al alemán como lengua destinada a descifrar lo griego e incluso a ser la única lengua de los poetas y filósofos, un tópico caro en la *Germania*.³ La erudición de Berti devuelve el asunto a su tierra natal, griega, cuna de la primera lengua de poetas y filósofos para Europa.

Las contribuciones tercera (pp. 53-75) y cuarta (pp. 79-97), muy semejantes, versan sobre el mismo tema, a saber, el concepto heideggeriano de verdad en relación con el aristotélico-platónico. La primera recoge lo expuesto, en alemán, durante el congreso celebrado en Messkirch por la *Heidegger-Gesellschaft* en 1996, vigésimo aniversario de la muerte del mago, con el tema: «La pregunta por la verdad». La segunda es una traducción del anterior al inglés (2005), algo reelaborada, e incluida con la anterior por su mayor difusión lingüística. Dada la plena coincidencia temática, se tratan aquí como una unidad, aunque se anotarán las divergencias o matices oportunos.

Berti transita, con la fundada panoplia de su dominio sobre la filosofía antigua, el apego a los textos y su trato con Heidegger, el errático recorrido

2 Cf. Volpi, F. (2012) *Heidegger y Aristoteles*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

3 Cf. Heidegger, M. (2005) *Parménides*. Tres Cantos (Madrid): Akal, p. 101.

que, con piroeta y giro, con anclaje en Aristóteles y Platón, describe el germano. Este se vincula inicialmente con Aristóteles (*Metaph.* Θ 10) para fundar su concepto de verdad en cuanto desocultamiento o desvelamiento (*Unverborgenheit*). El de Estagira describe, en varios lugares, la relación entre verdad y falsedad, que se juega ἐν διανοίᾳ, en una dimensión epistemológica pero también ontológica (lo que es el caso es verdad), en que no hay error como alternativa a la verdad, sino incompreensión de la definición que capta el rasgo sustancial o accidental de una entidad. Así, según apunta Berti, Heidegger parte de una consideración elogiosísima de Aristóteles y su concepto de verdad que, pese a las evidencias textuales, no se funda en la verdad como correspondencia o equivalencia, esto es, *mentis adaequatio ad rem*, sino en el mostrar y destapar que Heidegger adscribe al λόγος ἀποφατικός aristotélico; siempre agrega y atribuye a Aristóteles el alemán ese desocultamiento, que hace considerar al griego, en ese entonces, como «la más alta cumbre de la reflexión ontológica fundamental» (p. 58) en cuanto último eco del ser esencial de la verdad. Sin embargo, como Berti se ocupa de descifrar, Heidegger tuerce, a su sabor, el sentido de *Metaph.* Θ 10, 1051b 30-33, con auxilio del comentario neoplatónico de Alejandro de Afrodisias y una lectura e interpretación de Bonitz, contra toda evidencia textual preservada. Después, se aparta de Aristóteles para reconducir su mirada a Platón en su papel de depositario anterior de la noción de verdad como correspondencia, toda una *Umführung*, por así decir. Lo que Berti hace notar, no obstante, es que ambas acepciones de la verdad están en una instrumental de carácter discursivo-mental como correspondencia y otra de carácter ontológico que requiere otro tipo de aclaración y que concierne a las identidades o formas de las sustancias materiales, con otra clase de investigación. Justamente las nociones de δήλωσις y ζήτησις (pp. 61-62) nos sitúan, al contrario de lo que quiere Heidegger, en el ámbito de lo mediado, una secuencia y no una contemplación total e inmediata. Aunque el estudioso italiano concede la noción de desvelamiento para la εὔρησις de los ἀσύνθετα en *Metaph.* Θ 10, insiste en rechazar, con fundamentos, el sentido intuicionista de la deformación de la verdad aristotélica en Heidegger, que prescinde de lo dialéctico. En relación con el juicio de Berti, todavía más maduro y menos condicionado por el rostro de Hermann Heidegger, hijo de Martin, merece mención el pasaje de Gadamer en que señala precisamente esa hiperidentificación heideggeriana con Aristóteles, confundente, que tiene, sin embargo, otro propósito. Lo citamos en inglés porque tiene un punto más crítico y riente:

[T]o be aware of the extent to which Aristotle was present in Heidegger's thought in those early Marburg years, one must have sat in on Heidegger's lectures during that period [...] Aristotle was forced on us in such a way that we temporarily lost all distance from him – never realizing that Heidegger was not identifying himself with Aristotle, but was ultimately aiming at developing his own agenda against metaphysics.⁴ (p. 80, n. 5)

Berti perfila con igual acumen y resultado, el giro heideggeriano hacia Platón, que pasa por el *Sofista* y el discurso (λόγος), así como por la *República* y la imagen de la caverna. Aquí pone de relieve el profesor la insistencia, para Heidegger, en lo visual y en la corrección (ὀρθότης) en la verdad platónica, que el alemán vuelve a encadenar con el primado de la verdad como desocultamiento frente a la verdad como adecuación discursiva. En esa misma línea, con ocasión de la caverna, insiste en la verdad como liberación de lo fingido y tapado; sin embargo, persiste para el rector el problema de que las ideas como esencia de las cosas no son el ser, sino la quiddidad de cada una, su qué, su aspecto. La idea pierde, entonces, su carácter de verdadero ser, por lo que M. Heidegger la interpreta como una pérdida del significado original de la verdad, cuando antes tenía ese concepto, como el aristotélico, como su suma expresión. Sobre esto, Berti dice, agudo y cortés: «Rätselhaft bleibt» (p. 69). Pese a su generosidad, el estudioso veneciano alude, en primer lugar, a un contemporáneo de Heidegger, Paul Wilpert —como historiador de la filosofía y filólogo— instrumentos para la discusión rigurosa— que ya en 1940 ilustró la comparecencia de la verdad ontológica y la lógica en Platón y Aristóteles; en segundo lugar, Berti subraya, conclusiva y concluyentemente, que el acto intelectual no es, para ninguno de los dos antiguos, un conocer directo, intuitivo e inmediato, sino un camino largo con obstáculos, en contra de ese concepto heideggeriano en cuya virtud la *ἰδέα* asfixia con su yugo a la *ἀλήθεια*, porque la primera solo recoge la identidad esencial de los entes, pero no el ser. Esto prepara el cierre de Berti sobre la coincidencia de Platón y Aristóteles en su concepto de verdad, que choca con las oscilaciones en Heidegger sobre el asunto. Así escribe sagaz pero intachable el italiano: «Die Texte von Aris-

4 Gadamer, H.-G. (1993) *Heidegger's ways*. Trad. de J. W. Stanley. Albany: Suny Press, pp. 139-152 (concretamente pp. 140-141), orig. «Die Griechen», *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Trad. como «The Greeks». Tubinga, 1983, 117-128.

toteles sind gleichgeblieben, geändert hat sich vielleicht lediglich etwas in Heideggers Haltung ihnen gegenüber» (p. 73). Frente a la visión variable y parcial de Heidegger, recuerda el historiador de la filosofía antigua que la verdad platónico-aristotélica se halla en la corrección de la definición, esto es, en el conocimiento de las causas, o sea, en la ciencia; así la verdad, frente a la que no hay error sino incomprensión, nunca es inmediatez sino explicación, demostración, juicio, afirmación y negación que se expresan en la enunciación, en *λόγος ἀποφατικός*, en una adaptación o ajuste gradual. Sobre esto escribe, con simpática franqueza, el italiano: «That is what Heidegger does not like» (p. 91), porque va contra su noción de verdad como destape.

