

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN  
(Ed.)

# FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA DE LA VIDA



AQUILAFUENTE  
**A**



Ediciones Universidad  
**Salamanca**





FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA DE LA VIDA

XXVIII Encuentro Internacional

(27-29 octubre 2021)

Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía



María del Carmen Paredes Martín (Ed.)

FILOSOFÍA Y EXPERIENCIA DE LA VIDA

XXVIII Encuentro Internacional

(27-29 octubre 2021)

Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía



Ediciones Universidad

**Salamanca**

# AQUILAFUENTE, 341

©

Ediciones Universidad de Salamanca  
y los autores

Motivo de cubierta: *Labrador con dos niños con farolillos* (1891). Joaquín Sorolla

1ª edición: marzo, 2023

ISBN: 978-84-1311-775-1 (POD)

978-84-1311-776-8 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.14201/0AQ0341>

Ediciones Universidad de Salamanca  
Plaza San Benito s/n  
E-37002 Salamanca (España)  
<http://www.eusal.es>  
[eusal@usal.es](mailto:eusal@usal.es)

*Hecho en UE-Made in EU*

Maquetación y realización:

Cícero, S.L.U.

Tel.: +34 923 12 32 26

37007 Salamanca (España)

Impresión y encuadernación:

Nueva Graficesa S.L.

Teléfono: 923 26 01 11

Salamanca (España)



Usted es libre de: Compartir – copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato  
Ediciones Universidad de Salamanca no revocará mientras cumpla con los términos:

 Reconocimiento – Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciador o lo recibe por el uso que hace.

 NoComercial – No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

 SinObraDerivada – Si remezcla, transforma o crea a partir del material, no puede difundir el material modificado.

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE  
Unión de Editoriales Universitarias Españolas [www.une.es](http://www.une.es)

Obra sometida a proceso de evaluación mediante sistema de doble ciego



Catalogación de editor en ONIX accesible en <https://www.dilve.es/>

# Índice

PRESENTACIÓN.....	11
-------------------	----

## I

<i>Nietzsche: la cultura como potenciamiento o como debilitamiento de la vida</i> DIEGO SÁNCHEZ MECA, UNED, Madrid.....	17
<i>Gelassenheit como actitud vital en Heidegger</i> JOSÉ MANUEL CHILLÓN, Universidad de Valladolid.....	31
<i>Experiencia de la vida y (sin)sentido</i> LUCIANO ESPINOSA, Universidad de Salamanca.....	43
<i>Perspectiva, racionalidad, identidad y vida tras Ortega</i> JAIME DE SALAS ORTUETA, Universidad Complutense, Madrid.....	61
<i>Experiencia de la vida a la luz de la muerte</i> ENRIQUE BONETE PERALES, Universidad de Salamanca .....	79
<i>Gestionar la nada. La espera representada y el patrón de espera</i> DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Universidad de Salamanca.....	91

## II

<i>José Luis L. Aranguren: filosofía y experiencia de la vida</i> MIKEL ARAMBURU ZURAUDE, IES Plaza de la Cruz, Pamplona.....	113
<i>Contra la vida: antinatalismo, virginidad y salvación en la filosofía de Philipp Mainländer</i> HÉCTOR DEL ESTAL, U. Salamanca.....	125
<i>La vie comme une totalité selon Aristote: une conception traversée de tensions</i> JOY ELBAZ, Aix-Marseille Université.....	137

<i>La función de la muerte como instancia constituyente del Dasein</i> JAUME FARRERONS SÁNCHEZ, Universidad de Barcelona .....	147
<i>«Life» in the Chapter on «Self-Consciousness» in the Phenomenology of Spirit</i> GAETANO BASILEO, Università L'Aquila .....	161
<i>La experiencia vivida en la neurofenomenología: el experiencialismo de Francisco Varela</i> RICARDO MEJÍA FERNÁNDEZ, Universidad Ramon Llull.....	171
<i>Lebensphilosophie and the Task of Interpreting Philosophy Historically</i> CHRISTOPHER R. MYERS, Fordham University.....	183
<i>Ante la muerte: el aún no de la subjetividad de Emmanuel Lévinas</i> MATEO NAVIA HOYOS, Universidad Nacional de Colombia (Medellín) .....	195
<i>La Weltanschauungslehre de Dilthey como una filosofía de la experiencia</i> MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ, Universidad de la Salle, Bogotá .....	205
<i>La importancia de la pluralidad en la propuesta de vida activa de Hannah Arendt</i> SERGIO QUINTERO MARTÍN, UNAM, México.....	215
<i>El concepto de «voluntad de sentido» en Viktor Frankl a la luz de la filosofía de Edith Stein</i> MIRIAM RAMOS GÓMEZ, E. U. Fray Luis de León, Universidad Católica de Ávila..	225
<i>Olvido y redescubrimiento de la noción de vida</i> ESTER RODRÍGUEZ-LOSADA TORRES. Universidad de Navarra .....	233
<i>La vida como fundamento de la filosofía de W. Dilthey</i> EDUARDO HENRIQUE SILVEIRA KISSE, Ruhr-Universität Bochum .....	243
<i>La noción de «vida» en las teorías del biocapitalismo</i> MARÍA TOCINO, UNIVERSIDAD DE SALAMANCA .....	255
<i>Wilhelm Dilthey's post-metaphysical concept of life</i> MATTHIAS J. TÖGEL, PHILIPPS-UNIVERSITÄT MARBURG .....	265
<i>Pensar la vida. (Desde las dos lindes de la frontera)</i> MANUEL VIVAS MORENO, IES Rodrigo Caro, Coria del Río, Sevilla .....	277

## III

*ÉTICA Y SOCIEDAD. En memoria del Prof. Saturnino Álvarez Turienzo*

<i>Filosofía y antropología en Saturnino Álvarez Turienzo</i> MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN, Universidad de Salamanca .....	287
--	-----

<i>Recuerdos y aportaciones del profesor Saturnino Álvarez Turienzo</i> ENRIQUE BONETE PERALES, Universidad de Salamanca .....	293
<i>Saturnino Álvarez Turienzo: de la soledad a la comunidad</i> PABLO GARCÍA CASTILLO, Universidad de Salamanca .....	299
<i>Presencia del pensamiento agustiniano en la obra de Saturnino Álvarez Turienzo</i> GONZALO TEJERINA ARIAS, Universidad Pontificia de Salamanca.....	305
<i>Las revueltas del camino</i> MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ+, Universidad de Salamanca.....	311
<i>Publicaciones de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía .....</i>	317



## PRESENTACIÓN

**F**ILOSOFÍA Y EXPERIENCIA DE LA VIDA es el resultado del encuentro filosófico que tuvo lugar a lo largo de las sesiones del XXVIII Congreso Internacional de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, celebrado en la Universidad de Salamanca del 27 al 29 de octubre de 2021. El contenido de los trabajos que componen este volumen se refiere principalmente a cuestiones sobre la vida planteadas en la filosofía moderna y contemporánea, cuyas reflexiones siguen estando de un modo u otro vigentes, no tanto como soluciones de un momento histórico determinado, sino más bien como interrogantes abiertos a nuevos retos y formas de experiencia.

Entre la exterioridad y la intimidad, la vida en lo que tiene de esencial es el suelo sobre el que los seres humanos fabrican con sus innumerables afanes un amplio tapiz, unas veces hermoso y otras, trágico. Esto no sería posible si nuestro vivir no consistiera ante todo en hacer de la vida un tejido de experiencia. Desde antiguo, como lo muestran los trabajos de este volumen –desde Aristóteles hasta la neurofenomenología–, la filosofía ha puesto de relieve lo que significa para cada tiempo y en cada reto de filosofar la experiencia de la vida. En esa experiencia, que abarca múltiples perspectivas tan variadas, suele estar presente, bien de un modo activo o solamente operativo, el pensamiento de una totalidad que trasciende las vidas y experiencias individuales y que de modo singular consolida, pero también disgrega, sus fuentes de sentido.

Esto convierte la «experiencia de la vida» en un quehacer filosófico que nos sumerge tanto en los pequeños asuntos de la vida cotidiana como en los grandes proyectos de la humanidad. Y tanto en lo grande o en lo pequeño, la filosofía nos acerca a la vida como ante una incógnita por descubrir, una realidad fundamental, un proyecto individual y colectivo, un riesgo y una promesa. Aunque la noción de experiencia sea en sí misma tan polifacética, cuando hablamos de «experiencia de la vida» la misma expresión nos conduce a un ámbito mucho más concreto, y a la vez más enigmático. Cuando creemos que nada podemos saber de la vida más allá de los hechos, permanecemos en la superficie de una realidad más profunda; cuando creemos saberlo todo, detenemos el curso incesante de la vida y pasamos de largo por las insospechadas variaciones de su sentido.

Nietzsche inicia el itinerario de este volumen, en el que se muestra como impulsor de una cultura superior que favorezca el potenciamiento de la vida frente al desgaste y al debilitamiento de la Europa de entonces. Volviéndose a los griegos – como hicieron los idealistas alemanes– el pensamiento nietzscheano traza las líneas fundamentales de una cultura de la vida que se enfrenta desde dentro al nihilismo de la época para formar un tipo humano superior, que sobrepase los cánones de la cultura establecida. La posibilidad de su realización descansa en una nueva experiencia de la vida, entendida como fuerza natural y como transformación de los valores heredados. Heidegger, afanoso lector de Nietzsche, tiene un recorrido propio y entre sus diversos meandros no puede negar la impronta fenomenológica en cuyas fuentes bebió un prolongado espacio de tiempo. En la frontera de la metafísica, Heidegger nos muestra un modo de experiencia que quiere desasirse de las urgencias de la vida en busca de una forma de existir menos implicada en el desbordante imperio de las cosas. La variedad de referentes que el propio Heidegger introduce en su noción de «serenidad», no ya como noción filosófica sino como un modo de pensar la vida, nos avisa del cuidado y la mesura con que se han de tratar sus textos, tan ajenos a una lectura dogmática y apresurada.

En la ejecutividad vital del pensamiento de Ortega se encuentran reelaboradas y ampliadas las filosofías de la vida anteriores. Una ejecutividad entrelazada en la circunstancia, sin la cual no hay efectiva experiencia de la vida, tanto en su dimensión de radical mismidad, la vida de cada uno, como en su dimensión histórica y social. Pensar la vida desde Ortega es abrir el pensamiento español a la cultura europea, como también lo es integrar esa cultura en las coordenadas propias de un modo de hacer filosofía por parte filósofos españoles, que dieron vida a la vida desde perspectivas diferentes.

Otros enfoques son posibles al abordar la experiencia de la vida en la encrucijada del sentido o falta de sentido en un territorio poblado de encuentros y desencuentros, de grietas, donde se produce la lucha entre el sentido y el sinsentido, como afirmó Merleau-Ponty. Desmontar la prisa que puede anidar en la confluencia entre experiencia y sentido permite aclarar la pluralidad de relaciones que encierra este binomio. Por otra parte, el límite de la experiencia de la vida nos sitúa ante dos situaciones bien distintas: una de ellas proviene de la lucha entre la vida y la muerte, que siempre ocurre dentro de la vida, lucha que puede derivar en un ocultamiento de la muerte como horizonte de la vida. Frente a este ocultamiento, en una perspectiva ética la reflexión sobre la muerte muestra la posibilidad de construir la propia personalidad para la trascendencia, desde el ángulo de la libertad y de la dignidad. Una situación muy distinta de la anterior es la que dibuja el tema de la «espera» como propuesta ante una experiencia negativa, o al menos neutralizante, de lo que la experiencia de la vida puede brindar. La experiencia de la espera, como experiencia del tiempo vivido y por vivir, introduce una pausa en

la decisión sobre hacer o no hacer, sobre indagar en la falta de finalidad de la vida o en su posible exceso.

Además de las contribuciones relativas al tema del Congreso, la Parte III de esta publicación incluye las intervenciones que dedicamos a la memoria del Prof. Saturnino Álvarez Turienzo, fundador de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*. En expresión agradecida por su inestimable contribución a la filosofía española del siglo xx y a las actividades de esta Sociedad, se organizó la Mesa Redonda «Ética y sociedad» sobre los aspectos principales de su ingente labor. Saturnino Álvarez Turienzo impulsó la creación de la Sociedad en 1985 y participó activamente en las sesiones de sus «Encuentros» o Congresos durante muchos años. Su ilustre memoria rebasa con creces esta faceta de su inmensa actividad universitaria, que aquí recordamos. Por ello, en esta Parte III se incluye también, como relato de rememoración, el texto inédito del discurso que Mariano Álvarez le dedicó en el acto de su *ultima lectio*.

A todos los ponentes de este Congreso expresamos nuestro sincero agradecimiento por su valiosa participación, acompañada por la no menos valiosa participación de quienes asistieron a estas sesiones.

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN  
*Presidenta de la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*



I



# NIETZSCHE: LA CULTURA COMO POTENCIAMIENTO O COMO DEBILITAMIENTO DE LA VIDA

DIEGO SÁNCHEZ MECA  
*UNED, Madrid*

## RESUMEN

Este trabajo se propone explicar en qué sentido el pensamiento de Nietzsche está impulsado por la búsqueda de las condiciones que puedan favorecer la aparición de una «cultura superior», frente a la realidad de la cultura europea moderna calificada de decadente y nihilista. La condición más importante para ello ha de ser el cultivo y desarrollo de un nuevo tipo de hombre más fuerte y superior al nihilista al que se define como «animal desnaturalizado, debilitado y enfermo». Se analizan las dos versiones que Nietzsche ofrece de esta temática: en los escritos de juventud, la cultura como potenciamiento o debilitamiento de la vida se juzga desde la perspectiva de la figura del genio y su función circular de creador y efecto de esa cultura; en las obras de madurez, la meta en la que Nietzsche piensa va a ser ya los individuos y su formación filosófica, estética y moral.

*Palabras clave:* Cultura, Nietzsche, nihilismo, educación, decadencia, genio

## ABSTRACT

This study aims to explain in what sense Nietzsche's thought is driven by the search for conditions that may favor the emergence of a «superior culture», compared to the reality of modern European culture described as decadent and nihilistic. The most important condition for this must be the cultivation and development of a new type of man that is stronger and superior to the nihilist whom he defines as a «denaturalized, weakened and sick animal». The two versions that Nietzsche offers of this theme are analyzed: in the writings of his youth, culture as an enhancement or weakening of life is judged from the perspective of the figure of genius and its circular function as creator and effect of that culture; in the works of maturity, the goal in which Nietzsche thinks will be individuals and their philosophical, aesthetic and moral training.

*Keywords:* Culture, Nietzsche, nihilism, education, decadence, genius

SE PODRÍA DECIR, en un sentido muy general pero también muy orientador, que todo el desarrollo del pensamiento de Nietzsche está impulsado por una única e idéntica motivación: la de encontrar y exponer las condiciones que pudieran favorecer la aparición de lo que él llama una «cultura superior», frente a esa otra cultura calificada de decadente y nihilista dominante en la Europa de su tiempo. Nietzsche espera que, en el seno y como consecuencia de esta cultura superior que pretende favorecer, surja y se desarrolle un nuevo tipo de hombre más fuerte, más potente o potenciado, y, en cualquier caso, distinto y superior al nihilista europeo moderno, al que define como «animal desnaturalizado, debilitado y enfermo». Someramente enunciado, este sería el tema del que trataré aunque sólo sea para exponer brevemente las pinceladas más importantes de la complejísima y detallada argumentación que Nietzsche desarrolla, sobre todo en sus escritos de madurez, acerca del papel que juega la cultura en el potenciamiento o en el debilitamiento de la vida. Elevar el valor del tipo humano actual. Fomentar un tipo de individuo afirmativo, un tipo saludable y fuerte que diga sí a la vida. Y como condición fundamental de esto, imaginar la clase de cultura que pudiera favorecer su surgimiento, su consolidación y su expansión como tipo humano superior.

Es cierto que esta temática de la cultura como potenciamiento o debilitamiento de la vida la encontramos también en los escritos de juventud. Sólo que en ellos —sobre todo en *El nacimiento de la tragedia*—, está muy condicionada todavía por el lastre metafísico que Nietzsche arrastra de Schopenhauer, bajo cuya influencia concibe la figura del genio y su función circular de creador (o sea, de causa) y, a la vez, de efecto de esa cultura superior. Será, por tanto, más adelante, en las obras de madurez, cuando la meta en la que Nietzsche piensa van a ser ya los individuos en vez del genio, y la formación de un determinado tipo de hombre superior. Aunque el propósito sea el mismo en los dos casos, los cambios son fundamentales entre unos escritos y otros.

En los escritos de juventud, Nietzsche desarrolla sus dos potentes categorías de lo apolíneo y lo dionisiaco como fuerzas en sí de la naturaleza que se manifiestan en los estados corporales creativos del sueño y de la embriaguez. Hay, por tanto, todavía aquí una comprensión de los dispositivos pulsionales de los individuos como fuerzas naturales e innatas. Según estas categorías, la vida se manifestaría en el individuo humano creador como el impulso mismo de la naturaleza que produce continuamente los seres y las formas definidas de las cosas. El genio produciría, con este mismo impulso, todas las creaciones que van surgiendo en el plano de lo cultural y de lo espiritual. El impulso apolíneo es, pues, la misma fuerza instintiva de creación continua de los seres naturales, y a través del genio, también de las ideas, de las imágenes artísticas, de las leyes, es decir, de todo lo que llega a tener una apariencia definida y delimitada. E íntimamente ligado a este impulso apolíneo, estaría el otro, su complementario y opuesto pero indisoluble de él, el impulso

dionisiaco, que es el que, al mismo tiempo que van surgiendo y apareciendo todas esas formas apolíneas, tanto naturales como culturales, pues las va descomponiendo, las va desgastando y degenerando, las va destruyendo hasta hacerlas desaparecer en el fondo indiferenciado del que surgieron, para sustituirlas enseguida por nuevas creaciones y nuevos mundos.

Los griegos –dice Nietzsche– consideraron de este modo la cultura humana sin una línea de separación sustancial respecto de la naturaleza. Todavía no se consideraba al ser humano como un ser desgajado de la naturaleza, separado y arrojado fuera de ella y condenado a no poder regresar ya a experimentar esa aparente quietud y armonía consigo mismos en la que parece que viven los demás seres vivos en su inconsciencia. Consideraban, en suma, todo el mundo apolíneo de las bellas apariencias de la naturaleza, pero a la vez también de las ideas, normas, lenguajes, arte, instituciones de la cultura, como creaciones surgidas de una misma fuerza metafísica con dos caras, ya que, a la vez que todas esas formas van surgiendo y se van desarrollando, se van también desgastando y desfigurando hasta acabar por desaparecer para ser sustituidas por otras. Esta concepción cambia cuando se entiende ya al ser humano como un ser irremediamente cultural, o sea, que no tiene ya una base instintiva natural a la manera de ese código genético innato que tienen los animales y que les prescribe, tanto su comportamiento como su identidad. Entonces es cuando se tiene que pensar en la cultura como una segunda matriz en la que los individuos tienen que ser de nuevo gestados para adquirir su lenguaje, sus conocimientos, sus valores, sus normas, y todo lo que les hace ser lo que son.

Hay además otro aspecto, que me parece interesante señalar, y que nos permite entender mejor el tipo de relación entre vida y cultura que Nietzsche expone todavía en sus escritos de juventud, y que no quiero pasar por alto. Es el que resulta de las fuentes específicas en las que Nietzsche se inspira para formular su distinción de lo apolíneo y lo dionisiaco, y que son, como es sabido, ciertas ideas del romanticismo recibidas durante su relación con Wagner, y el pensamiento de Schopenhauer y su metafísica del mundo como voluntad y representación. Nietzsche asume estas influencias, aunque le vemos forcejear, en *El nacimiento de la tragedia*, por articular sus dos conceptos originales de lo apolíneo y de lo dionisiaco en un lenguaje ya no metafísico, aunque sin conseguirlo. Sólo lo consigue más adelante cuando se tropieza y se imbuje de las ideas materialistas de Lange y del evolucionismo de Darwin recibido, sobre todo, a través de su lectura de Herbert Spencer. Estas lecturas son las que le ofrecen una idea de la vida que ya no es metafísica sino científica. Una idea de la vida como lucha por la supervivencia, como selección natural y como adaptación al medio para lo cual los seres humanos crean la cultura. El rechazo que a Nietzsche le producía en su juventud la perspectiva metafísica de Schopenhauer y las ideas románticas de Wagner, y la incomodidad con la que las aceptaba, se debía, sobre todo, a que al ser ideas metafísicas fundamentaban la sacralización de los pro-

ductos apolíneos del espíritu humano y de la cultura mediante su dogmatización como verdades y valores eternos y en sí. Nietzsche se daba cuenta de que esto daba lugar a una fetichización que acababa haciéndose tan rígida y resistente que impedía la renovación deseable y superadora de todo lo existente en sintonía con lo que la vida es: o sea, cambio, renovación, desarrollo, progreso y metamorfosis continua de todo. Conducía al deseo de un anclaje en lo inmutable y eterno y al desprecio de la vida como ese cambio y renovación constante de todo que la vida es.

Así que lo importante, lo que va a perdurar de esta teoría juvenil de la cultura en su pensamiento de madurez, es que la relación de lo dionisiaco y lo apolíneo –podríamos nosotros decir ya de la vida y la cultura–, no está regida por ninguna teleología metafísica, ni por la relación también metafísica entre causa y efecto. Y esto va a permitir a Nietzsche hablar ya del carácter no natural e innato de los instintos, sino construido en los individuos humanos a partir del modelaje que sobre su pulsionalidad lleva a cabo la cultura durante el proceso de socialización y culturización. Nietzsche subraya, pues, a partir de este momento, la prioridad de los dispositivos pulsionales adquiridos (y no innatos) como las instancias determinantes de la acción, al mismo tiempo que va a crítica sin descanso, desde esta base materialista y evolucionista, las concepciones idealistas (sobre todo kantianas y hegelianas) que siguen afirmando la trascendencia del espíritu humano, y la pertenencia esencial de su alma, de su conciencia moral o de su razón a un plano de realidad nouménico o supraempírico. A Nietzsche le resulta especialmente inadmisibles aquello a lo que esta comprensión idealista del ser humano conduce, a saber: a un concepto de sociedad configurado como rebaño, según la metáfora evangélica de la iglesia invisible o del pueblo de Dios que se encamina, de un modo u otro, a la realización última de la promesa del reino de los cielos en cumplimiento de la alianza. Esta transformación del pensamiento de Nietzsche, que se produce en sus escritos de madurez, va a implicar, por lo demás, que deja de pensar en la cultura como *Bildung* (o sea, como formación intelectual y espiritual de un individuo particular), para comprenderla, dice literalmente, como una especie de unidad de estilo artístico, o de aire de familia, en las manifestaciones de la vida de un pueblo. Esta unidad tendría su origen, pues, en esos dispositivos pulsionales comunes que han sido creados e incorporados por los individuos en virtud de la acción común de modelaje y de la coacción ejercida sobre ellos por su proceso de socialización. Un proceso que tiene lugar siempre en el seno de una determinada cultura, pero que va sufriendo modificaciones al ritmo en que se suceden unas generaciones de otras. La originalidad y el valor de una cultura (*Kultur*) procederían, por ello, de esa base pulsional que se va modelado de manera cambiante en los individuos socializados, y que se traduce luego en la multiplicidad y variedad común de sus creaciones espirituales.

En obras tan importantes como *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* o *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se va a ocupar de este proceso de culturización del hombre europeo, y va a tratar de reconstruir los procedimientos por los que un primitivo animal humano se acaba convirtiendo en una persona socializada y civilizada a la europea. Sobre todo, dice Nietzsche, le interesa cómo la cultura se ha propuesto «criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas». Cómo ha utilizado, para ello, procedimientos como el de la generación e introyección de la culpabilización, o la práctica de una moral de la responsabilidad, o la inducción del olvido de la represión respecto de la metodología culturizadora misma a la que todas estas prácticas dan lugar. En *La genealogía de la moral*, en concreto, Nietzsche expone su teoría de cómo la culpa, o la culpabilización, se gesta para configurar a un ser humano capaz de responder de sí, de prometer, de recordar lo prometido y de comprometerse con lo prometido para cumplirlo. Mediante qué procedimientos hace de él un ser social civilizado, consciente, responsable, que recuerda las leyes y las cumple, en todo lo cual la memoria, lo mismo que también el olvido, juegan, adecuadamente combinados, el papel más importante. La culpa en concreto, (*Schuld*), es entendida como la obligación personal de un deudor. En alemán «tener deudas», adeudar, se dice *schulden* (que es el verbo que corresponde al sustantivo *Schuld*, que significa culpa o deuda), de manera que deuda y culpa no se distinguen y por eso se designan con la misma palabra. El dolor de la culpa y de la deuda, en suma, va a convertirse en el estímulo básico para la memoria de la responsabilidad respecto al cumplimiento de lo que se debe y no se debe hacer.

Ahora bien, todas estas ideas relativas al origen y naturaleza de la cultura quizás no sean lo más original del pensamiento de Nietzsche. En realidad, su originalidad propiamente dicha radica, más bien, en la función que él asigna al olvido implicado en este proceso de culpabilización-responsabilidad. El mérito de *La genealogía de la moral* quizás no sea tanto plantear de nuevo la hipótesis de cómo se formó originariamente la sociedad —que sigue la inspiración de lo que ya habían dicho los filósofos y sociólogos modernos—, sino la descripción de cómo, con estos procedimientos de culpabilización y de domesticación, se configuran dentro del cuerpo de los individuos determinados códigos de conducta jurídica y moral. Esto sí es lo propiamente original de Nietzsche, porque la descripción que él hace de estos procedimientos no tiene ya mucho que ver con lo que, sobre la base de otras hipótesis, habían hecho antes, por ejemplo, pensadores como Hobbes, o que harán después otros como Sigmund Freud o René Girard. Por tanto, se podría decir que el problema, para Nietzsche, no es tanto el de la culpa misma y la responsabilidad como origen de nuestra sociedad occidental y europea, sino el del origen de la culpa y la genealogía de los valores a los que la culpabilización conduce. El problema que interesa a Nietzsche no es el de cómo la culpa y la responsabilidad dan lugar a un cierto tipo de orden legal y moral, sino cómo y por qué un tipo específico de

individuos han creado unos valores, una cultura y una moral que se termina generalizando e imponiéndose sobre la base de un determinado funcionamiento de la represión y del olvido. Una cultura, por tanto, que promueve el miedo y el rechazo a las fuerzas de la vitalidad natural y de los impulsos del cuerpo, y fomenta, por el contrario, el debilitamiento, de manera programática, de los individuos. Este sería, dice Nietzsche, el trasfondo último de los valores del ascetismo y su predicación del deber como imperativo categórico, del altruismo, de la renuncia de uno mismo y del amor al prójimo como a sí mismo. Algo que se produce en estrecha conexión con la condena terminante y sistemática del egoísmo particularista, de la defensa del propio interés, y de todos aquellos estados corporales en los que la vitalidad sobreabundante de una fuerza acrecentada y sobrepotenciada se descarga dejando que se desborde su sobreabundancia de poder. El miedo a estos estados de gran vitalidad y poder es lo que lleva a los moralizadores de la culpa y del resentimiento a revalorizar, a ensalzar y a obligar a que se recuerden constantemente como moralmente deseables y buenos los estados opuestos, es decir, el debilitamiento, la culpabilización, el desprecio y negación de uno mismo, la humildad, la castidad, la abnegación, etc.

Esto no significa que Nietzsche vaya a defender que se deje a los individuos fuertes desencadenar su fuerza animal avasalladora y eventualmente destructiva sin establecer de antemano los necesarios diques de contención de una moral que siempre es esencial al adecuado funcionamiento de la cultura y la sociedad. Se puede recordar sobre esto lo que dice Nietzsche en relación con la suspicacia, el recelo e incluso el miedo que generalmente despertaban entre los griegos los individuos con una vitalidad natural demasiado sobreabundante. Porque ya los griegos se habían dado cuenta de que un mundo puramente dionisiaco, en el sentido de lo dionisiaco bárbaro —o sea, lo dionisiaco de la fuerza no sublimada ni espiritualizada—, acababa por producirles un pesimismo tan fuerte como el que reflejaba la vieja sabiduría del sátiro Sileno, según la cual en un mundo de desenfreno, competencias entre titanes y gigantomaquias «lo mejor habría sido no haber nacido, y puesto que ya que hemos nacido, pues lo mejor es morir pronto». El mundo invadido por la fuerza bruta y animal desenfrenada invita invariablemente al ascetismo y a la renuncia a la vida, como sintió también Schopenhauer tras contemplar la ciega y brutal lucha por la vida de los seres dominados por lo que él llamó el querer vivir, o la voluntad de vida. Schopenhauer extrajo de esa visión, como sabemos, su moral de la renuncia y de la negación de la vida, sólo que siguiendo en su caso la inspiración ultrapesimista recibida por él del Budismo. A Nietzsche no se le escapaban los peligros de la vitalidad animal sobreabundante como vitalidad no sublimada. Pero ello no le conduce a lanzarse a defender el otro extremo, porque también es igualmente consciente de lo pernicioso que resulta la actitud opuesta de absolutizar lo apolíneo y entender la realidad como un mundo constitutivamente lógico, inmu-

table, racional, espiritual en último término; que es lo que, para Nietzsche, representan, en la Antigüedad, Sócrates y Platón, y en la época moderna el racionalismo y el idealismo de su tiempo, con representantes como Descartes, Kant y Hegel.

El marco de las tesis principales del pensamiento de Nietzsche va a ser, por tanto, el debate sobre cómo se ha producido la cultura europea en la que vivimos, y qué ha significado en este caso culturizar como acción de modelar a los individuos para hacer de ellos miembros u órganos de una determinada colectividad. Y dentro de este marco, la hipótesis original de Nietzsche es que la historia de la cultura europea es la historia del proceso selectivo con el que se han impuesto determinadas creencias y valores en cuanto condiciones de existencia de una determinada especie de hombre. Al mismo tiempo es también la historia del modo como se ha ejercido la coacción necesaria para asegurar el arraigo, la permanencia y la adhesión del mayor número posible de individuos a esos valores. Nietzsche tiende a pensar que ese proceso específico en virtud del cual el hombre europeo se ha convertido en lo que ahora es puede ser entendido muy bien como un proceso de domesticación, *Zähmung*. Porque todo el proceso de culturización se ha llevado a cabo, en último término, con el objetivo de imponer y perpetuar un modo de vida basado en el rebaño. Frente al cual, Nietzsche no renuncia a plantear, aunque sea sólo en sentido hipotético, otro modelo y otras posibilidades. Porque el sentido que él quiere dar a su obra es justamente este, o sea, el de experimentar, ensayar de algún modo con el pensamiento (*Gedankenexperiment*) la posibilidad de una transformación espiritual y psicológica de Europa que languidece bajo la decadencia y el nihilismo.

La tarea de la filosofía nietzscheana sería, pues, cómo ensayar (*Versuch*), cómo abrirse a los medios de imaginar otra especie de hombre más fuerte y sano que resultaría de una transvaloración, o sea, de un cambio de los valores nihilistas dominantes en Europa. Para lo cual, no hay otra estrategia que la de establecer las condiciones de posibilidad de una acción sobre la cultura que fuera efectivamente capaz de transformarla. Los primeros culturizadores, en el origen de la historia de Europa, habrían considerado que era necesario el ejercicio de la intimidación, de la violencia y de la crueldad en vistas a imponer una estandarización entre los individuos y una regularidad en sus acciones; ya que, sin la utilización del miedo y del sufrimiento no se graban en lo más profundo de ellos (o sea, en su estructura neurológica corporal) las normas y los valores de la civilización. Se da por hecho, pues, que sin el aguijón permanente del sufrimiento no se fijan para toda la vida los valores básicos, la distinción entre lo permitido y lo prohibido por la sociedad, entre el bien y el mal en definitiva. De modo que ser educado, civilizarse, hacerse humano y moral en la cultura occidental y europea ha sido el resultado de un ejercicio sobre los individuos de una coacción eficaz en virtud de la cual han incorporado (introducido, grabado en su cuerpo) las reacciones pulsionales e instintivas de inclinación hacia lo bueno –hacia lo debido, lo aprobado–, y de rechazo hacia

lo malo, o sea, lo prohibido y perjudicial para la sociedad. Se espera que estas reacciones instintivas creadas así mediante la coacción van a poder funcionar luego, a lo largo de toda la vida de los individuos, al margen incluso de su voluntad y de su conocimiento consciente. La conclusión es, por tanto, que el europeo contemporáneo, tal como Nietzsche lo analiza, es el resultado de una larga evolución impulsada y dirigida por un entrenamiento civilizatorio determinado, o sea moralizador-domesticador, que la sociedad ha impuesto a los individuos.

Hay que aclarar en este punto —y Nietzsche lo hace— que en todas las sociedades el acceso a la cultura y la superación de la animalidad consiste en dar forma al caos de los impulsos vitales del individuo mediante una disciplina férrea. O sea, ninguna civilización humana es una pura continuidad con la naturaleza. Por eso la cultura—o sea, la reordenación de los dispositivos pulsionales de los individuos y de sus instintos en función de una voluntad coercitiva externa— es consustancial a cualquier individuo humano que ha de vivir en sociedad. Ahora bien, dice Nietzsche y esto es lo que nos interesa: hay diversas formas posibles de hacer esto. Lo que habría hecho la moral europea habría sido identificar la moralización con una mala desnaturalización, en cuyo núcleo más íntimo se encontrarían el resentimiento hacia la vida y la «mala conciencia» como factores principales del debilitamiento y rebañización de los individuos. Por tanto, que cultura y naturaleza tengan que ser, ciertamente, cosas distintas, no exige que tengan que ser también realidades refractarias entre sí e inconciliables. Sin embargo, lo más característico de la cultura europea ha sido que las ha contrapuesto drásticamente con su prejuicio dualista metafísico, que ha separado, de modo radical, naturaleza y espíritu, cuerpo y alma. Y con esta estrategia ha concebido al ser humano como sólo espíritu, sólo alma, sólo razón, y en modo alguno como un ser también natural. De modo que al haberse obligado a los individuos a desnaturalizarse, se ha hecho de ellos seres sin arraigo, sin la regulación espontánea y natural de instintos sanos y, en consecuencia, seres debilitados, desorientados, angustiados y dominados por el deseo de dejar de ser ellos mismos para fundirse y desaparecer en el rebaño.

Por otro lado —y este es otro de los aspectos propiamente originales del planteamiento de Nietzsche—, los fenómenos morales son remitidos por él a la actividad valorativa y axiológica básica de la vida, que Nietzsche entiende no sólo en sentido darwiniano como instinto de supervivencia, sino, como impulso a crecer, a ser siempre más fuerte, a autosuperarse, tal como lo expresa con su doctrina de la voluntad de poder. El bien de una moral determinada expresaría, por tanto, según este criterio, aquellas condiciones de vida que los hombres que profesan esa moral estiman adecuadas y necesarias para su supervivencia y crecimiento, mientras que el mal designaría aquello que debe ser evitado y excluido, al ser la expresión de un sentimiento de debilidad e impotencia. El individuo humano, dice Nietzsche, es esencialmente un animal que evalúa. Es decir, percibe y valora, en el nivel básico y

elemental de su actividad psicofisiológica, qué es lo que puede asimilar y dominar para sobrevivir y crecer, y qué es lo que puede ser para él una amenaza, un daño y un peligro. Por tanto, el sentimiento mismo del miedo no es un instinto en sí, sino que es fruto de la percepción o evaluación de un peligro, de un posible daño para la supervivencia, o para el crecimiento y la expansión del propio ser.

A esta actividad básica de evaluación psicofisiológica es a lo que Nietzsche llama, «voluntad de poder», o sea, voluntad, no sólo de sobrevivir, sino también de aumentar la propia potencia y fuerza de ser. Los valores no son esencias inmutables y suprasensibles. No hay una objetividad inteligible de los valores en sí como existentes en un mundo metafísico. Lo que hay son valoraciones en acción, estimaciones de valor en cuanto producción de estas valoraciones y procesos continuos de esta actividad. La única realidad de los valores es el ejercicio de la valoración misma, el proceso de apreciación interpretativa propia de un ser vivo en su actividad constante de dar forma a su universo a partir de preferencias que brotan de su sistema pulsional. Lo cual conduce a tener que considerar la pulsionalidad como la instancia evaluadora por antonomasia. Y hay que subrayar que se trata de una actividad, no de una pasividad entendida como simple reacción al medio, tal como piensa Darwin. La pulsionalidad –dice Nietzsche– es espontaneidad que juzga, aprecia, estima, prefiere y distingue, y no simplemente reacciona. Estas preferencias y rechazos pulsionales son mucho más profundos y determinantes que los juicios morales conscientes y reflexivos, que son sólo las expresiones superficiales de ellos.

Los juicios de valor son, de hecho, la profundidad última en la que enraizan las filosofías, las religiones, las doctrinas políticas, los movimientos artísticos y todo el conjunto de creaciones que representa un complejo de cultura. Siempre hay juicios de valoración implicados en todas las actividades del individuo, incluso en el funcionamiento de sus sentidos y de sus operaciones orgánicas como condiciones de existencia introyectadas por la vida del cuerpo. Ahí se pueden mantener las valoraciones, como elementos de conservación y de fortalecimiento de un determinado tipo de seres humanos. Lo mismo que otros juicios de valor opuestos se pueden mantener también como elementos de debilitamiento y de sumisión. Así surge ya abiertamente la pregunta: ¿Cuáles serían los valores de una moral de la salud que, frente a la moral nihilista vigente en Europa, pudiera favorecer y seleccionar como predominante al hombre superior? ¿Qué valores afirmativos integraría esta nueva tabla de valores destinada a ejercer la coacción necesaria para provocar la transvaloración, consistente, en último término, en una metamorfosis de los dispositivos pulsionales?

Respuesta: pues serían valores como la libertad, el autodomínio, el coraje, el respeto, el refinamiento, la generosidad, la amplitud de miras, la tolerancia, el amor, valores como estos que nacen de una riqueza interior como sobreabundancia de vida y de salud. Este grupo de virtudes estaría relacionado con las condiciones de

posibilidad de este tipo de hombre superior: condiciones fundamentalmente como las de la concentración, el acrecentamiento, la sublimación y el refinamiento de la fuerza para emplearla en creaciones culturales capaces de reforzar el sentimiento ascendente de la vida y estimular hacia metas de alta eficacia autosuperadora. Frente a esta tabla de los valores de la salud y de la fuerza, los valores predominantes en la cultura europea han sido los de naturaleza opuesta, de modo que en vez de ayudar a la autosuperación y el potenciamiento de la fuerza, pues han contribuido a su debilitamiento. Nietzsche enumera una y otra vez de cuántas maneras la cultura europea moderna favorece la disipación de las fuerzas. Por ejemplo, con el activismo, el nerviosismo, la agitación como condiciones de supervivencia y de existencia. El individuo se debilita porque su fuerza se descarga a cada instante, resultando imposible su retención y acumulación. Se produce así, con más o menos conciencia de ello, el agotamiento y la neurotización de los individuos. Quizás porque se continúa presintiendo y temiendo la acumulación de la fuerza y el crecimiento personal como una amenaza a las condiciones de existencia del hombre gregario común. En el fondo de toda esa ansiedad, obediencia y sobreactividad estéril está el miedo a salirse de la norma, a pensar por uno mismo, a ser libre, a asumir uno mismo las riendas y el control de su existencia. Ese frenesí de la prisa y de la autoexplotación establece una relación con el tiempo que es la opuesta a la lentitud y serenidad de una moral elevada y refinada, lentitud que responde al cultivo de la fuerza y su acumulación. Sólo desde una apreciación personal de la serenidad y la quietud es posible el refinamiento de uno mismo y la verdadera espiritualidad. Por ejemplo, Nietzsche señala cómo la prisa, como estado habitual del conjunto de individuos de la sociedad moderna, ha acabado con la parsimoniosa y delicada cortesía con la que, en las antiguas culturas del ocio, se expresaban finos sentimientos de unos hombres hacia otros. Y así es como llega Nietzsche a su célebre dualidad de morales contrapuestas: la moral de los señores, que es una moral de la concentración de la fuerza y el potenciamiento del individuo, por un lado, y la moral de los esclavos, que es una moral del debilitamiento y el hundimiento en el gregarismo por otro. Las instituciones educativas –dice Nietzsche– no se plantean su misión de manera que se permita un desarrollo armonioso del individuo, sino que se proponen sólo orientarlo a una actividad profesional y forjarlo como ciudadano estándar, listo para encajar en los engranajes que mantienen en marcha nuestra sociedad desarrollada.

Este hombre moderno está, pues, adiestrado para aceptar y soportar ser, más que otra cosa, un individuo impersonal, rutinizado, satisfecho con el carácter maquinal de su trabajo y con el confort que el progreso técnico y económico le proporciona, un individuo transformado en engranaje bien engrasado. Un funcionario de la técnica, como dirá luego Heidegger. O sea, un autómatas laborioso y tenaz que acepta la fatiga de sus tareas y las cumple aun cuando no le produzcan ningún

placer. Nietzsche le da el calificativo de «chino», porque la civilización china es, según él, la que mejor ha logrado codificar la forma de vivir y de pensar «propia de las hormigas». Para Nietzsche, «chino» es un tipo de ser humano en quien las necesidades vitales se han reducido al mínimo. Y por eso Nietzsche empela la palabra chino como un modo de nombrar la exclusión de la idea de crecimiento. Y es curioso que con estas mismas cualidades describa también al prototipo del funcionario, para quien el cumplimiento diario de una rutina se convierte en condición de vida. O sea, para Nietzsche, este funcionario traduciría la actitud nihilista básica de replegarse en lo que manda la mediocridad, sin el menor deseo de crear algo o de transformar de algún modo su existencia. Se tiene además, haciendo eso, buena conciencia. Porque lo más característico de su ética es, sin duda, el privilegio que este tipo de individuo otorga al imperativo del deber.

Pero sería un grave error confundir, sin más, la moral de los señores con un vulgar hedonismo. La autosuperación como ley principal de esta moral no es una búsqueda del mayor placer, sino el esfuerzo por lograr el mayor fortalecimiento, el cual, ciertamente, va acompañado de un sentimiento de placer. Que la meta no es el placer, en sentido hedonista, lo confirma la baja valoración que, desde la moral de los señores, se hace del confort y de la seguridad total sin ningún tipo de riesgo ni imprevisto, ansiosamente buscada por el esclavo. Para la moral de los señores, la lucha, el peligro, el riesgo y su superación son las condiciones de la elevación de la fuerza y de su acumulación. El confort excesivo nos hace pequeños, nos debilita, nos ablanda. No hay ocasión de entrenamiento ni de capitalización de las fuerzas. La dureza de unas condiciones de existencia desfavorables, penosas, y arriesgadas impiden que la fuerza se malgaste y se disipe. En la moral de los esclavos, por el contrario, el miedo, la estrechez de horizontes, la preferencia de una minusvalía generalizada por temor al fortalecimiento, a la libertad, a la creatividad y al autodesarrollo individuales son las condiciones que precipitan a los individuos a su desaparición en el rebaño. La moral de los señores tampoco sería la moral de los individuos que quieren imponerse sobre los demás y mandar sobre ellos, o de individuos que se niegan a cumplir las leyes y las normas que rigen para todos en la sociedad, sino que son quienes reivindican un tipo de cumplimiento y de obediencia de las leyes no servil, compatible con cierto nivel de autonomía.

Se explica por qué Nietzsche, para expresar su condición, habla de este tipo humano como de «un dios epicúreo». Es decir, alguien que no se considera ni el redentor, ni el médico ni el gobernante de los débiles. Los señores no quieren gobernar ni dominar a los esclavos. Ellos no valoran como deseable dedicar su tiempo a la política para convertirse en dirigentes, en líderes o en déspotas tiránicos de las masas. Tienen claro que los dirigentes políticos son, a su vez, esclavos superiores encadenados al arduo trabajo de organizar y dirigir a las masas niveladas. El afán de mandar en política –dice Nietzsche– implica un alma de esclavo, porque los

políticos han de comportarse como esclavos al servicio de sus votantes y de sus partidarios. Se subraya, en suma, la independencia y autonomía de estos señores respecto del poder económico y político, condición por lo demás necesaria a ese retiro de vida en una esfera propia que persiguen sin que ningún vínculo les ate con intereses materiales o con el deseo de servir a la comunidad.

Por otra parte, no tiene sentido pensar en un hombre noble como líder o dirigente político, porque el rebaño elige invariablemente a sus dirigentes entre sus semejantes, no entre los hombres nobles a quienes teme, niega y rechaza. De manera que todo hace suponer que Nietzsche piensa en los señores sencillamente como los creadores de los nuevos valores, como aquellos que con su estilo de existencia dan sentido a la tierra. Repitiendo en esto el planteamiento platónico, los señores serían los filósofos como legisladores del porvenir, sólo que en el caso de Nietzsche, a diferencia de lo que propone Platón, el sabio no reina. Sólo impulsa, por la fuerza carismática que irradia de él, un poder que no tiene nada que ver con la fuerza de la dominación política, sino que se trata de la fuerza dulce y silenciosamente persuasiva y extrapolítica de la atracción y de la seducción, del testimonio y del ejemplo.

La dualidad de morales mantendría, pues, en Nietzsche la confrontación entre una moral dogmática, por un lado, que busca y genera la gregarización como la mejor forma de sojuzgar y gobernar al rebaño, frente a la hipótesis de una ética de la singularidad, por otro, dispuesta a aceptar el riesgo que se seguiría de admitir capacidades de acción nuevas e innovadoras que hacen crecer y fortalecerse a los individuos en lugar de disminuirlos. A lo que esta «nueva moral» nietzscheana llamaría entonces «virtud» sería a la fuerza como invención (*Erfindung*) de uno mismo, es decir, como creatividad, originalidad, innovación, en contraposición a la no-voluntad de los esclavos que obedecen al orden establecido en actitud propia de un rebaño. Esculpirse a sí mismo con un juicio de gusto sobre el estilo a dar al propio carácter: ésta sería la ética que se funda en la experiencia de un autodomnio, por oposición a una moral de lo universal que atribuye a cada uno la capacidad de actuar moralmente en función de una ley determinada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- NIETZSCHE, F., *Obras completas*, vol. I: *Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos, 2011, 930 páginas; vol. II: *Escritos filológicos*, Madrid: Tecnos, 2013, 1048 págs.; vol. III: *Escritos de madurez I*, Madrid, Tecnos, 2014, 848 págs.; vol. IV: *Escritos de madurez II*, Madrid: Tecnos, 2016, 1184 págs. Dirección de la edición Diego Sánchez Meca; traducción, introducciones y notas de Manuel Barrios, Juan Luis Vermal, Joan B. Llinares, Luis de Santiago, Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani y Diego Sánchez Meca.
- NIETZSCHE, F., *Fragmentos Póstumos*, vol. I: 1869-1874, Madrid: Tecnos, 2007, (2ª edición 2010), 648 págs.; vol. II: 1875-1881, Madrid: Tecnos, 2010, 1043 págs.; vol. III:

- 1882-1885, Madrid, Tecnos, 2010, 896 págs. vol. IV: 1885-1889, Madrid: Tecnos, 2007, 968 págs. (2º edición 2008). Dirección de la edición Diego Sánchez Meca; traducción, introducciones y notas de Manuel Barrios, Juan Luis Vermal, Joan B. Llinares, Luis de Santiago, Jaime Aspiunza, Jesús Conill y Diego Sánchez Meca.
- SÁNCHEZ Meca, D., *El itinerario intelectual de Nietzsche*, Madrid, Tecnos, 2018, 291 págs.
- Nietzsche o la experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, 2005, 437 págs., 2013 (5ª edición)
- El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, 360 págs.
- En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos (Colección «Autores, Textos, Temas» nº 25), 1989, 334 páginas.



# GELASSENHEIT COMO ACTITUD VITAL EN HEIDEGGER

JOSÉ MANUEL CHILLÓN  
*Universidad de Valladolid*

## RESUMEN

La fertilidad hermenéutica de la disposición afectiva de la *Gelassenheit* (que, como toda *Stimmung* explicita el *cómo nos va en el mundo*) derivada del *otro pensar del ser*, nos invita a ir más allá de la propia comprensión de Heidegger para quien la serenidad era el modo de vida humano ante la percepción del peligro de la técnica moderna. En esa trazabilidad fenomenológica de la *Gelassenheit* que intentaremos proponer, ya aparece una cierta actitud negativa para con lo habitual en términos de dejarse, desasirse, abandonarse, o más ignacianamente, de mostrarse indiferente. Pero también, una actitud, positiva, de hacerse cargo de la realidad en términos de paz, sosiego, acogimiento o gozo.

*Palabras clave:* Serenidad, Heidegger, fenomenología, actitud fenomenológica, dejarse

## ABSTRACT

The hermeneutic fertility of the affective disposition of *Gelassenheit*, derived from the other thinking of being, invites us to go beyond Heidegger's own understanding for whom serenity was the human way of life in the face of the danger of modern technology. In that phenomenological traceability of the *Gelassenheit* that we will try to propose in this paper, a certain negative attitude towards the given world already appears in terms of letting oneself, untying oneself, abandoning oneself, or more Ignatianly, showing oneself indifferent. But there is also a positive attitude of taking charge of reality in terms of peace, calm, welcome or joy.

*Keywords:* Serenity, Heidegger, phenomenology, phenomenological attitude, letting oneself

## 1. EL ENCLAVE FENOMENOLÓGICO DE *GELASSENHEIT*

LA FENOMENOLOGÍA había querido dar la palabra a las cosas mismas. Acercarse a ellas para dejarlas que sean, permitirles que hablen, dejar que se muestren en su sí mismo sin la férrea estructura de todo el conglomerado que termina imponiéndose sobre lo real. Se trataba de eliminar esas capas de sentido, esos estratos acumulados que terminaban por hacer costra en la realidad, con la consiguiente pérdida de la esencia de lo real. De esta manera, en Husserl, ya podemos descubrir el intento fenomenológico de dejar que se muestre la cosa misma *en su ipseidad autárquica*. Un mostrarse que se descubre siempre independiente del lenguaje, o al menos del modo *apofántiko* del logos. Hay una verdad que acontece en el darse de lo real, en el *eidos*, en la esencia de algo, una verdad que remite a lo originario, al campo de lo ante predicativo, de lo pre-lógico, de lo pre-teórico... En ese sentido, la fenomenología tiene mucho de espeleología, y cómo no, de arqueología, de búsqueda de lo primero, de lo fundante, de lo originario. Lo accidental, de momento, no interesa. Se trata de saber si podemos dar con algo así como con el *mínimo no poder ser de otra manera*. Y, entonces, hacer que la fenomenología, siguiendo la impronta matemática de su fundador, se comprometa con acceder a un incontaminado ámbito de realidad que determine un modo de racionalidad y un estricto campo de científicidad. Se trata de acceder al reino de lo *en sí* (Bolzano), al ámbito de lo que es *autó kaz autó* (Platón), al rendimiento de la noesis de ese *proton intemporal* que –y esto es lo que verdaderamente nos interesa ahora– es lo más sencillo, lo más simple. Por eso, la fenomenología es *Wissenschaft des Anfangs*, asumiendo esta especie de principio fenomenológico por el cual *der Anfang* es exactamente *das Einfache*. Pues bien, esto primero y más sencillo es lo que motiva esa actitud, ese modo de vida que es el de la *Gelassenheit* que se define, en su trazabilidad fenomenológica, como *lassen*, como *dejar de*, lo veremos enseguida.

Pero todavía hay algo más: la serenidad conecta directamente con ese modo metodológico con el que la fenomenología de Husserl se enfrenta a la realidad en lo que supone la superación de la *actitud natural*. La experiencia fenomenológica que es, por otro lado, la experiencia misma de la filosofía, requiere de un salto desde la vida ordinaria a la vida teórica. Esta transición fue tematizada por la fenomenología trascendental de Husserl como un cierto abandono o desasimiento (*Enthaltung*), puesta entre paréntesis (*Einklammerung*), desconexión (*Ausschaltung*) y todo un amplio acervo semántico que refiere a cómo debe procederse para que se pueda advertir la novedad que supone el modo filosófico de existencia, la vida que se deja regir por la absoluta autorresponsabilidad que emana de la razón y que no quiere pensar ya si no es desde la conversión radical que supone suspender la evidencia cotidiana sustentada en un mero arsenal de hechos (*Tatsachen*). Nuestra propuesta es que la *Gelassenheit* debe entenderse en el contexto de esta *phenomenologische Einstellung* que acontece cuando el filósofo no se deja llevar por la apariencia en la

que se resuelve la vida *aneu philosophias* y se afana por suspender la vigencia de la cotidianidad, del habitual discurrir del hombre en el mundo.

Y todavía un paso más. Una de las más profundas inclinaciones de Husserl fue la de *restaurar el orden moral del mundo*, como si la responsabilidad moral fuera una manera indeleblemente vinculada al estricto modo de racionalidad que se busca. Así, la fenomenología trataría de soldar esa ruptura entre razón teórica y práctica de la que había hecho gala toda la modernidad subvirtiéndola la lógica socrática de la conexión entre conocimiento y comportamiento. La *Gelassenheit*, según la lectura que hemos puesto en circulación<sup>1</sup>, tendría, entonces, un arraigo socrático-fenomenológico precisamente por entenderse como una actitud, un modo de ser, una *manera filosófica de existir*, que diría Husserl, que trata de descubrir una lógica distinta al común discurrir de la existencia. *Gelassenheit*, en suma, no puede entenderse en Heidegger sin acudir a la fuente de la mística renana y de la tradición, probablemente teresiana, por la que la autenticidad de la vida consiste en desasirse de todo, soltar amarras respecto de las seguridades y certezas para que nada termine turbando la oportunidad de reconocer lo único que llena todo de sentido.

Culminar el programa husserliano, cree Heidegger, exigía la atención a lo concreto, a lo sencillo, al *puro darse* de las cosas en cuanto cosas, desmontando así los sedimentos de toda deformación técnica o dominación y objetivación científica. Se trataría ahora de comprender la actitud fenomenológica como ese nuevo modo de pensar de otra manera lo que hasta ahora había estado exclusivamente pensado en la perspectiva metafísica del pensar lógico-calculístico-productivo-eficiente. ¿Por qué no entender este pensar de occidente como el modo común de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) que, en su *dar por descontado* que el mundo existe, está asumiendo, a la vez, que el mundo está para ser sometido a nuestras categorías del conocer y para ser dominado por nuestros modos de poder?

Debe asumirse, con Heidegger, que las categorías del conocer fundan los diversos modos de poder. La teoría del conocimiento, entonces, supone una rémora para el pensar. Toda la historia de la metafísica puede determinarse como la historia de cómo y hasta dónde el sujeto puede hacerse con el objeto. La historia de la filosofía, desde Platón, es ante todo y sobre todo teoría del conocimiento. Teoría, en definitiva, de la conquista de la autonomía en términos de apropiación subjetiva de la realidad. La voluntad del ser humano ha sido la protagonista de ese primer comienzo de la historia del pensamiento fraguada en torno a la idea de que el mundo está a disposición del hombre. Un estar a disposición que aparece subyacente a la concepción del conocimiento como representación y que se manifiesta con total rotundidad en nuestra época técnica donde el estar a disposición ofrece la cobertura teórica precisa a la dominación y al empoderamiento frente a la naturaleza. De

<sup>1</sup> Una primera versión, más ampliada, de lo expuesto aquí puede verse en Chillón 2019.

ahí que la *Gelassenheit* tenga, como primer tarea, la de poner entre paréntesis esa *voluntad de voluntad* que imprime su potencia sobre todo y sobre todos.

Por muchos adornos con que se revista, por muchos ropajes con los que se abrigue, nada salva al hombre de su indigencia, de su debilidad, de su fragilidad. Y aquí es donde la serenidad comienza su tarea de aceptar la nimiedad de la existencia en la iluminación del ser con la consiguiente actitud de *dejar ser* a las cosas que a su luz se transparentan. La serenidad es, entonces, la actitud del pensar propia de este tiempo en el que sólo con atender al ocaso del ser se detiene la querencia de una época que parece haber decretado ya que la verdad absoluta está del lado de los entes.

En esa trazabilidad fenomenológica de la *Gelassenheit* ya aparece la dimensión negativa o entreparentesizadora de lo habitual en términos de dejarse, desasirse, abandonarse, o más ignacianamente, de mostrarse indiferente. Y no sólo eso, sino que, ese modo negativo imprime una actitud, ahora positiva, de hacerse cargo de la realidad en términos de paz, sosiego, acogimiento o gozo.

## 2. GELASSENHEIT Y TÉCNICA MODERNA. RESISTENCIA Y ACEPTACIÓN SIN SUMISIÓN

La fertilidad hermenéutica de esta disposición afectiva de la *Gelassenheit* (que, como toda *Stimmung* explicita el *cómo nos va en el mundo*) derivada del *otro pensar del ser*, en mi opinión, nos invita a ir más allá de la propia comprensión de Heidegger para quien la serenidad era el modo de vida humano ante la percepción del peligro de la técnica moderna. Conviene, sin embargo, hacernos cargo, aunque sea en unas pocas líneas, de la propuesta heideggeriana.

La serenidad responde a la cuestión acerca de cómo hay que vivir ante y con la técnica que, en este momento, el nuestro, parece amenazar la propia esencia del hombre que queda en situación indigente, como se sostiene en *La pregunta por la técnica*. La serenidad ante las cosas y la apertura al misterio (*Offenheit für das Geheimnis*) son las dos actitudes implicadas en el cuidado que ha de tenerse ante la comprobación del *peligro de la técnica*. Lo filosóficamente relevante es que la constatación de este peligro no es apreciable ni siquiera por los análisis más ferocemente críticos con la técnica, en la medida en que están hechos en perspectiva óptica, y entre los que encontramos desde las percepciones más comunes y menos elaboradas acerca de los riesgos de un progreso imparable, hasta las más altas disquisiciones sociológicas, políticas o económicas. Esta amenaza real, sin embargo, solo puede ser percibida por una crítica construida ahora en modo ontológico (por tanto, cuestionadora de la esencia de la técnica) que comienza por situar a la técnica moderna como *el modo de destinarse del ser al hombre*, como el modo en el que el ser se da al hombre.

¿Qué verdad es la que nos pone delante este *modo técnico* de *entregársenos* el ser? El des-ocultar que pro-voca, el des-ocultar que convierte todo en *existencias*, en reservas de objetos (*Gegenstände*). El des-ocultar que no deja ser a las cosas en tanto que, al provocarlas, las trastoca, las convierte en objetos (de cuya representación da cuenta la *objetividad* científica) para luego imponerse sobre ellas. Por eso, el modo de des-ocultar provocante es el *Gestell*, el dispositivo que, por ser dispuesto por la voluntad, se impone sobre las cosas en el modo del *apoderarse* de ellas. ¿Dónde reside entonces el peligro si tal desocultar técnico responde a un destino epocal del ser? En sus constantes demandas de exclusividad, en su permanente obstinación por ser el único modo mediante el que debe plantearse toda aspiración a la verdad.

En Heidegger hay una aceptación de la técnica. Puesto que la técnica es ahora el modo como el *ser se nos da*, no estamos ante algo que el hombre pueda manejar a su antojo. Lo que sucede es que en este *darse del ser al ser humano* se está advirtiendo ya una nueva tarea encomendada al hombre: preguntar por la propia técnica. Esta nueva tarea acontece justo en la extenuación de la filosofía y en el inicio de otro modo de pensar, el pensar meditativo, que conduce toda pregunta al modo en el que el hombre se hace cargo de la esencia de aquello por lo que se pregunta. Un pensamiento meditativo que se vuelve desde las cosas hacia sí exactamente en una reflexión por la que el ser humano se hace cargo de cómo este otro modo de pensar pone siempre en juego la esencia del hombre mismo. Esta es la señal que el ser humano está llamado a percibir a contracorriente en el contexto de un mundo tecnificado en el que tiene que ser.

En *La pregunta por la técnica*, queda expresada la situación indigente del hombre ante el progreso incesante de la técnica. Heidegger se hace cargo del vacío del tiempo presente en el que vale con que todo funcione<sup>2</sup>. La plenitud del mundo *inmundo* de la tecnociencia consiste precisamente en arrancar y desarraigar al hombre de su tierra. La técnica abunda en el carácter nihilista<sup>3</sup> de nuestro tiempo al implantar la época de la *voluntad de voluntad* que, al enseñorearse de las cosas, uniformiza y homogeniza todo lo ente a la vez que lo somete<sup>4</sup>. La técnica ha consolidado el *no haber reparado* en el olvido del ser que ha vertebrado la metafísica moderna. Por ello la técnica es metafísica consumada: por ser la manifestación más contundente de cómo el hombre ha olvidado el *olvido del ser*. Y así, aunque no pueda ser imputado al pensamiento filosófico el olvido del ser (ya que este ha sido el

<sup>2</sup> Heidegger 1989.

<sup>3</sup> «En opinión de Löwith, el descenso de Europa al nihilismo fue una tendencia que culminó en la veneración del proletariado por Marx y en la celebración del «superhombre» por Nietzsche. Para Löwith, esta pauta significaba un error antropocéntrico fatal. Significaba que ya no existía ninguna limitación o restricción efectiva a la soberanía de la voluntad humana». Wolin 2003, 122.

<sup>4</sup> Terminología que aparece fundamentalmente en Heidegger 2014, 63-89.

destino del ser: acontecer como olvido), la técnica tiene una cierta responsabilidad en el haber apoderado a los hombres hasta llegar a «*expropiarles de la posibilidad de salir alguna vez del olvido del ser*»<sup>5</sup>.

La inmersión en la técnica disminuye las posibilidades de que el hombre considere otro modo de situarse ante el mundo que no sea en términos de dominio y de sometimiento. Se trata entonces de analizar no lo que la técnica hace sino *el modo de ver de la técnica* o el modo técnico de ver que termina reduciendo toda posibilidad a la posibilidad técnica «*homologando todo ver al ver de la técnica*»<sup>6</sup>.

Entonces, ¿cómo hay que situarse ante la técnica? En el texto *Serenidad*<sup>7</sup>, Heidegger lo explica así: es necesario enfrentarse a la técnica sirviéndose de los objetos de forma apropiada pero manteniéndose libre de ellos. «*Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decir «no» en la medida en que rehusamos a que nos requieran de modo exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente devasten nuestra esencia*»<sup>8</sup>. Desde la serenidad, la relación con la técnica se convierte en simple y apacible, lejos de que este sí y no pudieran dar la impresión de un tipo de vinculación equívoca e insegura entre ser humano y técnica. La serenidad es el temple de ánimo (*Befindlichkeit*) que nos invita a insistir en el más importante de los temas fenomenológicos: el del sentido. El sentido ahora tiene que ver ya no tanto con la dotación de la conciencia correspondiente al darse de lo eidético, sino con el misterio del ser en cuya relación con el *Dasein* debe contextualizarse la cuestión de la técnica. Descubrir esa actitud con la que el *otro pensar* describe la que tiene que ser la relación del hombre con la técnica puede revelarnos un modo fenomenológico de pensar que, no dejándose envolver (en el sentido de embaucar y confundir) con lo ente, permite al hombre *estar en la verdad del ser* sin que por este «estar» debamos entender algo así como agotar, conquistar o poder. No en vano, la visión técnica del mundo asienta sus orígenes en el acontecimiento rector de la filosofía de occidente: el ocultamiento de la *aletheia*.

### 3. NUEVO MODO DE SER: NUEVO MODO DE EXISTIR, NUEVA MANERA DE *IN DER WELT SEIN*

La serenidad es una actitud. La actitud es una forma continuada y estable de estar en (frente a) el mundo. Una actitud es el músculo anímico que resulta del vivir humano. Por medio de las actitudes, los seres humanos configuran el carácter

<sup>5</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>6</sup> Xolocotzi-Godina 2009, 53.

<sup>7</sup> Heidegger 1994.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 26-27.

personal y único con el que responden a las demandas del contexto en el que están y con el que intervienen en su transformación. Así comprendida, la actitud termina configurando una especie de *segunda naturaleza* en el ser humano. La serenidad, la actitud que ahora nos interesa, es la actitud del sereno, la del apacible, la del que no tiene turbación física ni moral. Paz, tranquilidad, sosiego, abandono, vaciamiento, anonadamiento, desasimiento, quietud... Cualidades, actitudes a su vez, que parecen imposibles de alimentar en las circunstancias que nos toca vivir. Lo que sucede, y esto es lo genuino de la filosofía de Heidegger que intentaremos pensar desde aquí, es que, mientras las actitudes tienen que ver con estados de ánimo que provocan pautas de comportamiento, la serenidad puede ser algo más. Algo más por ser un *temple de ánimo* vinculado a otro modo de pensar coherente con *otro modo de existir*. Hablamos del pensar renuente a que la lógica de la racionalidad instrumental sea la única vía de conocimiento, del pensar que impugna los resultados de las dinámicas productivas y la eficiencia del cálculo de resultados como los únicos y exclusivos modos de razonamiento. ¿De qué *otro pensar* estamos hablando entonces?

Es aquí el momento en el que Heidegger atiende a la tradición paulina, escucha a los maestros de la mística y se pone bajo el magisterio de Hölderlin para insistir en que sólo un pensar contracorriente, sólo una dejación de los haberes del mundo, sólo una distancia responsable para con las demandas exigentes de nuestro tiempo, pone al ser humano a la escucha de eso que la tradición filosófica ha llamado *el ser*. Estamos, pues, en el momento propicio para *otro pensar* que, al tiempo que neutraliza la frenética actividad de la voluntad, se resuelve a *dejarse en el ser*. Este *dejarse en el ser* es el *otro modo de existir* cuya repercusión afectiva es la de la serenidad, el temple de ánimo que invita al ser humano a *dejar ser* a las cosas, si es que él mismo no quiere acabar *dejando de ser*, en este devastador tiempo de la técnica. Pensar es, entonces, aliviarse de la carga del ente, de la pesadez de las cosas. Pensar es un modo de desasirse de los entes para abandonarse en el ser.

La serenidad es la actitud que, al reestructurar las relaciones del ser humano con el mundo *en el que es y tiene que ser*, le ofrece, otra vez, la oportunidad de saberse, de descubrirse a sí mismo, insistiendo en aquello de que ninguna cuestión esencial puede pensarse sin que esté en juego la misma esencia del que piensa. La *Gelassenheit*, en tanto que desasimiento, no es sino la oportunidad para volvernos a nosotros mismos. Poner distancia con las cosas es, por tanto, la ocasión para volverse a sí, para re(con)ducirse a sí en esa experiencia fenomenológica de primer orden que acontece después de la común, habitual, corriente y natural dispersión del hombre en las cosas con la consiguiente disipación de su esencia.

La serenidad, en cuanto epojé existencial, provoca, como ya hemos advertido, esa *Aunsschaltung*, esa desconexión de la corriente de acontecimientos, de la aceptación de significados, en definitiva, del modo de vivir del mundo para revelarnos

el fin del imperio de la seguridad con sede en las cosas. Suspender esa *tenencia de mundo* propia de la tesis general de la actitud natural, neutralizar la schopenhaueriana *adicción al mundo*, de alguna manera, rebaja tierra de nuestros pies, desmonta nuestras construcciones, deshace nuestros abrigos para ponernos ante la intemperie de nuestro ser, para situarnos cara a cara con nuestra pequeñez justo en el mismo movimiento en el que se nos hace ineludible el profundo deseo de verdad.

La *Gelassenheit* tiene de pasividad lo que tiene de paciencia en cuanto apego al compromiso con el mundo en un desapego con respecto a sus exigencias. En la paciencia –explica Levinas- la voluntad rompe la cáscara del egoísmo. ¿Cómo puede ser que una pasividad como esta que parece requerir la serenidad tenga algo que ver con cómo nos cuidamos del mundo? ¿Cuidarse del mundo no está presuponiendo una determinada forma de existencia que depende de un estar activamente *cabe* el mundo en cuanto conjunto de entes *que nos hacen frente*? La respuesta es a primera vista sencilla: la serenidad es una actitud del cuidado en la medida en que no irrumpe en el orden del mundo. Es un estar *de otra manera* a como la autonomía totalitaria o la transformación ópticamente degradante somete a las cosas para el provecho humano. *Dejar ser* a lo ente es también una forma de cuidarse de las cosas que implica distanciarse de ellas, neutralizar sus demandas, despojarse de sus cargas. El ser humano, al cuidarse del mundo a la manera de este darse las cosas en su insignificancia óptica, se hace reflexivo y consciente de que su sí mismo ha recobrado una nueva significación en su independencia de lo otro. En este sentido podemos apuntar que el cuidado, como esencia de eso que es la existencia humana, es una actitud para con uno mismo siempre subordinada a cómo se comporta con las cosas, a cómo existe entre ellas. No es extraño, pues, que una actitud como la de la serenidad que cambia el modo del cuidado por el que el mundo se nos da como plexo de significaciones en otro modo suspensivo de cualquier significatividad impuesta, provoque una radical conmoción ontológica como la que supone invertir todo hacer, como dirección privilegiada del cuidado, en un hacerse, en un ser hecho. Así lo explica Heidegger:

El cuidar, en sí mismo, no consiste únicamente en no hacerle nada a lo cuidado. El verdadero cuidar es algo positivo y acontece cuando de antemano dejamos a algo en su esencia, cuando propiamente realbergamos algo en su esencia y cuando, en correspondencia con la palabra, lo rodeamos de una protección, lo ponemos a buen recaudo. Habitar, haber sido llevado a la paz quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en los libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Heidegger 2014, 110.

No es posible una existencia fundada en las cosas de las que el *Dasein* ha de curarse. Es imposible que pueda hablarse de proyecto desde aquí. Acontece de alguna manera *la nada del mundo*, no porque nos enfrentemos a un mundo en el que lo *ante los ojos* resulte ausente, sino porque esas cosas que existen *no ofrecen absolutamente ninguna conformidad*, con lo cual la *apertura del Dasein* no encuentra algo en el mundo en lo que pueda comprenderse. El movimiento que le sucede a la angustia y a la serenidad es justamente la vuelta a sí ante la insostenible desilusión de lo mundano. Quedando libre de las ataduras del mundo, se descubre libre para la proyección de sus posibilidades más propias. La nada del mundo *no anonada al Dasein*, sino que invita a una resemantización del sí mismo en el mundo. En este sentido, el volverse a sí, el recogerse de la disipación y de la natural querencia al mundo, el dejar de considerar el mundo como un conjunto de cosas que gestionar, sobre las que producir, exige la distancia para con las cosas, el paso atrás sobre lo obvio, la pregunta sobre lo que pasa desapercibido por ser lo más cercano.

¿Cómo sabe el hombre de su finitud? En la soledad, en el retiro en el que el ser humano alcanza, en la distancia para con el mundo, la proximidad de lo esencial de todas las cosas.

#### 4. ALGUNAS PERSPECTIVAS ACTUALES PARA LA REFLEXIÓN SOBRE *GELASSENHEIT*

Nuestro *ser-ya-siempre-en-el-mundo* debe entenderse como un *ser-ya-siempre-en (y entre)-lo tecnológico* en el que el mundo se puede entender como plexo de significados tecnológicamente pertrechados. Aquí ya no podemos decir sí o no al uso de determinados aparatos: «el sí» ya viene dado. Es nuestro *Sitz im Leben*. Ya nos es entregado *de serie*; «el no» nos dejaría en el acosmismo más absurdo. El ser humano inventa y diseña la tecnología que, a su vez, instaura un clima, construye un mundo y proporciona un plexo de significados en el que se desenvuelve la vida humana subsidiaria, en su vivir, de lo que hemos llamado la técnica tecnológica. La serenidad como actitud podía suponer un modo de neutralización de acciones como *hacer, usar, actuar*, pero ahora estamos ante verbos con otro matiz semántico: *saber estar, adaptarse o comprender el funcionamiento*. ¿Cómo podría entenderse aquí la serenidad? ¿Como una aceptación sin más de un tipo de necesidad, a lo estoico? ¿Como una forma de sobrevivir siendo consciente de la sub-determinación técnica? ¿Podemos acaso *salvarnos* del suelo que nos constituye como si pudiéramos salir del mundo para hablar del mundo?

Esas preguntas nos obligan a remontarnos, otra vez, a una cierta *hermenéutica de la facticidad* que acepte que el *ya-siempre* de nuestro *aquí y ahora* es la técnica. Una técnica que sigue teniendo su componente prometeico al menos en cuanto nos libera de la carga de nuestra finitud (y por eso podemos ver con nitidez a cien-

tos de metros, o viajar por el aire sin suelo firme, o distraernos con imágenes de realidades a distancia...) pero que, lejos de agrandar simplemente las posibilidades humanas, termina transformando al hombre. El objeto de enfrente ya no es sólo lo opuesto al sujeto cuya relación epistémica sirve de fundamento y base para la dominación y apropiación práctica, sino que, curiosamente, lo que ya no se da es un *enfrente tecnológico*, porque lo tecnológico no es lo otro, sino lo mismo, lo *aquí ya siempre*, nuestro *Lebenswelt*. Toda la acción humana se mueve en la técnica tecnológica. Y esta es, a nuestro entender, la esencia de la técnica contemporánea: no el ser *aquello que hace* el hombre sino el ser *aquello en lo que* el hombre hace todo lo demás y se hace a sí mismo.

Esto genera problemas complejos como aquellos relativos a la responsabilidad moral que nace de aquí y que ya barruntábamos antes. Puesto que la responsabilidad reside en la carga moral del ser humano que decide libremente hacer algo, difícilmente podemos imputar cualquier tipo de responsabilidad sobre la técnica contemporánea al hombre que simplemente está en ella. Por tanto, en nuestra opinión, la responsabilidad que le cabe al ser humano es la que tiene que ver con el reconocimiento del límite. Que estemos sub-determinados por la técnica, que nuestro acceso al mundo esté mediado técnicamente, que nuestro contexto sea un contexto técnico, no es óbice para reflexionar y, por tanto, para volver a preguntar(nos) acerca del límite de la técnica contemporánea. De este modo, la serenidad que estamos buscando ahora no consiste en usar o no la tecnología, lo acabamos de decir, sino en una actitud de prudencia sobre el progreso sin fin, de precaución<sup>10</sup>. ¿Se podría pensar entonces en una actitud como esta de la serenidad a partir de la que pudiéramos construir el nuevo tipo de responsabilidad moral que cabe en relación a la técnica actual? Porque, en realidad, cuando hablamos en este momento de serenidad sobre la técnica, estamos diciendo que hay que poner en solfa sus promesas; que quizá no todos los avances prometidos contribuyan a un progreso en todos los ámbitos; que probablemente este *no ser nunca suficiente* de la tecnología alimenta todo un sistema económico firmemente asentado sobre desigualdades insolubles, superficialmente encubiertas por un más o menos igual acceso a la tecnología con el abaratamiento de los dispositivos que se entienden socialmente como imprescindibles.

<sup>10</sup> Esta sería la actitud coherente con el nihilismo que nos toca vivir, según Volpi 2007, 189: «El nihilismo ha carcomido verdades y debilitado las religiones, pero también ha disuelto los dogmatismos y hecho caer las ideologías, enseñándonos a mantener aquellas prudencia del pensamiento, aquel paradigma de pensamiento oblicuo y prudente, que nos vuelve capaces de navegar a ciegas entre los escollos del mar de la precariedad, en la travesía del devenir, en la transición de una cultura a otra, en la negociación de un grupo de intereses y otros».

Estamos ya siempre en la técnica tecnológica, pero podemos decir hasta cuándo y, sobre todo, hasta dónde. Si, según Heidegger, solo la pregunta por la técnica moderna nos ponía ya a distancia de ella para poder pensar la técnica no técnicamente, esto es, no metafísicamente, se nos ocurre pensar que la pregunta por la técnica contemporánea podría tomar ahora la forma de reflexión sobre el límite de la misma. Esta reflexión, insistimos, sustentada en la actitud de la serenidad, tendría esas dos vertientes: la prudencia con respecto a la implementación inmediata de toda innovación y la renuncia temporal o parcial a un determinado uso técnico, en definitiva, la posibilidad de un cierto *ayuno tecnológico*.

Además, a veces la acción excesiva amenaza con enajenarnos, con hacernos perder la cabeza, lo escribe Ortega<sup>11</sup>. Sin esta retirada estratégica, sin este pensamiento alerta, prosigue el filósofo español, la vida humana resulta imposible. Entendida en este plano cuasi místico, ¿la serenidad no sería otra cosa sino la aceptación resignada y pasiva del mundo que nos ha tocado vivir a la espera de un *dios capaz de salvarnos*? Muchas de las reflexiones de Heidegger acerca de la serenidad, probablemente contaminadas por la concepción popular de la misma, tienden a vincularla con la pasiva resignación. Algo así como la actitud de quien sabe que no hay otra posibilidad de salida, de reacción, de solución distinta al acontecer implacable del destino. Pero esta no es la actitud filosófica que se demanda aquí. Para entender bien la dinámica fenomenológica actividad-pasividad en Heidegger hay que dar un pequeño rodeo a su propuesta de ese *otro pensar* como el que se exige en este tiempo ya postfilosófico que anuncia el final de la metafísica, el final del paradigma representacionista. En este marco postfilosófico, se descubre que la serenidad es la actitud cargada de una fuerte convicción humanística, aunque como apuntaremos enseguida, no en los términos del humanismo clásico. Una fuerte convicción asentada en la pequeñez de lo humano, en su resituación como ente ante el ser, en el desmontaje de toda una altanería que cree poder con todo y con todos. La serenidad tiene de actividad la convicción profunda asentada en una comprensión de la esencia humana desde la debilidad, desde la contingencia, desde la finitud, desde la historicidad... y, por consiguiente, tiene de pasividad el *paso atrás* que renuncia al empoderamiento para con todos los entes, al sometimiento del mundo para *dejar ser* lo que es. Esto no significa que se renuncie al mundo, ni siquiera que no se humanice el mundo.

La serenidad tiene de acción lo que tiene de libertad, lo que supone de decisión personal. Pero también la serenidad, al ser una actitud del pensar *de otra manera*, tiene como tarea genuina el descubrir la esencia dependiente del hombre que desbanca la determinación de su potencia. La serenidad, en cuanto resistencia, no

<sup>11</sup> Ortega y Gasset 1957, 44.

implica ningún tipo de rendición, algo así como una especie de engranaje y engrasamiento de los rudimentos del estado liberal que parecen resultar no tocados. Si así fuera, la *Gelassenheit* terminaría suponiendo un tipo de redención egoísta de quien no quiere mancillar sus manos, de quien desea pasar de puntillas por la realidad sin dejarse empapar por ella.

Frente a un tipo de antropología torturada, como termina siendo buena parte del existencialismo agónico, creo que es precisa una propuesta que acoja el pensar en lo que tiene de tensión hacia el misterio del ser del hombre. El existencialismo, en el fondo, ha transfigurado el misterio en problema y le ha otorgado una solución: el hombre no es, sólo existe y es lo que haga con su libertad. La contradicción inherente al ser humano ajusta las cuentas de una existencia sin solución. Pero, ¿es una carga la existencia (a lo Sartre que define esa carga como *exceso de sí mismo*, a lo Agustín, a lo Heidegger...) o una tarea? La carga se manifiesta en su expresión adversativa (vivo *pero...* teniendo en cuenta que todo lo que viene después de esa conjunción adversativa se comprende como impedimento) que, en realidad, está expresando la *sobre carga o descarga del existir*. La tarea, sin embargo, está incluida en la cópula (vivo *y...* de modo que todo lo que queda vinculado a esa conjunción no se ve como obstáculo sino como parte del proceso). La carga queda contaminada por la perspectiva cadente; la tarea resulta inundada por la mirada agradecida. En suma, la comprensión fenomenológica de la *Gelassenheit* permite matizar la concepción heideggeriana del carácter *Geworfenheit* del existir como determinación fundamental del *Dasein*, para abrirlo a una perspectiva emocionalmente de signo contrario. La serenidad se entiende, entonces, como vivencia que asume toda dificultad y reto, todo problema y sinsentido, como formando parte de la tarea del existir sin que eso suponga tanto un obstáculo cuanto una oportunidad.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHILLÓN, J. M., *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*, Granada: Comares, 2019.
- HEIDEGGER, M., «Entrevista en *Der Spiegel*» en *La autoafirmación de la universidad alemana y otros escritos*, trad. y estudio preliminar de R. Rodríguez, Madrid: Tecnos, 1989.
- HEIDEGGER, M., *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 2014.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Madrid: Alianza, 1957.
- XOLOCOTZI, A. y Godina, C. (coords.), *La técnica, ¿orden o desmesura?*, México: VREditiones, 2009.
- VOLPI, F., *El nihilismo*, Barcelona: Siruela, 2007.
- WOLIN, R., *Los hijos de Heidegger*, Madrid: Cátedra, 2003.

# EXPERIENCIA DE LA VIDA Y (SIN)SENTIDO

LUCIANO ESPINOSA  
*Universidad de Salamanca*

La vida de cada individuo, si se abarca en bloque y en general, destacando tan sólo los rasgos principales, es propiamente una tragedia; pero desmenuzada en sus detalles tiene el carácter de una comedia.

A. Schopenhauer

## RESUMEN

En este estudio exploro cómo la experiencia de la vida y el sentido pueden verse como dos conceptos co-determinantes: la primera permite generar lo segundo, así como el sentido filtra y configura la vida misma. Tal proceso se describe de una manera más intuitiva que conceptual e implica tres relaciones dinámicas entre ser y devenir; sujeto y mundo y pasado y futuro, cuyo eje fundamental es la existencia humana y su memoria falible y narradora. Asimismo, el individuo debe ser considerado inserto en un determinado contexto cultural e histórico, que a su vez le proporciona modelos de interpretación, sistematizados en este artículo como uno tradicional, uno actual y prevaleciente, más un tercero que es un tipo inclasificable de lectura.