En este punto es necesario insistir en que nos hallamos no solo ante una corrección histórico-filosófica fundada, sino también, y más agudamente, ante un disenso intelectual y humano, que muestra, dice Berti, cuánto:

il mio atteggiamento nei confronti del pensiero di Heidegger non fosse più di condivisione, nemmeno parziale, cioè relativa alla «differenza ontologica», quale era stato nella mia gioventù, anche se continuai ad apprezzare soprattutto *Essere e tempo*, che considero il capolavoro di Heidegger e la descrizione più profonda della condizione umana come essere-nel-mondo, essere-con-gli-altri, essere-per-la-morte. (p. 10)

El quinto estudio se titula «Le passioni tra Heidegger e Aristotele» (pp. 99-111); incluye un apéndice de 2018 (pp. 109-111), rigurosamente inédito, que anota un sereno reconocimiento a Heidegger en su tratamiento del asunto y algunos errores filológicos que el alemán comete. Aquí se discute, hecha esta aclaración, el ensayo más amplio. En su escrito, Berti reitera su dedicación a la recepción de la filosofía antigua, y principalmente Aristóteles, por parte de la filosofía contemporánea, en especial por Heidegger. La discusión confronta la *Befindlichkeit* heideggeriana con su fuente aristotélica, el libro segundo de la *Retórica*. Así, tras aludir a la situación emotiva de *Angst*, estudia el miedo, desde una perspectiva renovadora que recupera el ser-ahí en un contexto aristotélico de «vida práctica», vida en el obrar y la noción del ser humano como animal discursivo más que racional, con un sesgo que reinterpreta para el carácter del orador la pasión del auditorio. El problema radica en que Heidegger no estudia ni mucho menos todas las pasiones que Aristóteles trata, sino que, señala Berti, privilegia exclusivamente el φόβος, que se despliega entre lo que da miedo,

quienes dan miedo y lo que despierta compasión si ocurre a otros. Al escomotear la riqueza aristotélica, Heidegger establece el miedo como lo regulador de las relaciones humanas y, con respecto al de Estagira, rapta su decir, comete una *Entführung* de su sentido. Esto contrasta con la actitud de Arendt, asistente a las lecciones que de esto trataron y deudora suya, que en *La condición humana* muestra un concepto amplio y democrático de lo social-político. Aquí Berti, con tanta objetividad como elegancia, recupera un tema ya tratado en otro artículo de este libro «L'influenza di Heidegger sulla "riabilitazione della filosofia pratica"», concretamente en las páginas 48 y 51, y nos ofrece desde la franqueza su hipótesis sobre la primacía del miedo en Heidegger:

Heidegger al contrario si servì di Aristotele per quella svalutazione pesimistica della politica e della democrazia che in qualche misura spiega anche la sua temporanea adesione al nazismo. È noto infatti che una delle cause del sorgere dei movimenti violenti di estrema destra è il desiderio di sicurezza personale, cioè la paura che la piccola borghesia nutre nei confronti del proletariato. (p. 107)

Esa apropiación voraz de Aristóteles en que incurre el profesor de Marburgo con respecto a Aristóteles sufre, en fin, nos dice Berti, una reinterpretación en un tono más hobbesiano, de subrepticia guerra entre todos. Se diría que aquí olvida, u oculta, Heidegger el muy aristotélico: «οὐ γὰρ ἴνα εἰδῶμεν τί ἐστὶν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα, ἀλλ' ἵνα ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἄν ἦν ὄφελος αὐτῆς».⁵ Esto resulta notable en el cultísimo germano. Él lucha contra el olvido del ser, contra el silenciamiento de lo real, pero, paradójicamente, en ese descuido olvidadizo, la nada ética es el silencio de Heidegger, como bien saben Jaspers⁶ y Marcuse.⁷ Esa concepción heideggeriana se ajusta a la oscuridad de quien se encierra en su cabaña, *dans un poêle*, e intenta viajar y contemplar a aquello que no es ni tiene, la *solarità* eudaimonica mediterránea y, especialmente, griega, que, pese a ser bien

5 Aristóteles, *E. N.*, II, 2, 1103b 27-29.

6 Cf. Heidegger, M.; Jaspers, K.; Biemel, W.; Saner, H. (eds.) (1990) *Briefwechsel 1920-1963*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, p. 170.

7 Cf. VV. AA. (1989) *TÜTE Stadtmagazin (Sonderheft), Politik und Ästhetik am Ende der Industriegesellschaft. Zur Aktualität von Herbert Marcuse*. Tübinga: Tübingen Termine Verlag, pp. 71-74.

consciente de la transitoriedad humana, como Homero o Píndaro, apura el sabor de vivir. En esto se muestra Heidegger muy moderno y poco griego, pues, aunque le insufla nuevo aliento intelectual, su praxis, que solo la *Furcht* desvela, no incluye la integridad de una vida con su pensamiento coherente, tan helénica, según escribe Pierre Hadot.⁸

El último y extenso ensayo es, aunque pronunciado en un congreso, plenamente inédito y en él se ocupa Berti de «Heidegger e il libro Epsilon della “Metafisica” di Aristotele», donde retoma un asunto que aparece intermitentemente en los estudios antes mencionados. Ya el prólogo deja claro el juicio que, ampliado, vale para la relación del rector alemán con Aristóteles:

Martin Heidegger è sicuramente colui che nel Novecento ha prestato maggiore attenzione al libro Epsilon della *Metafisica* di Aristotele, non come storico della filosofia, ma come filosofo, cioè è colui che si è confrontato con il contenuto filosofico del libro, adoperandolo per la costruzione della sua filosofia. (p. 115)

El profesor italiano delinea aquí la lectura heideggeriana del libro de la *Metafisica* aristotélica que está en la base del concepto «ontoteología». Señala Berti la persistencia central de la pregunta por el ser en sucesivas estaciones, desde la lectura juvenil de Franz Brentano,⁹ durante los estudios de teología católica, con Husserl, y más allá, tras la *Kehre*. Menciona, así, las lecturas de P. Natorp¹⁰ o K. Braig¹¹ el cual se apoya en Francisco Suárez para postular el cumplimiento de la ontología en la teología. Muy interesante resulta la nueva mirada fenomenológica con que Heidegger se dirige a Aristóteles, que dice liberar al griego del corsé interpretativo medieval tomístico o neokantiano y propone, en cambio, una deconstrucción reapropiadora, capaz, se supone, de regresar al origen heleno, en un redescubrimiento del pasado con que Hannah Arendt es tan elogiosa. Lo más

8 Hadot, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, pp. 12-17; y (2006) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, pp. 245 y 247;

9 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1862.