*Palabras clave:* experiencia; sentido; vida; duración; memoria; historia

## ABSTRACT

In this study I explore how experience of life and meaning may be seen as two co-determinant concepts: the former enables the latter to be generated, as well as the meaning filters and shapes life itself. Such process is described in a more intuitive than conceptual way and it involves three dynamic relations between being and becoming; subject and world and past and future, whose fundamental axis is human existence and its fallible and storyteller memory. Likewise, the individual should be considered as inserted in a particular cultural and historical context, which in turn provides him interpretation models, systematized in this article as one traditional, one current and prevailing, plus a third one which is an unclassifiable kind of reading.

*Keywords:* experience; meaning; life; duration; memory; history.

## PLANTEAMIENTO

**H**ABLAR DE EXPERIENCIA y sentido nos sitúa en un terreno vasto y ambivalente, a caballo de lo teórico y lo práctico, de lo privado e íntimo y lo público, de lo vivido y lo inventado en una u otra medida, como se verá al hablar de la memoria. Es el ámbito de lo biográfico y de la conmoción interior, alimentado todo por las relaciones intersubjetivas, sin duda, pero decantado en un conjunto de *supuestos personales* que cuentan con un estatuto peculiar. Por eso tiene más de interpretación que de explicación conceptual, más de significado que de conocimiento en sentido estricto, y cuyo contenido es ajeno en primera instancia a lo abstracto y formalizado. Dicho en una fórmula breve, aquí no cabe la metafísica, pues imperan el tiempo y el azar (Rorty, 1991: 15). En definitiva, se trata de algo más emocional que intelectual y de difícil aprehensión, justamente por ser demasiado cercano, imprevisible y fluido.

Desde el punto de vista colectivo, son frecuentes algunas expresiones que reflejan cierta sabiduría popular al respecto: suele decirse que «la experiencia es la madre de la ciencia» en amplio sentido empirista; o que «la experiencia es un grado» porque cualifica y se otorga el título de *experimentado* a quien acumula vicisitudes y aprendizajes; lo que también implica que ha sido *probado*, es decir, sometido a pruebas que enriquecen su acervo biográfico. Con otro enfoque, es adecuado concluir que de ahí nace una posición *realista* no exenta de prevención, probablemente cautelosa e incluso escéptica, pues la vida tiene sentidos multívocos, cuando no equívocos, que se van desnudando y acaso afinando con los años. La meta es llegar a ser una persona curtida por los avatares de la existencia y extraer algunas enseñanzas valiosas, si es que uno pone atención y cuidado. Lo cual no significa coleccionar supuestas experiencias, cual parque de atracciones, para luego ser exhibidas. En resumen, la experiencia y el sentido van de la mano del tiempo, lo que incluye como uno de sus signos alguna forma de desengaño. Y es que no debe olvidarse que el tiempo no sólo tiene un cariz *constructivo*, sino que también erosiona y destruye sentidos.

Diríase que esta peculiar *sabiduría* es un cruce de caminos entre lo universal y lo particular, entre lo sabido en general y lo descubierto en concreto, generadora progresiva del sentido (o sinsentido) al hilo de la historia personal y común, aparentemente de modo natural y espontáneo. Sin embargo, las cosas no son tan claras y en ese caudal siempre hay mucho que filtrar: lo que parece evidente para la persona bien puede ser el disfraz de la rigidez o del prejuicio; y es en las ideas o creencias arraigadas, refugio de seguridad y certidumbre, donde acechan las dudas ocultas o los errores subrepticios. Luego conviene ir con cautela a la hora de desbrozar este potencial depósito de aprendizajes, híbrido por definición en sus muchas facetas y más confuso de lo que quisiéramos. Ensayaré en primer lugar una aproximación

conceptual para delimitar los términos del asunto y después una consideración histórica, dada la obvia influencia cultural de la circunstancia y que hay diferentes modelos en liza.

## 1. ENFOQUE CONCEPTUAL

Creo que todo ello se desenvuelve en un marco objetivo a la par que intuitivo, lo que permite definir la experiencia de la vida como aquello destacado que acontece a una persona y de lo cual guarda especial noticia, a menudo con fuerte impronta emotiva, de donde emerge algún significado relevante; es decir, tiene sentido en tanto que es coherente y queda una interpretación *guardada*, otorgando a ese conjunto valor y orientación. El soporte son los recuerdos (fidedignos o no) asociados a la lectura de las experiencias, de modo que se establecen nexos entre lo considerado más importante que acaban integrados en un juicio global. El sujeto toma nota con mayor o menor lucidez de lo que le ocurre y saca consecuencias (utilitarias, relativas a creencias éticas, políticas o religiosas, etc.), en la medida en que aprecia cierta inteligibilidad; y así expresa valores de muy diversa índole que encajan con ello a escala micro (sentidos inmanentes) o macroscópica (el Sentido, en su caso trascendente), tengan sesgo positivo o negativo (un sinsentido particular o el absurdo general). No hace falta en absoluto que haya una elaboración sistemática, basta con el poso acumulado de lo que deja huella (y cicatrices), hasta desembocar en un tono y rumbo vitales que impregnan cualquier caso concreto. Naturalmente, esto supone una mezcla compleja de elementos y factores que hay que analizar, aunque de suyo son inextricables.

El hecho fundante es que experiencia y sentido se constituyen y retroalimentan mutuamente a lo largo del tiempo: la primera alumbra al segundo, tanto en la adquisición personal como en lo heredado dentro de un contexto social, y el sentido pronto delimita y guía a aquélla. Es un proceso dinámico (aunque las inercias e ideas preconcebidas tengan gran peso), abierto por tanto a las contingencias y eventuales etapas que la persona atraviese. La experiencia creciente confirma o revoca el sentido, pero él ya la ahorma e imprime su sello, de modo que la circularidad es manifiesta. Lo cual no tiene nada de *vicioso*, pues aquí no hay lógica inflexible ni se trata del territorio de la *verdad*, sino del de la *vida* siempre en marcha, que se alimenta por múltiples vías y que no desdeña la contradicción y el cambio. Siguiendo la célebre fórmula, la existencia es anterior a la esencia, lo que ahora significa que reúne múltiples ingredientes y que sólo puede ser narrada *a posteriori*, aunque no siempre resulte esclarecida.

Surgen ahí otros *círculos* conceptuales fecundos, que deben ser tenidos en cuenta como presupuestos solidarios: el primero liga ser y devenir-actuar según el aforismo clásico *esse sequitur operari*, en tanto que la duración constitutiva de la vida

va decantando una forma de ser. Vale recordar con Bergson que la *duración* es un flujo subjetivo y mudable (bien distinto al tiempo mensurable de la física), definido como el tránsito constante del pasado hacia el porvenir, una continuidad de fondo y en expansión, donde no hay «sustrato» ni solidez alguna, a la par que nada es más resistente y sustancial que el «tejido» del tiempo (Bergson, 1985: 16-18). Parece que cada uno segrega, quiera o no, un hilo flexible y fuerte como pocos, conformado paradójicamente por el movimiento de lo vivido. El pasado crece y se conserva de manera automática, al margen de la memoria, que no es «registro ni cajón», de tal manera que el *carácter* es la condensación consciente e inconsciente de la historia personal desde antes de nacer: la personalidad cambia en todo momento con la «experiencia acumulada», de forma que «lo que hacemos depende de lo que somos, pero hay que añadir que somos, en cierta medida, lo que hacemos, y que nos creamos continuamente a nosotros mismos», y a ese cambio creador del sí mismo se lo denomina *maduración* (Bergson, 1985: 18-20). Luego la experiencia no es pasiva y el sentido surge gracias a la actividad (deliberada o no) del sujeto, entendido todo como el encabalgamiento imprevisible de una identidad que se teje sin cesar a través de la duración vivida y sólo en parte recordada. Otra cosa es que tal autoconstrucción se alimente, claro está, del diálogo con el entorno en el que se habita.

Lo que conduce al círculo entre sujeto y mundo, se conceptualice como *mundo de la vida* o de otro modo. Lo importante es que el mundo (que no naturaleza) define ya la esfera humana y siempre funge como el trasfondo dado e interpretado, cual sedimentación histórica que parece perenne aunque en verdad deviene. Como es sabido, las relaciones intersubjetivas que nutren la experiencia y el sentido son posibles porque hay una previa codificación de plurales e intrincados registros más o menos estables, comenzando con el papel radical del lenguaje. Por lo que se puede afirmar que existe una *gramática del mundo*, entendida a gran escala como la «organización articulada de la percepción, la reflexión y la experiencia», constituida mediante determinados gestos, signos, símbolos y normas (Steiner, 2001: 15). El tipo de vivencias que nos ocupan son inteligibles porque se configuran y comunican así, dadas esas *condiciones simbólicas de posibilidad* que ya impregnan al *psico-cuerpo* desde el principio. Podría decirse incluso que el mundo habla a través de los sujetos, que sólo entonces pueden tener experiencias y acuñar sentidos que no sean *mudos*, sino comprensibles para sí mismos y para los demás. El tejido temporal de cada uno, indicado por Bergson, se compone así con el tapiz de los demás, y los humanos siguen recreando el mundo a la par que las propias vidas...

Debe enfatizarse, sin embargo, que ese encaje nace del hecho primordial de que el sujeto es un cuerpo, lo que le sitúa a todos los efectos, dotándole de un anclaje y un punto de vista espacio-temporal único: la corporalidad perceptiva es vehículo y escenario de cualquier vivencia, primero preconsciente y después tética

(Merleau-Ponty, 1975). El cuerpo es el punto de intersección con los otros componentes de lo real, la puerta de entrada y salida de las interacciones que conforman la identidad, el cruce de caminos de todo lo demás. Gracias a él cada uno es un sujeto que ve y actúa, pero también es un objeto visto desde el exterior por otros sujetos, lo que en tercer lugar significa que «Existo, pues, para mí como conocido por otro a título de cuerpo» (Sartre, 1989: 377). Luego la experiencia y el (sin)sentido nacen de tal posición originaria, del juego de espejos interiorizado entre uno mismo y el resto, dando carta de naturaleza a la intersubjetividad: todo cuanto me acontece pasa por el umbral corpóreo, que es sensible y luego consciente. Pero también hay una dimensión inconsciente –tanto neurológica como psicológica– que deja otra clase de huellas, hasta constituir nada menos que una *experiencia invisible* de indudable y desconocida influencia.

Por último, cabe aludir al círculo entre pasado y futuro, una vez que la vida ha sido considerada como fluyente y movediza, desde otro ángulo. Si el axioma *quotidie morimur* parece inapelable, vale decir que los seres humanos le oponen su bagaje de experiencia vital, cual tesoro que intenta compensar lo efímero del vivir. Aunque ella misma es fruto de la acumulación en el tiempo, lo que en este contexto supone una selección de recuerdos que permiten el posterior relato de la memoria: aquello que queda a salvo de la usura del tiempo, por ahora. Pero interesa subrayar que el sujeto no decide cuáles de esos contenidos se graban, sean fortuitos o voluntarios, nacidos del intercambio con los demás y/o inventados después sin pretenderlo. Según se dijo, éste no es el ámbito de lo cierto y seguro, sino el de la mezcla de recuerdos y olvidos a los que se trata de dotar de un sentido al menos narrativo. Incluido el valor que tienen las experiencias ajenas para fecundar las propias, en especial si se comparten o se comunican bien. El legado del pasado, en fin, sirve como motor para proyectar el futuro, estableciendo un hipotético hilo conductor, real y ficticio en proporción variable.

La experiencia es algo así como el vivero del sentido y del sinsentido, los cuales sirven a su vez como estructuradores de aquélla; proceso que sirve como refugio ante el azar y como depósito donde convergen el ser y el devenir, el sujeto y el mundo, el pasado y el futuro... Las interpretaciones recibidas y las elaboradas por la persona se cruzan sin solución de continuidad, dentro de un marco de referencia que es narrativo, no atemporal, de manera que cada uno va conociendo y contándose la vida hasta donde le alcanza la memoria de lo hecho y lo padecido, donde a su vez germinan los proyectos de futuro (Espinosa, 2010: 119). El sujeto puede convertirse en alambique que destila la quintaesencia de lo vivido, sea para rescatar los aprendizajes del pasado, para tener un *vademécum* de primeros auxilios ante la adversidad o para sentirse el timonel que pone rumbo al porvenir. Y es que la vieja metáfora del timonel, tan querida ya en la filosofía griega, es mucho más consoladora que la del naufrago, por supuesto.

Esta aproximación no puede obviar, sin embargo, alguna crítica que problematiza parte de lo dicho, en particular en lo referente a la identidad. Baste recordar que, como advirtió Hume en célebre texto (*Tratado*, I, IV, 6) y confirmó Russell con otros matices (1978: 51), eso que se denomina *yo* resulta una entidad escuadrada; o, en todo caso, mucho menos compacto y homogéneo de lo que se dice. El conjunto de impresiones e ideas que le caracterizarían es un producto de la imaginación, recompuesto una y otra vez por la memoria para dar consistencia a lo que no tiene tanta: el sujeto del que suele hablarse tiene experiencias físicas, emocionales e intelectuales, pero éstas son bastante fragmentarias y disímiles. Entre otras cosas porque en rigor no es un individuo, pues incluye múltiples elementos, tanto en sentido sincrónico como diacrónico, y además no hay una sola y clara voz mental, sino cierta cacofonía de voces con frecuencia dispares; cosas ambas que impugnan la solidez que se le atribuye, fundada en la experiencia, la sensibilidad y el ejercicio de la libertad (Harari, 2016: 266ss., 307, 321). El ser humano tiene capacidades únicas e incomparables, cierto, pero en absoluto es monolítico, y la ciencia actual no avala una identidad estable que sea inmune a los muchos factores condicionantes y perturbadores que concurren.

El mito onto-epistémico del humanismo queda cuestionado (sin entrar aquí en la atribución de dignidad) cuando la neurobiología contemporánea niega el protagonismo de una conciencia rectora e invariable en lo esencial. Aparte de que en ella inciden de manera muy poderosa intereses, disfunciones y presiones de toda índole, lo que prima es una actividad cerebral en su mayor parte inconsciente y que opera por su cuenta, inventando modelos del mundo exterior y del sí mismo, más acá de una consciencia que sería la punta del iceberg y que todo lo racionaliza *después* (Eagleman, 2016: 40, 60s., 171ss.). Son muchos los especialistas que coinciden en esta posición, pero no hace falta reducir al mínimo el papel de la mente, también capaz de reflexionar y tomar decisiones, sino que se trata de asumir sus límites y acabar con la habitual hipertrofia de la voluntad. Aunque cueste aceptarlo, se ha buscado sentido (*fuera y dentro*) apelando como punto de Arquímedes a un sujeto agente y pensante que tiene bastante de ficticio.

Una breve consideración de las características de la memoria ilustra la cuestión: según abundantes experimentos psicológicos, el ser humano padece la «ilusión cognitiva» de confundir sus recuerdos con la experiencia real, de modo que con frecuencia ésta queda distorsionada por aquellos, que se centran sobre todo en el pico y el final de lo acontecido, al margen de sus verdaderos contenidos y de lo que sería una racionalidad ecuánime al evaluar las cosas (Kahneman, 2021: 494-496). La clave está en que la experiencia queda mutilada y preterida, en beneficio del carácter subjetivo de la *duración*, (según decía Bergson), lo que supone una notable capacidad deformante. La impresión cualitativa del sujeto posterga a la cuantitativa (el tiempo físico transcurrido, por ejemplo, en el caso del dolor) y no siempre

obra a favor de aquél, en particular si impide reconocer la *magnitud* de lo vivido y actuar en consecuencia. El sentido se *construye* y en buena medida se falsea por el recuerdo, operando cual lecho de Procusto que atiende a los retazos discontinuos del acaecer que sobresalen, así como a las emociones correspondientes, lo que conduce a una evaluación parcial y sesgada de la experiencia.

Es sabido que la objetividad escasea en el mundo sensorial y perceptivo, por no hablar de las emociones y sentimientos, pero que eso afecte demasiado a los juicios apoyados en la memoria puede ser preocupante. El sujeto se disocia entre el *yo que experimenta* y el *yo que recuerda* –en palabras del prestigioso psicólogo citado–, de manera que esa memoria tan selectiva decide sobre el pasado y las elecciones de futuro a él asociadas, saltándose en gran medida los hechos, lo que se aplica tanto a un caso concreto como al balance general que solemos hacer de la vida (Kahne-man, 2021: 500s, 506s, 516). El *yo* simplifica habitualmente la experiencia (de corto y largo alcance) y le atribuye un sentido a menudo inventado, en beneficio de una narración que se cree fiel y coherente, aunque en verdad contenga errores y fantasías. No es recomendable incurrir en esos fallos, como por ejemplo la frecuente edulcoración del pasado, pues a la larga uno concluye lo que no es y toma decisiones equivocadas.

Naturalmente, es difícil asumir este mecanismo inconsciente de tergiversación que descansa en una forma de ignorancia íntima, sobre todo cuando la identidad suele asociarse a la memoria. Las dificultades y la complejidad de la existencia obligan a tomar atajos (y a reprimir cosas) para encontrar un sentido aceptable, en virtud de disociaciones cognitivas que tal vez sean útiles para sobrevivir (cuyo origen puede provenir de la hominización) y que siguen vigentes en el caldo de cultivo de la tradición cultural que promueve el control emocional y material de la vida. Es decir, se trata de esquematizar lo necesario para seguir adelante sin pérdida de tiempo ni energía. Sin embargo, las pruebas experimentales refutan esa especie de *unidad de destino* personal y colectiva, por más apegados que estemos a unos recuerdos que así lo pretenden cuando unifican el devenir. Lo que se impone es el duro aprendizaje de que hay un conglomerado bastante difuso de inducciones y prejuicios, miedos y deseos, recuerdos y olvidos... de muy arduo deslinde. Debe repetirse que éste es el ámbito de la *preverdad*, donde las ilusiones de continuidad y coherencia se imponen a las contingencias y la fragmentación.

Desde otras corrientes de análisis se llega a conclusiones similares a las que han propuesto neurólogos y psicólogos, tal como muestran las palabras de Jung al final de una vida de estudio: «En el fondo uno nunca sabe cómo ha ocurrido nada (...) Uno no sabe adónde va a parar la vida» (Jung, 2014: 18). Frente al espíritu épico y resolutivo del *yo libre* que preside la cultura occidental, parece más prudente asumir –sin necesidad de hipertrofiar el inconsciente– la conjunción inadvertida de muchos factores y las lagunas de una conciencia frágil y olvidadiza, aunque no por

ello sea inane. Digamos siquiera que tanto los acontecimientos impersonales como las acciones deliberadas están inmersos en una corriente general hartamente intrincada. Y es quizá para afrontar tan problemática situación que se buscan explicaciones y significados a toda costa, donde lo hipertrofiado es más bien el sentido (no importa que tenga cariz optimista o pesimista), porque de lo que se trata por encima de todo es de combatir la incertidumbre y el caos.

En resumen, la experiencia y el sentido se construyen y reconstruyen de continuo, imponiéndose con frecuencia el segundo sobre la primera, en contra de lo que pudiera pensarse: es como si el camino de ida que nace de aquélla quedara subsumido —cuando no adulterado— en el camino de vuelta que la interpreta y unifica, usando la memoria. Y es que las huellas utilizadas son de muy distinta calidad, habida cuenta que uno siempre recuerda desde el presente (con todo lo que eso incluye) y es incapaz de viajar realmente al pasado, mucho menos con la solvencia que imagina. No hace falta que haya voluntad de mentira (como ocurre en la llamada *posverdad* que hoy nos asola), basta con reconocer que el error y/o el autoengaño abundan en los procesos mentales, en consonancia con lo que siempre se supo y de sesgos que ahora se van confirmando. Tampoco hay pesimismo antropológico, sino la descripción del *funcionamiento* de la conciencia de un homínido.

## 2. ENFOQUE HISTÓRICO

Es evidente que las relaciones narrativas y los mecanismos mentados —fisiológicos y culturales, memorísticos y simbólicos— están profundamente modulados por el contexto histórico, hasta el punto de que la impronta de los tiempos ya tiñe las propias nociones de experiencia y sentido. Como se dijo, el ser humano habita un *mundo* y vive según una *gramática* —lo que concreta la vieja idea de *cosmovisión*— que hacen posibles cualesquiera relatos, de manera que lo impregnan todo. Por otro lado, cabe hablar en términos antropológicos de unas estructuras *formales* perennes (corpóreas y neurales, lingüísticas y sociales, etc.), que son justamente las que le permiten adquirir y crear contenidos *materiales* diversos; a la par que éstos actúan sobre aquéllas, pues nunca operan en el vacío. Una vez más se impone la circularidad fecunda de las instancias, al menos para compensar las inevitables distinciones analíticas.

Se trata de ver cuáles son los resortes teóricos y prácticos que definen y canalizan hoy eso que llamamos experiencia y sentido, apoyados en ciertas condiciones materiales de posibilidad. Y para retratar el presente nada mejor que buscar los elementos de contraste con el pasado, aunque sea de forma muy selectiva y sintética. Resulta imposible comparar épocas distintas, para lo cual habría que recurrir a muchas fuentes y estudios particulares, hasta constituir una suerte de intrahistoria o de *Historia de la vida privada*. Por lo que distingo dos grandes bloques históricos

con una intención heurística que tal vez permita tolerar la inevitable simplificación, según los cuales se proponen tres modelos transversales o sistemáticos de interpretación. Ni que decir tiene que no son bloques homogéneos ni tipos puros, sino sometidos a mezcla y coexistentes en algunos aspectos intensionales, ya que no extensionales. El hecho de que haya un modelo más, en lugar de corresponderse con la primera partición en dos, obedece a que recoge una manera alternativa y minoritaria de experimentar y concebir sentidos, compatible históricamente con las dos dominantes.

Diferencio, en un primer acercamiento, entre una visión que puede llamarse tradicional y que llega hasta el presente, marcada por el carácter prudencial y comunitario de todo lo relativo a la experiencia, donde el ritmo de la vida era mucho más pausado y en buena medida repetitivo; y la visión contemporánea en la que prima «lo transitorio, lo fugaz, lo contingente» (Baudelaire *dixit*), rasgos transversales ligados al individualismo y a la aceleración de los cambios sociales y económicos de toda clase, en buena medida por causas tecnológicas. Recordemos que a lo largo de la historia han imperado unos parámetros materiales y simbólicos bastante totalizadores y estables, de ciclo largo, en lo que se refiere a la vida cotidiana. Mientras que en el último siglo y medio, sobre todo en los países industrializados, han tenido lugar complejos procesos de secularización y fragmentación de esferas, que ya los padres de la sociología calificaron como anómicos y productores de desarraigo.

No es momento de indagar en los múltiples factores e ingredientes de la *dissolución* de los objetos y de los sujetos que se atribuye a la llamada postmodernidad, dicho en breve, con sus notas de crisis y discontinuidad respecto a los fundamentos onto-epistémicos, cosmológicos e ideológicos del pasado cultural, por lo demás no exentos de precedentes ni de elementos heterodoxos. Retomando lo dicho aquí al principio, la lectura esencialista e inmutable de la realidad ya empezó a ser cuestionada –justamente en clave empírica– al menos desde el nominalismo medieval, pasando como es notorio por la creciente atención al inmanentismo de las conexiones fenoménicas que se aprecia en el Renacimiento y la Ilustración (Cassirer, 1950: 23, 62). Y eso ya permite vislumbrar otra forma de entender, dirigir y valorar la existencia humana, donde la experiencia parece independizarse un poco y generar innovaciones antes vedadas por un sentido global relativamente cerrado. Claro que tal soporte de otras vías de construcción de la identidad se ha visto reconfigurado por la aparición de circunstancias inéditas.

Es conocida la teoría de Bauman sobre la fungibilidad universal de la llamada *vida líquida*, pero acaso lo más específico para nuestro tema es que hoy la experiencia está atravesada por una gran *aceleración*, a su vez de tres clases: la aceleración tecnológica, la de los cambios sociales y la del ritmo de vida en general; lo que ha deshumanizado en su raíz la vivencia del tiempo y producido una alienación que dificulta enormemente la elaboración de sentido (Rosa, 2016). La velocidad

y la prisa de las que hablaban nuestros bisabuelos, entre el asombro y la queja, se han convertido en condiciones estructurales de la vida pública y privada. Hay en marcha un proceso ciego y vertiginoso que lo arrastra todo e impide el mínimo reposo necesario para ser y asimilar las cosas. Algo que, aparte de otras muchas consideraciones sobre la historia, bien podría resumirse con la expresión *ser sin tiempo* (Cruz, 2016). La historización de lo real propia del mundo contemporáneo parece haber llegado a su ápice en el ámbito humano, con la paradoja de que el exceso de velocidad incuba su propia paralización.

La rapidez deja paso a la instantaneidad tecnológica y a la multiplicación de planos superpuestos, sobre todo en la nueva dimensión digital que cubre la realidad, ajena a las coordenadas espacio-temporales que antes enmarcaban cualquier ente y su devenir. También por ello se puede ir más lejos y decir que la aceleración no sirve ya para describir lo que ocurre, pues no deja de ser un término unificador, mientras que se ha pasado a otro estadio: el de la pura dispersión de lo temporal, una atomización sin coherencia o ritmo alguno, ni siquiera aquel acelerado (Han, 2015). Es como si hubiera ocurrido una implosión disgregadora y próxima al mayor desorden, lo que contribuye a la desaparición del mundo común, físico y simbólico. El tiempo se volatiliza y deja de ser un marco de referencia compartido, como tampoco lo es ya el lenguaje (manipulado) o la confianza social (perdida) en las instituciones, por dar otros ejemplos. En una palabra, si la precarización del sentido (con sus consabidos aspectos económicos y sociales) alcanza incluso al tiempo, cómo sorprenderse de que aumente la desvertebración general de la vida, amén de los graves problemas de salud mental.

Con independencia de los matices de cada autor e interpretación (probablemente la mezcla de ellas sea pertinente para atender a distintos registros), queda patente que han cambiado sustantivamente las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la memoria, lo que a su vez hace más probable la aparición de múltiples e inconexos sentidos efímeros, o quizá del puro sinsentido..., si es que no son lo mismo a la postre. Para ilustrar esa modificación y otros asuntos, es hora de referirse a los tres modelos hermenéuticos mencionados, insistiendo en lo que los diferencia; aunque la hibridación de los mismos en la vida actual sea más que probable y los tres estén implícitos en el enfoque global que adopto para definir la subjetividad.

1. El modelo tradicional pone el énfasis en construir la identidad por medio del examen de lo vivido, lo que implica un aprendizaje experiencial que convierte al tiempo en algo provechoso y aprovechado, cuyo vector es la creación de sentido biográfico. Se trata de la forja clásica del *carácter* en el yunque de la vida, pero habitualmente dirigida por ciertos valores y fines, anclados a su vez en una cosmovisión que ofrece guía y confianza. Como ha dicho Taylor, uno se define por los «compromisos e identificaciones» adquiridos en el seno comunitario, a su vez dentro del

proceso de cultivo de ciertas «inquietudes constitutivas» a la busca de la plenitud (Taylor, 1996: 43, 67). Prima un exigente *cuidado de sí* dotado de propósito y fundado en el logro de ciertas virtudes y cualidades que permitan la autorrealización. Existe el esbozo de un plan de vida, grávido de significación moral y social –sin que falte un margen de maniobra subjetivo para desenvolverse en él–, donde se combinan la *revisión* y la *previsión*, así como el afán por establecer firmes conexiones entre el antes y el después, lo que confiere al conjunto un sentido *iterativo*: el sujeto avanza y mejora.

De ahí que haya sido frecuente –especialmente en el campo de la filosofía– el uso de metáforas tales como el *camino*, la *navegación* y el *viaje*, lo que en el terreno que nos atañe sirve para nombrar una trayectoria guiada por expectativas y con un indudable cariz acumulativo (Redondo y Salgado, 2017). En épocas y culturas donde no había conciencia de un *progreso* histórico colectivo, sí cabía este tipo de andadura personal, alimentado por la experiencia de la vida y basado en el esfuerzo que la desbroza y sabe orientarse. Lo que importa es que haya un criterio claro, en parte recibido y en parte interpretado por cada cual, que sólo culmina gracias a esa trayectoria. Es cierto que a veces ha pesado más la idea de destino y/o la pequeñez del sujeto, se llame *hado* o la adaptación particular que reza «el carácter es el destino», pero nunca se olvida el papel de la voluntad individual. El interesado tiene que *formarse*, en la acepción amplia de la expresión (bien recogida por el término *Bildung*), y contribuir mediante sus actos responsables al cumplimiento de lo que sea buscado, dependa más o menos de sí.

Con las diferencias inevitables propias de los contextos históricos, lo importante es la tesis de fondo de que hay orden y sentido, que la vida tiene consistencia y que se autodetermina a largo plazo. La persona aspira a cierta verdad propia, vivida como algo experiencial (lo que tiene también su punto inductivo), cosa que a menudo se ha llamado *autenticidad*. El supuesto es que hay *una* forma de ser individual que debe desarrollarse dentro de los parámetros elegidos. Por otro lado, ello exige vencer pruebas y afrontar desafíos, a veces extraordinarios y terribles. Victor Frankl ha contado que –según su dolorosa experiencia– incluso en los campos de concentración nazis era posible mantener un «reducto de libertad espiritual» para conferir a la vida «intención y sentido», sobre todo cuando se contaba con alguna convicción profunda y fe en el futuro (Frankl, 2021: 95s., 103). En la senda de Nietzsche, dice, tener un *porqué* para vivir permite soportar casi cualquier *cómo*, lo cual ilustra la tesis aquí sostenida de que el sentido tiene un gran poder sobre la experiencia, aun cuando sea extrema.

Pero no conviene centrarse en lo heroico, aunque valga como estímulo ejemplar, sino atenerse a la existencia ordinaria y sentar la idea de que lo relevante es «el sentido concreto de la vida de un individuo en un momento dado», sin caer en abstracciones y generalizaciones, siempre que la persona sepa salir de sí misma

y «autotrascenderse» en el mundo, como única vía de «autorrealización» (Frankl, 2021: 136-139). Esto significa que, junto al viejo Sentido holista que parecía ocuparlo todo y era más propio de otras épocas, es pertinente incluir otra variante: la *microfísica del sentido* que consiste en evaluar cada circunstancia y actuar de manera apropiada en ámbitos particulares (para lo cual, por cierto, es muy recomendable el humor, según añade el psiquiatra austríaco). En definitiva, no caben recetas únicas ya que toda fuente de guía y seguridad tiene grietas, pero hay una senda posible, a la par que la pluralidad del mundo demanda flexibilidad y saber renovarse para estar a su altura.

2. El modelo actual responde a la avalancha de nuevas tecnologías, que a su vez completa el proceso histórico de fragmentación general ya mentado. Por un lado, es sabido que la modernidad tardía ha roto los moldes comunes de cuño moral, religioso, estético, etc., debido al *desencantamiento* del mundo, la coerción instrumental, el imperio de lo utilitario, el consumismo..., lo que ocasiona a muchos una dolorosa pérdida de sentido (Taylor, 1996: 522, 526). Es cierto que ello también tiene aspectos liberadores, pero no cabe entrar ahora en el debate. Por otra parte, es como si las conexiones en redes digitales pudieran sustituir a los vínculos simbólicos y afectivos que se han perdido, así como al contacto directo, cuando lo cierto es que parecen ahondar en aquella quiebra a través de la división social y el individualismo extremo. Acaso pueda resumirse lo dicho con una fórmula: primero se ha pasado de los *metarrelatos* totalizadores a los *relatos* parciales de ciertos grupos, y después de éstos al procesamiento masivo de *datos*, como muestra la inteligencia artificial que cada vez gobierna más un mundo de pantallas omnipresentes, en lo que se ha dado en llamar el *dataísmo*.

El orden digital es la gran mediación de toda clase de registros en nuestro tiempo, lo que acaba por conformar una especie de nuevo trascendental (en sentido kantiano) por su protagonismo en la percepción, procesamiento, comunicación, almacenaje y transferencia de información y conocimiento (Espinosa, 2018). Ya no son la corporalidad ni la maduración mental los que marcan la pauta de la experiencia, como tampoco son el espacio y el tiempo los que acotan una trayectoria vital, por más que tengan su función. Más bien puede hablarse de una creciente *identidad digital*, definida por los algoritmos que dictan su expresión en el trabajo, el ocio, la comunicación, el entretenimiento, etc., además de controlar muchos espacios sociales y las infraestructuras de toda índole. Bajo el mito de la resolución milagrosa de problemas, de la transparencia y la eficacia, etc., se está produciendo una inmensa acumulación de poder de plataformas y gobiernos, inversamente proporcional a la privacidad de los ciudadanos (Véliz, 2021). Pero este grave problema político escapa a nuestro tema, al igual que lo hace el *transhumanismo* que se apunta en el horizonte a caballo de las tecnologías NBIC (nano, bio, info, computacional) y la robótica.

Lo que hoy guarda relación directa con la experiencia y el sentido es la imposición de un filtro digital a la vida en la mayoría de sus manifestaciones. No hace falta ser apocalípticos para ver que sus indudables ventajas están acompañadas de serios peligros para la subjetividad, y no sólo porque entre las personas disminuya la relación física, la comunicación no verbal y la calidez emotiva. Habitar el ciberespacio supone acceder a otro plano de lo real donde parece que no hay resistencias *materiales* y todo se vuelve más ligero y manejable, de modo que la veloz sincronía posterga a la diacronía de la existencia y la *iteración* deja paso a la *reiteración* de actos, mensajes, contactos, etc., mediante simples *clicks*. El bombardeo digital y la eventual saturación de contenidos dificultan la calma reflexiva, lo que está *siempre* disponible anula la perspectiva del antes y el después, y uno no tiene que ir a ninguna parte porque está potencialmente en todas. La vida se reduce a una suerte de *multitarea* incesante, con un sujeto a menudo *alterado* por tantos reclamos y vertido hacia ese afuera ilimitado e inabarcable, sin conciencia de recorrer un camino porque sus *viajes* son inmediatos y constantes. Digamos como mínimo que no es sencillo discernir e integrar todo eso.

El ser humano siempre ha exteriorizado aspectos de sí mismo de manera diversa, pero las plataformas tecnológicas y las redes sociales facilitan enormemente que la vida se convierta en un escaparate y las experiencias en mercancías. Da la impresión de que cada cual tiene que presentar su *catálogo* de vivencias, imágenes y opiniones para no quedar fuera de juego, aparte del narcisismo evidente en intercambios de ese tipo. Podría decirse que el sentido viene dado en *likes*, *retuits*, iconos y demás usos, es decir, en tantos *microsentidos* efímeros y fantasmales como sean necesarios para alimentar a un sujeto digital insaciable. Tales actos de ida y vuelta generan una colección de experiencias repetidas que pueden adquirir rasgos adicionales, sin descartar que una parte de la identidad se atomice igual que las propias conexiones. Aquí es fácil trasponer y aplicar aquello de que el medio se convierte en mensaje y la forma en fondo, con todo lo que implica, una vez que falta la presencia de la carne...

Hablamos de algo que va más allá del uso de una herramienta o un vehículo de comunicación, pues las condiciones invasivas y globales del fenómeno presionan en muchos aspectos. El nuevo estatuto de la memoria, depositaria en buena medida de la experiencia y el sentido, es un ejemplo de ello: ya no hace falta recordar ni apreciar la evolución de las cosas, dado que las interacciones son vertiginosas y además dejan su propio rastro documental, lo que convierte al sujeto en dependiente de una memoria *externa*. Esta podría tener la ventaja de ser fidedigna en lugar de distorsionada, pero ¿quién revisa habitualmente ese registro y elabora una narración con mil fragmentos discontinuos? Bueno, la respuesta es clara: las tecnológicas que recopilan y procesan toda clase de informaciones y saben mucho más del usuario que él mismo, cual si fuera una *mónada* a la inversa, es decir, constituida y

armonizada *a posteriori*. El resultado es que los algoritmos construyen en gran parte la experiencia y el sentido, primero de forma indirecta para el sujeto que los utiliza, y después de forma directa y ordenada para las empresas en cuestión.

3. El último tipo (que no es modelo en sentido estricto) carece de la impronta histórica de los anteriores porque responde a una forma de vivencia alternativa y menos frecuente que consiste en *dejarse ir*, que no dejarse llevar, en el flujo de momentos únicos e irrepetibles. Cualquiera se ha sentido libre al vivir en alguna ocasión esa extraña liviandad y desnudez de lo fáctico, la intensidad de una experiencia sin adjetivos ni apropiaciones. Es como si el sujeto se despojara de sí mismo, precisamente porque nada hay que objetivar: se experimenta lo dado sin ansia de conocimiento ni afán de control, dejándolo ser. Y entonces ocurre, sin más, lo que no tiene que ser guardado, juzgado ni justificado. Desaparece cualquier forma de *necesidad*, al igual que tampoco hay obligación alguna que vincule las identidades objetivas y subjetivas. De ahí la distancia con los dos primeros modelos, ligados de diferente manera al problema de la identidad personal, sea por el esfuerzo del aprendizaje y la autoconstrucción (lo *mentefacturado*), o como potencia ilimitada de autoexpresión repetida, gracias sobre todo a la tecnología (lo *manufacturado*).

Si ya desde el principio se ha tratado de un territorio no categorial ni sistemático, con mayor motivo son ahora los pensadores que están en los márgenes de la historia de la filosofía los que se acercan más a esta *actitud*. Thoreau, por ejemplo, lo dijo de modo sencillo: «Si por un instante conseguimos apartar nuestro insignificante yo, no desear ningún mal, no temer ningún mal, comportándonos sólo como el cristal que refleja un rayo ¡qué no seremos capaces de reflejar!» (Thoreau, 2012: 34). La persona se transforma en mero espejo de lo real, no se exhibe ni proyecta en las cosas temor o ambición, mucho menos dominio. Sencillamente se sumerge en lo existente, sin pretender otra cosa que lo que la situación depara. Lejos de la *iteración* y la *repetición* anteriores, la contingencia y gratuidad de lo experimentado se bastan a sí mismas, al margen de afanes acumulativos e incluso de obtención de sentido. Y ésta es la diferencia primordial: vivir sin empeñarse en lograr certidumbres o beneficios, sin buscar siquiera una narración que dé cuenta de los hechos.

Luego tampoco hace falta ver una trayectoria de conjunto ni encajar las piezas del puzle en una supuesta coherencia que proporcione significado. No hay dirección aparente, sino que se imponen el aquí y el ahora, es decir, el *durante* que no responde al *antes* y *después*, como en el primer modelo, ni al *siempre* del segundo. El autor estadounidense lo expresó así: «No tengo un esquema para entender la sociedad, la naturaleza o Dios. Soy, simplemente, lo que soy, o comienzo a serlo. *Vivo en el presente*. El pasado es sólo un recuerdo para mí, y el futuro una anticipación. Amo la vida, amo el cambio más que sus modalidades» (Thoreau, 2012: 18). Se trata nada menos que de suspender el discurso intelectual, renunciando al orden y la clasificación, e incluso a la hipotética consistencia del saber ligado a la experien-

cia y el sentido, por más informales que sean. El *cambio* no admite ser empaquetado ni regido de ninguna forma, además de parecerse bastante al azar, casi siempre rechazado al ser lo indefinible e inmanejable por antonomasia. Pero no hay temor ni disgusto, sino el desasimiento y el abandono confiado a un devenir *sin sentido* que resulta liberador y que tiene mucha menos impronta social.

Lo cual guarda semejanza con lo que la psicología contemporánea ha denominado *conciencia de flujo*, considerada muy gratificante y fecunda por olvidarse del yo y dejar que la experiencia o actividad del caso lo ocupen todo, sumergiéndose en ella sin cálculo ni ansiedad, como si se realizara por sí sola, tomándola por un fin en sí misma (*autotélica*) y además un poco lúdica, con una concentración que a la vez es relajada, ligereza de eficacia suma, sin agobio ni conflicto, donde la comprensión y el bienestar logrados alteran la conciencia ordinaria del tiempo (Csikszentmihaly, 1997: 82s, 312-318). Ahí sólo existe el presente y una inmediatez sin *ego*, dando cabida armónica y lúcida a todos los ingredientes de la circunstancia. Las investigaciones muestran que se entra en flujo en diversas ocasiones cotidianas, sea durante la realización de un trabajo bien hecho, en el amor, el juego, el gozo estético, la contemplación... Y que al cabo se puede convertir en una disposición general de la persona, donde acaso emerja –sin buscarlo– un sentido de fondo, espontáneo y no dirigido, cifrado paradójicamente en la capacidad de vivir el pequeño gran significado de cada momento. Por lo demás, son estados sin dualidad que deberían ser propiciados por la educación y la sociedad en conjunto, dada su tendencia emancipadora a disfrutar y compartir.

## CONSIDERACIONES FINALES

Como se ha intentado mostrar, experiencia y sentido forman un binomio: son términos *formales* que se retroalimentan en diversos planos (la circularidad ser-devenir, sujeto-mundo, pasado-futuro) y además unen elementos dispares (desde un temperamento heredado hasta las andanzas de la biografía, del minucioso quehacer inconsciente del cerebro a la decantación más o menos voluntaria de un carácter); enmarcado todo en un contexto histórico y cultural determinado, donde a su vez pueden coexistir distintos modelos *materiales* de interpretación y orientación, de los que se han comentado tres posibles (uno de ellos con rasgos más internos que sociales). La naturaleza volátil del tema (un tipo de comprensión que está más acá de la verdad) y las diferencias subjetivas y circunstanciales de cada caso impiden asentar grandes categorías homogeneizadoras, pero pensar –y acaso vivir también– consiste en establecer conexiones y hallar algún mínimo común denominador, por lo que es inevitable señalar algunos vínculos transversales.

Y el carácter temporal que define esos registros es uno de los principales: la vida personal y la colectiva acontecen dentro de esa sucesión inaprehensible que

llamamos tiempo, y, en sentido humano más apropiado, duración. Haya novedad, rutina o mera variedad en lo vivido, todo va dejando alguna huella consciente o no, de manera que la persona se encuentra con un conjunto de experiencias que tiene que asimilar de una u otra forma. Ahí surge como segundo gran factor en juego la memoria, siempre selectiva, y también la invención aparejada (en mayor o menor grado) de aspectos que sustituyen o modifican lo ocurrido. El flujo efímero de lo experimentado se coagula en recuerdos, fidedignos o imaginarios, que proporcionan el material cambiante para la interpretación. Con lo que llega el tercer gran nexo, el significado, pues la pura desnudez fáctica o la dispersión del caos son inhabitables para la conciencia; y el mero hecho de hablar de sentido o sinsentido ya es una vía que unifica, a la que se adhieren valoraciones y matices particulares, según las diferentes clases de emociones, ideas y creencias implicadas.

Duración, memoria y significado se convierten en los ejes que permiten articular experiencia y sentido, donde lo informe de la primera deja paso a la formalización del segundo, que a su vez ya servía para filtrar lo acontecido, en círculo sin fin. Ahora bien, tal esquematismo puede concretarse mediante la presencia de los tres enfoques histórico-culturales esbozados, que ofrecen modelos predominantes (no exclusivos) para procesar esa triple capa: el primero, llamado clásico o tradicional, se apoya en la *revisión* y *selección* de lo vivido para encajarlo en una trayectoria general de sentido; el segundo, ligado a las nuevas tecnologías en red, parece centrarse en la *visión* y *colección* inacabable de *microsentidos* en función de contactos e interacciones múltiples; y el tercero, ajeno a un proyecto de conjunto y menos condicionado por mediaciones instrumentales, procura la *inmersión* y si acaso la *recolección* posterior de momentos únicos, nunca amalgamados. Todos ellos ofrecen algo que ayuda a entender lo vivido y satisface necesidades distintas: escoger para evolucionar, conectar y comunicarse, o sencillamente dejarse ir sin tensión en el flujo de la existencia.

Sea como fuere, el ser humano echa mano de los recursos disponibles para no naufragar en la veloz dinámica de sucesos internos y externos más bien desordenados. Y, aunque siempre ayudado por otros, al final se vuelve hacia lo más propio y recupera el tesoro o la calderilla de sus aprendizajes íntimos, no las verdades abstractas: «Yo me estudio a mí mismo más que a cualquier otra cosa. Ésa es mi metafísica y mi física (...) Prefiero entenderme bien según yo mismo que según Cicerón. Con mi experiencia propia encuentro bastante para hacerme sabio, si de ella fuera buen estudiante (...) Escuchemos nuestra experiencia y veremos que nos dice todo aquello de que tenemos principal necesidad» (Montaigne, 1984: 238s.). No hace falta que exista un *yo* bien cuajado y sin contradicción, sino atender a las propias reacciones para saber cómo encajar mejor en el mundo, en el bien entendido de que todo deviene y cambia. Cada cual es juez de sí mismo y de cuanto le rodea, al hilo de los rasgos y propensiones que tiñen su mirada, sin dejar por eso

de estar abierto a la novedad, de manera que uno aprende a conocerse a la vez que conoce a los demás y a las cosas, en camino de ida y vuelta permanente. El autor francés no cae en el solipsismo ni en la soberbia, al contrario, exige la inteligencia de no negarse a sí mismo y la disposición precisa para extraer la enseñanza de cada oportunidad mediante el autoconocimiento y la meditación.

Con todos los fallos y carencias que cabe suponer, cada persona es a la postre el aprendiz del sentido y del sinsentido cotidianos, en la medida en que negocia consigo misma y con el mundo, sortea las compulsiones sin negar apetitos y necesidades, y busca, en fin, saber vivir: «¿Habéis sabido manejar vuestra vida? Si es así, hicisteis la mayor tarea de todas (...) quien ha sabido componer sus costumbres ha obrado mejor que quien compone libros. Los que saben tomarse reposo hacen más que quienes toman ciudades e imperios. La grande y gloriosa obra maestra del hombre es vivir como debe (...) La grandeza del alma no se ve tanto en elevarse y adelantarse como en saber ordenarse y circunscribirse (...) No existe nada tan lícito y hermoso como cumplir bien y debidamente la misión de hombre, ni ciencia tan ardua como saber vivir bien y naturalmente esta existencia. La más fiera de nuestras enfermedades consiste en despreciar nuestro ser» (Montaigne, 1984: 269 y 271). Nada es más fácil y a la vez más difícil que vivir, cierto, y cualquiera bascula en esa paradoja, a medio camino entre el hábito y el sufrimiento. No hay recetas, pero sí actitudes: el renacentista rechaza por igual la mera inercia y los sueños de grandeza, mientras prescribe poner cuidado en lo ordinario y cotidiano, que es lo importante, donde el arte de vivir combina decisión y calma, templanza y voluptuosidad, mesura y autoafirmación, en aras de un equilibrio relativamente satisfactorio.

Sería fácil creer que el bagaje de experiencias adquiridas a lo largo del tiempo facilita ese propósito y que el sentido adviene mansamente en lo pequeño o mediano más que en lo grande..., sin embargo, en la vida queda demasiada perplejidad como para asegurarlo. Suele recurrirse a cierta sabiduría, a veces solemne y otras de bolsillo, como refugio secreto ante los problemas, dudas y sinsabores, y podría decirse que cada uno tiene la última palabra, pero ni siquiera eso está garantizado en los más reflexivos y observadores: «De nada estoy seguro del todo. No tengo convicción alguna definitiva, propiamente de nada. Sólo sé que nací y existo y me da la sensación de que soy llevado. Existo sobre la base de algo que no conozco. Pese a toda la inseguridad, siento una solidez en lo existente y una continuidad en mi ser (...) Probablemente, como en todas las cuestiones metafísicas, ambas cosas son ciertas: la vida es sentido y absurdo o tiene sentido y carece de él. Tengo la angustiada esperanza de que el sentido prevalecerá y ganará la batalla» (Jung, 2014: 418). He aquí reunidas las ambivalencias y los contrastes que han aparecido en uno u otro momento de esta exposición: incertidumbres que rodean a la escueta certeza del propio devenir continuado, memoria parcial y dependencia de otras instancias, fragilidades por doquier junto a una intuitiva confianza en lo real, hasta desembo-

car en la lucha impredecible entre el sentido y el absurdo... Claro que éstos acaso sean más complementarios que antagónicos, a menudo trenzados y sin resolverse en una gran síntesis clarificadora. En cualquier caso, parece recomendable acoger esa clase de experiencia que no exhibe satisfecha su catálogo, sino que carece de dogmas y apuesta por la humildad, sin dejar por ello de amasar la vida como pan tierno...

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H.: *La evolución creadora*, Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*, México: FCE, 1950.
- CSIKSZENTMIHALY, M.: *Fluir. Una psicología de la felicidad*, Barcelona: Kairós, 1997.
- CRUZ, M.: *Ser sin tiempo*, Barcelona: Herder, 2016.
- EAGLEMAN, D.: *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*, Barcelona: Anagrama, 2016.
- ESPINOSA, L.: «Vida y narración: entre la literatura y la filosofía», *Isegoría* 42 (enero-julio, 2010), pp. 105-128.
- ESPINOSA, L.: «La mano y el algoritmo. Una antropología compleja ante los desafíos tecnológicos del presente», *Araucaria* 40 (2018.2) 109-136.
- FRANKL, V.: *El hombre en busca de sentido*, Barcelona: Herder, 2021 (3ª ed.).
- HAN, B-Ch.: *El aroma del tiempo*, Barcelona: Herder, 2015.
- JUNG, C. G.: *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Barcelona: Seix Barral, 2014.
- KAHNEMAN, D.: *Pensar rápido, pensar despacio*, Barcelona: Debolsillo, 2021.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1975.
- MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, Barcelona: Orbis, 1984, vol.III.
- REDONDO, P. y Salgado, S.: *La isla de la verdad y otras metáforas en filosofía*, Santander: El desvelo, 2017.
- RORTY, R.: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1991.
- ROSA, H.: *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Buenos Aires: Katz, 2016.
- SARTRE, J-P: *El ser y la nada*, Madrid: Alianza, 1989.
- STEINER, G.: *Gramáticas de la creación*, Madrid: Siruela, 2001.
- TAYLOR, Ch.: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- THOUREAU, H. D.: *Cartas a un buscador de sí mismo*, Errata naturae, Madrid, 2012.
- VÉLIZ, C.: *Privacidad es poder*, Debate, Barcelona, 2021.

# PERSPECTIVA, RACIONALIDAD, IDENTIDAD Y VIDA TRAS ORTEGA<sup>1</sup>

JAIME DE SALAS ORTUETA  
*Universidad Complutense, Madrid*

## RESUMEN

El artículo pretende exponer la experiencia del tiempo en Ortega. Por tiempo, se debe entender el tiempo colectivo del que el intelectual debe dar cuenta, y el tiempo de la vida personal vivido por cada individuo. La obra de Ortega se instala en esta óptica con el propósito de aclarar la historia colectiva y, al tiempo, ser fiel a una vocación personal. Da pie a trabajos de aclaración histórica de España y de Europa, por un lado, y de la vida personal, y la perspectiva individual, por otra. En los dos casos es importante tener en cuenta la dimensión racional de la experiencia del tiempo y la conexión que los dos planos mantienen entre sí.

*Palabras clave:* Ortega, Historia, Tiempo, Razón.

## ABSTRACT

The paper presents Ortega y Gasset's experience of time. It is possible to distinguish between the experience of time of a community and that of an individual. Both are included in Ortega's work. He presents interpretations of Spanish and European history, on the one hand, and on the other, there is a strong autobiographical strain in his works. In both cases it is important to take into account the rational dimension of our experience of time and the inter-connection of both fields.

*Keywords:* Ortega, History, Time, Reason

<sup>1</sup> Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación «Inconres: Incertidumbre, Confianza y Responsabilidad. Claves ético-epistemológicas de las nuevas dinámicas sociales». I-D-I/PID 2020-11721GB-I00 coordinado desde el Instituto de Filosofía por Concha Roldan y Astrid Wagner.

EL TÍTULO DE ESTA INTERVENCIÓN es muy largo y en realidad lo que pretendo ofrecer esta conferencia no es más que una aproximación a conceptos centrales del pensamiento de Ortega prestando especial atención al hecho lingüístico. Tampoco pretendo una exposición del pensamiento de Ortega sobre el lenguaje por más que merezca mucha más atención de la que ha recibido hasta el momento. Se trata más bien de determinados conceptos centrales del pensamiento de Ortega entendiendo que desde el lenguaje adquieren toda su consistencia.

## 1. VIDA Y RACIONALIDAD

«Vida» y «Racionalidad» han sido siempre dos puntos de referencia para quienes se acercan a Ortega. La situación de pensador dentro de la historia de la filosofía le conduce a retomar una problemática existente y presentar nuevas formulaciones de la misma. Desde Schopenhauer, pasando por Nietzsche, y Simmel, y por otro lado, Bergson, parece que la vida como principio, en su misma sobreabundancia, comporta dejar la razón en un segundo plano y entender la primera como algo pre-racional. La vida sería un principio último que se pone a sí misma y la razón aparecería en un papel secundario, como un instrumento de aquella. Para Ortega, el pensamiento neokantiano y después la fenomenología de Husserl y de Scheler constituyen un punto de referencia en un esfuerzo por atenuar el peso de un vitalismo que fundamentalmente no cuestionaba. Este tomado por sí solo podría rechazar o prestar a la razón un papel secundario, conducir al voluntarismo que él apreciaba en la sociedad de su momento, y en última instancia a la irrelevancia del hecho histórico. Así el argumento por la preferencia de Ortega por la fenomenología consistiría en que esta hace justicia al mundo en el que el sujeto se encuentra, reconociendo en los fenómenos, la envergadura y la particularidad que planteamientos constructivos como el kantiano tienden a obviar. Este mundo es racional (a continuación, hablaremos de lo que hay que entender por razón), y, desde este punto de vista, los hechos tienen una envergadura propia. Cuando dice «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo», Ortega está afirmando la necesidad de tener y mejorar la propia perspectiva sobre el mundo y dicha mejora empieza por el reconocimiento de este en todo su valor. Efectivamente en el caso de las *Meditaciones del Quijote* esta valoración de la perspectiva responde a una preocupación por ofrecer al lector una posición pública con la que se podría identificar, y que resultara relevante a su posicionamiento en la realidad social del momento. «Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Ortega y Gasset, José (2004), *Obras Completas*, I-756.

Aquí hay una aparente dificultad. Desde el punto de vista de la obra de Ortega, las *Meditaciones del Quijote* es el trabajo de quien entiende la vida como la verdad radical, pero en realidad, dice muy poco de aquella. Desde luego la circunstancialidad de la vida es una tesis muy evidente en la reivindicación de la perspectiva que se hace en las dos primeras partes. En la carta al «Lector» la referencia es explícita y continuada. La *Meditación Preliminar* aboga por el uso del concepto justamente porque es la manera de que la perspectiva sirva su función, pero no hay propiamente una descripción o caracterización de la vida misma. Y, de ninguna manera, es un tratado sobre la vida como principio metafísico. Desde luego, el lector es consciente que la vida esta presente en la misma estructura literaria del texto, obedeciendo frecuentemente a una performatividad por parte del mismo autor, por ejemplo, en el empleo de las metáforas, pero queda pendiente la pregunta directa por la naturaleza de la vida y sobre todo, por su carácter racional?

Se puede decir que la respuesta viene dada en la obra posterior de Ortega: en primer lugar, en las descripciones de la vida de los últimos capítulos de *¿Qué es Filosofía?*. Ahí adelanta una teoría de las categorías que será en él definitiva y le permitirá avanzar en su proyecto de «salvar» su momento histórico. Otras dimensiones de la razón aparecen en trabajo posterior, sobre todo, a partir de *Historia como Sistema* y *En torno a Galileo* que apuntara a una comprensión de lo histórico; Finalmente, en *Goethe desde dentro* aparece una ética de la vocación. En este sentido, el periodo comprendido entre 1927 y 1934 fue decisivo.

A nuestros efectos, la vida es racional en la medida en que se da de acuerdo con unas categorías. Una muy importante sería la de la circunstancialidad que sí aparece en *Meditaciones del Quijote*. A ello hay que añadir las categorías de *¿Qué es Filosofía?*: Entre otras, complejidad, presencia de la vida a si misma, quehacer, proyecto, libertad, contingencia siguiendo las clásicas presentaciones del tema de Rodríguez Huéscar. Finalmente hay que hacer referencia a la autenticidad de *Goethe desde dentro*. Aunque Ortega hable de categorías en realidad se parecen más a las clásicas propiedades trascendentales del Ser, reformuladas de forma que se entienda que el sujeto esta íntimamente conectado con su circunstancia: La vida es más vida en la medida en que es más claramente quehacer, o en la medida en que es más claramente autentica. No es algo que se atribuye desde fuera de la misma experiencia vital como si fuera un accidente, o que se poseyera sin más, como la esencia común a todos los de una especie. De lo que se trata es de una condición que admite más y menos como cuando hablamos de bien o de lo de por si inteligible.

La impresión que esta descripción produce en el lector, puede ser la de la vida como un esfuerzo que el individuo realiza conscientemente dentro del contexto social e histórico, lo que Ortega llama circunstancia, el contexto que le corresponde vivir. Como hemos visto la racionalidad es susceptible de descripción en muchas de sus dimensiones. Esta teoría de la vida es ciertamente una de las culminaciones del pensamiento de Ortega y podemos hablar de la racionalidad como intrínseca a la vida.

## 2. NIVELES DE RACIONALIDAD

De esta forma el concepto de racionalidad acompaña la experiencia de la vida en general. Pero podemos distinguir tres niveles de racionalidad.

A) Hemos empezado por aquella a la que Ortega da más atención, la que, a nuestros efectos, podemos denominar como racionalidad personal. La vida es más vida en la medida en que cumpla determinadas condiciones que conciernen a la instalación del individuo en su propio mundo. Y será este el ámbito en el que discurre mayormente la obra filosófica de Ortega.

B) Desde el punto de vista de Ortega hay un uso de la razón, que se refiere a lo que clásicamente ha sido la demostración y el silogismo. Abarca lo que se puede establecer de una forma genérica sobre la realidad en última instancia. Se trata de la razón como la explicación definitiva a la que atiende la ciencia y la metafísica clásicas. Esta se encuentra presente en *La idea de principio en Leibniz* cuando parte de la visión del conocimiento como «contemplación de algo a través de un principio»<sup>3</sup>. Y tendría que culminar en lo que denomina una pantonomía por acudir a la expresión de *¿Que es Filosofía?*<sup>4</sup> En su último periodo uno de los problemas centrales que abordó Ortega fue justamente encontrar los conceptos que pudieran aportar al saber histórico algo equivalente a lo que Galileo logra para la cultura de su momento: la aplicación de la ciencia matemática a la Física en el siglo XVII.

No habría que perder de vista, además, que el tratamiento de la ciencia tiene una dimensión política, relacionada con la voluntad de Ortega de modernización de España, primero, y del un nuevo equilibrio cultural en Europa, después. Estas serían objetivos últimos que orientan su trabajo. Efectivamente en la concepción de Ortega de la cultura europea habría una muy interesante evolución. Inicialmente «España es el problema y Europa la solución». Es un planteamiento que se hace desde la política, pero que ya apunta a la importancia de la cultura. La fórmula se aplica, desde el principio, de una forma matizada. Europa, la cultura europea en todas sus dimensiones contiene muchas manifestaciones y el lector de Nietzsche sabe que no es posible una aceptación indiscriminada. Al tiempo, hay que respetar que «mi salida natural al universo se abre por los puestos del Guadarrama o el campo de Ontigola»<sup>5</sup>. Es decir, en el diálogo con la cultura europea se debe tener en cuenta las posibilidades y necesidades específicas de la propia cultura. La fórmula se transmuta en la segunda parte de *La Rebelión de las Masas*, en la tesis de que la superación de las limitaciones de la política de las distintas naciones europeas

<sup>3</sup> IX-931.

<sup>4</sup> VIII-284.

<sup>5</sup> I-756.

del momento se encuentra en una forma de unidad europea. A partir de este momento, podemos apreciar en sus escritos una forma de patriotismo europeo que coexiste bien con el patriotismo nacional.

Al tiempo, situándonos en 1932, es decir, en el comienzo de su obra madura, se hace cada vez más precisa una visión de los logros y de las limitaciones de esta cultura europea. Por una parte, su *Meditación sobre la Técnica* y sobre todo *La idea de principio en Leibniz* abundan en la convicción de que el éxito de Europa se encuentra ante todo en su ciencia y en su tecnología. A ellas debe su nivel de vida y su bienestar. Al tiempo, es consciente de las limitaciones epistemológicas de la ciencia y sobre todo de la importancia de la historia y el posible retroceso cultural que Europa –y por tanto el Universo– puede sufrir<sup>6</sup>. *La idea de principio en Leibniz* llega a contemplar la desaparición de la filosofía y la vigencia de formas de socialización de la cultura que termine con la iniciativa personal.

En este contexto Ortega busca una razón histórica propia de los asuntos humanos, que superara las dificultades de la razón inspirada en el proceder de las ciencias. En parte, lo logra con la formulación de la razón histórica. Pero lo importante a nuestros efectos es que en la discusión abierta sobre la manera en que la razón tiene que concretarse en la cultura para poder realmente valorar la propia historia del hombre occidental, la ciencia y la metafísica clásicas retienen un lugar, aunque sea secundaria a la razón histórica.

C) La tesis que yo quiero defender en este texto sería la siguiente: Hay un grado de racionalidad en cualquier experiencia vital en la medida en que comportara el uso del lenguaje. No se trata por tanto de la razón parcialmente personalizada que Ortega presenta en su visión del individuo moderno, ni la razón de la ciencia por muy importante que haya sido por sus efectos, sino de algo previo, del uso del lenguaje que ha acompañado la aparición de la razón. Mi posición en este punto se puede resumir diciendo «No hay uso de termino lingüístico sin empleo de la razón» Prefiero la expresión más sucinta: «No hay término sin razón». Y esto es lo que hay que dirimir.

Pero tratare de aclarar esta tesis en los siguientes tres puntos. No va a ser, por supuesto, una prueba filosófica desde la aplicación de un determinado método, sino más bien una reflexión que se hace desde una forma de pensar más abierta, si se quiere, más un comentario que una prueba.

<sup>6</sup> Es importante el tratamiento de Leibniz en *Ni Vitalismo, ni Racionalismo* III-715. La prevención hacia el racionalismo esta muy clara en este texto de 1924, pero la «salvación» de Europa requiere además el tipo de investigación histórica que emprende *La idea de principio en Leibniz* donde se busca comprender el fenómeno de la ciencia en su nacimiento.

### 3. LA RACIONALIDAD MÍNIMA Y EL CONCEPTO DE VIDA

La pregunta es como se ajusta la racionalidad a la vida y la respuesta no va a ir a un extremo de la cultura que representan la ciencia y la técnica, sino más bien al otro extremo, de lo que el uso del lenguaje, implica de manera genérica, incluso en sociedades distintas a la nuestra. De ser así, lo que ocurre en nuestra cultura, también, aunque de forma distinta, se da en otras culturas.

En primer lugar, quisiera detenerme en William James y su noción de flujo o corriente de la experiencia. *Principles of Psychology* es importante en la medida en que se hace cargo de la continuidad de la experiencia de una forma que supera la visión más analítica de dicha experiencia como compuesta de percepciones, visión vigente desde Locke e incluso desde Descartes. Esta «corriente de la experiencia» es susceptible de ser identificada con la vida misma<sup>7</sup>. La doctrina del capítulo 9 de dicha obra, pasa a tener con algunos autores del modernismo, una dimensión literaria, al permitir vislumbrar un monólogo introspectivo. Podemos pensar ante todo en los monólogos del *Ulises* de James Joyce<sup>8</sup>, pero también en los de Proust en *La búsqueda del Tiempo Perdido*. Estos últimos se presentan todavía en estilo indirecto, pero su textura destaca por la aproximación a la experiencia directa. También pienso en Thomas Mann y en unos celebres párrafos del capítulo séptimo de *Lotte in Weimar* que reproducen con gran efecto dramático, en monólogo, la experiencia interna de Goethe. Y por supuesto, se podría mencionar a Virginia Woolf y a Gertrude Stein, y muchos otros, entre los que se encuentra como epígono Miguel Delibes con *Cinco horas con Mario*. El propio Ortega en un homenaje al poeta Mallarmé, excepcionalmente, también abunda en la figura de un monólogo, que reproduciría la vida tal y como a experimenta un intelectual cuando piensa en Mallarmé<sup>9</sup>. Todo ello expresa la voluntad de hacer justicia a la experiencia de la vida en su propia mismidad racional si bien en algunos casos, esta intuición de William James también se somete, a un tratamiento estético por lo que de lo arcaico se pasa a lo vanguardista.

En principio este uso de la racionalidad, tan cercana a la vida misma, a pesar de que pone en valor la continuidad de la experiencia vital, puede también problematizar la identidad de los personajes. Se puede entender que simboliza el hecho de que la vida se da en nosotros de una forma permanente pero involuntaria. En ese sentido el proceder de Hume casi doscientos años antes de Joyce, cuando se plantea la identidad personal en su *Treatise of Human Nature*, constituye un claro

<sup>7</sup> James (1891) p. 224.

<sup>8</sup> Particularmente el monólogo de Molly Bloom del episodio 18 Joyce (1986) p. 608.

<sup>9</sup> V-195 y ss.

antecedente de los efectos de una introspección radical <sup>10</sup>. El termino «radical» debe utilizarse aquí, porque no se trata de una mera introspección —que podía salvar la ultimidad del sujeto como es claro en San Agustín, por ejemplo— sino de la aplicación de un método de narración a la experiencia, que daría a conocer, cómo de hecho se da en nosotros la vida: de forma permanente, sin solución de continuidad, pero ajustándose a lo inconsciente y a lo fortuito que se impone desde una exterioridad que queda sin definición. El monologo no traduce un mundo ordenado sino, sobre todo, expresa las pulsiones de una sensibilidad. El sentido se limita a frases sin que llegue a predominar una representación sostenida de un mundo o de un sujeto que actúe en el de manera coherente. Así no se puede llegar desde esta narración, a vislumbrar al sujeto ideal tan querido de la moral clásica.

A efectos del argumento de esta conferencia, mantendría que sí se puede hablar de razón en estos casos, en la medida en que los personajes utilizan el lenguaje a un nivel de comprensión limitado. Pero en muchos casos, no hay razonamientos ni nada que se acerque a la comprensión global de la realidad que en última instancia busca la filosofía.

¿En qué sentido el uso del lenguaje implica la razón? Daría dos respuestas a esta pregunta, que tienden a reforzarse mutuamente. Por un lado, habría implícitamente un razonamiento en la misma elección de las palabras. El monólogo puede reflejar una atención oscilante, pero nunca el silencio que acompañaría la ausencia de palabras. Si hay algo que debe producir admiración es la capacidad que tiene nuestra inteligencia de encontrar el término y la frase adecuada en cada momento de mi trato con la realidad. Aunque muchas veces uno no acierte socialmente, el hecho de que las palabras surjan de manera mágica para trasladar al otro mis deseos o intenciones puede producir estupor. Y no se trata sólo de la comunicación con otro, sino en el mismo pensamiento donde la atención de mi mente puede resultar discontinua, pero en un momento dado se aprecia un discurso que puedo a mi vez transmitir a otro. En este sentido, el término y el pensamiento están completamente involucrados. No es que piense para después expresarme, sino que vivo pensando y expresándome. Si tuviera que realizar una descripción de la vida como realidad radical, la primera nota que resaltaría sería esta de la dimensión simbólica de toda experiencia.

Como se refleja en el caso paradigmático de Molly Bloom, las asociaciones lingüísticas y preocupaciones que se le presentan, son las preocupaciones que asolan

<sup>10</sup> Hume, D., *Tratado de la Naturaleza Humana*, 1-4-6. 2002 p. 224. La comparación con el tratamiento de Joyce debe matizarse en el sentido en que en el *Tratado* Hume está buscando una experiencia que confirme la radicalidad del Cogito, mientras que la técnica de Joyce es tratar de mostrar un diálogo interior que se produce espontáneamente.

al personaje en su experiencia diaria. Elegimos palabras –aunque a veces de una manera imprecisa– que se ajustan a una situación. Es cierto que nuestro decir es deficiente como Ortega recuerda, pero al menos en la mayor parte del tiempo, llega a ser suficiente para que cumpla su función de satisfacer las necesidades de la comunicación. La norma general que extraería de estos ejemplos es la siguiente: en la medida en que la experiencia de la vida tiene un trasunto verbal, hay una implicación de la razón en la vida. No hay, pues, término sin alguna razón. En este sentido esta sostiene la comunicación. Incluso lo que se puede presentar como vehículo transaccional se convierte en referencia común gracias al ejercicio de la razón.

A ello se añade el hecho de que cada miembro de una comunidad cuenta con un vocabulario común, que, a pesar de su limitación, sirve para llevar a bien nuestros actos de comunicación. Aquí lo que subrayaría no es tanto que en un momento determinado dé el agente con el término más o menos preciso, sino la posibilidad previa de recurrir a un conjunto de términos que de manera sistemática cubren nuestras acciones. Por ejemplo, uso Viernes en lugar de Jueves para referirme al día en que estamos, pero todos los posibles días de la semana tienen un nombre ya determinado previamente. Por supuesto, este vocabulario previo, en principio, se ajusta a las necesidades de las acciones, que el sujeto realiza, y cuando la sociedad va alcanzando medidas más altas de sofisticación intelectual, el vocabulario inevitablemente lo refleja, como el cauce de nuestro pensamiento.

¿En que sentido se refuerzan entre sí estas dos acepciones de racionalidad? Ante todo, hay que partir de que la elección puede pasar de funcionar como instinto a ser un ejercicio explícito de la razón, aún cuando preserve un reconocimiento de la existencia de un fondo de necesidades naturales. La frontera entre un acto instintivo y una elección racional es muy difícil de trazar en la medida en que nos mantenemos en el nivel de una explicación psicológica. En cambio, en la medida en que apelamos a un orden, el orden de las palabras, lo que se percibe es que detrás de la elección y justificándola puede haber una noción de bien. Se dirá: ese bien no está en el lenguaje sino más bien en las cosas. Es cierto. Pero la elección se resuelve como una opción, inicialmente entre símbolos y en última instancia entre cosas. El paso a las palabras implica una comparación a la que las cosas o las opciones de acción fuera del marco del lenguaje no se podría dar. Muchas veces tenemos la conciencia de la irreductibilidad de las cosas, pero su traducción al lenguaje –a pesar de ser aproximada– ayuda a encontrar un contexto desde el que el individuo puede llegar a actuar con ellas.

La elección de la palabra justa simboliza una forma de bien en la medida en que se realiza apoyándose en la conciencia. Se pasa de una visión psicológica o, incluso, sociológica a una visión normativa en la que la autonomía del sujeto racional corresponde a la constatación de un ámbito de validez. Un caso nos puede ayudar. Del hambre que me lleva a levantarme de esta silla y acudir a la caja de

galletas a la elección de un plato en un restaurante a la luz del menú de acuerdo con una cita que se ha hecho previamente, hay todo un proceso de verbalización, y por tanto de racionalización, que mediatiza la satisfacción de los instintos. Abundo en palabras previamente definidas y comportamientos ya aprendidos. El cuerpo y sus requerimientos están presentes, pero de manera muy distinta en cada caso. En el segundo el hambre no me lleva compulsivamente a satisfacer un deseo. Dicho deseo puede seguir presente, pero se ajusta a unas formas y a una racionalidad que gobierna, hasta cierto punto, la vida entera: a una hora previamente acordada nos encontramos varios amigos en un restaurante elegido, pedimos y aceptamos un menú, encargamos cada uno los platos que le parecen, etc. Nuestra conducta sigue unos sistemas previamente acordados entre los que destaca, por ser el primero, el sistema lingüístico, al que acudo cuando busco la palabra apropiada en cualquier acto que pueda realizar. Sobre el se construye todo el edificio complejo de prácticas que puedo llevar a cabo contando con un sistema lingüístico.

Dicho uso de la racionalidad que podemos llamar mínimo, se encuentra en todas las manifestaciones del individuo desde el momento en que buscamos casi inconscientemente la palabra justa. De un solo término se deriva todo un sistema semántico, y de ese sistema, prácticas que se apoyan en el idioma. Y por ello, se extiende tanto a aquellas que realizamos en el curso de nuestra vida cotidiana hasta las teorías más sofisticadas sobre el mundo.

#### 4. LA RACIONALIDAD MÍNIMA COMO SUPUESTO

Como hemos expuesto, podríamos organizar la racionalidad de nuestra experiencia en tres niveles. La racionalidad mínima que acabo de evocar y que acompaña siempre cualquier experiencia en la medida en que es verbal. La racionalidad de la vida personal por la que un individuo ocupa un espacio en su mundo social. Y finalmente la racionalidad de la ciencia y de la metafísica que abstraería, de las condiciones personales y que pretende mostrar un mundo en su propia objetividad. Pero habría que añadir que no se trata de que la racionalidad mínima deje de estar presente con las otras dos. La diferencia estaría en si bien podemos pensar en la racionalidad mínima como siempre y necesariamente presente, las otras dos formas de racionalidad trabajan sobre sus resultados, y las prácticas que permite. Por resultados, entiendo una cierta tendencia hacia la sistematización que se puede observar en el comportamiento. Sobre el lenguaje espontáneo se construyen una composición de lugar del individuo, expectativas con respecto a la realidad, recuerdos de experiencias pasadas y prácticas que pueden ser más o menos sofisticadas, una estructura objetiva que corresponde a un nivel de lenguaje. Efectivamente podemos hablar de varios conjuntos entre los que discurre la propia vida: la vida familiar, la vida del trabajo, la vida del ocio, los viajes, incluso la vida política de

las comunidades a las que uno pertenece. Se puede hablar de sistema de una forma laxa en la medida en que llegamos a organizar nuestro mundo de modo que podamos transitar entre estos distintos sistemas. Pero todos ellos se construyen sobre aquello que la razón mínima ha introducido.

Efectivamente cabe pensar no tanto en el esfuerzo psicológico o cultural que se encuentra detrás del acto de habla o de pensamiento, sino en el hecho de que una vez proferido, queda en un ámbito público, o sencillamente en nuestra memoria, para ser objeto de reflexión, de demostración, de comunicación, de aclaración, y sobre todo, se asocian a unas prácticas sociales que enmarcan en la medida que encuentran su sentido con ellas. En ese sentido, podemos pensar en un desarrollo del lenguaje paralelo a la sofisticación de nuestras prácticas. Contamos con una memoria que contribuye a permitirnos una idea de presente mucho más amplia que el mero instante en el que nos encontramos.

Lo más importante es que detrás de estos sistemas se puede apreciar el desarrollo de una subjetividad que aprende, utiliza, adapta, corrige, siempre sobre las bases de un vocabulario y unas reglas sintácticas que inicialmente se han establecido desde la racionalidad mínima. Nuestro presente está constituido por un conjunto de sistemas, interconectados, muchas veces conocidos fragmentariamente, pero necesarios para que nosotros como agentes nos podamos producir dentro de un determinado contexto. Es muy importante que en esta transformación surge el valor como la dimensión de nuestras acciones por las que estas y no otras son las que decidimos realizar.

Desde luego no es una evolución completa. La idea de un sujeto que se encuentra fuera de la realidad y puede intervenir en ella de acuerdo con el criterio racional de lo mejor es una ficción. Tenemos que atender a lo que los sujetos de hecho hacen y en un grado determinado suelen actuar bajo el efecto de alteración. Lo que se deriva de la observación es un *determinado* conjunto de valores que se revelan en nuestras decisiones y actos de tal forma que en muchos casos es difícil incluso para el mismo sujeto aclarar que es lo que le está moviendo. Son los valores que de hecho siguen los sujetos, en general menos elevados de lo que uno esperaría.

## 5. HABLAR Y DECIR

Sería hegeliana esta presentación en la conciencia de que la noción de persona es el producto de una evolución emergente. La razón personal en las diferentes formas que Ortega tiene de describirla, es su gran aportación que a su manera pretendió estar a la altura de su tiempo. Efectivamente un acierto de nuestro filósofo consiste en que acompaña la deriva de la modernidad en el empoderamiento de la persona individual. Esto se puede apreciar en la distinción de Ortega entre «hablar»

y «decir». Lo importante es el sujeto que «dice» en la medida en que no se limita a repetir, sino que se expresa desde su propia perspectiva particular. Epistemológicamente podemos poner en cuestión la ultimidad de la persona, pero el hecho es que es a través de ella, por donde la sociedad moderna logra grandes aportaciones. Nuestra historia es principalmente una historia de individuos, aunque muchas veces no se recogen de estos más que testimonios fragmentarios de su existencia personal. El desarrollo del individuo ha acompañado nuestra historia colectiva. De esta forma, se va de la razón mínima a la razón personal o a la razón científica.

Se conserva desde luego el apoyo en el lenguaje y en la cultura de la racionalidad mínima, pero se introduce una auto-referencia en las acciones, autorreferencia que es propia de una cultura sofisticada. Al optar de acuerdo con la razón mínima, implícitamente se concreta e incluso se define el personaje concreto que cada persona en su acción dentro de su circunstancia acaba siendo. Esta tendencia tiene posiblemente un origen religioso en caso de la cultura occidental. Con ello la personalidad acumula experiencias, pero sobre todo adquiere una orientación moral que puede incidir en la misma conducta. El individuo adquiere un cierto grado de autonomía dentro de una determinada circunstancia. Otra gran aportación de Ortega fue la teoría de la perspectiva, que a su vez obedece a criterios de economía, y relevancia. Economía porque una sociedad de individuos se renueva con cada vida individual, y relevancia en la medida en que el sujeto tiene su propio perfil, su propia orientación y ello requiere una sociedad con un margen de tolerancia, junto con elementos comunes que permitan la comunicación. Solo desde la perspectiva individual se puede reconocer determinar el sentido que la vida tiene para quien la experimenta.

## 6. LA VOCACIÓN EXTERNA

También sería hegeliano en la medida en que de alguna forma la racionalidad en el uso de los términos se mantiene en toda la práctica más elaborada de razón. Lo que esta presente en las figuras inferiores es conservado sintéticamente en las figuras superiores. Por «conservar» se podría entender que el mecanismo es el mismo. Lo es, aunque, en este ámbito, las explicaciones se apoyan más en la imaginación. Pero, aquí también la elección da paso a una representación global de la realidad. Nos alejaríamos, desde luego, de la idea de que hay síntesis necesarias sino más bien entenderíamos que con nuevas síntesis y formas de pensamiento, el individuo encuentra su sitio en un mundo fundamentalmente cambiante, sin que en ningún momento se salga de la condición de realidad circunstanciada.

Así elegimos las palabras para hacer frente a una situación. Esa elección puede tener unos referentes exteriores, y visuales, pero también, pueden reflejar actitudes, deseos más o menos definidos. En el principio de todo habría la necesidad y de la indigencia que, por ejemplo, el recién nacido siente al su sentirse abandonado al

mundo, y el esfuerzo –primero instintivo y después consciente– por superar con los recursos que encuentra, dicha situación. Estos recursos se encuentran en la sociedad a través del lenguaje.

Ninguna civilización ha podido erradicar esos primeros sentimientos de necesidad. Lo que ocurre es que según avanza, aparecen además necesidades más sofisticadas y reflexivas que en parte subsumen las primitivas. El desarrollo de la perspectiva individual genera preguntas que vienen de la propia corporalidad y la necesidad de orientación funcional e histórica. Una de ellas que Ortega subraya, es la necesidad de autojustificación de la vida. Vivimos a través de nuestra perspectiva y ello implica una consideración práctica de nosotros mismos, incluso puede plantear la segunda pregunta kantiana: «¿Qué debo hacer?». Una perspectiva personal formada a lo largo de los años, constituye un resumen de lo que se ha vivido, donde la atención no se queda en lo perceptual sino pasa al reconocimiento de valores que se pueden aplicar a los distintos lances de la vida, con vistas a abundar, rectificar o evitarlos en el futuro.

Debemos lograr en este punto más precisión cara a nuestro argumento principal. Hay un nexo sistemático entre «experiencia de la vida» o perspectiva y «vocación» que es el término que emplea Ortega en su obra posterior, –prefiriéndolo al de «fondo insobornable» de uso más temprano–. Se fortalece la «vocación» con el concepto de «proyecto» que se funda en la vocación. Más el concepto de vocación, me parece, ganaría con una caracterización más exacta y al tiempo más amplia que aquella que Ortega le preste.

Efectivamente, en la obra de Ortega el término «vocación» adquiere varios usos: en unos casos comporta una voluntad decidida por llevar a cabo determinadas actividades. Así el estudiante de Filosofía o de Metafísica puede tener vocación en la medida en que los problemas filosóficos le exigen su atención por encima de todo<sup>11</sup>. En la obra de Ortega, además, aparecen vocaciones que podríamos llamar genéricas como la de cazar<sup>12</sup>, que han sido consustanciales a la humanidad, a lo largo de su historia. Pero, además, yo entiendo, habría una vocación a la vida misma, como una especie de instinto que se concreta en el uso de la palabra y en la práctica de la interlocución.

En una sociedad moderna donde la individualidad está muy desarrollada, la vocación de una persona puede llegar hasta la última decisión de su comportamiento, es decir, se puede entender este principio de la manera más precisa y al tiempo la más personalizada. Podríamos llegar a la conclusión de que no hay actos irrelevantes desde el punto de vista de la vocación personal. Incluso, frente a Sartre

<sup>11</sup> VIII-555.