10 *Thema und disposition der Aristotelischen Metaphysik*. Berlín: Reimer, 1888.

11 *Vom Sein Abriß d. Ontologie*. Friburgo de Brisgovia: Herder, 1896.

enjundioso de este recorrido que describe Berti estriba en la perduración, en la lectura heideggeriana, de ciertas confusiones interpretativas con respecto a la filosofía primera en cuanto ciencia de lo que es en tanto que es y de teología, que el germano tiñe de la concepción cristiana de dios,¹² sin entender lo divino aristotélico. En el desarrollo de los estadios heideggeriano, Berti recupera la «own agenda» que tiene el pensador de Messkirch, su *Gegenentwurf* o contraproyecto, que ya hemos mencionado más arriba, con los problemas ya señalados y que expulsa el juego de la verdad del ámbito mediador que son el juicio y la razón discursiva (p. 132). Esto al margen, persiste la reinterpretación heideggeriana de lo divino aristotélico como desencadenante del reproche a Aristóteles por la duplicidad ambigua de significado que confunde la ciencia del $\delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$ (ontología) y la ciencia del ente primero (teología), hasta el punto de que la segunda subsume reductivamente a la primera. La contradicción aristotélica estriba, parafraseamos a Berti (pp. 136-137), en una incompreensión que el germano convierte, queriendo, en error persistente: leerlo de un modo escolástico *sui generis* y monoteísta, desconocedor de la pluralidad,¹³ henchido de neoplatonismo, emanatismo y analogía. Por lo demás, el profesor italiano recoge los bandazos o, si se prefiere, vaivenes que sobre el asunto da Heidegger, con sus inconsistencias, idas y venidas, también en cuanto al ser como lo verdadero. Incluso su lectura desde Immanuel Kant tiene fuentes en la antedicha escolástica —apunta Berti— y porfía Heidegger en señalar un desdoblamiento problemático, *Zwiefalt*, que él pretende *überwinden*.

Con la libertad, desapasionamiento, erudición y sapiencia que solo da una vida de profundo trato con Aristóteles —*primum gigas antiquus*— y Heidegger, Berti concluye (pp. 163-164) que el alemán, que quería a ir a las cosas mismas, deforma, paradójicamente, a Aristóteles, al atribuirle una concepción de lo divino que es deudora de Tomás de Aquino, Francisco Suárez y el neokantismo, además de inaceptable, para el rector, desde la fe cristiana luterana; así se topa el de Messkirch justamente con los callejones

12 Cf. Berti, E. «12. La teologia di Aristotele». En *Nuovi studi aristotelici*: 2: *Fisica, antropologia e metafisica*. Brescia: Morcelliana, 381-393, concretamente, p. 387.

13 Cf. Méndez Lloret, I. «La concepción aristotélica de la divinidad: del “Peri philosophías” a “Metafísica” XII; teología cósmica y motores inmóviles». *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 6: 23-40.

de los que pretendía salir. Lo más meritorio de la lectura heideggeriana se halla, escribe Berti, justamente en ser prueba de la pervivencia vibrante del estagirita, concretamente del libro E de su *Metafísica*, para toda la historia de la filosofía, también de la contemporánea.

El conjunto de escritos que con Heidegger se enfrentan —especialmente este último estudio— merecen, pues, una atenta lectura, por cuanto iluminan autorizadamente, a contraluz, a Aristóteles y lo liberan, desde el rigor histórico-filosófico, de lo que hemos llamado *Entführung* heideggeriana.

Por último, son dignas de mención, aunque minucias, algunas erratas advertidas en el texto: «;» tras «voûç» (p. 60); «Wesens bestimmung» por «Wesensbestimmung» (p. 73); «heideggériennede» por «heideggérienne de» (p. 81); «erano infatti erano», donde debe eliminarse un «erano» (p. 102); «Heldegger» por «Heidegger» (p. 105).

IGNACIO MARCIO CID
Universitat de Barcelona

Xavier Escribano (ed.)

De pie sobre la tierra: caminar, correr, danzar: ensayos filosóficos e interdisciplinarios de antropología de la corporalidad

Madrid: Síntesis, 2019

322 pp., ISBN: 978-84-9171-403-3

Todo lector, al concluir un libro que ha logrado interesarle o conmoverle, se pregunta: «¿quiénes son los parientes intelectuales del autor?». Pero, sobre todo: «¿a qué se parece esto?». Es evidente que este parecido muchas veces es *libre*, porque depende de la psicología o del bagaje de cada lector. No obstante, en este caso, tratándose de *De pie sobre la tierra*, es decir, de una anatomía fenomenológica del cuerpo vivido, se ha hecho inevitable pensar, relejendo la p. 23 de la introducción —escrita por el fenomenólogo Xavier Escribano, editor del libro—, en el célebre prólogo de la *Fenomenología del espíritu* (1807), de Georg W. F. Hegel. Pues, allí, bien al comienzo, se dice:

[...] en la representación de lo que sea, verbigracia, la anatomía, en tanto que conocimientos de las partes del cuerpo consideradas en su existencia

no viva, se está convencido de no poseer la cosa misma, el contenido de esta ciencia, sino de tener que esforzarse aún por alcanzar lo particular.¹⁴

Cuando Hegel dice que, en la anatomía, «se está convencido de no poseer la cosa misma», se refiere a que la anatomía, en la medida en que habla de estos nervios, de esos músculos, etc., solo capta las partes del cuerpo (*partes extra partes*), sin atender al *todo* o a su existencia viva.¹⁵ Y, por ello, por no captar el todo o la vida, la anatomía —afirma Hegel, que entiende que «lo verdadero es el todo»—¹⁶ no es legítimamente ciencia o saber.¹⁷

De alguna manera, así es también para Xavier Escribano y los distintos miembros de SARX que colaboran en este monográfico, pues entienden que, por contradictorio o extraño que parezca, es necesario proponer una anatomía del cuerpo *vivido*, es decir, una anatomía que dé cuenta de una comprensión unitaria y sinérgica del cuerpo que «present[e] los diversos órganos y miembros interviniendo solidariamente, implicándose en la acción unos con otros» (p. 27), de tal manera que no se traicione la *vivencia* del cuerpo. Así pues, si se tiene en cuenta que, al margen de su riqueza semántica, el término griego «sarx» («σάρξ») se refiere principalmente al cuerpo viviente (p. 24), no es casual que el grupo se denomine precisamente de este modo, pues su propósito es, en definitiva, estudiar el cuerpo como *Leib* y no como *Körper* o mera *res extensa*,¹⁸ para proponer «nuevos paradigmas de comprensión que superen los dualismos antropológicos que dominan las ciencias y las humanidades» (p. 26).