<sup>12</sup> VI-274.

y siguiendo una tradición leibniziana, el pensador que sigue a Ortega puede pensar que no cabe el indiferentismo en la acción. De hecho, no es así, y por el contrario, el individuo moderno frecuentemente se refugia en la irrelevancia y la distracción por tomar distancia del personaje público que encarna. Habría debilidad del individuo que ve su figura pública como una armadura que hay que llevar para sobrevivir en trafago de la vida social, pero además responde a un ideal que su figura mejor o peor encarna.

En cualquier caso, habría una vocación de alguna manera que también puede encontrarse en el principio de nuestras relaciones con el mundo, cuando buscamos ante otros las palabras justas. No es que queremos comunicarnos, que también. Potencialmente esta ahí no solo la necesidad que con la comunicación se resuelve, sino también, en mayor o menor grado, la afirmación de una personalidad en una identidad social. En la búsqueda de las palabras oportunas para poder entrar en un proceso de comunicación social también se satisface una aspiración a ocupar un sitio en un espacio común: De encontrar la paz con uno mismo ante la aceptación de otros. Según las personas y situaciones esta segunda dimensión será más o menos importante. De esta forma, habría que distinguir entre una vocación personalizada que implica un sujeto definido con orientaciones y capacidades únicas, y una vocación externa que denota la ocupación de un espacio dentro del ámbito de la vida social. La segunda en el curso de la historia emerge de la primera.

Es claro que nuestras necesidades se satisfacen a través del lenguaje, pero de alguna forma nos convertimos al dirigirse a nuestros mayores en la niñez, en seres públicos con el reconocimiento que por ello nos corresponde. Así, podemos hablar de una vocación externa, orientada a la vida pública en el sentido muy restringido de la vida que se mantiene en el dialogo con otros. Dicha vocación consiste en producirse ante la mirada del otro, cumpliendo las exigencias de una relación dialógica; Hasta cierto punto, precede a todas las demás vocaciones más particulares, y mas personalizadas, las sostiene pues se encuentra en su base, y en cierto sentido se satisface al lograr que el individuo se produzca efectivamente ante el otro.

Con esto no pretendo intervenir en las discusiones sobre el desarrollo de la racionalidad durante la infancia, sino sencillamente mantener que el empleo del lenguaje en alguna medida es racional por apuntar a un sistema constante de términos y de leyes o porque su uso requiere además el empleo de un criterio de pertinencia por la que se aplica determinados términos a determinadas situaciones. Al producirse el individuo en un espacio público adquiere una forma de identidad ante los otros. Mientras que hemos apuntado a una identidad personal que problemáticamente se constituye en la medida en que atendemos y reflexionamos sobre un dialogo interior que acompaña la experiencia, hay otra identidad que es el resultado directo de nuestros actos públicos. El dialogo interior y la producción pública y exterior se acompañan y se refuerzan.

Por supuesto, el uso del lenguaje puede ser desde nuestro punto de vista de una sociedad moderna, paupérrimo en una sociedad como probablemente lo fue en la Prehistoria. La cuestión es que introduce la razón que no solo permite el uso del lenguaje sino a través del uso de signos permite la creación de cultura e incluso una forma de desarrollo histórico.

## 7. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD

En el pensamiento de Ortega podemos reconocer una noción de identidad que viene a recoger dimensiones de las dos acepciones que hemos distinguido. Valora sobre todo el hecho de que la persona obra desde una perspectiva que es significativa a la hora de orientar la persona pública. Habría que valorar aquello por lo que otros nos conocen, nuestra imagen, y el hecho de que este es el resultado de una acción que no solo es adaptativa, sino en algún grado expresiva y proyectiva. Para aclarar esto debemos pensar en el título de la lección VII de *En torno de Galileo: La verdad como coincidencia del hombre con uno mismo*. Dada la doctrina de las categorías a la que hemos aludido, podríamos hablar de la libertad como coincidencia con uno mismo, e incluso de la identidad. Lo fundamental es la obra que realizamos responde a nuestra vocación entendida en un sentido amplio como sistema de preferencias que se pueden ir modulando de acuerdo con el desarrollo de la personalidad. En ese sentido, hay una identidad que es a la vez externa e interna. «Externa» en la medida en que nuestros actos pueden ser atribuidos por otros, pues se hacen en un espacio público. «Interna» en la medida en que, dentro de las posibilidades, el criterio último de lo que uno pretende en la acción, está fijado por la propia sensibilidad, es decir, por la propia vocación. De lo que no se trata, en cambio, es de una identidad del cuerpo o del alma ni la permanencia de determinadas facultades.

Es vital el movimiento que va de la intimidad de la conciencia a la exterioridad de la acción y es ahí donde el individuo aparece con un dinamismo interno por el que no se limita a crecer y envejecer vegetativamente sino está poseído de una espontaneidad por la que asume y se representa intelectualmente un entorno y al tiempo vuelve a él, e, incluso, incide en el con sus acciones.

Hay una consideración adicional. Al ser la circunstancia una dimensión de la misma persona, esta última es necesariamente el resultado de un medio que inevitablemente es cambiante. Nuestras posibilidades cambian. Creo haber oído a Julián Marías decir que podemos ser el mismo, aunque no seamos lo mismo. La autenticidad tiene que conjugarse de acuerdo con las posibilidades del momento. En ese sentido, la identidad que el individuo puede alcanzar es relativa y contingente: Puede tener unas inclinaciones vocacionales permanentes, pero la realización de estas es susceptible de cambio, de acuerdo con los cambios del mismo entorno, de

la misma circunstancia. Desde este punto de vista, se entiende bien la valoración de la biografía en la obra de Ortega pues recoge el hecho de que soy en la circunstancia y el sentido de la valoración de la razón narrativa. Somos a la vez contingentes y en algún sentido determinados y de esa determinación hay un grado de racionalidad. Pero, desde luego, no se puede hablar de una permanencia metafísica como el que se ha prestado clásicamente a la sustancia. Nuestra vida es una suma de acciones que podrían haber sido otras, pero no por ello pueden tener su propia verdad cara a uno mismo.

Lo fundamental: la identidad no es puramente algo exterior ni se reduce a algo interior. Tiene sentido hablar «desde dentro» como cuando Ortega pide un Goethe desde dentro, sin olvidar la extraordinaria matización del artículo *Goethe el libertador* por la que el verdadero criterio se encuentra en la medida en que el «desde dentro» va a encontrarse en la acción que se llega a realizar fuera. «La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias ... la vida es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo ... el hombre ... es ... un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El dentro, el «sí mismo» no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno ... Mi yo ... es ... un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta»<sup>13</sup>

## 8. ENSIMISMAMIENTO, ALTERACIÓN Y RAZÓN HISTÓRICA

En este contexto revisaría la manera en que Ortega presenta el ensimismamiento y la alteración. Por supuesto, la superioridad de la introspección frente a la alteración permanente resulta indiscutible, así como la distancia que la cultura le permite al hombre con respecto a la naturaleza. Y también es importante el papel que Ortega concede a la imaginación. Pero el acto de ensimismamiento esta ya anticipado por el hecho de que la reflexión introspectiva remite a una experiencia social previa. No se trataría de un retiro completo que conduciría a la elaboración de conceptos abstractos. El aislamiento produce la decantación concreta de unas posibilidades que se dan a partir del uso del lenguaje ya previamente adquirido. El empleo de la imaginación remite al marco social en que el individuo se produce.

No resulta claro que sea necesario pensar en un periodo de retiro. En realidad, se puede pensar en situaciones de reflexión que pueden tener lugar a lo largo de la

<sup>13</sup> V-147.

experiencia del individuo. Lo interesante es que gracias a la memoria un presente se puede revivir y con ello valorar e insertar dentro de una trayectoria del sujeto social.

El ensimismamiento permite el postergamiento de una respuesta directa a la acción y la renuncia a una reacción como puede darse en el reino animal. La respuesta que el individuo da puede venir años más tarde, y con una complejidad simbólica que rebasa el mundo de los gestos animales. Además, puede diluirse en acciones diferentes. Algunas creaciones artísticas son el resultado de una forma de maduración de modo que la obra, el resultado final, dependa de una sensibilidad formada a través de una larga trayectoria de experiencias.

## 9. EXPERIENCIA DE LA VIDA, PERSPECTIVA Y RAZÓN HISTÓRICA

En el título de este congreso se habla de *Experiencia de la Vida*. Es ciertamente una expresión propia de la obra madura de Ortega. En un pasaje conocido nos presenta el personaje de Lindoro y su decisión de no comenzar una relación amorosa con Hermione. Lindoro explica que ya ha hecho esta experiencia en el pasado y por ello carece de sentido para él repetirla. Es muy posible que el presente artículo no acierte a captar todo lo que Ortega pensaba en este punto. Mi idea es que la experiencia de la vida se presta a ser integrada en el concepto, con mucho anterior y muy trabajado por parte de Ortega, de perspectiva. Incluso la noción de condicionamientos negativos me parece perfectamente aceptable, aunque crea que también existen condicionamientos positivos. De hecho, Ortega abandonó el uso del término «perspectiva», pero, no obstante, un cierto perspectivismo condiciona su obra entera en la medida en que hay que partir de la propia circunstancia con sus necesidades e incluso, sus creencias. Sí es verdad que la experiencia de la vida añade una dimensión personal y temporal que no estaba presente en la voluntad de perspectiva del autor de *Meditaciones del Quijote*.

Con todo esto, estoy proponiendo una lectura de Ortega en claves que no son todas de su autor. Es muy posible que Ortega no sintiera la necesidad o conveniencia de esta lectura que da cierta prioridad a la racionalidad mínima. Pero en la exposición de la diferencia entre hablar y decir, entre vocación externa y vocación personalizada, entre ensimismamiento y alteración sí siguen el curso del pensamiento del propio Ortega. En gran medida mantengo la arquitectura de su pensamiento original, pero creo que puede evitar ciertas dificultades, sobre todo en lo que respecta a la reificación que supone un mundo ideal.

Por otro lado, queda en pie, en cierta manera, el esfuerzo que él hizo en el último periodo de su pensamiento por lograr llevar a bien el proyecto de una ra-

zón histórica. Es cierto que «la gran revelación»<sup>14</sup> ocupa una parte importante de su pensamiento maduro, y que podría suponer una transformación de la cultura, pero es una tarea que queda, en parte, por hacer. Frente a ella ha surgido la idea de la pluralidad de los grandes relatos que vienen a anularse entre sí. Sobre todo, entre nosotros, la sensibilidad por el pasado se ha ampliado y diversificado hasta el punto de parecer cerca de su agotamiento como una cuestión teórica por la que debe pasar la historia de nuestra cultura, como fue el caso de la Física en tiempos de Galileo y Newton.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUME, David (2002), *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: O.U.P.
- JAMES, William (1891), *Principles of Psychology*. London: Macmillan.
- JOYCE, James (1986), *Ulysses. The Corrected Text*, Harmondsworth: Penguin.
- MARÍAS, Julián (1947), *Introducción a la Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente.
- MARÍAS, Julián-(1960).- «Experiencia de la Vida» en *Experiencia de la Vida* con Pedro Laín, Azorín, José Luis Aranguren, y Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Revista de Occidente.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004), *Obras Completas*, Madrid: Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. (1985), *Perspectiva y Verdad*, Madrid: Alianza Editorial. 2ª edición.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. -(1996), *Ethos y Logos*, Madrid: UNED.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio. -(2002), *La innovación metafísica de Ortega*, Madrid: Biblioteca Nueva.

<sup>14</sup> VI-76.



# EXPERIENCIA DE LA VIDA A LA LUZ DE LA MUERTE

ENRIQUE BONETE PERALES  
*Universidad de Salamanca*

## RESUMEN

Este texto presenta un esbozo de algunas de las cuestiones que se suscitan en el marco de la Tánato-ética, en su vertiente más filosófica. En doce breves tesis ofrece el autor de qué modo cabe interpretar el sentido ético de la experiencia de la vida a la luz de lo que nos enseña la realidad mortal constitutiva de los humanos. La reflexión se construye en cuatro pasos que nos acercan al morir y a la muerte desde una perspectiva más general (socio-cultural y antropológica) a una más existencial (personal e íntima).

*Palabras clave:* Tánato-ética, muerte, libertad, personalidad, felicidad, amor, sentido de la vida

## ABSTRACT

This text presents an outline of some of the questions that arise in the framework of Thanato-ethics, in its most philosophical aspect. In twelve brief theses the author delves into how the ethical meaning of life experience can be interpreted in the light of what the mortal reality that constitutes humans teaches us. The reflection is built in four steps that bring us closer to the process of dying and death from a more general perspective (socio-cultural and anthropological) to a more existential (personal and intimate) one.

*Keywords:* Thanato-ethics, death, freedom, personality, happiness, love, life's sense.

**E**N PRIMER LUGAR, gracias por prestar atención a unas breves reflexiones sobre el sentido ético del humano morir y en torno a la iluminación que ofrece nuestra realidad mortal a la existencia de cada sujeto. La disponibilidad a

repensar la experiencia de la vida a la luz de la muerte es digna de alabanza en estos tiempos difíciles para la meditación serena. La actitud principal que voy a proponer no es otra que la de invitar a mirar de frente la realidad de la muerte. Tal actitud ética resulta un tanto singular en nuestro contexto cultural, tan propenso a olvidar y ocultar nuestra constitución de seres frágiles y mortales.

Ofrezco una síntesis de una nueva (y al mismo tiempo antigua) línea de investigación filosófica (teórica) y moral (práctica) que en diversos foros académicos y en mis escritos recientes estoy proponiendo, cuya denominación de inspiración griega, por obvios motivos etimológicos, queda fijada en *Tánato-ética*. Quisiera mostrar en lenguaje sencillo –no exento de matices– cuáles serían sus objetivos y los problemas principales que ha de afrontar, con el propósito de comprender mejor cómo cabe ser interpretada la experiencia del vivir desde la constatación antropológica de la muerte, como apunta el título de mi ponencia.

Dos partes complementarias componen la *Tánato-ética*. Una de carácter *práctico*, que ha de contribuir a iluminar las decisiones de los agentes implicados en procesos de morir (personal sanitario, pacientes y familiares) y que versa sobre cuestiones tan polémicas como, por ejemplo, el suicidio médico asistido, la eutanasia, la analgesia, los cuidados paliativos, el estado vegetativo, el diagnóstico de muerte cerebral...<sup>1</sup> La otra, más *teórica*, analiza la incidencia del hecho antropológico de ser mortales en el pensamiento ético y en la vida moral<sup>2</sup>. Ni que decir tiene que con mis reflexiones sobre la muerte he procurado situarme en esta segunda línea de reflexión (inspirada en algunos filósofos españoles) con el propósito de penetrar racionalmente en lo que significa para cualquier persona «vivir», y desde ahí indagar el sentido ético del proceso humano de «morir».

En esencia, pretendo superar la afirmación socialmente difundida de que la muerte resulta absurda y por ello la vida, indirectamente, también. Desde una reflexión ponderada tal concepción negativa y pesimista del morir –muy generalizada– no se ajusta a la realidad de lo que *es* la persona en tanto que sujeto libre. Por ello, si la muerte se contempla por muchos como destino fatal que hemos de sufrir los humanos, ello solo es explicable, a mi juicio, por presupuestos antropológicos

<sup>1</sup> Cuestiones sobre la vertiente más práctica de la *Tánato-ética* las he analizado en mis obras: *¿Libres para morir?* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2004 (cap. III); *Ética de la Dependencia*, Tecnos, Madrid, 2009 (Tercera Parte); *Neuroética Práctica. Una ética desde el cerebro*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2010.

<sup>2</sup> Reflexiones complementarias en torno a la *Tánato-ética* en su perspectiva más filosófica se encuentran en mis obras: *Éticas en esbozo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003 (caps. V y VI); *¿Libres para morir?* O. c., (caps. 1 y 2); *Repensar el fin de la vida*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2007; *El morir de los sabios: Una mirada ética sobre la muerte*, Tecnos, Madrid, 2019; *Con una mujer cuando llega el fin. Conversación íntima con la muerte*, B.A.C., Madrid, 2021.

infundados y ausencia de meditación ética. De ahí la urgencia de volver, en este contexto cultural un tanto desvirtuado, a la concepción clásica de la filosofía moral, según la cual la misión que tan digno saber ha de desarrollar hoy (como lo hizo en la era greco-romana) no puede obviar la tarea de contribuir a ejercer la libertad y capacidad de bien, incluso en los momentos últimos.

Analizar con honestidad la existencia es una de las mejores terapias para espantar el temor irracional a la muerte. A lo largo de los siglos algunos filósofos (Platón, Epicuro, Séneca, Agustín de Hipona, Montaigne, Pascal, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Wittgenstein, Camus...) mostraron una concepción práctica del pensar, una visión de la filosofía como forma de vida que comporta como misión principal ahuyentar del alma el horror a la muerte y fomentar las actitudes morales idóneas para asumir con entereza el principal trance que el hombre ha de atravesar en este mundo. Por ello, he procurado indagar qué nos enseña la muerte respecto del mejor modo de existir, de obrar. Y también pretendo desvelar cuáles son las repercusiones en nuestra vida moral del hecho de ser mortales. Pensar anticipadamente en el morir no origina tormentos innecesarios, como supone la cultura dominante. Al contrario, y así lo afirmó Unamuno en *Diario íntimo*, el hombre encuentra cada vez más serenidad al familiarizarse con la idea de la cercanía e inevitabilidad de la muerte. Solo así es posible estar en el mundo sin engaños ni tapujos y meditar con seriedad sobre el sentido moral del proceso temporal en que consiste la existencia humana.

Paso ya a enumerar las tesis que representan la columna vertebral de mi trabajo. No quisiera extenderme más de lo necesario. Concentro por ello en una docena de puntos ordenados con cierta coherencia, algunas líneas de argumentación que, según mi parecer, ha de seguir la *Tánato-ética* en su vertiente más filosófica. De este modo, se podrá captar con rapidez el meollo de mis reflexiones.

En aras de la claridad, distingo cuatro niveles de argumentación. El núcleo de cada uno es de carácter ético. Pretendo mostrar con el conjunto un proceso discursivo que partiendo del contexto social desembocará en las experiencias más subjetivas e íntimas del morir. Así podrían denominarse los cuatro niveles a los que me refiero: a) sociocultural, b) antropológico, c) personalista y d) intimista. Están conectados entre sí por sus presupuestos e incidencias morales. Aunque reconozco que resulta un tanto artificial la separación, me parece oportuna en orden a enseñar cuál es el tronco que unifica las diversas ramas entreveradas que he desplegado en algunos de mis libros sobre esta temática. Sin más preámbulos presento ya las doce tesis (tres por cada nivel de argumentación) que, a mi parecer, concretan experiencias profundas del vivir y morir humanos.

1. Cualquier análisis de las sociedades más avanzadas puede constatar la pretensión de *ocultar y eludir la muerte* que las instituciones más diversas difunden. Hoy conviene oponerse a tal cultura dominante, por cuanto dificulta pensar con

seriedad la vida; es más, tal huida colectiva acaba acrecentando una visión negativa del morir y un terror irracional a situarnos de cara a la realidad de nuestro perecer. El punto de partida no es otro que comprender por qué el hombre huye a través de mecanismos sociales de la consciencia del morir. Es necesario que las instituciones sociales asuman e integren la muerte en el desarrollo de sus diversas funciones y se impliquen en las dimensiones médicas, familiares, culturales, educativas, económicas e incluso religiosas, para contribuir a que los ciudadanos vayan gradualmente aceptando su finitud hasta el punto de que puede experimentar el proceso de morir (que a todos llegará de modo implacable) con cierto grado de dignidad moral y ánimo sereno.

2. Las ciencias sociales nos ofrecen una visión un tanto distorsionada de la muerte al percibirla especialmente como un *evento social* en el que se manifiestan las creencias y los modos culturales de enfrentarse a la desaparición de los seres humanos (actitudes ante los moribundos, ritos funerarios, exteriorización del duelo). Mas también se contempla la muerte en nuestro contexto como *hecho social*, cuantificable en estadísticas, cifras, datos, gráficos, índices... La pandemia ha sido paradigmática en esta conexión entre muertes y números impersonales. Y, por supuesto, igualmente es estudiada por la medicina y la biología como un *proceso bioquímico* que padece nuestro organismo, al investigar qué es aquello que acontece, científicamente hablando, en el cuerpo humano cuando está muerto (similar a los animales). Siendo estas perspectivas científicas necesarias para calibrar los impactos demográficos, económicos o biológicos de la muerte, creo que se ha de acentuar hoy, de modo especial, la dimensión antropológica, personal, existencial y moral del morir. Se ha de resaltar en nuestro contexto cultural –y es otro de los objetivos de la *Tánato-ética*– la relevancia significativa que comporta tal acontecimiento para cada biografía y hacer patentes los límites que la interpretación científica mantiene ante esta realidad humana a fin de apuntar así las mejores actitudes que fomenten el sentido ético del proceso de «dejar de ser».

3. La ciencia médica, con los avances tecnológicos como soporte, ha conseguido prolongar la vida de determinados pacientes (mantener activo un organismo), hasta el punto de que antes de la muerte biológica se produce una especie de *muerte social*. En numerosas ocasiones el proceso de morir implica que el sujeto que lo padece se halla aislado totalmente de sus familiares y amigos, y depende por completo de una técnica en la que los aparatos y artilugios médicos le desposeen de la «consciencia» de su morir o le arrinconan hasta tal punto que el proceso alargado del fin se presenta como algo peor que la propia muerte. Urge analizar desde un punto de vista ético cuáles son las situaciones que empujan a una excesiva hospitalización, medicalización y tecnificación del fallecer que en muchas circunstancias han de ser evitadas, sobre todo cuando contribuyen a una pérdida de la dignidad humana. Por ello soy partidario –y así lo he defendido en otros escritos– de reivindicar un

nuevo marco cultural que haga del morir un acontecimiento más natural e incluso más familiar –menos angustioso– que el promovido por las sociedades tecnológicamente desarrolladas, desconcertadas ante el hecho ineludible del fin irreversible de toda persona.

4. Desde un punto de vista antropológico, se suele apuntar por determinadas corrientes filosóficas que si la muerte es un hecho natural que implacablemente afecta a toda la realidad –también a la especie humana– no cabe ser considerada desde un ángulo ético en el que juegue algún papel la libertad. Es algo que se impone al hombre en contra de su voluntad, por lo que en este marco de fatalidad el obrar moral no tendrá nada que ver con la muerte. Si bien es cierto que ésta, a primera vista, puede considerarse como un proceso biológico y necesario, por otro lado, dada nuestra constitución antropológica, es posible también *interpretar la muerte como un acto humano*. ¿Por qué? Porque los actos, según ha defendido con acierto el médico y filósofo Laín Entralgo, no solo son los *productivos* (aquellos que yo inicio), sino también los *receptivos* (aceptados) o *reyectivos* (rechazados). Por tanto, por mucha adversidad contra la voluntad o fatalidad que suponga el morir, no por ello se le impide al hombre tomar una posición moral, ni se obstaculiza del todo el ejercicio de la libertad. Así pues, los actos de aceptación y de repulsa –que también «ejecutamos»– juegan un papel determinante a la hora de interpretar el proceso de morir desde un punto de vista moral.

5. Otro problema antropológico que se suscita es *si la muerte puede ser apropiada e integrada en nuestros proyectos* y posibilidades de existencia a través de una «pre-ocupación» o anticipación de su llegada (Heidegger), o, al contrario, ha de ser considerada como algo extraño y ajeno a la realidad humana, puro azar, fatalidad que aplasta absurdamente nuestro ser y con ello corta de raíz y frustra con brusquedad cualquier tipo de proyectos que emprendamos (Sartre). Se pueden presentar en este contexto dos posiciones que presuponen, a mi juicio, dos modelos de hombre bien definidos: a) la muerte es una especie de *a priori* antropológico con el que se ha de contar para orientar libremente nuestra existencia hacia un sentido (dirección o significado); b) la muerte es una especie de fuerza bruta externa al hombre que constituye la suprema negación de la libertad y, por ello, la máxima manifestación del absurdo inherente al vivir y morir.

Se podría afirmar que, según la primera posición, el hombre solo puede ser auténticamente libre si acepta y se apropia el perecer durante la realización de los proyectos de su vida. Para el segundo modelo antropológico, por el contrario, el hombre solamente puede ser en verdad libre si rechaza y expulsa la muerte de la realización de los proyectos, pues, siendo la causa del absurdo, resulta imposible para cada individuo integrarla en la existencia cotidiana. A mi juicio, el presupuesto antropológico más fecundo para la ética se encuentra en la primera posición,

aquella que postula la conexión estrecha entre libertad y mortalidad, constitutivos ambos de nuestra estructura antropológica.

6. Por otro lado, y conectado con el punto anterior, se comprende bien que cada ser humano, dada su abierta constitución antropológica, ha de construirse temporalmente una personalidad a través de las acciones morales. *El proceso de morir posibilita el ejercicio supremo de la libertad*, al ser el más intransferible, personal y solitario que cabe experimentar. Afecta también, retrospectivamente, a nuestras decisiones pasadas y modos de vida. La muerte, en tanto que intrínseca a nuestra realidad humana, tiene la virtud, como señalaron Zubiri y Aranguren, de fijar de modo definitivo la construcción de toda personalidad moral. El hombre es un ser que –a diferencia del resto de los animales– ha de poseerse a sí mismo, ha de definir su personalidad a través de las decisiones libres, lo cual consigue apropiándose posibilidades «mientras» vive. De ahí que la muerte, al definir de modo irreversible la personalidad de cada uno, ofrece también un sentido ético a la existencia y posibilita (aunque no siempre, pero sí en numerosas biografías) que lo más propio, genuino y auténtico de cada sujeto se manifieste con especial sensibilidad en tal situación límite.

7. Uno de los rasgos más relevantes de lo que significa ser persona se encuentra en la *capacidad de amar*. De tal modo es así que resulta impensable qué sea una persona sin su condición amorosa, como el filósofo Julián Marías acertadamente ha expuesto en numerosos escritos. Ser persona equivale a «ser amante». Desarrollamos nuestra existencia viviendo con otros y adquiriendo la propia identidad del yo en relación íntima con los demás. Llegar a ser persona es imposible sin amar y ser amado. Y esta particularidad de convertirse en un *quien* a través de la relación con otros es clave para comprender la dimensión moral del proceso de morir.

En primer lugar, porque la misma muerte, al provocar la ruptura del afecto con gran sufrimiento para los que permanecen vivos, nos está «enseñando» –si cabe hablar así– que lo principal y más valioso de la existencia humana es la relación interpersonal, la experiencia del amor, el considerar al otro portador de dignidad intrínseca. De ahí que la soledad venga a ser el núcleo del impacto que produce en mí la desaparición del ser querido. La muerte, al ser el mayor enemigo del amor (más que de la vida, que necesariamente la incluye), al «matar» al ser querido, me transmite, aunque con dolor y pena, cuál ha sido, es y será el sentido de mi global existencia: amar y ser amado. Y, aunque parezca un tanto extravagante, en esto consiste lo que podría denominarse «valor educativo» del morir. Por ello, no es raro que la muerte sea percibida, en un primer impacto a-reflexivo, como la manifestación más clara del absurdo de la vida: destruye físicamente el amor entre las personas, origen de toda humana felicidad.

En segundo lugar, se puede constatar que la experiencia de amor se madura y perfecciona no solo durante el proceso de morir del ser querido, sino incluso tras la

separación definitiva que la muerte ocasiona. Lo cual, si no llega a ser del todo un consuelo sí puede convertirse en un foco de meditación que fomentará, de modo indirecto, serenidad de espíritu ante la cercana muerte.

E incluso, en tercer lugar, puede abrir la inteligencia a la esperanza razonable de una pervivencia del ser amado allende la muerte. Siguiendo esta línea de reflexión antropológica, tiene sentido afirmar (aunque traspaso con ello los límites metodológicos de una ética racional) que definir a Dios como Amor, como Persona, implica sostener —en términos teológicos— que las personas, en tanto que amadas por Dios, tal como la tradición cristiana sostiene, no serán destruidas por el poder corrosivo de la muerte. Al señalar desde un punto de vista antropológico que en la experiencia del amor interpersonal se encuentra la raíz del anhelo de inmortalidad, estoy abriendo la reflexión filosófica a una concepción personal de Dios «como ser amante» que se convierte en la garantía (lo que Miguel de Unamuno esperaba contra toda esperanza) de que la muerte no llegue a ser la última palabra sobre el destino de los hombres.

Así pues, al querer resaltar los sentimientos y anhelos más profundos que la persona despliega en su interior, he procurado mostrar lo siguiente: 1) por qué la relación interpersonal es el núcleo de la felicidad humana; 2) por qué el amor entre las personas crece todavía más durante el proceso de morir y tras la muerte; y 3) por qué la persona que ama a quien ha fallecido se resiste a aceptar la muerte como total aniquilación del ser amado.

8. Otro rasgo que cualquier observador de la vida puede destacar, no menos importante que el anterior, se refiere a la *dimensión proyectiva* que en el obrar manifiesta toda persona. Como insistieron Ortega, Zubiri y Marías, vivir consiste en tener que proyectar qué hacer en cada momento y, sobre todo, proyectar qué hacer con mi global existencia, sometida a plazos. Así pues, somos, por naturaleza, *futurizos*; siendo conscientes de nuestro *desde donde* (nacimiento, circunstancia) diseñamos un futuro, un *hacia dónde* queremos ir en libertad. Pero he aquí que nuestra propia limitación corporal y temporal nos exige tener en cuenta la certeza de la muerte, a pesar de la incertidumbre respecto al *cuándo*. De lo contrario, si uno se olvida que ha de morir, los proyectos que se proponga realizar carecerán de seriedad, realismo y autenticidad.

Por lo tanto, se podría decir que es el hecho de la futura y segura mortalidad lo que convierte nuestra vida personal en una especie de trama argumental (con principio, nudo y desenlace final), es decir, en una biografía narrativa. Gracias a la muerte la vida adquiere sentido (dirección) y significado (valor). Además de marcar la *meta definitiva* hacia la que ineludiblemente se encamina cada existencia personal, la muerte, aunque resulte sorprendente, otorga significado, entidad y sabor a todo aquello que decidamos con nuestra libertad emprender y concluir cada día, cada mes, cada año. Es necesario que seamos conscientes (aunque parezca difícil

imaginar) de que sin el horizonte de la muerte la vida moral resultaría tan caótica como el ejercicio de la libertad absurdo. Defender el sentido ético del morir, en este contexto, equivale a iluminar el hecho de que, por paradójico que parezca, sin nuestra mortalidad la vida entera se nos revelaría como una gran farsa donde ningún compromiso moral podría ser tomado en serio. El principio de la dignidad de la persona, los deberes y derechos morales, las decisiones libres, etc., no tendrían relevancia alguna.

Teniendo en cuenta lo dicho, se podría aseverar que la muerte, indirectamente, ilumina: a) la irreversibilidad de la vida temporal y argumental (lo que le otorga originalidad), b) el «milagro» de la existencia humana, precaria, frágil y contingente (lo que exige defender su dignidad), así como c) el valor de las personas -gracias a las cuales tocamos algo de la mundana felicidad- por encima de cualesquiera otros bienes (oficio, propiedades, dinero...) que ante el cercano morir pierden gran parte de su valía, impotentes como son para otorgar sentido a la existencia. Sin muerte, vivir indefinidamente nuestra condición corporal sería lo más terrible que cabe imaginar, el hastío absoluto, la indiferencia total, la condena suprema. Por todo ello he pretendido rescatar del olvido esta evidente verdad que ha de ser asimilada e integrada en nuestros proyectos personales más auténticos: *la muerte concede un sentido ético a la vida, como la vida moral dignifica el morir humano.*

9. La característica más destacable de lo que significa ser persona la encontramos, a mi juicio, en su *constitutiva dimensión moral*. Ser persona equivale a ser capaz de realizar el bien y el mal. La libertad, como expuso Kant con acierto, es la condición de posibilidad de la moralidad. No cabe juzgar ni valorar las acciones morales si no son ejecutadas desde la libertad. Y ser libre, simplificando, implica tanto capacidad de realizar el mal extremo (provocar dolor y muerte a otros) como facultad para luchar contra el dolor innecesario y la muerte provocada. La acción moral, en esencia, persigue el bien del otro. Y es aquí, en esta capacidad, donde es posible encontrar el núcleo de la victoria humana sobre el poder de la muerte.

Según he indicado en un punto anterior, nuestra personalidad se desarrolla junto a personas, recibiendo su influencia, especialmente en lo referente a virtudes, valores, pautas de comportamiento. Esta vertiente moral de las relaciones interpersonales no puede ser del todo aniquilada por la muerte. La destrucción del cuerpo y de la presencia física de quien ha vivido y sido con nosotros, no afecta directamente a las virtudes o valores que encarnó durante su existencia. Si un hombre original crea cultura y por ello incide en la vida de los receptores de su obra tras su propia muerte, también resulta acertado afirmar que más intensa es todavía la influencia moral de cualquier persona fallecida en quienes durante la vida le rodearon. La obra moral es exigible a todos, no la creación cultural. A pesar del dolor y sufrimiento que ocasiona el morir de la persona querida, cabe afirmar que una de las vertientes más profundas del sentido de la existencia se encuentra en las

acciones morales, ya sean las del sujeto viviente, o las de quien ya ha fallecido. De este modo, la muerte llega a ser dignificante, tanto para quien la asume con serenidad como para los vivos que descubren a su trasluz la nobleza moral del fallecido (agigantada incluso tras su desaparición).

Por eso, aun sospechando que al final (cuando la muerte acabe con todos los que recibieron durante generaciones la influencia moral de una persona fallecida) nada quede en pie, no por ello el esfuerzo moral se tambalea o nos parece absurdo; al contrario, queda como el único pilar sólido ante el derrumbe de la existencia. Los seres humanos seguimos afirmando que merece la pena la acción moral, la lucha por el bien, el combate contra la maldad de quienes imponen dolor y muerte, violentando así el declive natural de la vida. Por ello, he querido acentuar esta dimensión olvidada de la persona: *vivir moralmente no solo otorga sentido a cada biografía, sino que constituye la dimensión de la persona que la muerte no puede del todo aniquilar.*

10. La experiencia más dramática, iluminadora y existencial que a algunas personas les es permitido vivir es la *plena consciencia de estar ya muriendo*. Cuando la muerte deja de ser algo abstracto y ajeno a mi cotidianidad y se convierte en un proceso particular en el que estoy *ya* personalmente inmerso de modo irremediable, entonces soy en sentido estricto un *muriente*. La medicina puede diagnosticar con precisión numerosas enfermedades terminales y contribuir a controlar el dolor y el sufrimiento que provocan, de tal modo que el sujeto paciente, pronto o tarde, adquiere plena consciencia de su morir y reacciona ante la cercana muerte de diversos modos, según sea su propio carácter, su posición ante la vida, y su esperanza «más allá» de la muerte.

Si bien, como indiqué en el primer nivel de mi argumentación, nuestro contexto social tiende, por lo general, a ocultar la realidad de la muerte y a desposeer al sujeto de su personal morir, he propugnado la conveniencia de que tan existencial experiencia no sea ofuscada; al contrario, en aras de fomentar lo más humano del vivir y encontrar así un sentido moral al proceso de dejar de ser, la experiencia del *muriente* constituye un privilegio gracias al cual algunas personas pueden convertir su particular y solitario morir en la última obra moral que les dignifique a ellos tanto como a los testigos o espectadores de la «caída del telón». En tal marco el *muriente* podrá asimilar mejor su real situación y tomar ante ella una actitud (receptiva o reactiva, según expuse más arriba), ejercer su autonomía, entablar un diálogo íntimo con sus seres queridos, repensar su pasado, preparar su futuro más inmediato y también abrirse a la vida de Dios, si es creyente. El nuevo concepto de *muriente* (distinto al de *moribundo* y complementario al de *enfermo terminal*) es clave a la hora de comprender la fuerza significativa que el proceso de morir otorga a cada persona cuando le ha sido posible experimentar la intransferible consciencia del perecer: *morir serenamente eleva la dignidad de lo humano.*

11. Teniendo presente lo dicho, preguntaría: *¿es la experiencia del proceso de morir equivalente a la experiencia de la muerte?* En primer lugar, una cosa es estar muriéndose y otra bien distinta lo que es la muerte, estar muerto. Al ser humano solo le es dado una vivencia del irse muriendo, en parte igual para todos por la coincidente estructura antropológica, pero también como algo único y personal que es interiorizado de modo diverso por cada uno, dependiendo de múltiples factores (sociales, psicológicos, familiares, religiosos, etc.). Este proceso de interiorización del morir, la vivencia subjetiva, es relevante por cuanto acentúa de modo especial en el *muriente* una serie de interrogantes existenciales (antropológicos y morales) que requieren de personal respuesta cuando se encuentra ante el fin totalmente solo. Quizá la pregunta clave sea «¿Quién soy yo?», vinculada a la de «¿Qué va a ser de mí?», dada la situación límite en la que se halla el sujeto. Aunque ambas han sido desarrolladas con reflexiones antropológicas de diverso tenor por destacados pensadores españoles (Unamuno, Zubiri, Marías), lo relevante, a mi juicio, es que son aquellas que de modo más agudo la realidad cercana de la muerte suscita en cada conciencia solitaria.

Así pues, se ha de reconocer que el proceso de morir provoca el interrogante primordial que de modo íntimo, sincero y libre ha de responderse cada sujeto. Sin embargo, quiero insistir en que es posible anticipar tales preguntas si se procura integrar la mortalidad en los proyectos de existencia que uno emprende. La razón principal por la que se ha de asumir esta tarea no es otra que la de tomar en peso —en tanto que sujeto moral— la propia vida, repensar la narratividad biográfica que le es interna para captar así el sentido ético que fluye de la presencia real de la muerte. El particular proceso de morir no solo suscitará preguntas existenciales que todo hombre reflexivo ha de plantearse, si no que, cuando uno introduce realmente la posibilidad de la muerte en los proyectos de vida personal, su experiencia del sentido de vivir será más plena, le capacitará para distinguir entre lo esencial y secundario, lo valioso en sí y lo que es mero medio. En definitiva, le potenciará la sensibilidad (el «sentido») para gozar con mayor intensidad y finura de las relaciones interpersonales, de nuestra condición amorosa.

12. Y, por último, quisiera expresar con brevedad de qué modo *la experiencia existencial de la muerte ajena*, especialmente de los seres queridos, incide de modo capital en nuestra percepción de la vida. Aunque es evidente que múltiples dimensiones del morir ajeno se me escapan, experimento «inferencias vivenciales» —en términos del filósofo Ferrater— gracias a las cuales me situó yo mismo ante la muerte, capto emotivamente el sufrimiento que ocasiona la separación definitiva, la soledad en la que me sumerge. Sin embargo, si se piensa un poco, uno se puede dar cuenta de que el morir ajeno (además de originar estas experiencias de tipo afectivo-psíquico), incide también en la vida moral: impacta en la conciencia de tal modo que provoca la inquietud de si el ejercicio de la libertad es el adecuado, si los

proyectos personales están integrando o no la certeza de morir, si merece la pena o no los esfuerzos y tareas en los que se anda inmerso.

Es decir, la incidencia existencial del morir ajeno (seres queridos, familiares) en cualquier persona que lo sufra suele provocar cambios morales y espirituales (para bien o para mal: dependerá de la actitud y la situación en la que se halle quien atraviesa tan dramática experiencia). Lo cual está indicando, por un lado, que en numerosas ocasiones la muerte del otro contribuye a la revisión de la personal forma de comportarse con los demás y, por otro lado, impulsa también a revisar las deficiencias (o excelencias) de la relación interpersonal que mantuvo con quien acaba de morir.

Además de todo esto, he de recalcar que la muerte del ser querido tiene la facultad de ofrecernos los aspectos más nobles (en ocasiones también los más perversos) de su personalidad, de modo especial si durante el proceso solitario de morir encarnó alguna virtud o reveló con intensidad aspectos esenciales de su personalidad y la relación amorosa con otros a la hora de entrar en el final de la vida.

En conclusión, se podría afirmar, ya para finalizar estas reflexiones, lo siguiente respecto del sentido del vivir a la luz del morir:

- a) La muerte marca la meta final e inevitable de la vida humana, por lo que ha de tomarse en consideración a la hora de «lanzar» nuestra existencia hacia el futuro desde la libertad (sentido ético del vivir y morir como *dirección*).
- b) La muerte ofrece un significado, es decir, una clave de interpretación de la existencia de cada persona, gracias a la cual el quehacer del sujeto adquiere la estructura de un proceso argumental y narrativo (sentido ético del vivir y morir como *significado*).
- c) La muerte concede valor y seriedad a las elecciones libres que tomamos durante nuestra vida cuando seguimos los proyectos que nos hemos propuesto a fin de realizar una existencia personal (sentido ético del vivir y morir como *valor*).
- d) La muerte nos interroga sobre la vida particular y nos ayuda a obrar con sensatez, nos impulsa al aprecio de las personas, a «saborear» y «degustar» las experiencias gozosas de la existencia humana, dada la sensibilidad que la reflexión moral fomenta para captar la «sustancia» del existir (sentido ético del vivir y morir como *sabor y saber*).