Pero, si bien es cierto que el propósito de esta peculiar anatomía es captar el cuerpo como un todo orgánico, hace falta precisar —tal como merleau-pontianamente lo hace Escribano— que la propuesta de SARX consiste, más bien, en reparar la atención «en la acentuación de diversas áreas o aspectos de la geografía corporal, para poder profundizar en la riqueza de su significado, sin dejar de lado la estela del resto del cuerpo»¹⁹ (p. 28); es decir, en analizar fenomenológicamente aquellas partes

14 Trad. de A. Gómez Ramos. Madrid: Abada, 2018, p. 55.

15 *Ibid.*, p. 57.

16 *Ibid.*, p. 75.

17 *Ibid.*, p. 55.

18 Cf. Escribano, X. (2013) «Cos viscut (*Leib*)». *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIV*: 135-154.

19 «Si, de pie delante de mi mesa, me apoyo en ella con mis dos manos, solamente éstas quedarán acentuadas y todo mi cuerpo seguirá tras ellas como una cola de cometa»,

o funciones básicas del cuerpo (caminar, respirar, acariciar...) que, por ejemplo, en expresiones como «se me fueron los *ojos* tras esa belleza», se acentúan o resaltan, al tiempo que dejan en segundo plano al resto del cuerpo (p. 27).

Es importante señalar que dicha interpretación fenomenológica pretende, además, «articular de manera no excluyente tanto la materialidad del cuerpo como su significación cultural» (p. 31), en la medida en que entiende, de acuerdo con la noción de «vector fenomenológico» propuesta por Drew Leder en *The abstent body* (1990), que «las prácticas y autointerpretaciones corporales [como las de la expresión antes mencionada] se encuentran siempre configuradas por la cultura» (p. 33). Lo que significa, en otras palabras, que, mientras que en Occidente es habitual, por ejemplo, utilizar la boca para mostrar afecto (para besar), en algunas zonas de Oriente no sucede así. Por lo tanto, la boca tiene un «vector práctico» (como el de comer), pero también uno fenomenológico o de interpretación. Es, pues, por esta razón que SARX se ha constituido como un grupo interdisciplinar: la cultura, en efecto, puede (y debe) comprenderse desde diferentes enfoques o marcos conceptuales.

En este caso, en fin, el área del cuerpo en que se centra la monografía, como indica generosamente el título, es la de los pies. Y esto porque, pese a su humildad en la anatomía esbozada por Platón en el *Timeo*, los pies tienen «un papel decisivo en la misma antropogénesis», por cuanto, gracias a su especialización para las tareas de locomoción, el hombre pudo liberar «las manos para la acción y el rostro para la expresión y la inspección activa del mundo» (p. 34). Es decir: porque, de alguna manera, «la humanidad comienza por los pies», tal como sugiere Escribano siguiendo al etnólogo André Leroi-Gourhan (p. 33).

En la obra, el estudio de los pies se ha diferenciado explícitamente en tres partes, que pretenden estudiar tres momentos del estar de pie: caminar, correr y danzar. La primera de ellas, «Sobre los pies», está compuesta por tres estudios, a saber: 1) «De pie sobre la tierra: nuestro cuerpo de seres andantes», de Carles Escalona-Marfil, donde se analizan anatómicamente los pies, al tiempo que se reflexiona sobre su relación con las distintas etapas biográficas; 2) «Mi nuevo cuerpo: convivir con una amputación», de Rebeca Gómez-Ibáñez, donde, siguiendo la tesis de Maurice Merleau-Ponty se-

en: Merleau-Ponty, M. (1993) *Fenomenología de la percepción*. Trad. de J. Cabanes. Barcelona: Planeta-Agostini, p. 117.

gún la cual el cuerpo no está en el espacio y el tiempo, sino que los *habita*, se reflexiona, a partir de algunos testimonios, sobre cómo una amputación puede llegar a limitar la existencia; y 3) «Los pies como motivo artístico en Dostoievski y en Tarkovski», de Alberto Ciria, donde se desarrolla el doble sentido de sostenimiento y desarraigo, de fundamentación y emancipación (p. 37), a partir de una comparación entre la novelística de Fiódor Dostoievski y la película *Stalker* (Tarkovski, 1979).

La segunda parte, «Movimiento, verticalidad, gravedad», está compuesta por cuatro estudios: 1) «Fenomenología del acto de andar. Cuatro primeros principios», de Agustín Serrano de Haro, donde se realiza un estudio estrictamente fenomenológico del acto de andar y se proponen cuatro tesis descriptivas para comprender, desde la perspectiva del sujeto andante, este acto tan aparentemente trivial; 2) «El espejo y la caída. Observaciones fenomenológicas sobre la relación entre orientación y sostenimiento», de Joan González Guardiola, donde se muestra, fenomenológicamente, que la experiencia de la verticalidad es la condición de posibilidad implícita para los desplazamientos horizontales, de tal manera que se propone la verticalidad como la posición principal de estar en el mundo y, por tanto, como un sostenerse acechado por la caída (p. 38); 3) «Sandalias, muros y casas, o cómo armonizar el cuerpo con la naturaleza», de Pau Pedragosa, donde se reflexiona sobre la desnudez del cuerpo humano y la necesidad de amparo o de arquitectura ante la intemperie de la naturaleza; y 4) «Cuando apenas queda tierra para ponerse de pie: la realidad virtual y el despotismo digital del cuerpo ingrávido», de Martín Curiel, donde, a partir de la noción de «suelo originario» (*Erbboden*) de Edmund Husserl, se reflexiona acerca de cómo incluso la realidad virtual, que pretende desarraigarse de todo suelo, necesita de un punto de apoyo o un suelo para que la ingravidez cobre sentido.

Por último, la tercera parte, «Caminar, correr, danzar», está compuesta por seis estudios, a saber: 1) «“Quod vitae sectabor iter?”. El andar como filosofía de la existencia», de María Teresa Russo, donde, a partir de tres ejemplos literarios (Petrarca, Herman Hesse y Ryszard Kapuscinski) se reflexiona sobre diferentes sentidos del tópico *homo viātor*, a saber: como ascenso, como ponerse en camino y como descubrimiento; 2) «Reflexiones en torno a la relación entre pedagogía y caminar», de Jordi García Farero, donde se retoma la idea del *homo viātor* para presentar distintas prácticas educativas que comprenden el proceso de aprendizaje como *andar* —ya sea en forma de paseo (Rousseau), ya en forma de excursión (Fröbel o

Pestalozzi), ya forma en viaje (Montaigne, Goethe), etc.—, a la vez que se reflexiona sobre las relaciones del andar y el pensar; 3) «El Corredor: algunas notas autobiográficas en movimiento», de Roland Breeur, que reflexiona acerca de su práctica como corredor a partir de la esencia y la existencia del correr, o bien: de su libertad y su necesidad, respectivamente; 4) «El orden del movimiento: las funciones de la danza en Platón», de Bernat Torres, donde, desde una visión ético-política, se analiza la función de la danza en las *Leyes* de Platón; 5) «Pensamiento y presencia: dos elementos fundamentales en la danza de la contemporaneidad», de Eulàlia Polls i Camps, donde, a partir de la distinción entre la danza del pensamiento y la danza de la presencia, se piensa el concepto de cuerpo en el contexto de la danza de las últimas cuatro décadas: de la narrativa del cuerpo, propia del *ballet*, pasando por las emociones del cuerpo, de la danza moderna, se ha llegado, en la contemporaneidad, a una nueva relación de la danza con el pensamiento; y 6) «El dilema del bailarín famoso, el danzar como estructura de sentido», de Ariela Battán Horenstein, donde, a partir de la obra de Merleau-Ponty y de las reflexiones de la bailarina M. Sheets-Johnstone, intenta superar la dicotomía entre cuerpo y pensamiento, proponiendo la original tesis de que, en los cuerpos disciplinados de los bailarines, no existe una distinción entre pensar/danzar.

Si el lector lee atentamente la obra —que, dicho sea, viene presentada por un prólogo de Cristóbal Pera, catedrático de Cirugía, y está dedicada a Mónica Alarcón Dávila (1961-2019), filósofa y bailarina, que murió durante la composición de la misma—, podrá advertir que no se trata de una antología o recopilación de estudios, sino de un libro unitario en el que los distintos enfoques o disciplinas comparten puntos y planteamientos, como sucede en los ensayos de Ciria, Curiel y Guardiola. Es decir: si el lector tiene la paciencia de leerse el libro no una, sino dos veces, advertirá esa original unidad-heterogénea que conforma *De pie sobre la tierra*, obra que, en fin, pretende ser una aportación decisiva en el ámbito de la incipiente anatomía fenomenológica o anatomía del cuerpo vivido.

ESTEBAN ANDRÉS GERALDINO MOLINA
Universidad Internacional de La Rioja

Susan Byrne

Ficino in Spain

Toronto: University of Toronto Press, 2015

xiv + 364 pp., ISBN: 978-1-4426-5056-5

Susan Byrne's *Ficino in Spain* is an essential contribution to the study of the intellectual and cultural history of Spain and early modern Europe. Meticulously researched, artfully argued, and lucidly presented, it introduces an important but neglected philosophical and literary current. In fact, it breaks new ground and, through Byrne's expansive scholarship and probing analysis, invites investigation and interrogation into a wide area of study that will substantially enhance appreciation and understanding of Ficino's place and role in Renaissance Europe.

In establishing the presence and influence of Ficino's Neoplatonist thought, Byrne confronts two problems that shape the argument of the study: (1) the acceptance of Ficino's ideas in Spain; (2) the integration of Ficinian themes into literary, philosophical, and political texts. Although the significance of Ficino's ideas in Italy, France, and England has been extensively recorded, examination of his thought in Renaissance Spain has been overlooked. In particular, Jacob Burckhardt (1818–1897), in his pioneering *The Civilization of the Renaissance in Italy*, dismisses Spain's role in promoting humanist study, noting its Sack of Rome and subsequent Inquisition as a rejection of the movement. Ficino becomes a victim of this exclusion. Later, Menéndez Pelayo (1856–1912) sees Ficino's writings as heterodox, and attributes Neoplatonist thought in Spain to León Hebreo. Scholars, such as Dámaso Alonso, Avalle-Arce, and Trueblood, have revised Burckhardt's and Menéndez Pelayo's claims. Nonetheless, Ficino's place in Spain requires empirical evidence.

The reformulation of Ficinian thought in vernacular literature is equally problematic. His Latin translations of Plato's dialogues in fifteenth-century Florence present the work of a philologist. But his commentaries on Plato's texts and his interest in Plotinus and the *Corpus Hermeticum* rework Platonic ideas that, through metaphysical and epistemological exploration, attempt to syncretize Christian theology with speculative philosophy. This Christian Neoplatonism or *pia philosophia*, though systematic in exposition, complicates the definition of an eclectic but original concept.

Archival resources enable Byrne to justify the circulation of Ficino's writings. In her opening chapter, she compiles an inventory of sixteenth-century copies of Ficino's *Opera omnia* in Spanish libraries and, then, examines prominent texts collected in the personal libraries of Hernando Colón and King Phillip II and holdings in Salamanca and Madrid. The numerous copies of Ficino's writings support strong belief in the availability of his translations and interpretations of Plato's dialogues. However, since Ficino's commentaries reflect a composite of Platonic and Neoplatonist thought, Byrne turns attention, in chapter three, to the reception and diffusion of Ficino's interpretations of the *Corpus Hermeticum* or *Pimander*. Earlier, Lactantius, Saint Augustine, and Alfonso X had validated these writings, but Ficino's designation of Hermes Trismegistus as one of the *prisci theologi* and his inclusion of this text in the *Opera omnia* reflect the development of his Christian Neoplatonism. According to Byrne, Ficino's texts also met the demands of Catholic teaching, escaping censorship and being integrated into the Jesuit school curriculum.