Espero que estos doce puntos, con los que pongo fin (por el momento) a mis reflexiones éticas sobre el sentido de la vida y de la muerte, resulten —a pesar de su esquematismo— clarificadores e incluso convincentes.



# GESTIONAR LA NADA. LA ESPERA REPRESENTADA Y EL PATRÓN DE ESPERA

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ<sup>1</sup>  
*Universidad de Salamanca*

## RESUMEN

La espera es una de las experiencias características de nuestro tiempo. Por un lado, en una época de inmediatez, la espera parece estar prohibida; por otro lado, constantemente nos sentimos como si estuviésemos a la espera de un significado, de cierto patrón que confiera sentido al caos reinante. Estar a la espera en un mundo donde no se espera, ésa parece ser una de nuestras experiencias vitales contemporáneas. Por ello, las representaciones de la espera en el arte del último siglo han ido variando sus alusiones temáticas. Este artículo trata de mostrar esas variaciones mediante el análisis de algunas obras significativas dedicadas explícitamente al tema de la espera.

*Palabras clave:* Espera, Tiempo, Pintura metafísica, Arte pop, Fotografía.

## ABSTRACT

Waiting is one of the characteristic experiences of our time. On the one hand, in an age of immediacy, waiting seems to be forbidden; on the other hand, we constantly feel as if we were waiting for a meaning, for a certain pattern that confers meaning to the reigning chaos. To be waiting in a world where there is no waiting, that is one of our contemporary life experiences. For this reason, the representations of waiting in the art of the last century have been varying their thematic allusions. This article attempts to show these variations through the analysis of some significant works explicitly dedicated to the theme of waiting.

*Keywords:* Waiting, Time, Metaphysical painting, Pop art, Photography.

<sup>1</sup> Este artículo forma parte de los resultados del Grupo de Investigación Reconocido de Estética y Teoría de las Artes (GEsTA), Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca.

**A**FIRMAR QUE LA VIDA es esperar, que ésa es una de nuestras experiencias vitales más propias y que, en el fondo, entre esperas y esperanzas transcurre gran parte de nuestro tiempo existencial, no es algo que resulte demasiado novedoso. Lo sabemos bien, desde antiguo, y, por ello, la espera, como tema filosófico, es un clásico, un clásico que adquiere un rango metafísico ineludible y resulta determinante para entender aspectos teológicos y religiosos fundamentales. Aparece la espera, además, siempre de modo multiforme, al vincularse estrechamente con otros contextos temáticos marcados por el peso del tiempo, como la melancolía, el deseo y, por supuesto, la esperanza. De hecho, aquel clásico de Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, que Revista de Occidente publicó en 1957, sigue siendo, todavía, un referente ineludible sobre el asunto.

En su versión contemporánea, sin embargo, la espera parece haber adquirido un extraño protagonismo temático, al sumar nuevos sentidos, procedentes de contextos puramente epocales, que se adaptan con facilidad a las enrevesadas dialécticas cronológicas que definen nuestro tiempo. De hecho, han aparecido en los últimos años varios ensayos dedicados al tema, cosa nunca casual, y menos ahora: ya se sabe, «en estos tiempos en los que vivimos, dos de lo mismo son tendencia»<sup>2</sup>. Así, en 2007 Andrea Köhler publicó *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*; en 2008 apareció *La espera. Melodías de la duración*, de Harold Schweizer; y en España, Miguel Albero recibió en 2016 el VII Premio Málaga de Ensayo con *Godot sigue sin venir. Vademécum de la espera*, al que podría unirse su poemario *Lista de esperas*<sup>3</sup>. Son sólo unos ejemplos, por supuesto, pero, en cierto modo, podrían entenderse como síntoma de algo más general. Y no sólo en lo referente a una idea que parece asumirse de un modo casi global, a saber, que uno de los temas de nuestro tiempo es, precisamente, el tiempo, o, mejor, las distorsiones de los modos temporales en una época en la que el presente ha devorado tanto al futuro como al pasado. En efecto, al margen de este vínculo con las cuestiones temporales, que hacen de la espera, o su ausencia, un objeto temático que solicita un análisis actualizado, surgen también ramificaciones interpretativas muy sintomáticas. De hecho, en una de sus posibles interpretaciones, la aparición de estos trabajos sobre la espera podría enmarcarse en un contexto más amplio, repleto de investigaciones

<sup>2</sup> Klosterman, Chuck, *Fargo Rock City*, trad. Óscar Palmer, Madrid: Es Pop Ediciones, 2011, p. 252.

<sup>3</sup> Las referencias completas serían: Köhler, Andrea, *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*, trad. Cristina García, Barcelona: Libros del Asteroide, 2017; Schweizer, Harold, *La espera. Melodías de la duración*, trad. Agustín Temes, Madrid: Sequitur, 2010; Albero, Miguel, *Godot sigue sin venir. Vademécum de la espera*, Madrid: Páginas de Espuma, 2016; Albero, Miguel, *Lista de esperas*, Madrid: Abada, 2015.

filosóficas, normalmente de tono ensayístico, sobre el aburrimiento, el cansancio, la lentitud, la melancolía, el silencio, el sueño y todo tipo de prácticas de la negación, como si, en su conjunto, pudiesen ser el contrapunto, la interrupción que agrietase la aceleración, el inmediatismo y la iluminación reinantes.

El «no hacer nada» como estrategia, o, de otro modo, el «preferiría no hacerlo» de Bartleby como gesto interruptor, acompaña cada vez más a las variopintas y constantes prácticas de la negación. Esperas y demoras infinitas... Así, forzando ligeramente, aunque no demasiado, las lecturas, junto a los trabajos sobre la espera podrían entenderse también como síntomas de algo más amplio las biografías del silencio, los elogios de la lentitud, las protecciones de lo inútil, los cansancios curativos, las defensas del sueño frente al 24/7 del capitalismo avanzado, las reivindicaciones del aburrimiento y ciertas filosofías del tedio, las actualizaciones del tema de la melancolía, los trabajos sobre los artistas sin obra y las investigaciones sobre libros tachados y silencios literarios<sup>4</sup>. Sin juzgar, ni muchísimo menos, la calidad de cada trabajo aludido ni sus características particulares, el hecho es que todo ello, en su conjunto, parece remitir a una enfatización del detenimiento que no oculta su obsesión por la nada y la ausencia. O, de otro modo: si entendemos la espera como algo vinculado a silencio, lentitud, inutilidad, cansancio, sueño, aburrimiento, melancolía y todo tipo de prácticas de la negación, ¿no resulta todo ello una extraña y muy sospechosa gestión de la nada?

En efecto, cada vez son más habituales las informaciones, los libros y las noticias sobre la importancia del no hacer nada. Andrew Smart, por ejemplo, en *El arte y la ciencia de no hacer nada*, plantea mediante patrones neuronales y apoyado en datos irreprochables, la vieja defensa del ocio como medio necesario para posibilitar la creatividad y, por tanto, eludir el embrutecimiento al que habitualmente somete la hiperactiva multitarea<sup>5</sup>. No es nuevo esto, por supuesto. Entre otros, aquel «idilio de la ociosidad» que defendía Friedrich Schlegel en su *Lucinda* tendría aquí un buen

<sup>4</sup> Por orden de mención, las referencias completas de los libros aludidos serían: D'Ors, Pablo, *Biografía del silencio*, Madrid: Siruela, 2015 (12ª. ed.); Honoré, Carl, *Elogio de la lentitud. Un movimiento de alcance mundial cuestiona el culto a la velocidad*, trad. Jordi Fibla, Barcelona: RBA, 2012 (10ª. ed.); Ordine, Nuccio, *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, trad. Jordi Bayod, Barcelona: El Acantilado, 2013 (11ª. ed.); Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratzaga, Barcelona: Herder, 2014 (5ª. reimp.); Crary, Jonathan, *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*, trad. Paola Cortés-Rocca, Barcelona: Ariel, 2015; Svendsen, Lars, *Filosofía del tedio*, trad. Carmen Montes, Barcelona: Tusquets, 2006; Bińczyk, Marek, *Melancolía*, trad. María Lema, Barcelona: El Acantilado, 2014; Jouannais, Jean-Yves, *Artistas sin obra. «I would prefer not to»*, pról. Enrique Vila-Matas, trad. Carlos Ollo, Barcelona: El Acantilado, 2014; Pron, Patricio, *El libro tachado. Prácticas de la negación y del silencio en la crisis de la literatura*, Madrid: Turner, 2014.

<sup>5</sup> Cfr. Smart, Andrew J., *El arte y la ciencia de no hacer nada. El piloto automático del cerebro*, trad. Enric Luján, Madrid: Clave intelectual, 2013.

heredero: «no debería –decía Schlegel en 1799– descuidarse tan criminalmente el estudio de la ociosidad, sino, más bien ¡debe elevarse al nivel de arte y ciencia, e incluso, de religión! [...] La vida más sublime y más cercana a la perfección no será sino un *puro vegetar*»<sup>6</sup>, decía el irónico por excelencia. No es muy de fiar, claro. Sea como sea, actualísima o antiquísima, representaría ésta una gestión positiva de la nada, casi utópica y, por ello, muy sospechosa en su regreso. Porque está muy bien aceptar, valorar y redescubrir el no hacer nada, el aburrimiento y el ocio como necesarios para alcanzar nuestra humanidad más propia, siempre y cuando no los entendamos como simples pausas para recuperar fuerzas, regresar «como nuevos» y cumplir mejor con la multitarea. Quizá seamos excesivamente malpensados, pero lo cierto es que de creatividad a productividad hay un paso y que *El arte y la ciencia de no hacer nada* de Smart suele situarse en los estantes de las librerías justo al lado de *Hacer: ¡Nada! Cómo dejar trabajar a su equipo y conseguir grandes resultados*, el conocido libro de J. Keith Murnighan sobre el buen liderazgo<sup>7</sup>. Y no es que esto esté mal, por supuesto; todo lo contrario. Pero, aun así, da que pensar. De hecho, quizá no sea casual que tal «importancia del no hacer nada», por decirlo en los términos que, en otro contexto, utilizará Oscar Wilde<sup>8</sup> un siglo después de Schlegel, destaque en esa apoteosis de la teoría romántica de la ironía que es *Lucinda*. Sí, de la ironía, una teoría del Yo, y fichteano, nada menos, cuyos peligros en su exageración son, por lo menos desde Hegel, lo suficientemente conocidos.

De un modo u otro, la estrategia es sencilla: en un momento en el que nuestras vidas están gestionadas desde la economía del tiempo productivo y la obsesión generalizada por la inmediatez, sin embargo, se nos compensa con lentitudes y cansancios ficcionales. «Párate un poquito, descansa levemente... y vuelve a trabajar», parece insinuar todo ello. O, si se quiere, algo del tipo: «espera, ten esperanza, que algo mejor vendrá... pero mañana, no ahora». Así, llegados a este punto, es la propia espera la que se convierte en sospechosa. Ésa es, por cierto, la causa de la dura crítica del Comité Invisible a los modelos de espera y esperanza:

La esperanza confabula con la espera, con el rechazo a ver lo que está ahí, con el temor a irrumpir en el presente, en dos palabras: con el temor a *vivir*. Esperar [...] es una cobardía [...]. La esperanza, ese muy ligero pero constante *impulso hacia el mañana* que se nos comunica día tras día, es la mejor agente del mantenimiento del orden. [...] Todo el asfixiante sentimiento de impotencia que esta organización

<sup>6</sup> Schlegel, Friedrich von, *Lucinda*, trad. M<sup>a</sup>. Josefina Pacheco, México: Siglo XXI, 2007, p. 35.

<sup>7</sup> Cfr. Murnighan, J. Keith, *Hacer: ¡Nada! Cómo dejar trabajar a su equipo y conseguir grandes resultados*, trad. Juan Castilla, Barcelona: Conecta, 2012.

<sup>8</sup> Cfr. Wilde, Oscar, *La importancia de no hacer nada. El crítico como artista, I*, trad. Lorenzo Fernández, Madrid: Rey Lear, 2010.

social cultiva en cada uno de nosotros hasta donde alcanza la vista no es más que una inmensa pedagogía de la espera. Es una huida del ahora.<sup>9</sup>

La espera como huida de la vida, del ahora, entonces. Es tal sospecha en la moda de la espera, la que, junto a esos acercamientos temáticos, nos permite insinuar un segundo sentido del asunto hoy. Aludiría a cierta sensación generalizada de espera como experiencia vital de nuestro tiempo. Nuestros dispositivos así parecen indicárnoslo: esa estrellita o esa barra, ese *buffering*, esa espera mientras algo se almacena o se carga, incluso ese estado de latencia que retrasa la velocidad de nuestras máquinas, representarían «el esqueleto desnudo del tiempo o la memoria, no la memoria de la máquina sino la nuestra, su misma estructura voraz que no acierta a cargarse a la velocidad de la conciencia y nos deja varados en un limbo»<sup>10</sup>. Son palabras de Graziela Speranza sobre *Satin Island*, la novela de Tom McCarthy que se inicia, precisamente, esperando en el aeropuerto de Turín. Sí, los no-lugares son casi siempre lugares de espera. De ahí que sea el propio McCarthy quien aluda más de una vez a aquella frase quizá de Kafka, aquello de que «existimos en un patrón de espera en torno a la verdad»<sup>11</sup>. Ese patrón de espera, como el de los aviones, cuando dan vueltas a la espera del momento oportuno para el aterrizaje, adquiriría hoy un significado generalizado: «La verdad sería la pista de aterrizaje, el puerto, el hogar al que se nos convoca, pero donde nunca estamos: residimos en el patrón. Se denomina «de espera» porque a eso nos obliga: nos mantiene temporalmente en la incerteza, o (mejor dicho) en una certeza suspendida»<sup>12</sup>.

A la espera de comprender algo, a la espera de obtener un sentido, un significado claro ante la incerteza, un patrón en las conexiones... mientras ya nada sorprende. Ésa parece ser una de nuestras sensaciones más habituales: la de que se espera todo, pero nada es inesperado. Nuestro tiempo es un tiempo de permanente deseo, de insatisfacción, y sabemos muy bien que las economías del deseo viven del estado de espera y expectativa, o, de otro modo, de ausencias que rellenamos con fantasmas. Como dice González Sainz, se trata de no ver como plenitud el todo de nuestras vidas, sino, al contrario, de sentirlo como falta:

<sup>9</sup> Comité Invisible, *Ahora*, trad. Diego Luis Sanromán, Logroño: Pepitas de calabaza, 2017, pp. 16-17.

<sup>10</sup> Speranza, Graziela, *Cronografías. Arte y ficciones de un tiempo sin tiempo*, Barcelona: Anagrama, 2017, p. 194.

<sup>11</sup> McCarthy, Tom, *Casa vacía del estornino. Obras de la Colección La Caixa de Arte contemporáneo*, trad. José Luis Amores, Barcelona / Londres: Fundación La Caixa / Whitechapel Gallery, 2019, p. 44.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 47.

Echar en falta, esperar, sentir la ausencia o tender y propender, es también, qué duda cabe, una parte de ese todo –una parte incluso plena; ah, la realidad de la espera, de la ausencia o la propensión– [...]. Burbujas y fantasmas. Vemos el fantasma de lo que no hay y, desde nuestra burbuja, desde nuestro agujero o vano o hueco, echamos en falta y, sobre esa falta o vanidad, sobre esa oquedad, edificamos nuestro sentimiento de lo real.<sup>13</sup>

Por todo ello, la experiencia de la espera nos resulta hoy tan extendida, asumiendo como cotidiano su esquizofrénico doble significado. Y es que su dialéctica es definitoria de una época: de un lado, un tiempo basado en la espera de sentido y en la esperanza de satisfacer el deseo; del otro, la inmediatez, la producción constante y, con ellas, la prohibición de la espera y del tiempo detenido, compensada, eso sí, por los ensayos que se mencionaban más arriba, de algún modo colaboradores en el asunto. Así, en una época como la nuestra, donde pasado y futuro han sido devorados por un inmenso presente, o, desde otro punto de vista, donde se vive a la espera de algo en un tiempo que no soporta la espera, aquello de San Agustín de que la espera es el presente del futuro<sup>14</sup> adquiere hoy un significado mucho más complicado.



FIG. 1. Felice Casorati, *L'Atessa*, 1919.

<sup>13</sup> González Sainz, José Ángel, *La vida pequeña. El arte de la fuga*, Barcelona: Anagrama, 2021, p. 133.

<sup>14</sup> *Confesiones*, XI, 21.

Y, sin embargo, no siempre ha sido así. Un modo sencillo de observar las variaciones en los modos de espera y, por tanto, acceder a las distintas características epocales que la enmarcan y que, progresivamente, efectúan sus comprensibles modificaciones, es acudir a las representaciones de la espera en el ámbito artístico contemporáneo. Por supuesto, construir un relato, definir un trayecto y, al hacerlo, narrar una historia, depende de los momentos concretos –aquí, las obras y los artistas– que se elijan para construirlo y, por tanto, marquen el recorrido. En este caso, y de modo intencionado, las obras seleccionadas pretenden identificar cómo se ha llegado a este punto, cómo las representaciones temáticas varían su configuración hasta mostrar el significado doble de la espera que se viene comentando. De hecho, el recorrido podría entenderse como el que transcurre, por ejemplo, entre dos piezas separadas exactamente por un siglo: la de Felice Casorati en 1919 (Fig. 1) y parte de un díptico de Alex Llovet de 2019 (Fig. 2).



FIG. 2. Alex Llovet, *Esperando lo inevitable*, 2019.

A primera vista, y al margen de la distancia entre pintura y fotografía, no parece haber demasiado cambio: una figura que enfatiza la individualidad, en un contexto que parece resultarle ajeno y distante, extraño, muestra su soledad ante la ausencia de algo por venir. Y, sin embargo, el significado ya no es el mismo, o, mejor, lo que se espera, lo que esas solitarias figuras esperan, ya no es lo mismo. De hecho, en

las primeras décadas del siglo xx<sup>15</sup>, la espera aparece secularizada y con un marcado tono existencial, siendo habituales las connotaciones políticas y sociales del tema y vinculando su representación con las de la melancolía, la soledad o la angustia. Jean Clair lo ha tratado de modo expreso en *Malinconia*, indicando que las pinturas de Casorati, Carlo Carrà (*L'Atessa*, 1926) o Mario Sironi (*L'Atessa*, 1928), aluden a esa «figura femenina inmóvil y pensativa, perdida en una meditación aparentemente sin objeto»<sup>16</sup>, como la de Carrà, donde una mujer, acompañada únicamente por un perro expectante, aguarda en el umbral de su casa.



FIG. 3. Giorgio de Chirico, *L'Atessa*, 1934.

También Arnold Schönberg, por cierto, en su primera obra escénica, *Erwartung*, un monodrama escrito en 1909 por Marie Pappenheim y estrenado en 1924, presenta la angustiada espera de una mujer solitaria, que sale al bosque en busca de su amante, al que finalmente encuentra muerto. Y sin embargo, tal espera solitaria

<sup>15</sup> He tratado más detenidamente este tema en: Hernández Sánchez, Domingo, «Tiempo y espera en el arte actual», en Domingo Hernández Sánchez, ed., *Estéticas del arte contemporáneo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca (Metamorfosis), 2002, pp. 113-133. Utilizo de forma resumida para lo que sigue algunas ideas y párrafos procedentes de ese artículo.

<sup>16</sup> Clair, Jean, *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*, trad. Lydia Vázquez, Madrid: Visor (La balsa de la Medusa), 1999, p. 71.

representada en los años veinte del siglo pasado, adquiere, de inmediato, ya a mediados de los treinta, la figuración colectiva, la de la espera grupal, que parece trasladar el dolor y la expectación, la angustia y la soledad, a toda una época y a toda una sociedad. *Erwartung*, de Richard Oelze, es un ejemplo paradigmático: «enigmática, opresora, esta obra representa un grupo de gente de espaldas observando un cielo tormentoso. La fecha del cuadro [1936] no deja lugar a dudas sobre el sentido de esa espera ni sobre el carácter de aviso que el pintor ha querido conferir al cuadro»<sup>17</sup>. De la espera solitaria e individualizada a la espera plural y anónima, por tanto; de la melancolía y la angustia personales, a su conformación en rasgo que afecta a toda una época. Ahora bien, para llegar a esto, la espera colectiva, había sido necesario, primero, difuminar singularidades: la espera individualizada había tomado cuerpo, sí, pero un cuerpo extraño, un cuerpo que parecía desprenderse de su singularidad para enfatizar, precisamente, su ausencia. Como todos los cuerpos de De Chirico (Fig. 3).



FIG. 4. Arturo Martini, *L'attesa*, 1935.

La pintura metafísica de Giorgio de Chirico mostraba ya un cuerpo dominado por la espera en toda su visceralidad, como si las ropas se convirtiesen en pieles y

<sup>17</sup> *Ibidem*. El volumen mencionado en nota anterior, *Estéticas del arte contemporáneo*, incluía en su cubierta, precisamente, una imagen de la obra de Oelze.

los maniqués en cuerpos, o a la inversa. Ese cuerpo, de hecho, parece servir de fondo a las esculturas de Arturo Martini (Fig. 4.), que enfatizan progresivamente tal desvanecimiento de la singularidad. El tono general es fácilmente reconocible: esperas femeninas y cuerpos angustiados que parecen ir perdiendo el rostro para, poco a poco, devenir grupo. Las connotaciones psicoanalíticas, la angustia, la melancolía, el duelo, aparecen ya aquí, en estas representaciones individualizadas de la espera, y se trasladarán a las colectivas, como la de Richard Oelze. Y es que, en este tratamiento temático de la espera mediante su figuración plástica, el peligro y la esperanza se confunden, aunque predomine el primero. La inseguridad del «algo malo va a suceder», la amenaza que afecta a todos, al grupo, como insinúa Oelze, es la clave interpretativa de las obras. Se trata, en el fondo, de dos momentos que remiten a la ambigüedad que conlleva esa introducción de lo posible en lo real, como definía Heidegger a la espera: en primer lugar, la espera del peligro, de la amenaza, con unas evidentes connotaciones sociales y políticas; en segundo lugar, la espera de lo desconocido, la espera angustiosa, melancólica. La primera tiene un objeto, la segunda no, pero ambas poseen una significación eminentemente negativa.

En efecto, la espera es siempre reunión ambigua de amenaza y esperanza, de lo angustioso y lo inaudito. La connotación positiva del asunto no será muy habitual. Habrá que esperar para ello, por lo menos, hasta Andy Warhol: «La idea de esperar algo, lo hace de todos modos más excitante. No entrar nunca es el colmo de la excitación, y después de eso, lo que más excita es esperar», dirá<sup>18</sup>, justo lo contrario que Hegel, por cierto, quien, en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, hablaba del «aburrimiento y la indiferencia que suelen seguir a la expectativa [*Erwartung*] permanentemente despertada y al incumplimiento de las promesas»<sup>19</sup>. En realidad, escondida en este binomio, el que coloca en dos polos opuestos a Warhol y Hegel, y aunque resulte extraño, reside una de las claves del tema. Y es que ambos asumen la excitación de la espera, pero con consecuencias opuestas: frente a la excitación positiva, el aburrimiento y la indiferencia de una excitación no satisfecha, no finalizada. El problema, entonces, no es el de la excitación, sino el de la satisfacción.

La espera amenazante representada en las pinturas de Carrà u Oelze de los años veinte y treinta, tiene su expresión paralela en una serie de obras literarias de los años cincuenta del siglo pasado, caracterizadas precisamente por la unión de los dos momentos anteriores, el del objeto de temor y el de la ausencia de objeto. Sí se espera algo concreto, pero no llega. No se trata únicamente de melancolía o de angustia, sino de espera que comienza con un objeto y concluye sin él, o, mejor, no

<sup>18</sup> Warhol, Andy, *Mi filosofía de A a B y de B a A*, trad. Marcelo Covián, Barcelona: Tusquets (Fábula), 1998, p. 127.

<sup>19</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, ed. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada / Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, 2010, p. 69.

concluye: es una espera que, una vez que se queda sin objeto, se mantiene como tal espera, con todo lo que conlleva, y, en este contexto, no se trata precisamente de la excitación feliz de la que hablaba Warhol. Dino Buzzati en *El desierto de los tártaros* (1940), Julien Gracq en *El mar de las Sirtes* (1951) y *Los ojos del bosque* (1958), Beckett en *Esperando a Godot* (1952), entre otros y de un modo u otro, tematizan una espera sin objeto, una espera angustiada, melancólica, kafkiana. Con ella, los temas se entrecruzan: la soledad y fragilidad del ser humano, la muerte, la desaparición de los héroes, el absurdo de la existencia, la unión indisoluble de peligro y esperanza... A veces hay un peligro concreto que se diluye paulatinamente (el enemigo, la amenaza, la guerra), otras ni siquiera eso y todo parece seguir el modelo maravillosamente absurdo de *Esperando a Godot*.

Sea como sea, proximidad y distancia, olvido y demora, se inmiscuyen constantemente en estas obras que parecen deleitarse en la espera de nada. Connotaciones nihilistas y existenciales contribuyen, así, a configurar las primeras dislocaciones del tiempo de la espera. En todos ellos, Kafka o Beckett, Gracq o Buzzati, a veces parece que lo esperado no llegará nunca, otras que será inminente. Y es que, en la espera, el tiempo se dilata y se contrae constantemente. De hecho, el tiempo de la espera es un tiempo especial, muy particular, que parece no tener que ver con el habitual. Unas veces es un tiempo infinito, dilatado; otras, por contra, como en el caso del teniente Drogo, el protagonista de *El desierto de los tártaros*, se trata de una «huida del tiempo» (la expresión es de Buzzati<sup>20</sup>) en la que la muerte, al comienzo desconocida, se acerca a toda velocidad.

La espera y la muerte no pueden separarse: la muerte esperada, la muerte de lo esperado, la muerte del que espera... Siempre el tema de la muerte presentándose en múltiples contextos. En este sentido, se comprende perfectamente la excitación de Warhol ante la espera y su obsesión por la muerte. Pero, si esto es así, ¿con qué relación entre muerte y espera nos encontramos en ese universo pop de los años sesenta, tan optimista en sus sueños de futuro como acosado por su historia, es decir, tan desbordante de vida y de muerte?<sup>21</sup> Debe mostrar una espera políticamente incorrecta, irónica y crítica con el orden establecido, que supere, por lo menos en cierto sentido, las habituales referencias al tema de la melancolía y la angustia, y que vaya más allá, además, del simple hecho de la representación o tematización. Un posible ejemplo es fácil de encontrar: entre 1964 y 1965, Edward Kienholz crea *The Wait*. Nos encontramos ante objetos reales formando una escena que ya no es pictórica. Se trata de un *environment*, un ambiente, con toda la crudeza e inmedia-

<sup>20</sup> Buzzati, Dino, *El desierto de los tártaros*, trad. Esther Benítez, Madrid: Debate, 1991, p. 62.

<sup>21</sup> Un tratamiento profundo y detenido del tema puede encontrarse en: Castanedo Alonso, Marta, *Muerte, desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano*, pról. Domingo Hernández Sánchez, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I (Ars), 2021.

tez que supone, más aún si está construido con huesos, desechos o desperdicios, los materiales predilectos de los artistas del ensamblaje. Una anciana espera la muerte sentada rígidamente en un sillón, su cabeza está compuesta por una fotografía de juventud introducida en una bola de cristal, piernas y brazos son huesos de vaca, su cuello está rodeado por una cadena de tarros de cristal con recuerdos de su vida, a su lado una mesita sostiene fotos familiares, sobre su cabeza cuelga un retrato oval del marido...

Aunque la teatralidad y escabrosidad de la obra puedan hacer pensar lo contrario, en el fondo despierta ternura. Toda la escena es una pose, la muerte y la espera se funden en un tiempo detenido donde el espectador actúa como fotógrafo. O, al contrario, la anciana se ha mantenido en la postura solicitada en un pasado lejano por el fotógrafo. Sigue esperando a que culmine la fijación de la escena, parece que no se ha dado cuenta de que el tiempo ha pasado. Y por ello despierta ternura, por no ser consciente del tiempo, o serlo demasiado, algo que nos transmite a nosotros, espectadores, como si se negase a que la olvidásemos. De hecho, esta imposibilidad de olvidar las imágenes de Kienholz se ha mencionado en más de una ocasión: Walter Hopps comentaba que nadie olvida la primera vez que ve *un Kienholz*, cosa que formaba parte de la estrategia, claro, criticar el modo de vida pequeño-burgués mediante el «schock provocativo» utilizando los restos y desperdicios de la cultura consumista. Se trata de una yuxtaposición o, mejor, chocantes yuxtaposiciones de objetos usados y abusados. La espera, así, va más allá del tema, accediendo al campo del arte en general, la espera del objeto artístico y sus materiales, que, en este caso, se solapan con la vida: lo efímero de los materiales, lo efímero del tiempo, lo efímero de la vida.

Ya no nos hallamos únicamente ante nuestra vieja amiga, la ambigua, angustiosa y melancólica espera. Ahora los propios materiales del arte muestran su espera, y en esos materiales, efímeros, banales y abandonados, la espera es muy corta. Los nuevos objetos duran muy poco, no esperan, no se les espera: son objetos de consumo, de usar y tirar, instantáneos. Por ello *The Wait* resulta tan impactante. Es la espera de una anciana en un mundo donde ya no se espera, y en ese mundo, donde parece que está prohibido envejecer, la muerte sucede sin esperarla. Glenn O'Brien anunciaba la muerte de Warhol así: «Andy murió ayer. Nunca dejará de sorprendernos»<sup>22</sup>. En este sentido, la conexión entre *The Wait* de Kienholz y el proyecto *Death and Disaster* de Warhol presentaría una fácil relación a través de la conexión tripartita muerte-imagen-cultura de masas. Es tal conexión la que permite entender esa paradoja fundamental que tan claramente vio Warhol y expresó Jameson:

<sup>22</sup> Cfr. De Diego, Estrella, *Tristísimo Warhol. Cadillacs, piscinas y otros síndromes modernos*, Madrid: Siruela, 1999, p. 161.

«la equivalencia entre una velocidad de cambios sin precedentes en todos los niveles de la vida social y una estandarización de todo [...] que parecería incompatible con esa mutabilidad»<sup>23</sup>. Lo diferente, lo nuevo, es casi siempre lo mismo y, por ello, el tema de la espera es recurrente, ya que ahí la paradoja se extrema: esperamos diferencias que se nos ofrecen como repeticiones.

Ahora bien, si ya no se trata únicamente de la espera representada, sino que entra en juego el material artístico y, con él, el arte en su conjunto, el contexto se modifica, se amplía. Así, no es extraño que *The Wait* esté repleta de fotografías: una imagen de juventud ocupa la cabeza de la anciana, un retrato del marido muerto domina la obra en su conjunto, la mesita está llena de las habituales fotografías «recuerdo de toda una vida». Fotografías antiguas, descoloridas, amarillentas, con mucho más sabor a muerte que a vida. Son un tipo de imagen que, como decía Barthes, «produce la Muerte al querer conservar la vida»<sup>24</sup>. Susan Sontag lo había expresado más taxativamente: «Todas las fotografías son *memento mori*»<sup>25</sup>.

Pero no toda fotografía es como las que introduce Kienholz en *The Wait*, no todo lo que concierne a la imagen fotográfica es *memento mori*. Habría una manera diferente de relacionar fotografía y espera que, por lo menos en cierto sentido, supera el sabor a muerte. Aludiendo al uso de la fotografía en el arte contemporáneo, Jean-François Chevrier hablaba de la mirada fotográfica como «una mirada en espera de imagen, en espera de la imagen, que no puede por tanto fijarse en un objeto»<sup>26</sup>. Así, la fotografía poco a poco sustituyó el modelo de la reproducción por el del registro, evitando la fijación sobre el objeto y jugando con la dialéctica de instantaneidad e inacabamiento. Las constantes referencias al fragmento, a lo inestable, a la heterogeneidad y multiplicidad remiten a una espera que es tanto la de la mirada fotográfica que elude la fijación en el objeto, como la del propio espectador, que debe completar la obra, así como la de la constante irrupción de la amenaza y lo desconocido en los temas tratados. Por supuesto, todo ello, nos reenvía a la espera colectiva y nos devuelve de modo directo a las connotaciones sociales. *Men Waiting*, de Jeff Wall (Fig. 5), sería un buen ejemplo.

<sup>23</sup> Jameson, Fredric, *Las semillas del tiempo*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Trotta, 2000, p. 28.

<sup>24</sup> Barthes, Roland, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, trad. Joaquim Sala-Sanahuja, Barcelona: Paidós, 1990, p. 160.

<sup>25</sup> Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, trad. Carlos Gardini, Barcelona: Edhasa, 1981, p. 25.

<sup>26</sup> Chevrier, Jean-François, «El cuadro y los modelos de la experiencia fotográfica», en: Glòria Picazo y Jorge Ribalta, eds., *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*, trad. Isabel Núñez, Barcelona: MACBA (Llibres de recerca), 1997, p. 210.

FIG. 5. Jeff Wall, *Mud*

Examinando este tipo de obras y, en general, el tratamiento de la fotografía en el arte contemporáneo, Alberto Martín Expósito escribía sobre «la irrupción, o al menos el acecho de lo inesperado. La amenaza de lo desconocido. Pero esta amenaza es también, al mismo tiempo, aquello que se espera venga a cambiar las cosas. Es también una esperanza de modificación»<sup>27</sup>. Regresan los temas que aparecían

<sup>27</sup> Martín Expósito, Alberto, «El tiempo suspendido. Fotografía y narración», en: José Luis Molinuevo, ed., *A qué llamamos arte. El criterio estético*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca



*Men Waiting*, 2006.

desde el comienzo junto a la espera «clásica», aunque hayan cambiado los contextos, como si se tratase de un modo de intervenir, después de la serialización de Warhol, en esa paradoja de velocidad y estandarización de la que hablaba Jameson. Ahora, la intervención cuestiona lo evidente y estable para incidir en lo incompleto e inacabado. Y lo lleva a cabo en los medios y en los temas, en tanto, para muchos,

---

(Metamorfosis), 2001, p. 177.

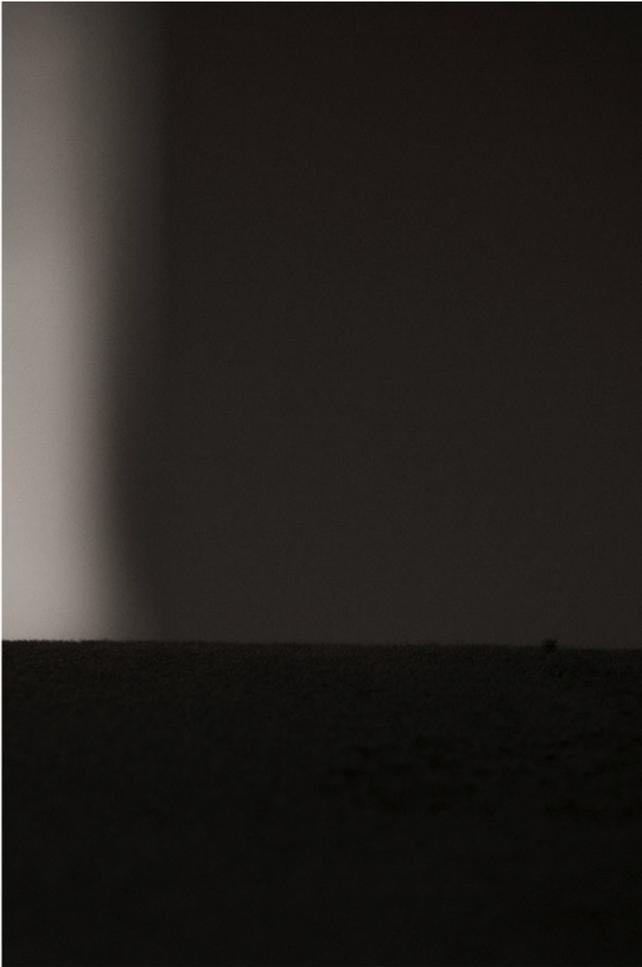
demasiados, lo que se espera es, simplemente, acceso a un mundo mejor. El otro, el extraño, siempre espera.

Porque el hecho es que la espera colectiva de la *Erwartung* de Oelze la vemos ya transformada en la de esos hombres de Jeff Wall, que, también colectivamente, aguardan, como si la espera hubiese arraigado en sus vidas. Al margen de las temáticas formales, es decir, la fotografía como ha sido comentada, aquí la espera representada no es la que aguarda el desastre, sino la que espera después del desastre, en este caso económico, ético y social. Estos hombres esperan a que los llamen, para lo que sea: trabajo, papeles... o, peor, simplemente esperan porque no tienen



FIG. 6. Alex Llovet, *Esperando*

otra cosa que hacer. La angustiada y atemorizada espera colectiva de los años treinta se ha convertida en la espera grupal del tedio o la indignación. Es una espera en y desde los márgenes, por remitir a un otro, un extraño al sistema, a ese sistema que, precisamente, se alimenta de la gestión económica y política de la espera. Era 2006: ni siquiera había llegado la crisis de 2008, pero ya se insinuaba. Toda crisis es, como tal, un tiempo de espera, de interludio y provisionalidad. Por ello la fotografía de Jeff Wall representa a la perfección ese tiempo de comienzos del siglo xx. No faltaría mucho tiempo para que llegase nuestro particular desastre, ese al que Alex Llovet parecía señalar en la imagen incluida al principio de este recorrido y que ahora, para terminar, recuperamos como díptico (Fig. 6).



*o lo inevitable*, 2019. Díptico.

El proyecto al que pertenece la fotografía de Llovet, *Velocidad de escape*, se inicia en 2015. Publicado como libro de fotografía en 2020 y premiado con galardones fundamentales, Llovet escribe en su presentación:

El pasado nos recuerda quién creemos ser, y sobre el futuro proyectamos quién nos gustaría llegar a ser. Pasado y futuro, los dos pilares sobre los que construimos nuestra identidad. Y en este ir y venir constante perseguimos nuestra velocidad de escape, a veces conscientemente, a veces por instinto de supervivencia. Escapamos con nuestros actos y con nuestra imaginación. Escapamos de lo desconocido, de lo incomprensible, de lo que nos asusta. Escapamos de una herida, de la culpa, de un recuerdo. Escapamos de una idea, de un destino, de las expectativas. Escapamos de la ilusión del tiempo para poner rumbo al presente, único lugar donde podemos aspirar a ser realmente libres.<sup>28</sup>

Búsquedas de libertad, escapes, vidas presentes... Extrañas palabras al leerse en 2022, dos años después del inicio de la pandemia, aunque fuesen escritas en años anteriores. En todo caso, *Esperando lo inevitable* permite extraer conclusiones. La espera colectiva aparece sustituida, de nuevo, por la individual, pero ahora la espera es tranquila, como si pareciera asumir... eso, lo inevitable. Y eso inevitable es pura oscuridad que se acerca, como ocultando o borrando todo: el individuo ante la oscuridad, no a la espera de suceso, sino asumiendo su condición de espera. Quizá indique que ya, en las condiciones ecológicas, económicas, políticas y sociales que nos definen, no resta más que asumir el estado de espera. Y, sin embargo, la idea final mencionada en ese párrafo, muy similar a la del Comité invisible que aparecía al comienzo, nos permite concluir de un modo, si no excesivamente optimista, sí por lo menos ligeramente comprometido: se trata de asumir la espera, pero no del futuro, sino del presente, y, por lo tanto, impidiendo que la espera quede defraudada. Una espera a corto plazo y que escape a la ilusión del tiempo. Tampoco es pedir demasiado.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, XI, 21.  
 ALBERO, M., *Godot sigue sin venir. Vademécum de la espera*, Madrid: Páginas de Espuma, 2016.  
*Lista de esperas*, Madrid: Abada, 2015.  
 BARTHES, R., *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, trad. Joaquim Sala-Sanahuja, Barcelona: Paidós, 1990.

<sup>28</sup> <https://www.alexllovet.com/The-Escape-Velocity> [Consulta: 19 febrero 2021]. Un fragmento del díptico *Esperando lo inevitable*, precisamente, ilustra la cubierta de un libro también ya mencionado, *La vida pequeña*, de González Sainz.

- BIENCZYK, M., *Melancolía*. trad. María Lema, Barcelona: El Acantilado, 2014.
- BUZZATI, D., *El desierto de los tártaros*, trad. Esther Benítez, Madrid: Debate, 1991.
- CASTANEDO ALONSO, M., *Muerte, desastre y accidente. Andy Warhol y el final del sueño americano*, pról. D. Hernández Sánchez, Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I (Ars), 2021.
- COMITÉ INVISIBLE, *Ahora*, trad. Diego Luis Sanromán, Logroño: Pepitas de calabaza, 2017.
- CLAIR, J., *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras*, trad. Lydia Vázquez, Madrid: Visor (La balsa de la Medusa), 1999.
- CRARY, J., *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*, trad. Paola Cortés-Rocca, Barcelona: Ariel, 2015.
- CHEVRIER, J.-F., «El cuadro y los modelos de la experiencia fotográfica», en: Glòria Picazo y Jorge Ribalta, eds., *Indiferencia y singularidad. La fotografía en el pensamiento artístico contemporáneo*, trad. Isabel Núñez, Barcelona: MACBA (Libres de recerca), 1997.
- DE DIEGO, E., *Tristísimo Warhol. Cadillacs, piscinas y otros síndromes modernos*, Madrid: Siruela, 1999.
- D'ORS, P., *Biografía del silencio*, Madrid: Siruela, 2015.
- GONZÁLEZ SAINZ, J. A., *La vida pequeña. El arte de la fuga*, Barcelona: Anagrama, 2021.
- HAN, B.-Ch., *La sociedad del cansancio*, trad. Arantzazu Saratzaga, Barcelona: Herder, 2014.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, ed. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Abada / Universidad Autónoma de Madrid Ediciones, 2010.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., «Tiempo y espera en el arte actual», en Domingo Hernández Sánchez, ed., *Estéticas del arte contemporáneo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca (Metamorfosis), 2002.
- HONORÉ, C., *Elogio de la lentitud. Un movimiento de alcance mundial cuestiona el culto a la velocidad*, trad. Jordi Fibla, Barcelona: RBA, 2012.
- JAMESON, F., *Las semillas del tiempo*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid: Trotta, 2000.
- JOUANNAIS, J.-Y., *Artistas sin obra. «I would prefer not to»*, pról. Enrique Vila-Matas, trad. Carlos Ollo, Barcelona: El Acantilado, 2014.
- KÖHLER, A., *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*, trad. Cristina García, Barcelona: Libros del Asteroide, 2017.
- KLOSTERMAN, Ch., *Fargo Rock City*, trad. Óscar Palmer, Madrid: Es Pop Ediciones, 2011.
- MARTÍN EXPÓSITO, A., «El tiempo suspendido. Fotografía y narración», en: José Luis Molinuevo, ed., *A qué llamamos arte. El criterio estético*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca (Metamorfosis), 2001.
- MCCARTHY, T., *Casa vacía del estornino. Obras de la Colección La Caixa de Arte contemporáneo*, trad. José Luis Amores, Barcelona/Londres: Fundación La Caixa/ Whitechapel Gallery, 2019.
- ORDINE, N., *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*, trad. Jordi Bayod, Barcelona: El Acantilado, 2013.
- PRON, P., *El libro tachado. Prácticas de la negación y del silencio en la crisis de la literatura*, Madrid: Turner, 2014.
- SCHWEIZER, H., *La espera. Melodías de la duración*, trad. Agustín Temes, Madrid: Sequitur, 2010.
- SONTAG, S., *Sobre la fotografía*, trad. Carlos Gardini, Barcelona: Edhasa, 1981.

- SPERANZA, G., *Cronografías. Arte y ficciones de un tiempo sin tiempo*, Barcelona: Anagrama, 2017.
- SVENDSEN, L., *Filosofía del tedio*, trad. Carmen Montes, Barcelona: Tusquets, 2006.
- WARHOL, Andy, *Mi filosofía de A a B y de B a A*, trad. Marcelo Covián, Barcelona: Tusquets (Fábula), 1998.





# JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

MIKEL ARAMBURU ZUDAIRE  
*IES Plaza de la Cruz (Pamplona-Iruña)*

*La vida es la única maestra de la vida; no hay pedagogía que valga. Solo se aprende a vivir viviendo, y cada hombre tiene que recomenzar el aprendizaje de la vida de nuevo*

Miguel de Unamuno, *Niebla*

## RESUMEN

El trabajo quiere exponer un breve y personal recorrido a lo largo de parte del rico y plural legado intelectual del filósofo español José Luis L. Aranguren (1909-96) en torno a lo que para él fueron términos inseparables en su existencia y propuestas teóricas: la filosofía y la vida o lo que, en tantas ocasiones, denominó la experiencia de la vida, incluida la muerte. Se trata, en fin, de toda una filosofía donde se interrelacionan y se (auto)narran vida y reflexión, acción y discurso, tal como el propio Aranguren explícitamente tematizó.

*Palabras clave:* José Luis L. Aranguren, filosofía práctica, experiencia de la vida, (auto)narración, muerte.

## ABSTRACT

This study offers a brief personal review of the rich and diverse intellectual legacy of the Spanish philosopher José Luis L. Aranguren (1909-1996), for whom two terms were inseparable from his existence and his theoretical activity: philosophy and life or what, on many occasions, he denominated the experience of life, including death. We are dealing here with a philosophy in which life and reflection, action and discourse, are interrelated and (self)narrated, as Aranguren himself explicitly says.

*Keywords:* José Luis L. Aranguren, practical philosophy, life experience, (self)narration, death.

## INTRODUCCIÓN

CUMPLIDO en abril de 2021 el vigésimo quinto aniversario del fallecimiento del filósofo español José Luis López Aranguren (1909-96) –sirva de paso este humilde trabajo de personal homenaje a su memoria en tal efeméride–, considero del mayor interés traer de nuevo a nuestro presente y reivindicar gran parte de su pensamiento, convertido ya en un clásico de la filosofía contemporánea en español. Hijo natural de las tierras castellanas, en concreto de Ávila donde nació y está enterrado, y de origen vasco por parte materna, su obra encierra muchos aspectos y cuestiones de interés en el ámbito de la ética y la filosofía en general, la política, la sociedad, y cómo no, sobre la vida o la experiencia de la vida, el tema principal del Encuentro que nos reúne<sup>1</sup>. No por casualidad, la exposición conmemorativa instalada en la *Residencia de Estudiantes* de Madrid, con motivo del primer centenario del nacimiento de Aranguren, llevó el significativo subtítulo de *Filosofía en la vida y vida en la filosofía*<sup>2</sup>. En mi opinión, no se puede sintetizar mejor lo que voy a tratar de exponer a continuación.

### 1. EVOLUCIÓN Y EJES TEMÁTICOS PRINCIPALES DEL PENSAMIENTO DE ARANGUREN

Como primera tesis central que quisiera presentar, Aranguren se puede unir a una tendencia universal del pensamiento hispano reciente, que es la que ha subrayado el Prof. Savignano, reconocido historiador de la filosofía española contemporánea:

[...] desde un punto de vista temático, es indudablemente el problema de la vida en relación con la razón en su datidad individual e histórica en el ámbito de preocupaciones ético-antropológicas el que se constituye como hilo conductor y cauce en el que confluyen las múltiples reflexiones, la aportación original, más que de la filosofía, del pensamiento español, al menos en el siglo XX<sup>3</sup>.

Este especialista italiano sitúa a nuestro autor en un capítulo titulado «La filosofía en la era franquista (1939-1975)» y en concreto –por ese afán taxonómico de

<sup>1</sup> Cfr. Aranguren, José Luis L., *Obras completas*, ed. Feliciano Blázquez, Madrid: Trotta, 1994-1997, 6 vols.

<sup>2</sup> Edición sobre la exposición y su catálogo: *Aranguren. Filosofía en la vida y vida en la filosofía*, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales e Instituto de Filosofía CCHS-CSIC, 2009.

<sup>3</sup> Savignano, Armando, *Historia de la filosofía española del siglo XX*, Madrid: Editorial Sínderesis, 2018, pp. 23-24.

todo manual— como miembro de la llamada «generación del 36» o «generación de la revista *Escorial*» —siguiendo ese concepto tan orteguiano— junto a Laín Entralgo, Tierno Galván, Ferrater Mora, Garagorri y Julián Marías, además de Rosales, Vivanco y Ridruejo en lo literario, algo que el propio Aranguren nunca tuvo tan claro y siempre ha sido un tema disputado<sup>4</sup>. En cualquier caso, dicha generación, para Savignano, manifiesta un conflicto entre humanismos: mientras Aranguren con Laín Entralgo perseguían la conciliación de un cristianismo progresista con la cultura secular, otros aspiraban a perfilar nuevos valores a partir del marxismo. En común tuvieron una actitud realista, intimista, trascendente, junto a una inclinación existencialista que configura el tono vital, el *pathos* o *talante* —en expresión tan cara a Aranguren, todo un «estilo de vida»<sup>5</sup>— de los supuestos miembros de la generación, con todas las diferencias entre ellos, frente, aunque correlativo, al *êthos* o carácter que constituye la vida moral<sup>6</sup>.

Sin embargo, la vida y obra del filósofo abulense no pueden quedar encerradas en esa mera referencia generacional pues en toda su trayectoria se aprecia una clara evolución aunque sea dentro de un similar espíritu vital inconformista. Es lo que expone el Prof. Pastor García en su capítulo sobre Aranguren dentro de un libro colectivo, de hace veinte años, que quiero mencionar precisamente aquí y ahora<sup>7</sup>, aunque de tal evolución personal y del pensamiento de Aranguren ya nos dio cuenta, hace más de treinta años, el estudio primerizo y referencial del Prof. Bonete<sup>8</sup>. En éste se inserta un epílogo de calidad extraordinaria del propio Aranguren, envidia de todos sus admiradores y seguidores. No me resisto a rescatar un precioso fragmento del mismo, que me impactó desde que lo leí y sobre el que sigo dando vueltas, en el que alude a uno de sus libros más bellos<sup>9</sup>. Creo que la cita está muy en consonancia con la temática que nos ocupa y en ella se significa el sentido último de la evolución de la filosofía y la vida de Aranguren, con continuidades y distanciamientos:

<sup>4</sup> Para una aproximación biográfica a Aranguren *cfr.* Blázquez, Feliciano. *José Luis L. Aranguren: medio siglo de la Historia de España*, Madrid: Editorial Ethos, 1994.

<sup>5</sup> Soldevilla, Carlos, «José Luis López Aranguren: el buen talante como estilo de vida», *Política y Sociedad*, vol.41, n.º 2 (2004), pp. 123-143.

<sup>6</sup> Savignano 2018, 358.

<sup>7</sup> Pastor García, Juan-Tomás, «José Luis L. Aranguren», en Juan-Tomás Pastor García, Maximiliano Fartos Martínez y Lorenzo Velázquez Campo (coords.), *La Filosofía española en Castilla y León: de la Ilustración al siglo XX*, Valladolid: Caja Duero y Universidad de Valladolid, 2000, pp. 665-702.

<sup>8</sup> Bonete, Enrique, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid: Tecnos, 1989.

<sup>9</sup> *Cfr.* Aranguren 1994, vol. 2, 673-752 (*Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid: Tecnos, 1987).

Hay un retorno desde el sociologismo de la cotidianidad, a las estructuras fundamentales que nos hizo ver la filosofía de la existencia [...] Pero no menos la poetización de esa filosofía, el segundo Heidegger [...] del error, vagando, en torno a la verdad, en torno a la mujer, en torno a la vida, en torno a la sociedad, en torno a Dios. Y desembocamos así en la religiosidad [...] aunque tome la palabra ahora [...] en muy amplia acepción; desembocamos en los «éxtasis» del tiempo, en nuestra necesidad de vivir, escatológicamente, fuera del presente, en el recuerdo o en la esperanza [...] pero siempre, y éste es el único vagabundeo que me queda, siempre en ningún *Dónde* real, sino allí donde confinan Arcadia y Utopía<sup>10</sup>.

Así, se ha solido establecer por los estudiosos y seguidores de Aranguren, además de los Profs. Elías Díaz y Pedro Cerezo, los catedráticos Carlos Gómez y el citado Enrique Bonete, una serie de ejes temáticos más o menos cronológicos en toda su producción intelectual<sup>11</sup>. El primer eje que abordó y nunca abandonó del todo fue el fenómeno religioso, un aspecto cardinal fruto de una profunda experiencia de fe que le acompañó toda su vida. Muchas veces considerada, empezando por él mismo, heterodoxa, es decir de *otra* opinión, esa fe quería ser fiel a la *ortopraxis*, a una recta práctica, si bien nunca herética ni cismática. Me gustaría destacar su estilo creyente y vital que comulgaba con lo que él afirmara en una ocasión: «una religiosidad polimórfica y, por lo general, libre de confesionalidad estricta, pero que busca el compromiso [...] no con esta o aquella causa circunstancial situada y, por ende, limitada, sino con la vida misma, cuyo origen [...] para muchos de nosotros sigue siendo religioso»<sup>12</sup>.

Sin duda una religiosidad que no solo ha de ser «pensada sino sobre todo vivida» (como la ética, que es *docens* y *utens*), a partir de una «ética hermenéutico-narrativa», como diría la Prof<sup>a</sup>. Cortina<sup>13</sup>. En ello, de nuevo, se da esa clara evolución ya mencionada, el itinerario en este caso desde un cierto catolicismo más íntimo o piadoso a un cristianismo más desnudo, menos adjetivado, una comprometida «forma de existencia» sobre la que escribiera el Prof. Fraijó al poco tiempo de fallecer Aranguren<sup>14</sup>. Éste fue creyente más eclesial que eclesiástico-institucional y siempre rechazó todo dogmatismo, también en política pues nunca se afilió a parti-

<sup>10</sup> Bonete, Enrique 1989, 347-348.

<sup>11</sup> En concreto, quiero destacar, como lo más reciente, la edición compilatoria de C. Gómez titulada José Luis L. Aranguren, *Filosofía y vida intelectual: textos fundamentales*, Madrid: Trotta y UNED, 2010.

<sup>12</sup> Aranguren 2010, 29.

<sup>13</sup> Cortina, Adela, «José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida», *Isegoría*, n.º 52 (2015), pp. 167-185.

<sup>14</sup> Fraijó, Manuel, «Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren», *Isegoría*, n.º 15 (1997), pp. 157-179.

do alguno, manteniendo con confianza y ánimo la cautela intelectual y la conciencia de lo sombrío y sin sentido de tantos aspectos de la existencia. Una vez declaró, entrevistado en televisión, y con un tono vitalista casi nietzscheano poco habitual en él, «pese a todo, yo me pregunto ¿y esto es la vida? Pues que vuelva otra vez»<sup>15</sup>.

Otro eje fundamental y quizá por el que más es reconocido en la filosofía española ha sido el que gira en torno a la reflexión práctica, primeramente ética –para él evidentemente abierta a la religión– y con ella e inseparable, como su dimensión social, un tercer eje en torno a la reflexión política, y muy destacadamente a todo lo relativo a la democracia, siempre entendida, ella también, como moral. Son estas, pues, las tres columnas básicas de toda su bibliografía junto al resto de escritos más autobiográficos, de intervención en la vida pública debido a la cierta presencia mediática en su última época, tras jubilarse en 1979 de su cátedra en Madrid<sup>16</sup>, y a los escritos de crítica literaria<sup>17</sup>. En todos ellos se puede rastrear esa filosofía propia de la vida y de la experiencia vital que aquí nos interesa, pero de lo que solo vamos a ofrecer unas pinceladas a partir de algunos de sus más bellos y expresivos textos.

## 2. UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA O DE LA EXPERIENCIA DE LA VIDA

En el que quizá sea el libro más directamente autobiográfico de Aranguren<sup>18</sup>, cerca de cumplir los 60 años y desde la distancia del medio exilio en California, escribe de su vida y del sentido intelectual de la misma y de la «misión», del puesto, la función o el papel que tiene en ella, configurada

en esa dialéctica del «vivir» y el «asistir» a la propia vida (que es siempre vida con los demás) [...] La vida es fluencia, cambio, movilidad. Ser fiel a la vida requiere, pues, una cierta «infidelidad», en cuanto lo contrario de fijación; cambiar *con* la vida, aprendiendo continuamente de ella y de los otros, especialmente de los más jóvenes; estarse liberando constantemente de las viejas ataduras, para ayudar a los demás a ser creadoramente libres<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Recogido en Gómez, Carlos, «El plural legado filosófico de Aranguren», *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º 12 (2000), p. 347.

<sup>16</sup> Recordemos que fue apartado de dicha cátedra en 1965 por el régimen franquista, junto a Enrique Tierno Galván y Agustín García Calvo, en su caso considerado como representante de la «disidencia cristiana», según declara él mismo años después (Aranguren 2010, 402).

<sup>17</sup> Es autor de un estudio, al hilo del tema que nos ocupa, cuyo título: «la *experiencia de la vida* de Antonio Machado» y está contenido en uno de sus primeros libros, *Catolicismo, día tras día*, de 1955 (en Aranguren 1994, vol. 1, 482-494).

<sup>18</sup> Aranguren 1997, vol. 6, 173-253 (*Memorias y esperanzas españolas*, Madrid: Taurus, 1969).

<sup>19</sup> Aranguren 2010, 59.

¡Qué bello este lenguaje y su contenido, qué voluntad de estilo y qué estilo personal en quien siempre quiso ser escritor, aunque él mismo se considerara una vocación literaria frustrada! Nos acercamos de esta manera a lo que algunos han propuesto, en terminología orteguiana, como el arangureniano *problema de nuestro tiempo*. Así, el Prof. José Manuel Panea, a los veinte años de la muerte del filósofo de Ávila y en otro recorrido, a modo de homenaje, que hace por su obra para comprenderle mejor<sup>20</sup>, concluye con él: «el problema que la estructura de la sociedad plantea [...] no es económico, ni político, sino de más hondo calado: *moral*, y ello nos conducirá inexorablemente hasta la raíz misma, a los *mores*, donde la *educación* cobrará una importancia capital». Este de la educación es, pues, *el* problema fundamental, el radical, y el resto son *los* problemas. Una educación que ha de ser libre y creadora, permanente y crítica, según un modelo cultural nuevo, el de la cultura en sentido antropológico y no en el consumista, técnico, economicista predominante que solo conlleva un vacío moral, la «desmoralización», a la cual ha de oponerse siempre una «actitud moral».

Y en tal empeño, crítico y autocrítico, de despertar conciencias, como rememora Panea en su artículo, se sitúa precisamente la figura del intelectual comprometido, del antiguo *moralista*, el «solitario solidario» que trató de encarnar, *ejemplarmente*, el mismo Aranguren con magnánima «resistencia» en pos de una *revolución cultural* desde la *revolución mundial*, un esfuerzo siempre paciente, independiente y más pre-político o parapolítico que meramente partidista. Tal intelectual estaría revestido de una actitud dialogante y abierta, receptivo para aprender y comprometido con todo lo humano y con la humanidad para poner en valor una sabiduría, patrimonio de todos, aprendida de los libros pero, sobre todo, de la vida, de la realidad, de los demás seres humanos. No hay solo un *yo* sino un *nosotros*. Dicho de otro modo, y en esto fiel a Unamuno, para Aranguren el problema de nuestro tiempo, como sería también en el actual de crisis por la pandemia mundial, sigue teniendo que ver con la pérdida de lo trágico o del *sentimiento trágico*, con la ausencia de grandes preguntas, con la entrega a lo inmediato, al tedio, lo catastrófico, por la derrota de todo ideal, por el miedo.

Aranguren muestra así una preocupación constante, en parte muy orteguiana, por reflexionar sobre la vida como categoría esencial o radical del ser humano, sobre todo como vemos en su dimensión práctica, es decir, personal y social, ético-política y religiosa. Siempre persiguió hacer una filosofía entendida como el «continuo ir y venir de la vida a la filosofía y de la filosofía a la vida con el fin de poner así de manifiesto la red de implicaciones mutuas, el tejido real de filosofía y vida», pues

<sup>20</sup> Panea, José Manuel, «J. L. López Aranguren (1909-1996) y el problema de nuestro tiempo», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 10 (2015), pp. 273-289.

«praxis y teoría, comportamiento y conciencia se entrelazan inseparablemente». Las diversas respuestas o posiciones filosóficas dominantes que expone ante la crisis económica y espiritual de la década de 1960, efectivamente de inflexión cultural en todo Occidente, son el existencialismo, el ontologismo («meta-metafísico»), el neopositivismo, el marxismo y el intelectualismo analítico. Pero para afrontar tal crisis cree es necesario formular una *filosofía* para la «cultura de consumo» que ya predominaba en la época, con una *ética* que la oriente de manera razonable y una *estética* que enseñe a consumir con buen gusto<sup>21</sup>.

Y siendo el gran maestro e introductor en español de la ética contemporánea, él postula el tema de la *experiencia de la vida* dentro de una reflexión sobre la *estructura* de la moral (siguiendo en esto el concepto de *moral como estructura* de Zubiri), para distinguir, a modo de grados, tal experiencia de la sabiduría y de la prudencia. Es lo que desarrolla en el único trabajo titulado expresamente *La experiencia de la vida*, dentro de un libro de expresivo título<sup>22</sup>, en el que indaga las relaciones de dicha experiencia con la mentalidad y la actitud, con el proyecto de vida y el modelo de existencia y con el *êthos*, éste concepto central de toda su ética. Una auténtica experiencia global de vivir está mucho más en función de la profundidad con que se vive que en la del tiempo, más o menos largo, que se ha vivido. La experiencia vital es el poso que deja el transcurrir, donde destaca el elemento de pasividad, de espera, pues «requiere aguardar y tener paciencia, dar tiempo al tiempo [...] tiene que sobrevenir, no puede ser provocada o anticipada, ni tiene nada que ver con el juvenil *placet experiri*. Lo que no significa [...] que la experiencia de la vida sea necesaria y exclusivamente experiencia senil».

Todo llega a su debida hora, en su momento, ni antes ni después. Se trata de un *saber* referido al significado y sentido de vivir, «profundo pero modesto», es decir, a la moral, en la más amplia acepción de esta palabra, el saber adquirido y en tanto que *viviendo*, no intelectual y personal. Un saber poco o nada emparentado con la ciencia y la técnica, los definitorios de nuestro tiempo de racionalización progresiva, y que por eso parece inferirse que pertenece a un «antiguo, oscuro y hoy residual estadio de cultura». Pero la razón científica no puede eliminar la experiencia vivida de la realidad porque, de nuevo con Zubiri, toda filosofía tiene a su base como supuesto suyo una experiencia, «algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida». Tampoco la experiencia vital es exactamente lo mismo que la filosofía, aunque se halla más cerca de ésta que la ciencia, pero puede haber también «filosofía de la vida» como la que, en mi opinión, propone y encarna el propio Aranguren.

<sup>21</sup> Cfr. Aranguren 1994, vol. 2, 541-560 (*Implicaciones de la filosofía en la vida contemporánea*, Madrid: Taurus, 1963).

<sup>22</sup> Aranguren 1994, vol. 2, 642-653 (*El buen talante*, Madrid: Tecnos, 1985).

Precisamente, la experiencia de vivir se asemeja al ya citado *êthos*, ese carácter, personalidad moral o «segunda naturaleza», pues hay que «conducir» la vida conforme a un «bien». En realidad, tal experiencia moral o de vivir o del sentido de la vida forman parte de ese *êthos*, que es sentido en tanto que realizado, mientras la «experiencia de la vida» es consciente de tal sentido como precipitado de reflexión moral inmediata pero profunda, producido en la misma experiencia en tanto *saber experiencial* de vivir. Sin embargo, con ser importante, tal experiencia de la vida no lo es *todo*, no es la experiencia *total*, ya que acontece *en* una situación y *dentro* de un horizonte (Zubiri), condicionada y limitada por ellos, siempre verdadera pero parcial por ser personal, circunstancial o situacional y finita. «La experiencia es una de las alas del torpe vuelo humano» mientras la otra ala es el «proyecto» y la «vocación», formas de anticipación de la realidad. Al final, solo por abstracción se puede separar del «quehacer», como diría Ortega y Gasset —el gran filósofo de la vida según el mismo Aranguren—, en que la vida moral consiste, la cual, además de experiencia, en lo fundamental es invención, imaginación o proyecto, todo en unidad procesual, dinámica, histórica<sup>23</sup>.

### 3. VIDA COMO AUTONARRACIÓN Y SENTIDO DE LA MUERTE

Para Aranguren el bien supremo, siguiendo a los clásicos griegos, no puede ser otro que la felicidad o la aspiración a ella y cuyo contenido sólo se despliega en el vivir cotidiano de nuestro «pequeño mundo». Y dentro de éste se constituye el *yo* de cada día desde una «ética de la cotidianidad» que otorga de sentido global a la existencia<sup>24</sup>. Por eso podemos también narrarla o «autonarrarla» en tanto «textos vivos» que somos. He aquí otro aspecto cardinal de su filosofía de la vida y que ha analizado en varias ocasiones el Prof. Gómez<sup>25</sup>, destacando también la estrecha relación entre filosofía y literatura en la obra de Aranguren:

Todos somos los novelistas de nuestra propia vida [...] Para mí la culminación de la literatura fundiría en una obra filosofía y biografía, religiosidad y poesía. Y esa

<sup>23</sup> Cfr. Aranguren 1994, vol. 2, 503-539 (*La ética de Ortega*, Madrid: Taurus, 1958).

<sup>24</sup> A este respecto podríamos considerar a Aranguren un posible precedente del mejor y más reciente pensamiento en español centrado en una «filosofía de la proximidad» como la que propone el catedrático catalán Josep Maria Esquirol. En su último y muy recomendable libro aborda una teoría del ser humano, en resumen, como «herido, en el centro más profundo del alma» por cuatro cortes o infinitudes esenciales: «el abrazo de la vida», «el roce de la muerte», «el regalo del tú y «el asombro del mundo» (cfr. Esquirol, Josep María, *Humano, más humano: una antropología de la herida infinita*, Madrid: Acantilado, 2021).

<sup>25</sup> Cfr. Gómez, Carlos, «La vida como narración (Aranguren y Ricoeur)», *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, n.º 68 (2016), pp. 67-83.

sería la obra en que consistimos. Pero detrás tendría que venir la interpretación, la exégesis del texto que somos más allá de él, lo que, de darse, se habría de dar después de nosotros mismos, caído ya el telón<sup>26</sup>.

En otro conocido fragmento dentro de una recordada entrevista, Aranguren desarrolla con más detalle esta bella metáfora de los *textos vivos*, también inspirándose en parte en la de los *hombres-relato* de Todorov<sup>27</sup>:

[...] todos y cada uno de nosotros somos eso, textos vivos. Textos que nuestro «yo reflexivo» va, por así decirlo, escribiendo, contándose a sí mismo, con más o menos tino, al hilo de la vida protagonizada por nuestro «yo ejecutivo». Contar es como vivir y vivir es como contar o, mejor dicho, contarse, de manera que el mundo vivido y el narrado se solapan inevitablemente. Somos o, al menos, nos figuramos ser nuestra propia novela, la «narración narrante» de nuestra vida. Y, como los textos literarios, también los textos que somos requieren de interpretación, razón por la que todos aventuramos, clara o confusamente, nuestra propia hermenéutica. Como también cabe de ellos la exégesis que hagan los demás, si la llegan a hacer, cuando el relato se dé por concluido y nos toque, después de nosotros mismos, la hora de su «comprensión». ¿A quién pedir esa última comprensión que consista no tanto en juzgarnos cuanto en decirnos quiénes somos, quién soy? No sé, tal vez a la Deidad ante la cual hayamos existido, siquiera como sueño, de suerte que, si «la vida es sueño», sea, haya sido, esté siendo, vaya a ser sueño «de» Dios<sup>28</sup>.

Estamos al final de su vida, y todavía en un expresivo libro de 1992, Aranguren vuelve a reflexionar y recapitular, en esa etapa *culminar*, sobre la *experiencia de la vida*<sup>29</sup>. Es al año siguiente cuando se realiza la dicha memorable entrevista entre el maestro que no quiso hacer escuela y uno de sus, si no discípulos, «herederos», Javier Muguerza –otro grande de la filosofía práctica en español, desgraciadamente desaparecido hace poco–. En ella repasan todo el *iter* vital e intelectual de la dilatada existencia de Aranguren de donde se siguen extrayendo enseñanzas que no pasan de actualidad<sup>30</sup>. A sus ya 84 años, el futuro le seguía atrayendo con ma-

<sup>26</sup> Bonete, Enrique 1989, 348.

<sup>27</sup> La fórmula la rescata en su ya citado libro *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (Aranguren 1994, vol. 2, 696-700).

<sup>28</sup> Aranguren 2010, 409-410.

<sup>29</sup> Aranguren 1996, vol. 5, 613-655 (*La vejez como autorrealización personal y social*, Madrid: Instituto Nacional de Servicios Sociales, 1992).

<sup>30</sup> He recuperado otra conversación o entrevista pública similar, en formato video, que mantuvo Aranguren, a finales de 1987 en la Universidad de Granada, con quien se considera también otro de sus discípulos o herederos, el citado P. Cerezo: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/18707> [consulta: octubre 2021].

yor fuerza que el pasado aunque, quizá, reconocía, solo era un ardid para seguir sintiéndose a ratos joven. Y añade le gustaría ser capaz de escuchar a la juventud hasta el final de su vida y así no morir viejo. Y es que sobre las y los jóvenes escribió mucho porque le interesaron<sup>31</sup>, se acercaba lo que podía y conectaba con ellos y ellas, él que, como confesó, nunca fue joven en su edad juvenil. Estamos, pues, ante una vida casi realizada pero quizá no consumada o plena y por eso, como creyente heterodoxo, abierta al «misterio», a «otra» vida o trascendencia, y «más que nada por la posibilidad de seguirla compartiendo con los seres queridos», si bien la deja al final en sus célebres «puntos suspensivos»<sup>32</sup>.

A ese respecto, merece siquiera mención una cuestión que forma parte inherente y constitutiva de la vida misma pero en su reverso y de la que no existe, como bien sabemos los seres mortales y conscientes de serlo, ninguna experiencia personal directa: la muerte. Su hora, *memento mori*, es el acto privilegiado «definitivo» de la vida en sentido ético y no uno más de los «definitorios» en tanto actualizaciones de estructura. De todo ello han escrito los Profs. Bonete y, más recientemente, Gómez, a quienes me remito<sup>33</sup>. Solo quiero destacar aquí un par de apuntes: la reflexión tanatológica de Aranguren, como toda la suya, es más existencial y personal que abstracta, pero llena de matices y diferencias conceptuales. Reivindica una «muerte a la antigua» como «buena muerte», la «muerte propia», que él imagina «en casa» rodeado de los próximos, de la que hemos sido privados tantas veces, como «muerte eludida»<sup>34</sup>, y muy dolorosamente por fuerza mayor durante este tiempo pandémico.

En cualquier caso, su reflexión principal al respecto queda enmarcada, una vez más, en la más general sobre la ética, donde es clave su concepción de la temporalidad/historicidad, ingrediente inherente a toda experiencia vital humana. Distingue el *kairós* helénico u oportunidad, la *eukairía* o momento propio y el *pléroma* bíblico u hora culmen o plenitud del tiempo (como acontece en Cristo), y así escribe:

La perfección ética ha de hacerse en el tiempo y con el tiempo. Nuestros proyectos se forjan en el tiempo, la perfección es cualitativamente diferente a lo largo de los

<sup>31</sup> Aranguren 1996, vol. 5, 565-611 (*Bajo el signo de la juventud*, Madrid: Salvat, 1982). Precisamente sobre juventud y educación he hallado uno de los últimos artículos publicados sobre Aranguren, el del Prof. Joan Carles Rincón Verdera, «José Luis López-Aranguren: democracia, moral, juventud y educación universitaria», *Derechos y Libertades*, n.º 44, Época II (enero 2021), pp. 209-235.

<sup>32</sup> Aranguren 2010, 410.

<sup>33</sup> Cfr. Bonete, Enrique, «Aranguren: sentido ético de la muerte», *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 13 (2008), pp. 75-89 y Gómez, Carlos, «La muerte en José Luis L. Aranguren», *Claridades. Revista de filosofía*, n.º 12/1 (2020), pp. 369-390.

<sup>34</sup> Aranguren 1995, vol. 3, 451-452 (*Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid: Taurus, 1982).

años, la «experiencia de la vida» es experiencia del tiempo vivido [...] cada uno de nosotros tiene «su hora» y su «plenitud» para cada una de las partes de su tarea moral. El *éthos* se va forjando a través de los sucesivos *kairoi*, realizando «cada cosa a su tiempo»<sup>35</sup>.

## CONCLUSIÓN

A la luz de toda su trayectoria, de estos textos fragmentarios y de su *plural legado filosófico*, considero que no es difícil apreciar en conclusión, como afirma Carlos Gómez, una entera filosofía «que no está hecha *de espaldas a* la vida, ni *por encima de* la vida; mucho menos *contra* ella. Sino, más bien, *desde* la vida misma, para pensarla y acompañarla»<sup>36</sup>. Es una interrelación de vida y reflexión, de acción y discurso, que el mismo Aranguren explícitamente tematizó. No están lejos de esto mismo otros pensamientos coetáneos como el de Daniel Innerarity, que apostaba también por una «filosofía como (bella) arte y experiencia de la vida», contra la «desrealización» y a favor del «cultivo moral de la experiencia» y del «realismo de la lentitud», en fin, «una sabiduría vital ganada tras las decepciones y los gozos que jalonan los tropiezos de una biografía finita»<sup>37</sup>.

Aranguren fue capaz de vivir con intensidad su propia existencia porque también fue capaz de pensarla y su enseñanza estuvo proyectada no de cara solo a las aulas sino a la vida misma. Hasta en el interés mostrado, desde muy temprano, hacia un autor como Kierkegaard<sup>38</sup> siempre pretendió articular un pensamiento en interacción con la vida íntima, social y pública, con clara voluntad de trascender la mera jerga filosófica y el hermetismo del lenguaje. De esta manera, insisto, nos puede seguir ayudando a pensar nuestra propia existencia y la hora histórica que nos toca o, en palabras de García-Baró, a *sentir y pensar la vida*<sup>39</sup> para vivirla lo más humanamente posible, es decir, vivirla mejor.

<sup>35</sup> Aranguren 1994, vol. 2, 316 (*Ética*, Madrid: Revista de Occidente, 1958).

<sup>36</sup> Gómez, Carlos 2000, 358.

<sup>37</sup> Innerarity, Daniel, «Filosofía como arte y experiencia de la vida», *Acta Philosophica*, vol.3, n.º 2 (1994), pp. 327-338.

<sup>38</sup> *Cfr.* Torralba, Francesc, *La ética como angustia: Kierkegaard y Aranguren*, Cànoves i Samalús (Barcelona): Editorial Proteus, 2013.

<sup>39</sup> *Cfr.* García-Baró, Miguel, *Sentir y pensar la vida: ensayos de fenomenología y filosofía española*, Madrid: Trotta, 2012.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis L., *Obras completas*, ed. Feliciano Blázquez, Madrid: Trotta, 1994-1997, 6 vols.
- ARANGUREN, José Luis L., *Filosofía y vida intelectual: textos fundamentales*, ed. Carlos Gómez, Madrid: Trotta y UNED, 2010.
- BONETE, Enrique, *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid: Tecnos, 1989.
- CORTINA, Adela, «José Luis Aranguren. Religión pensada, religión vivida», *Isegoría*, n.º 52 (2015), pp. 167-185.
- FRAIJÓ, Manuel, «Del catolicismo al cristianismo. Reflexión sobre el itinerario religioso de José L. L. Aranguren», *Isegoría*, n.º 15 (1997), pp. 157-179.
- GÓMEZ, Carlos, «El plural legado filosófico de Aranguren», *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, n.º12 (2000), pp. 341-358.
- PANEA, José Manuel, «J. L. López Aranguren (1909-1996) y el problema de nuestro tiempo», *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol. 10 (2015), pp. 273-289.
- PASTOR García, Juan-Tomás, «José Luis L. Aranguren», en Juan-Tomás Pastor García, Maximiliano Fartos Martínez y Lorenzo Velázquez Campo (coords.), *La Filosofía española en Castilla y León: de la Ilustración al siglo XX*, Valladolid: Caja Duero y Universidad de Valladolid, 2000, pp. 665-702.
- SAVIGNANO, Armando, *Historia de la filosofía española del siglo XX*, Madrid: Editorial Síndesis, 2018.
- SOLDEVILLA, Carlos, «José Luis López Aranguren: el buen talante como estilo de vida», *Política y Sociedad*, vol.41, n.º 2 (2004), pp. 123-143.

# CONTRA LA VIDA: ANTINATALISMO, VIRGINIDAD Y SALVACIÓN EN LA FILOSOFÍA DE PHILIPP MAINLÄNDER

HÉCTOR DEL ESTAL SÁNCHEZ  
*Universidad de Salamanca*

## RESUMEN

Este trabajo pretende aclarar el papel que juegan el antinatalismo y la virginidad en la filosofía de Philipp Mainländer como catalizadores de la negación de la esencia del mundo y, en consecuencia, como medios o instrumentos de la salvación o redención de la existencia. Para hacer esto presentaremos las tesis centrales de la filosofía mainländeriana y su parentesco con el pesimismo de Arthur Schopenhauer para, después, mostrar cómo Mainländer plantea nuevas alternativas a los problemas legados por aquel en torno a la doctrina de la salvación.

*Palabras clave:* Arthur Schopenhauer; Philipp Mainländer; pesimismo; voluntad de vivir; voluntad de morir; antinatalismo.

## ABSTRACT

This paper aims to clarify the role played by antinatalism and virginity in Philipp Mainländer's philosophy as catalysts of the negation of the essence of the world and, consequently, as means or instruments of the salvation or redemption of existence. In order to do this, we will present the central theses of Mainländer's philosophy and their relationship with Arthur Schopenhauer's pessimism, and then show how Mainländer poses new alternatives to the problems posed by Schopenhauer concerning the doctrine of salvation.

*Keywords:* Arthur Schopenhauer; Philipp Mainländer; pessimism; will to live, will to death, antinatalism.

QUE LA CERTEZA DE LA MUERTE haya sido, junto al asombro, uno de los grandes impulsores de la avidez por la sabiduría y, por lo tanto, acicate para la reflexión filosófica no es algo novedoso ni sorprendente; sí lo es, en cambio, que la filosofía se convierta para algunos autores en sinónimo de *amor a la muerte*. No se trata de las visiones afines al platonismo que aspiran a liberarse de las turbaciones del cuerpo en el ascenso al conocimiento; tampoco de las filosofías abiertas a la trascendencia —en el más amplio sentido de la palabra— ni de las clásicas reflexiones sobre la *vanitas*, sino del pensamiento de aquellos autores que, ebrios de *pesimismo*, bebieron de la antigua sabiduría del Sileno. Esta, tal como la expresara Nietzsche, rezaba: «Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti — morir pronto».<sup>1</sup>

Si bien el todavía schopenhaueriano, aunque ciertamente heterodoxo Friedrich Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*, tomando como punto de partida este pesimismo terminó encontrando razones para afirmar apasionadamente la vida, el resto de la escuela schopenhaueriana —que escrutó «con ojos asiáticos y superasiáticos, el interior y la hondura del modo de pensar más negador del mundo»<sup>2</sup>— emprendió una campaña contra ella.

Uno de sus miembros, quizás el más radical de todos, fue Philipp Batz. Este filósofo de Offenbach del Meno publicó en 1876, bajo el pseudónimo de Philipp Mainländer, *La filosofía de la redención*, donde reflexionaba sobre los fenómenos de la existencia y de la vida y, desarrollando de un modo crítico la filosofía de Schopenhauer, los entendía como un mal o un error cósmico necesitado de enmienda; uno del cual el ser humano debía liberarse o redimirse. El pensamiento mainländeriano situaba el antinatalismo y la virginidad como catalizadores del proceso de redención que debía desembocar finalmente en la aniquilación total de la existencia. A esta conclusión fue a la que llegó Mainländer después de enfrentarse a los problemas que la doctrina de la salvación schopenhaueriana planteaba. En nuestro trabajo, expondremos, en primer lugar, las ideas centrales compartidas por ambos autores en torno al pesimismo, así como también sus puntos de desacuerdo para dar paso a una exposición de la propuesta de salvación mainländeriana y, finalmente, al papel clave que la virginidad y el antinatalismo juegan en ella.

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F., «El nacimiento de la tragedia» (trad. de Joan Bautista Llinars Chover), en *Obras completas I. Escritos de juventud*, Madrid: Tecnos, 2011, p. 346.

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, (trad. de Andrés Sánchez Pascual), Madrid: Alianza, 2008, p. 87.

## 1. EL PESIMISMO DE MAINLÄNDER Y SCHOPENHAUER. «LA INEXISTENCIA ES PREFERIBLE A LA EXISTENCIA»

No es nuestro propósito aquí desarrollar de un modo exhaustivo y sistemático, poniéndolos uno frente al otro, el pensamiento de Schopenhauer y Mainländer, sino únicamente indicar dónde se encuentran sus afinidades y puntos de divergencia más significativos con el fin de arrojar luz sobre la propuesta de redención mainländeriana.