After demonstrating the accessibility of Ficino's editions, Byrne shifts focus to the integration of Neoplatonist images and themes in vernacular literature. Such an analysis can be excessively interpretative. However, instead of centering sole attention on themes, Byrne identifies concrete images presented in Ficino's works and adapted by contemporary writers. In chapter two, which elaborates upon Ficino's commentaries, Álvarez Miraval, for example, relates Ficino's remarks on the mandrake to the practicalities of astrology. Ficino's readings of Plato, moreover, extend to psychology, pharmacology, hygiene, and magic. The powerful properties of stones are detailed by Ficino and by Pedro Mexía and Mateo Alemán; both Ficino and Álvarez Miraval describe the therapeutic qualities of music. Similar parallels apply to melancholy, daemons, mathematics, and law. Likewise, in chapter four, Byrne surveys the presence of Hermetic ideas in Renaissance Spain. Images of the sun and fire in these Neoplatonist tracts figure prominently in the verse of Francisco de Aldana, Fray Luis de León, and San Juan de la Cruz, in the narrative of Cervantes's *Don Quijote*, and in the drama and poetry of Lope de Vega. The use of such imagery affords therefore the enlargement of Neoplatonist and Hermetic themes that, set forth by Ficino, structure many early modern Castilian texts.

The final two chapters, more interpretative in approach, address significant themes shared by Ficino and early modern Spanish thinkers. In chapter five, Byrne traces the evolving presence of Plato, citing the significance

of his *Timaeus*, *Phaedo*, *Phaedrus*, and *Republic*, and Díaz de Toledo's comparison of Platonic philosophy and Christian theology. Ficino's efforts facilitated the reception of Plato's writings and supported the acceptance of his *pia philosophia*. Allusions in Fox Morcillo's commentaries detail parallel imagery in the poetry of San Juan de la Cruz and in Ficino's commentary on Plato's *Phaedrus*. Further, an examination of Juan de Pineda's allegoresis of Platonic tenets affirms Ficino's role in assimilating Platonic and Neoplatonist currents in Christian doctrine, and in determining a framework for such a syncretism in imaginative literature.

In chapter six, Byrne relates Ficino's interpretation of Plato's writings to political theory, justifying, for example, monarchy as the most practicable form of government, and seeing the ruler as one who contemplates the divine and effectively associates this vision with human concerns. Guevara, Arce de Otálora, and Fox Morcillo concur. However, differences in recognizing and attaining justice emerge. For both Ficino and Castillo de Bobadilla, the faculty of memory is required in the realization of justice. Ficino, though, sees memory as a means to apprehend a higher form of knowledge, whereas Bobadilla denotes precedence as necessary in the formulation of laws that, in turn, assume priority over ideals. Cervantes, too, attempts to define equity, and Jesuitical instruction reinforces Ficino's and Plato's views on rules of the Republic.

Encyclopedic in expanse and depth, authoritative in examination, coherently argued, and elegantly expressed, Byrne's research significantly advances our understanding of the intellectual and literary history of early modern Spain. In fact, it complements, in scope and style, Marcel Bataillon's monumental *Érasme et l'Espagne* (1937). Like all major monographs, moreover, it elicits questions that will encourage and facilitate other analyses, such as the inversion of these ideas in Spain and Europe, close reading of the thought of Ficino's Spanish inheritors theorized in the political philosophy in Machiavelli's *Il Principe*, More's *Utopia*, and Capanella's *La città del Sole*, and its possible Petrarchan and mystical expressions. Spain, then, was hardly the cultural backwater in Renaissance Europe that Burckhardt asserts nor the Ficinian desert that Menéndez Pelayo affirms. On the contrary, Byrne's archival investigations, assiduous attention to philological details, accurate readings of Platonic, Neoplatonist, and Ficinian texts that artistically reappear in Castilian literature, and an adroit untangling of ideas part and parcel of Ficino's *pia philosophia* compel a revision of thought. As a highly useful reference tool, and as a se-

rious critical analysis, this study, both seminal and foundational, deserves commendation and gratitude.

DONALD GILMAN
Ball State University (USA)

Josep Maria Esquirol

Humà, més humà: una antropologia de la ferida infinita

Barcelona: Quaderns Crema, 2021

171 p., ISBN 978-84-7727-644-9

Un assaig filosòfic pot optar per moltes formes. En aquest cas trobem un equilibri encertat tant en el contingut com en la forma. No cal estar especialitzat en l'àmbit filosòfic per llegir-lo. Ho podrà fer tant una persona amb neguits culturals i filosòfics com algú especialitzat en l'àmbit del pensament. Però també fa aportacions filosòfiques, les referències creen ressonàncies o ens descobreixen textos i autors. Igualment ens fa veure el sentit en allò que semblava que ja enteníem. Sense ser un llibre d'autoajuda, pot acompanyar a qui senti la necessitat d'examinar activament la seva vida.

Encara que es pot llegir amb independència dels dos llibres anteriors de l'autor (*La resistència íntima: assaig d'una filosofia de la proximitat* i *La penúltima bondat: assaig sobre la vida humana*), té el seu lloc com a final d'una trilogia sobre l'ésser humà.

És en forma d'assaig que ens exposa la proposta pròpia que ha anat elaborant, que anomena «filosofia de la proximitat». El mètode adoptat connecta principalment amb la tradició fenomenològica, i en molts moments ho fa sobretot amb Emmanuel Lévinas. Es tracta d'un text que ens acompanya, on se'ns proposa el «retrobament» no tan sols com a concepte, també en la mateixa manera de dur-nos en la lectura per tot un seguit de conceptes (constel·lació conceptual).

Encara que la forma assagística pugui semblar que defuig la sistematització, no per això deixa de presentar un conjunt coherent de conceptes amb els quals es pot bastir una *antropologia filosòfica*. Entre els principals, a més del primer «algú» (pronomen de l'humà), hi ha «intempèrie», que indica la situació fonamental; «replec del sentir» i «ferida infinita», que expressen

l'essència de la vida humana; «curvatura poètica», que dibuixa el sentit de l'acció, i «retrobatment», que indica l'horitzó de tota espera» (p. 12). A més, comptem amb una llista no tancada de conceptes secundaris, però també imprescindibles, i que li són necessaris per bastir aquesta antropologia: «inici», «empara», «afores», «resistència», «ajuntament», «cant», «companyia»...

Al títol (*Humà, més humà*) ja se'ns indica que la lectura de Nietzsche és molt present, en forma de diàleg ininterromput, i queda ben clar que el que se'ns proposa és del tot oposat al nihilisme. La noció de *contingència* humana, es proposa, no equival a l'*absurd*, sinó a l'*increïble*. En tot cas, la qüestió sobre què és l'humà i com hem d'aprofundir en la nostra humanitat és la qüestió central del llibre. Això afectarà tant decisions quotidianes elementals de tot ésser humà com a debats sobre propostes recents de transhumanisme.

La recerca del senzill i concret, l'opció de prioritzar l'ús i l'anàlisi del llenguatge quotidià, pot donar a primera vista una aparença de simplicitat. En efecte, es defuig l'obscuritat a què ens poden dur usos més tècnics de la filosofia i que tenen altres funcions. En aquest assaig es pretén clarificar les qüestions humanes essencials (pensar la radicalitat de l'humà), que són prèvies d'alguna manera, ja que sense elles potser no posarem l'atenció on cal; potser els nostres gestos, les nostres pràctiques, seran inadequades i no ens duran enlloc.

Ara bé, la simplicitat, com dèiem, és aparent. El que es busca és la proximitat, pensar en horitzontal en forma de nosaltres, i mirar les coses mateixes amb veritable atenció.

Més que una filosofia de la mortalitat o *dels mortals*, és una filosofia *dels qui neixen*. La reflexió sobre com som llençats aquí, des d'un inici, ens porta a ésser havent de començar de nou contínuament. Filosòficament, això comporta la tasca de qüestionar el que hem assolit, el que cal és *desexplicar*. «Si no retrocedim respecte del que pressuposem haver explicat, no entendrem, o pitjor encara, malentendrem» (p. 35).

Encara que és un text amb poques notes a peu de pàgina, la filosofia contemporània hi és present i mencionada constantment, sempre que serveixi per clarificar i dir. També hi ha referències de tot l'àmbit de les humanitats, a més de les que provenen de l'experiència personal de l'autor.

Cada capítol va aprofundint en diferents dimensions de l'ésser humà. El dedicat a la ferida (cap. V, «Ferit, en el centre més profund de l'ànima»), és molt indicat per comprendre les aportacions pròpies de l'obra.

El jo s'explica com a «jo ferit». Aquesta ferida que li esdevé i el constitueix, també és una obertura que el fa vulnerable, sensible. Com que aquestes paraules s'han desgastat, es proposa explicar-les com a *replec del sentir*. «Ser humà és haver arribat a un grau tan elevat d'obertura que la línia ascendent de la sensibilitat, de tan alta, es gira avall, i es plega sobre si mateixa, tot donant peu a més amplada, més fondària. Sensibilitat, doncs, altíssima i fonda. Un sentir redoblat: heus aquí l'humà» (p. 61). Aquesta ferida és infinita i és el que causa la interioritat de la consciència. «Replec del sentir i ferida infinita es produeixen alhora, i de cap a peus. *L'ànima* emergeix com a ànima ferida. *L'ànima* és la meua vibració per la ferida infinita» (p. 62).

L'autor defensa aquesta concepció analitzant com es concreta aquesta ferida infinita des de quatre eixos, en forma de creu apaïxada com quatre incisions, quatre ferides que en conformen una de més gran: la de la vida, la de la mort, la del tu i la del món. «De la ferida de la vida se'n pot dir *gust*; de la del tu, *amor*, de la de la mort, *angoixa*; i de la del món, *aombrament*» (p. 64). Cal destacar que aquestes quatre incisions formen una única ferida, de manera que hi ha una unitat, una zona central que experimentem tots: «Hi ha una zona central de significativa intersecció i de trànsit entre totes quatre. Ho sabem per pròpia experiència: que fàcil que és, no només passar de l'una a l'altra, sinó sentir com es connecten» (p. 65). Amb això es vol explicar el que és ésser un *humà*, més que explicar l'Ésser o la Divinitat que, això no obstant, no queden negades. Se'ns proposa un humanisme en què la noció de bondat no esdevé banal, en posar la ferida en el centre: «Les incisions de la ferida infinita són *diacròniques*, en el sentit de no ser instantànies. Es van produint, i malgrat que ja des del primer moment són profundes, ho poden esdevenir encara més. Viure és com estar cada cop més excedit per elles, i aprendre a viure és aprendre a acompanyar i a respondre al seu excés, tot i que la resposta arriba sempre amb retard. En efecte, precisament per l'excés, no podem ser mai del tot contemporanis de la ferida» (p. 67). Aquesta ferida no es veu com quelcom que calgui tancar i superar, sinó que cal acompanyar-la, atendre-la, tenir-ne cura, perquè doni fruit (generació de l'humà).

Abans d'acabar destaquem el capítol «Humana dolcesa, inhumana fredor», en què s'indaga en el problema del mal que ens ha portat a Auschwitz. Exposa que el nucli del problema rau en la insensibilitat i la fredor, de manera que el paper essencial de l'educació hauria de ser la lluita contra aquesta inhumana fredor. El llibre conclou gairebé amb un capítol en què

l'autor dialoga amb diferents concepcions de l'esperança, de Benjamin a Bloch. Així s'arriba a atènyer una esperança modesta, basada en la defianció de l'humà com un ésser que és un naixement continuat. «Ja som en l'increïble i és com si aquest increïble demanés ser mantingut» (p. 164).

Ens hem aproximat a alguns punts d'aquest assaig, ja que el text, més que un resum, ens demana una pràctica de pensament que hem de fer al llarg dels capítols. Se'ns va acompanyant cap als punts que serien el previ del previ. Els temes no es conclouen, tècnicament, la filosofia pot encara analitzar cada una de les temàtiques que aquí es van plantejant. Per tant, ens demana aquest gest continu de desexplicar per tornar a explicar des de l'inici.

MISERICÒRDIA ANGLÈS CERVELLÓ
Universitat de Barcelona

CONVIVIUM

REVISTA DE FILOSOFIA

NORMES GENERALS PER A LA PRESENTACIÓ D'ORIGINALS

NORMAS GENERALES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES
GENERAL SUBMISSION GUIDELINES

<https://www.ub.edu/portal/web/dp-filosofia/convivium>

CATALÀ

1. *Convivium* publica articles i ressenyes de qualsevol de les moltes disciplines recollides en el vast, desafiant i inspirador món de la «Filosofia». Ocasionalment, també es tenen en compte notes o seminaris sobre un tema específic.
2. Els articles i les ressenyes, que han de ser originals i inèdits, han de ser enviats al director adjunt en un fitxer Word, preferiblement en Times New Roman 12p., interlineat 1.15, acompanyat d'un segon fitxer Word que inclogui un breu CV i informació de contacte. Els treballs no han d'excedir la longitud de 15.000 paraules (incloses les notes a peu de pàgina i la bibliografia), han d'incloure dos resums (un en anglès, i un altre en català o castellà) de no més de 200 paraules, i un apartat de paraules clau. Les ressenyes han de tenir una extensió màxima de 2.000 paraules. Es poden fer excepcions en alguns casos molt particulars i extraordinaris. Tots els articles rebuts seran sotmesos a una revisió per parells «cega», externa a l'equip editorial.
3. Llengües: totes les llengües llatines, l'anglès i l'alemany.
4. El número sencer de la revista pot ser consultat en línia (PDF) a <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>.
5. Cal evitar les lletres i els mots en negreta. Utilitzeu *cursiva* o «» (‘ ’) per assenyalar algunes paraules específiques. A més, poden ser emprades ‘ ’ per a la traducció d'un concepte o d'una frase curta.
6. A continuació són proporcionats alguns exemples de format pel que fa al text, a les seccions i a les citacions. Ha estat emprat text fals.

CASTELLANO

1. *Convivium* publica artículos y reseñas de cualquiera de las muchas disciplinas recogidas en el vasto, desafiante e inspirador mundo de la «Filosofía». Ocasionalmente, también se tienen en cuenta notas o seminarios sobre un tema específico.
2. Los artículos y las reseñas, que tienen que ser originales e inéditos, deben enviarse al director adjunto en un archivo Word, preferiblemente en Times New Roman 12p., interlineado 1.15, acompañado de un segundo archivo Word que incluya un breve CV e información de contacto. Los trabajos no deben exceder la longitud de 15.000 palabras (incluidas las notas a pie de página y la bibliografía), deben incluir dos resúmenes (uno en inglés, y otro en catalán o castellano) de no más de 200 palabras, y un apartado de palabras clave. Las reseñas deben tener una extensión máxima de 2.000 palabras. Se pueden hacer excepciones en algunos casos muy particulares y extraordinarios. Todos los artículos recibidos serán sometidos a una revisión por pares «ciega», externa al equipo editorial.
3. Lenguas: todas las lenguas latinas, el inglés y el alemán.
4. El número completo de la revista puede ser consultado en línea (PDF) en <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>.
5. Se tienen que evitar las letras y las palabras en negrita. Utilice *cursiva* o « » (“ ”) para señalar algunas palabras específicas. Además, se puede usar ‘ ’ para la traducción de un concepto o de una frase corta.
6. A continuación se proporcionan algunos ejemplos de formato con respecto al texto, a las secciones y a las citas. Se ha empleado texto falso.

ENGLISH

1. *Convivium* publishes articles and reviews of any of the many disciplines gathered in the vast, challenging and inspiring world of «Philosophy». Occasionally, notes and seminars on a specific subject may also be taken into account.
2. Articles and reviews, which must be original and unpublished, should be sent to the Managing Editor (director adjunct) in a Word file, preferably in Times New Roman 12p., line spacing 1.15, accompanied with a second Word file containing a brief CV and contact information. Articles should not exceed the length of 15.000 words (including footnotes and bibliography), should include two abstracts (one in English, and one either in Catalan or Spanish) of no more than 200 words, and a section of appropriate keywords. Reviews ought to have a maximum length of 2.000 words. Ex-

- ceptions can be made to some rare and particular cases. All submitted articles will be subject to a «blind» peer review, external to the editorial board.
3. Languages: all Latin languages, English, and German.
 4. The entire issue of the journal can be consulted online (PDF) at <https://www.raco.cat/index.php/Convivium>.
 5. Words and letters in bold should be avoided. Use *italics* or « » (“ ”) to point out some specific words. Also, ‘ ’ can be employed to translate a concept or a short phrase.
 6. A few examples of format regarding text, sections and quotations are provided below using false text.

EXEMPLES EJEMPLOS / EXAMPLES

1. EPED ET QVAM QVIATQVI DOLORIS

Essi quiatur reprerori omnis abo. Ihillup tassunt ius il iunt, necab ipit utatem nonseris everest, ommos dolor moluptur? Qui corepercid *Geist* ‘soul’ dolum re-rovid milit, qui dolorem voluptio cone *velibus* nonsequis consequi re voluptatem fugiam fuga. Nihil intiberi sapicte sit volluptaque eosam nostiorrum consecotatur.

1.1. SITAT QVE NONSE NATIVMET IDERIO

Tem eos et eossinctius alique magnam et perum voluptas dolorum num quunt, iliquam conestr uptatem que plia demos sedios. Tem eos et eossinctius alique magnam et perum voluptas dolorum num quunt, iliquam etusant ipsa vel inihiciis nonempos sedit que dus am, optibusam et et molorpos int:

Ne conem quunt et autem simende molorro molorib usdae. Sed quae perciate dem. Gia consed quosaes doluptae. Nam escium iniet omnimil landus este enem-pel laborro vitatatorum vit am et occusap erionsequi cusdandem sit il.¹

Nem quaectiume volum repudip ieniet esequibus, ut omnimus andebist, ima sequo et quam, et fugiam, odi temquatur, sum quo invelestrum: «Ad eum apisi sandi dolorporepta quiam, od quoditi simodit aut omnis aped mi, il inus dolo tem».² Harum qui blaturibusti eos dunt et ex etum fugitib a commoloriate sus, velibusdae re, adisita tatur, aut omnis sollautempor am, sit optae. Nam que aut rector aute por am (Vlasmel 1995: 31-32) que odis a volestiam num ium dollore omniste volorum poreperum rem fugitat emosam, quamendipit eles suntorion paritae ctionsequam, imincte ntiatquo ma velest eum inciam soluptae sum quam et aut est (Mandrick 2017: 448), nos mos mo et pel et fuga. Itatemqui dandita ecepedis ipsum.

Iliqibus. Em is ut facea dolorum sequi officaeſti volorem verundit latat volendi genitas dolendae nam reſt ut omnimagniſto beruptas perum vel et fugitionem quas reſt a velent qui invel mint,³ ſaperfe ratiuntiis eaquas eaquas⁴ ullabor epudam qui beatibus, comnihil magnam ilias deriate aut aut verro volere rero molor reicipſam facieneſto.

- ¹ R. Thamx, *Molorae Dolupta* (Paris / Brussels: Enterprise Print, 2004), 99.
² G. Zeff, «Poreperum rem fugitat». *Scholar Magazine* 48/1 (2015): 135-148.
³ Cf. Aristotle, *Metaphysica* 5.8 (1017 b10-22); Banceus Pandeus 1997: 226.
⁴ Cf. Thamx 2004 (cit. n. 1): 35.

BIBLIOGRAPHY

- Banceus Pandeus, B. (tr.) (1997) *Ariſtoteles: Metafísica*. Madrid: Classialia.
 Dunkham, Z. S. (2005) «Mo cuptatet dem inventur aut molum excerernam ea derchil etur». In P. Bunka, J. Oaq (eds.), *Companion to Tenda Sitam*. Barcelona: Notepublishers, vol. 2: 297-340.
 Elerichens, J. (2020) «Ulento aski to qansa». *Journal of Phi* 77/1: 14-39.
 Mandrick, A. T. (ed.) (2017) *Llore eoſtrum*. Rome: Seawind.
 Vlasmel, F. W. (1995) *Ehendit Asperrovid Modicius*. Paris / New York: Tree.