Mainländer, al igual que Thomas Mann o Friedrich Nietzsche, fue uno de los muchos lectores de Schopenhauer que cayó preso de los cantos de sirena de su prosa y naufragó en las plácidas aguas de su pensamiento. Pesimismo y necesidad de salvación. Vida demoníaca y negación de la voluntad de vivir. Estos fueron los dos elementos que Mainländer admiró de la obra de Schopenhauer.<sup>3</sup> Sin embargo, también fueron de los que pronto discreparía –según sus propias palabras– respecto del «espíritu de nuestro gran maestro Schopenhauer».<sup>4</sup>

Comencemos por desgranar, primero, los dos primeros elementos de concordancia: el pesimismo y la necesidad de salvación. Si algo emparenta a Mainländer con Schopenhauer es la tesis fundamental del pesimismo. Este último, ya en su juventud, en 1811, había afirmado: «La vida es una cosa miserable y yo me he propuesto dedicar la mía a reflexionar sobre ello».<sup>5</sup> El resultado de esta reflexión fue para él un sentimiento de escándalo e indignación ante el sufrimiento en todas sus formas, ante los males físicos y morales de la existencia. Habida cuenta del sufrimiento masivo en el mundo, Schopenhauer determinó «que toda nuestra existencia es algo que mejor sería que no fuese, y que negarla y rechazarla constituye la máxima sabiduría [...]».<sup>6</sup> Este fue el núcleo de su pensamiento; y por ello afirmó: «[...] mi doctrina [es esencialmente] pesimismo».<sup>7</sup>

Philipp Mainländer asume este rasgo esencial de la filosofía de Schopenhauer. Él también consideraba la existencia y la vida como un mal que no debería ser en

<sup>3</sup> Cf. SOMMERLAND, F., «Aus dem Leben Philipp Mainländers. Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 112 (1898), pp. 80 y s.

<sup>4</sup> MAINLÄNDER, P., *Die Philosophie der Erlösung. Bd. 2*, Frankfurt am Main: Verlag von C. Koenitzer, 1886, p. 629.

<sup>5</sup> VV. AA., *Conversaciones con Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista*, (trad. Luis Fernando Moreno Claros), Acantilado: Barcelona, 2006, p. 83.

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipomena. Vol. I*, (trad. de Pilar López de Santa María), Madrid: Trotta, 2006, p. 425.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, A., *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden. Bd. 3. Berliner Manuskripte (1818-1830)*, München: Detscher Taschenbuch Verlag, 1985, p. 464.

absoluto. En su *Filosofía de la Redención* afirmaba: «La vida, en general, es “una cosa lamentable”: fue siempre algo miserable y lamentable, y siempre lo será; de manera que *no ser es mejor que ser*»;<sup>8</sup> y añadía: «[...] la vida es el infierno, y [...] la dulce y calmada noche de la muerte absoluta es la aniquilación de este infierno».<sup>9</sup>

Este pesimismo compartido por ambos autores requería de una fundamentación. Desde el punto de vista plenamente *inmanente*, intramundano, Schopenhauer y Mainländer trataron de acreditar su tesis fundamental mediante un *balance eudemonológico* según el cual habría de medirse la cantidad dolor y placer en la vida humana tanto en el individuo como en la suma total de seres humanos con el fin de juzgarla como deseable o indeseable.

El espíritu de comerciante de Schopenhauer –por utilizar la famosa expresión de Horkheimer– concluyó que «[...] como en cualquier mala mercancía, en la vida humana el exterior está recubierto con un falso resplandor»,<sup>10</sup> pues esta «[...] es un negocio cuyo beneficio no cubre para nada los gastos».<sup>11</sup> A esta conclusión llegaba el sabio de Frankfurt al observar que el fiel de la balanza en aquel enjuiciamiento de la existencia se inclinaba decididamente hacia el lado del sufrimiento. Y así debía hacerlo necesariamente, pues de acuerdo con su doctrina de la voluntad todo placer es esencialmente negativo, fruto de la satisfacción de una carencia o necesidad; y, en ese sentido, constituye tan solo una liberación del dolor, el cual, por el contrario, sí se presenta a la conciencia de un modo positivo.<sup>12</sup> Desde el punto de vista de Schopenhauer, el ser humano únicamente puede aspirar, en el mejor de los casos, a una vida indolora que siempre estaría amenazada por el no menos abrumador *tedio*.<sup>13</sup>

Philipp Mainländer asume este saldo negativo de la suma de dolores y placeres; aunque la coincidencia con el resultado del balance eudemonológico schopenhaueriano no impide, sin embargo, que el filósofo de Offenbach del Meno conceda que, en efecto, existen placeres positivos:

La carencia de valor de la vida reposa sobre el conocimiento de que el displacer positivo *prevalece* sobre el placer positivo, y el dolor positivo sobre el bienestar positivo.

<sup>8</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía de la redención* (trad. de Manuel Pérez Cornejo), Madrid: Xorki, 2014, p. 229.

<sup>9</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía... o. c.*, p. 237.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid: F.C.E. / Círculo de Lectores, 2005, p. 422.

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación. Vol. II*, (trad. de Roberto Rodríguez Aramayo), Madrid: F.C.E. / Círculo de Lectores, 2005, p. 344.

<sup>12</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo... Vol. I*, o. c., p., pp. 415 y s.

<sup>13</sup> Cf. SCHOPENHAUER, A., *El mundo... Vol. I*, o. c., p. pp. 408 y s.

Cuando se arrojan ambos, es decir, cuando se arroja la vida, se logra una ganancia inconmensurablemente grande: «¡Qué tranquilos reposan los muertos!».<sup>14</sup>

La satisfacción de un deseo tiene por resultado, para Mainländer, un goce positivo; no obstante, su origen sigue siendo, por una parte, una carencia,<sup>15</sup> mientras que, por otra, resulta evidente conforme a la experiencia que el movimiento real del deseo hacia la satisfacción es en muchos casos imposible y nunca completo.<sup>16</sup> De acuerdo con esto, Mainländer sostiene que solo aquellos que no tienen una conciencia clara de este hecho pueden «argüir que vivir es un placer, y que cada uno debe sentirse feliz de respirar [...]»;<sup>17</sup> y sentencia: «Aún no han padecido lo suficiente».<sup>18</sup> Incluso admitiendo –como lo hace Mainländer– que el curso de la historia conduce progresivamente a una situación más feliz y favorable para el ser humano, a un Estado ideal de corte socialista en el que no existe desigualdad ni la necesidad,<sup>19</sup> el ser humano se vería sometido a los males consustanciales a la vida: el trabajo, el dolor del nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte.<sup>20</sup> Pero no solo eso: al igual que Schopenhauer, considera que en tal Estado ideal, aparecería el *tedio* y el *vacío* como un mal inenmendable.<sup>21</sup>

Este resultado negativo del análisis intramundano de la felicidad humana para acreditar el pesimismo, en el cual coinciden, *mutatis mutandis* Mainländer y Schopenhauer, se complementa con una *fundamentación metafísica* en ambos autores. Aquí, será donde estriben coincidencias fundamentales, pero también constituirá el punto desde el cual, posteriormente, surjan diferencias significativas que los separen a la hora de proponer salidas a la miserable condición humana.

Para Schopenhauer, el resultado negativo del balance eudemonológico es solo el trasunto empírico de la verdadera razón por la cual la vida no era deseable: la existencia del mal exigía a la razón algún tipo de justificación;<sup>22</sup> sin embargo, no resultaba posible justificación alguna.

En su transformación de la filosofía kantiana, Schopenhauer otorgó a la voluntad de vivir, entendida como cosa en sí, el papel de trasunto metafísico del mundo, de verdadera esencia que se encuentra tras el fenómeno. Situada más allá del prin-

<sup>14</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 408.

<sup>15</sup> Cf. *Filosofía...* o. c., p. 207.

<sup>16</sup> Cf. *Filosofía...* o. c., p. 196.

<sup>17</sup> *Filosofía...* o. c., p. 225.

<sup>18</sup> *Filosofía...* o. c., p. 226.

<sup>19</sup> Cf. *Filosofía...* o. c., p. 226 y s.

<sup>20</sup> Cf. *Filosofía...* o. c., p. 228.

<sup>21</sup> Cf. *Filosofía...* o. c., p. 229.

<sup>22</sup> Cf. Schopenhauer, A., *El mundo...* Vol. II, o. c., p. 558.

cipio de razón suficiente, esta carecía de cualquier fundamento para ser en absoluto; y, precisamente por ello, carecía de todo fin final. Esta voluntad de vivir, que comprendida a la luz de sus fenómenos puede interpretarse como «[...] una ciega pulsión inconsciente e irresistible»,<sup>23</sup> es lo que se esconde detrás del sinsentido de la existencia: «solo una voluntad ciega, y no una voluntad vidente, pudo colocarse en la situación en la que nosotros nos vemos».<sup>24</sup>

Mainländer suscribirá el descubrimiento de la voluntad y sus rasgos hecho por Schopenhauer como *explicación* de la miserable condición del mundo: «siempre somos voluntad de vivir. Queremos estar ahí, y para siempre: porque *queremos* la existencia, *existimos*, y como queremos la existencia permanecemos en ella. La voluntad de vivir es el núcleo más esencial e íntimo de nuestro ser [...] [:] su ardiente apetito de vivir es insaciable».<sup>25</sup>

Este apetito insaciable presente en todos los seres, esta voluntad de vivir que asume los terribles rasgos que le otorgara Schopenhauer, conduce, según el filósofo de Offenbach del Meno, a una guerra de todos contra todos,<sup>26</sup> a la lucha sin cuartel entre individuos ocasionando con ello el sufrimiento masivo de los individuos.

Ante este lastimoso escenario, tanto Schopenhauer como Mainländer consideraron que este error cósmico debía ser enmendado de un modo radical. Schopenhauer llegó a la conclusión de que «[...] como somos lo que no deberíamos ser, también hacemos necesariamente lo que no deberíamos hacer. Por eso necesitamos una plena transformación de nuestro sentir y nuestro ser, esto es, el renacimiento que tiene lugar a consecuencia de la radención»;<sup>27</sup> y Mainländer a la convicción de que «cualquier pecho humano anhela tan profundamente algo que, sin embargo, no puede encontrarse en el mundo: sosiego, paz y salvación», pues la investigación filosófica mostraba que «la vida carece de valor, y que es esencialmente infeliz».<sup>28</sup>

Será precisamente esta necesidad de salvación, de redención del pecado de la vida y de la existencia, la que lleve a Mainländer a distanciarse de la metafísica del maestro y, como veremos a continuación, a transformarla, pues la propuesta schopenhaueriana planteaba problemas y contradicciones difíciles de aceptar y asumir.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo...* Vol. I, o. c., p. 368.

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo...* Vol. II, o. c., p. 561.

<sup>25</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 81.

<sup>26</sup> Cf. *Filosofía...* o. c., p. 115.

<sup>27</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo...* Vol. II, o. c., p. 584.

<sup>28</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 257.

## 2. PROBLEMAS CON LA DOCTRINA DE LA SALVACIÓN. EL «TALÓN DE AQUILES» DE LA FILOSOFÍA SCHOPENHAUERIANA

Para Arthur Schopenhauer, la salvación solo era posible cuando, por una especial potencia de la voluntad alumbrada, además, por un claro conocimiento de la verdadera índole del mundo, el santo *negase* su propia esencia, es decir, la voluntad de vivir que es una y la misma en todos los fenómenos. Entonces «este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada».<sup>29</sup> El santo, que niega y aniquila todo querer, transforma la voluntad en *lo otro de sí*; y, con ello, haría que la totalidad entrase en una nada entendida como *nihil privativum* (una nada relativa que solo es nada respecto a la voluntad de vivir y que solo puede ser designada, metafóricamente, mediante el silencio). El propio Schopenhauer, a pesar de su convencimiento, no da cuenta de cómo es posible esta transformación o metamorfosis de la voluntad sino con un lenguaje metafórico: «La cosa es simplemente así:» –aseguraba a su discípulo Frauenstädt, quien llegó a afirmar que la doctrina de la salvación era el «talón de Aquiles» de su filosofía– «un caminante sigue un camino con una linterna en la mano. De repente se encuentra al borde de un abismo; entonces retrocede y termina volviendo sobre sus pasos. El caminante es la voluntad de vivir, y la linterna, el intelecto; a la luz de éste ve la voluntad que se halla en un camino equivocado, que está ante un abismo, y se da la vuelta, retrocede...».<sup>30</sup>

Para el joven Philipp Mainländer, en esta problemática está la flor y las espinas de la filosofía schopenhauriana: «la negación de la voluntad de vivir,» –afirma– «este glorioso fruto de la filosofía de Schopenhauer, debe, antes de nada, ser puesto a salvo de él mismo, pues [Schopenhauer] ataca constantemente a su hijo y pone en peligro su vida».<sup>31</sup>

Aquí reside el punto de ruptura en la relación de Mainländer con la filosofía de Schopenhauer, y lo que obliga al melancólico filósofo a revisar la metafísica de la voluntad. El eje central de esta revisión y crítica es la unidad de la voluntad de vivir y la negación del estatuto plenamente real de la individualidad presentes en la filosofía de Schopenhauer: «Lo que primero se interpone a la negación de la voluntad de vivir» –entendida aquí como salvación efectiva por Mainländer– «es [haber] negado la individualidad».<sup>32</sup> Como primera prueba de ello, aduce a una crítica ya realizada por Frauenstädt:<sup>33</sup> «podría decirse, basándose en otras explica-

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo...* Vol. I, o. c., p. 516.

<sup>30</sup> VV.AA., o. c., pp. 124 y s.

<sup>31</sup> MAINLÄNDER, P., *Philosophie der Erlösung. Bd. 1*, Berlín: Verlag von Theobald Grieben, 1876, p. 561.

<sup>32</sup> I. c.

<sup>33</sup> Cf. VV. AA., o. c., p. 125.

ciones que Schopenhauer, que, si en cada individuo está contenida por completo la voluntad única e indivisible, entonces, cuando un ser humano se negase a sí mismo real y voluntariamente, el mundo entero desaparecería. Pero el mundo permanece existiendo con firmeza y seguridad, aunque ya algunos han negado su voluntad».<sup>34</sup>

Tomando esta intuición por punto de partida, Mainländer niega la unidad de la voluntad como trasunto de la totalidad de la representación; pues si la voluntad de vivir no fuese una cosa en sí *individual* en cada fenómeno, la salvación sería ilusoria e imposible. Para él, en el plano inmanente, en el dominio de este mundo y su existencia, se da una *pluralidad* de cosas en sí caracterizadas por la voluntad de vivir. Ellas colman la totalidad de lo existente. Ahora bien, ¿dónde ha de buscarse, entonces, la *unidad*? En contra de Schopenhauer, que sitúa lo trascendente y su unidad detrás del fenómeno, Mainländer apuesta por situarlo completamente al margen del mismo: en «un dominio que *ya pasó, que fue, que se hundió*; y con él también *pasó y se hundió la unidad simple*».<sup>35</sup> Esta unidad, para Mainländer, solo puede ser designada negativamente como inactiva, inextensa, indiferenciada, indivisa, inmóvil y atemporal; la cual el filósofo designa como *supra-ser*, o *Dios*.

El nudo gordiano de la filosofía mainländeriana es, por lo tanto, explicar cómo se produce el paso de ese dominio trascendente, premundano, a la existencia del mundo (y, con él, de sus terribles males). Para él, este paso del que resulta el ámbito inmanente solo puede entenderse regulativamente como un *acto*, «el primer y único acto de la unidad simple»;<sup>36</sup> y para juzgarlo es necesario interpretarlo «como si» se tratase de un acto de una voluntad motivada. Con esta idea en mente ¿cómo y en qué consistió ese paso del ámbito trascendente al inmanente, de la unidad a la pluralidad? «[...] la libertad de Dios [...] solo pudo hacerse valer en una *única* elección, a saber: o *permanecer* como era, o *no ser*. [...]».<sup>37</sup> Lo que habría decidido Dios según Mainländer fue «ingresar en la *nada absoluta*, en el *nihil negativum*, es decir, aniquilarse por completo, dejar de existir».<sup>38</sup> De este acto originario, habría surgido el mundo, que no sería otra cosa que el cadáver en descomposición de la sustancia divina.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> MAINLÄNDER, P., *Philosophie ... Bd. 1*, o. c., p. 561.

<sup>35</sup> *Filosofía...* o. c., p. 67.

<sup>36</sup> *Filosofía...* o. c., p. 335.

<sup>37</sup> *Filosofía...* o. c., p. 336.

<sup>38</sup> l. c.

<sup>39</sup> Mainländer anuncia antes que Nietzsche –si bien en un sentido muy distinto– la muerte de Dios: «Esta unidad simple *ha existido*, pero ya *no existe*. Se ha hecho añicos, transformado su esencia completa y enteramente en el mundo de la pluralidad. *Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*» (MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 137).

¿Qué significa esto para el mundo en su totalidad? «el único acto de Dios, la dispersión en la pluralidad, se representa como la *ejecución* del acto lógico, de la *decisión* de no ser; o en otras palabras: el mundo es el *medio* para alcanzar el *fin* del no ser». <sup>40</sup>

Aquí radica la razón metafísica última del pesimismo mainländeriano: Dios, como sustancia simple, perfecta, sapientísima, decidió no ser: esa elección fue, para su suprema inteligencia, mejor que continuar existiendo; y lo fue teniendo en cuenta, en el fiel de la balanza, que el *sufrimiento masivo de los individuos* era el resultado de su «suicidio». Mainländer había respondido así del modo más radical a la pregunta irónica que Voltaire plantease a la teodicea en 1764, en su *Dictionnaire philosophique*: «Esta suerte [nuestra existencia] ¿es la mejor que había? No es demasiado *buena* para nosotros; ¿en qué puede serlo para Dios?». <sup>41</sup> Sin duda, para el Dios mainländeriano no lo era hasta el punto de preferir la inexistencia.

Es en esta tesis de la disolución del ser originario desde donde se despliega la doctrina de la salvación del ultrapesimista Mainländer, pues, por una parte, justifica metafísicamente que no exista una única voluntad de vivir —como había asegurado Schopenhauer—, sino una pluralidad de individuos que son, esencialmente, distintas voluntades de vivir; las cuales en su afán afirmador, como vimos, se encuentran en una continua e irracional *lucha por la existencia* que tenía por resultado el sufrimiento de todas ellas. Sin embargo, por otra, permite a Mainländer introducir, a la vista de la muerte de aquel ser trascendente, una modificación en el sistema de Schopenhauer que ni él mismo pudo atisbar: esa lucha incesante que se da entre individuos se traduce, precisamente, en la progresiva «disolución» del supra-ser: el correlato objetivo de la *ley del sufrimiento* que gobierna la vida de todos los seres es una *ley de debilitamiento* de fuerzas. Al igual que algunas reacciones químicas resultan irreversibles y en ellas se consumen los reactivos, el mundo está sometido a un proceso entrópico de pérdida de energía que le empuja a la inexistencia. La decisión de no ser del Dios trascendente hace que la realidad, en el plano inmanente, tienda a su debilitamiento y disolución de sus fuerzas. <sup>42</sup> La voluntad de vivir tiene así un objetivo, una meta: «tenemos que habérmolas, en general, con una voluntad: porque ha de ser obtenido algo, que aún no *es* porque ha existido una *retardación* [...]. La *vida* no es *querida*, sino que es solo *manifestación de la*

<sup>40</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 338.

<sup>41</sup> VOLTAIRE, «Diccionario filosófico. (Selección)» (trad. de José Areán Fernández y Luis Martínez Drake), en *Voltaire*, Madrid: Gredos, 2010, p. 310.

<sup>42</sup> Cf. MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 342.

*voluntad de morir*». <sup>43</sup> Para Mainländer, por lo tanto, la voluntad de vivir schopenhaueriana queda transfigurada en «*pura voluntad de morir*». <sup>44</sup>

La salvación es ahora posible sin «fantasías schopenhauerianas»: la voluntad es individual, un fragmento del desaparecido ser único originario; y su definitiva *aniquilación* –su verdadero fin–, es su redención; hacia la cual ya está orientada.

### 3. ANTINATALISMO Y VIRGINIDAD COMO CATALIZADORES DE LA REDENCIÓN

Nietzsche apodó a Mainländer «[...] el empalagoso apóstol de la virginidad». <sup>45</sup> El nuevo sobrenombre –a pesar de la malicia de su autor– es acertado. Para Mainländer, el impulso que guía la voluntad de vivir es *demoníaco* (entendiendo por este término su fondo irracional e inexplicable); y su máxima expresión –aquí el filósofo es fiel al espíritu y la letra de Schopenhauer– es el impulso sexual: «El hombre amplía, primeramente, su individualidad *demoníacamente* [*dämonisch*] mediante el impulso sexual (lujuria), y aquí aparece el *amor sexual*». <sup>46</sup> Este no tendría otro objetivo que la perpetuación de la propia existencia en otro individuo, suponiendo así una ciega persistencia en el error que supone la existencia. Por ello, Mainländer afirma: «en el *paroxismo del placer* se pierde, por ligereza, la redención». <sup>47</sup>

Solo una vez que la voluntad es enardecida por el conocimiento de qué es lo mejor para ella (la inexistencia) «coge sin titubeos, con entusiasmo [...], el *mejor* medio para el fin reconocido [de la aniquilación]: la *virginidad*». <sup>48</sup> Con ella se cataliza, se acelera, el proceso de *extinción* que predica el pesimismo entrópico de Mainländer: «Solamente hay *una* completa y segura negación de la vida: la *virginidad*. [...] [E]n la muerte el hombre encuentra la completa aniquilación; pero a pesar de ello, solo es aniquilado aparentemente, ya que sobrevive en los niños; pues a través de ellos sobrevive a la muerte: en ellos vuelve a agarrarse nuevamente a la vida, y la afirma por un espacio de tiempo que no puede determinarse». <sup>49</sup>

Con esta exaltación de la virginidad y el antinatalismo, el filósofo de Offenbach del Meno sitúa una figura redentora por encima de la del santo asceta schopen-

<sup>43</sup> *Filosofía...* o. c., p. 343.

<sup>44</sup> *Filosofía...* o. c., p. 342.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, F., «La gaya ciencia» (trad. de Juan Luis Vermal), en *Obras completas III. Escritos de madurez I*, Madrid: Tecnos, 2014, p. 874.

<sup>46</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 96.

<sup>47</sup> *Filosofía...* o. c., p. 241.

<sup>48</sup> *Filosofía...* o. c., p. 347.

<sup>49</sup> MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 240.

haueriano; también de la del héroe social que lucha por ese Estado ideal en el que las miserias humanas se han visto en gran medida atenuadas, e incluso sobre la del suicida –recuérdese que Mainländer reconoce en el suicidio un medio de salvación individual.<sup>50</sup> Esa figura es la del *casto*, con cuya «abstención de los goces sexuales, se ha libreado del renacimiento, ante el que retrocedía espantada su voluntad. [...] [*Su tipo se ha redimido*, y esta [la muerte absoluta] es su dulce recompensa».<sup>51</sup>

Virginidad y antinatalismo son así, para Mainländer, dos estrategias plenamente inmanentes que conducen por un camino rectilíneo y directo a la redención de la existencia.

La pregunta que resta para este ultrapessimista es la siguiente: ¿puede ganarse la salvación sin castidad y virginidad? A pesar de todo lo dicho, la respuesta del sistema del pesimismo entrópico mainländeriano es afirmativa. La ley del desgaste permite que la afirmación de la voluntad de vivir lleve, por un rodeo, al camino de la salvación. Es cierto que *el sabio pesimista* «retrocederá espantado ante [el impulso sexual], igual que Humboldt [...], y considerará la procreación de niños, y con razón, como un crimen»,<sup>52</sup> pero Mainländer también concede la posibilidad de salvación al optimista, a quien se aferra a la voluntad de vivir y la afirma con vehemencia. Para él, simplemente, la redención llegará más tarde: «¿Ha de ser el optimismo lo contrario del pesimismo? ¿Qué idea más pobre y errónea! [...] [El optimista, que afirma la voluntad de vivir] ¿qué ha de hacer? ¿Pues seguir! También le llegará su hora, pues todos los hombres, como todo lo demás en la naturaleza, tienen una única meta [la muerte absoluta, la aniquilación por la ley del debilitamiento] [...]».<sup>53</sup>

<sup>50</sup> «Quien ya no es capaz de soportar el peso de la vida, que la arroje. Quien ya no pueda soportar este salón carnavalesco, o, como dice Jean Paul, esa cámara de servicio que es el mundo, que salga por esa puerta que “siempre está abierta” a la noche serena» (MAINLÄNDER, P., *Filosofía...* o. c., p. 360).

<sup>51</sup> *Filosofía...* o. c., p. 350.

<sup>52</sup> *Filosofía...* o. c., p. 359 y s.

<sup>53</sup> *Filosofía...* o. c., p. 359.



# LA VIE COMME UNE TOTALITE SELON ARISTOTE: UNE CONCEPTION TRAVERSEE DE TENSIONS

JOY ELBAZ,

*Institut d'Histoire de la Philosophie (UR 3276), Aix-Marseille Université*

## RESUMEN

A partir del estudio contextual de la mención de la palabra de Solón que Aristóteles introduce en *Ética a Nicomáquea*, I, 1100a 11-12, este estudio saca a luz la concepción aristotélica de la vida como una «totalidad» (I). De hecho, respaldado por la distinción aristotélica entre la «totalidad» (πᾶν) y el «todo» (ὅλον) inaugurada por el Estagirita en *Metafísica*, Δ, 26, el argumento demuestra que, al hacerlo, Aristóteles rompe con una interpretación llamada «pesimista» de la vida concebida como un «todo» (II). Finalmente, la reflexión identifica dos dificultades que plantea la concepción aristotélica de la vida como una «totalidad» (III).

*Palabras clave:* Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, *Metafísica*, Solón, vida, muerte, pesimismo, totalidad, mereología, *poiesis*, *praxis*

## ABSTRACT

From the contextual study of the mention of Solon's words Aristotle introduces in *Nicomachean Ethics*, I, 1100a 11-12, this study exposes the Aristotelian conception of life as a «totality» (I). Indeed, backed by the Aristotelian distinction between «totality» (πᾶν) and «whole» (ὅλον) inaugurated in *Metaphysics*, Δ, 26, it is demonstrated that, in doing so, Aristotle breaks with a so-called «pessimistic» interpretation of life conceived as a «whole» (II). Finally, the Aristotelian conception of life as a «totality» raises two difficulties (III).

*Keywords:* Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *Metaphysics*, Solon, life, death, pessimism, totality, mereology, *poiesis*, *praxis*

**A**U LIVRE I de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote soutient que l'homme ne doit pas être appelé heureux tant qu'il vit et demande «[...] suivant la parole de Solon, [si nous devons] pour cela *voir la fin* ?».<sup>1</sup> Une première interprétation de ce lieu commun de la littérature qu'Aristote reprend à son compte, consiste à soutenir que le bonheur et la vie ne peuvent être simultanés. Par conséquent, le terme imposé à la vie humaine ouvrirait la possibilité du bonheur *après* la mort.

Or c'est contre cette interprétation «pessimiste»<sup>2</sup> que se déploie le propos d'Aristote. Nous reviendrons sur le contexte précis au sein duquel intervient la référence au mot de Solon. Notons d'ores et déjà que les raisons pour lesquelles Aristote assigne au bonheur le caractère d'être «ce en vertu de quoi l'on exécute tout le reste» (1098a18), «auto-suffisant» (1097b7), «définitif» (1105a1) et «stable» (1100a31) sont précisément les raisons pour lesquelles il désavoue une interprétation pessimiste du mot de Solon. En outre, Aristote concevant le bonheur comme une «sorte d'activité» (1100a14), il est exclu –ce serait une thèse «absurde» (1100a13)– de concevoir que ce serait exclusivement mort, que l'homme serait heureux.

Il ne suffit pas d'établir qu'Aristote rejette l'interprétation pessimiste du mot de Solon, encore faut-il établir quelle est la sienne. Et il est d'autant plus nécessaire de l'expliciter que le point de vue aristotélicien peut sembler s'apparenter à celui de Solon. Ainsi, en 1100a 3-4, Aristote souligne que «Le bonheur requiert à la fois une vertu parfaite et une vie venant à son terme». Si nous réservons pour plus tard la question de la «vertu parfaite», il est remarquable qu'Aristote pose que le bonheur requiert «une vie venant à son terme». Ce faisant, il ne semble pas dire autre chose que le mot de Solon ; à savoir que le bonheur est en quelque manière lié à la vie achevée. Nous démontrerons que cette consonance n'est qu'apparente.

Par conséquent, nous distinguerons dans un premier temps l'interprétation aristotélicienne d'une interprétation pessimiste du mot de Solon (I) afin de révéler la spécificité de la conception aristotélicienne de la vie heureuse comprise comme «totalité» (II). Car, de l'interprétation pessimiste du mot de Solon à celle d'Aristote, il en va de la distinction aristotélicienne entre le «tout» (*ὅλον*) et la «totalité» (*πᾶν*) rigoureusement établie en *Métaphysique* Δ 26, 1023b25 sq., sur laquelle nous reviendrons.<sup>3</sup> Enfin, nous identifierons au moins deux difficultés que soulève la conception aristotélicienne de la vie comme totalité (III): la première difficulté est que, si l'on accepte de concevoir la vie comme la période de temps au cours de laquelle l'homme exerce son pouvoir d'agir, la vie est une totalité dont les par-

<sup>1</sup> ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1100a 11-12 (traduction J. Tricot, Paris: Vrin, 1959).

<sup>2</sup> Selon l'expression de Richard Bodéüs dans la note 1 de sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* (Paris: GF, 2004) en référence à ce passage, p. 82.

<sup>3</sup> ARISTOTE, *Métaphysique* (traduction J. Tricot, Paris: Vrin, 1953).

ties constitutives sont toutes les actions qu'il a accomplies, or, à la lumière de la distinction ontologique introduite par Aristote entre deux types d'agir, l'agir *productif* (*poiësis*) et l'agir *praxique*, la question de la composition de la totalité qu'est la vie se révèle plus complexe ; la seconde difficulté est qu'il apparaît qu'une telle conception de la vie comme totalité implique que soit inaccessible le point de vue de celui-là même qui la vit et il s'agira de comprendre en quel sens le concevoir.

## 1. LA MORT COMME PARTIE PRENANTE DE LA VIE: CONTRE L'INTERPRÉTATION PESSIMISTE

Il convient de clarifier l'origine et le contexte en lequel intervient la mention faite par Aristote du mot de Solon afin de mettre au jour la spécificité de son interprétation.

Le mot de Solon est mentionné au sein du premier livre de l'*Éthique à Nicomaque*. À ce stade, l'argumentation a établi que le bonheur est «la visée de tout» (1094a4) et «ce en vertu de quoi l'on exécute tout le reste» (1097a18): chacune des actions que nous accomplissons est engagée en vue de parvenir à réaliser la fin que, par le biais de l'agir, l'on se donne d'atteindre et le bonheur est le privilège de celui qui réussit ce qu'il entreprend. En outre, le bonheur est «auto-suffisant» (1097b7): l'homme heureux est pleinement satisfait de sa condition car rien ne lui fait défaut.

Le mot de Solon intervient alors que l'argumentation vise à établir que le bonheur est «définitif» (1100a5). En effet, Aristote constate que «beaucoup de changements» peuvent survenir au cours de l'existence et qu'il est tout à fait envisageable que l'homme le plus prospère soit confronté aux plus grands malheurs au cours de sa vieillesse. En somme, toute vie est soumise aux vicissitudes et nul n'est à l'abri de tout perdre subitement, quand bien même il connaissait un sort faste. C'est alors qu'Aristote demande s'il faut, à l'instar du mot de Solon, se garder de proclamer heureux un homme aussi longtemps qu'il est en vie et préférer pour cela «voir la fin».

Une lecture «pessimiste» de ce passage consiste à comprendre que le mot de Solon promeut une vie après la mort qui conserverait l'avantage de la stabilité sur une vie offerte aux vicissitudes, telle que nous la vivons en ce monde. Par ailleurs, précisons qu'à l'issue de ce passage qui établit le caractère définitif du bonheur, l'argumentaire déployé par Aristote établira qu'il est «stable» (1100a31) et malaisé à ravir *dans le temps même de la vie*.

En outre, le mot de Solon tel que le reprend Aristote provient de l'*Histoire* d'Hérodote<sup>4</sup> qui relate notamment les guerres médiques opposant les Grecs aux Perses au V<sup>ème</sup> siècle avant notre ère. En l'occurrence, Hérodote narre la visite de Solon –illustre législateur athénien du VI<sup>ème</sup> siècle avant notre ère comptant parmi les Sept Sages de la Grèce– à la cour de Crésus, en Lydie, alors au faite de sa puissance. Persuadé qu'il le désignera, Crésus interroge Solon –que la réputation de sage ayant beaucoup voyagé précède– à propos de l'homme, parmi tous ceux qu'il a rencontrés, qu'il estime être le plus heureux. Solon lui préfère, d'une part, Tellus d'Athènes au nom de sa prospérité et de la vertu de sa descendance et, d'autre part, deux modestes habitants d'Argos, Cléobis et Biton pour le bon naturel légendaire dont ils firent preuve lorsqu'ils s'attelèrent à tirer eux-mêmes le char de leur mère, prêtresse, qui devait se rendre au temple lors des fêtes en l'honneur de Junon, faute de d'avoir disposé du temps nécessaire pour aller chercher les bœufs à qui revient cette besogne. Cet acte de bonté accompli, la déesse exauce la prière de leur mère, de leur accorder le plus grand bonheur qui soit pour un mortel ; les deux jeunes gens, éreintés et endormis dans le temple, ne se réveillèrent plus et leurs compatriotes érigèrent en leur honneur une statue au temple de Delphes.

Crésus demande alors des comptes à Solon qui, pense-t-il, ne daigne pas considérer les biens apparents qui sont les siens et qui devraient, selon lui, le désigner homme le plus heureux. Ce à quoi Solon répond que «l'homme n'est que vicissitude» et que la vie ne saurait produire d'évènements absolument semblables. De sorte qu'il faut convenir avec lui qu'aussi longtemps que la vie d'un homme n'est pas achevée, il est impossible de répondre à la question de savoir s'il est heureux car il n'est pas assuré que sa fortune l'accompagne jusqu'à la fin de sa carrière. C'est pourquoi Solon complète sa réponse et précise qu'il faut réserver la question du bonheur à l'homme dont la vie est achevée et préférer, s'agissant de l'homme encore en vie, la question de savoir s'il est «fortuné», c'est-à-dire s'il jouit du sort qui est le sien.

Il ressort de la contextualisation du mot de Solon que la mort est conçue comme la limite au-delà de laquelle rien de ce qu'était la vie n'est accessible à la raison. Autrement dit, la mort est conçue comme la mise à l'abri de ce qui a constitué la vie achevée et qui se prête désormais à évaluation. Par conséquent, parce que la vie implique l'aléatoire auquel nul ne peut se soustraire, la mort lui confère rétroactivement la stabilité que son déploiement excluait: la vie menée à son terme est fixée et figée par la mort. Ce faisant, elle devient accessible à l'évaluation qui consiste à déterminer si elle a été, ou non, une vie heureuse.

<sup>4</sup> HÉRODOTE, *Histoire*, I 30-33.

En outre, une vie qui s'accompagne de félicité doit, pour conserver ce caractère au-delà de la mort, retrouver dans la mort cette félicité qui la caractérise. À l'instar de l'avertissement de Solon à Crésus qui, s'il jouit d'une puissance certaine, n'est pas assuré d'en jouir jusqu'à la fin de sa vie. De sorte qu'il est nécessaire que la mort ne rompe pas la cohérence d'une vie, sans quoi cette vie, aussi satisfaisante qu'elle ait pu être, ne saurait l'être complètement.

Outre que l'interprétation pessimiste du mot de Solon implique de soutenir le caractère salvateur de la mort sur la vie et de lui assigner une fonction dans l'évaluation du bonheur, Aristote identifie qu'elle constitue une absurdité :

[...] l'homme qui a vécu dans la félicité jusqu'à un âge avancé, et dont la fin a été en harmonie avec le restant de sa vie, peut fort bien subir de nombreuses vicissitudes dans ses descendants, certains d'entre eux étant des gens vertueux et obtenant le genre de vie qu'ils méritent, d'autres au contraire se trouvant dans une situation tout opposée ; [...]. Il serait dès lors absurde de supposer que le mort participe à toutes ces vicissitudes, et pût devenir à tel moment heureux pour redevenir ensuite malheureux [...].<sup>5</sup>

L'interprétation pessimiste implique que la fonction stabilisatrice de la mort prolonge à l'infini la possibilité de juger d'une vie achevée et ouvre potentiellement le sort de tout homme à l'évaluation perpétuelle. Dès lors, le jugement de valeur porté sur une vie est tributaire des fortunes et infortunes de la descendance du défunt dont la réputation subira les répercussions.<sup>6</sup> Par conséquent, le jugement porté sur une vie n'est ni définitif ni individualisé car des éléments ultérieurs et extérieurs peuvent en modifier la valeur assignée.

## 2. LA VIE COMME TOTALITÉ CONFÈRE AU BONHEUR SA STABILITÉ

De l'étude de la distinction aristotélicienne introduite en *Métaphysique* Δ, 26, 1023b25 sq., entre la «totalité» (πᾶν) et le «tout» (ὅλον), il ressort qu'il revient à l'interprétation pessimiste de concevoir la vie comme un «tout» tandis qu'il revient à Aristote de concevoir la vie comme une «totalité», impliquant que la mort en est la fin et non l'une des parties. Ce faisant, Aristote dissout l'absurdité pessimiste qui considère que la vie ne forme pas un «tout» tant que son ultime partie –la mort– ne l'a pas complété, et fonde la possibilité d'un jugement de valeur de la vie qui

<sup>5</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 1100a24 sq.

<sup>6</sup> À l'instar du roi Priam, évoqué en 1100a8 sq., dont la félicité est entachée *post-mortem* par les infortunes qui s'abattent sur sa descendance.

soit définitif et individualisé. Cet acquis, adossé à la conception aristotélicienne du bonheur comme activité, met *de son vivant* l'homme à l'abri des aléas auxquels est soumise son existence.

Aristote pose que «[...] des quantités ayant un commencement, un milieu et une fin, celles dans lesquelles la position des parties est indifférente sont appelées un total ( $\pi\tilde{\alpha}\nu$ ), et les autres un tout ( $\delta\lambda\omicron\nu$ )» (1024a 1-2). De quoi il ressort que la «totalité» diffère du «tout» par cela que la position des parties qui la constituent est indifférente.

Il s'avère que le pessimiste conçoit la vie comme un «tout» tandis qu'Aristote conçoit la vie comme une «totalité». En effet, la disposition des parties de la vie telle que conçue par l'interprétation pessimiste n'est pas indifférente puisque c'est à l'aune de la survenue de l'ultime partie qu'est la mort que l'assemblage des parties précédentes est figé. La valeur de cet assemblage résulte de l'organisation de ses parties successives et de leur qualité –événements heureux ou malheureux–, valeur que le jugement porté sur cette vie consistera à établir. Toutefois, cette valeur est variable puisqu'elle dépend de la position en laquelle survient la partie prenante qu'est la mort ; survenue qui, d'un seul tenant, interrompt la vie et délimite le matériau sur lequel portera le jugement jusqu'ici suspendu. En l'occurrence, la position des parties, et en particulier de l'ultime partie de la vie qu'est la mort, n'est pas indifférente car il revient à la survenue de la mort de constituer l'unité d'une vie.

*A contrario*, la conception aristotélicienne de la vie peut être interprétée en termes de «totalité». Dès lors, il apparaît que, selon Aristote, la position des parties constitutives d'une vie heureuse est indifférente. Ceci est d'autant plus intelligible que l'on considère que la conception aristotélicienne de la vie heureuse est adossée à une théorie dispositionnelle de la vertu. En effet, la mort n'est pas partie prenante de la vie mais elle en est la «fin». Il ne revient pas à la mort de prémunir la vie contre l'aléatoire car l'homme heureux est, de son vivant, mis à l'abri de l'aléatoire par le bonheur dont il jouit.

C'est précisément parce qu'Aristote conçoit, en *Éthique à Nicomaque*, I, 1098a17, le bonheur comme «l'activité de l'âme qui traduit la vertu» que se saisit l'exacte simultanéité du déploiement de la vie et, le cas échéant, du bonheur qu'elle réalise. De sorte que la vertu de l'homme qui poursuit le bonheur par son agir est, d'un seul tenant, manifestée par la vie heureuse qu'il mène *au moment même* de la vivre. En ce sens, le bonheur vécu est nécessairement stable car la vie heureuse dure aussi longtemps et pour autant qu'elle est actualisée.

Or puisque Aristote établit la solidarité de l'agent et de l'agir qu'il accomplit –l'excellence du premier étant manifestée par l'excellence du second–, le bonheur est l'état dans lequel se trouve celui qui, agissant, actualise son excellence. Autrement dit, le bonheur est nécessairement de cette vie car il est quelque chose qu'il

revient à chacun de poursuivre et dont la matière principale est ce qui est sa portée (1096b35). *A fortiori*, eu égard au développement de l'argumentation qui a cours en 1105a33 - 1106a11 sq., la vertu est un état (*hexis*) qui se distingue par la durée et la stabilité qu'il implique et qui en font quelque chose qu'il est malaisé de ravir une fois acquise.<sup>7</sup>

### 3. DEUX DIFFICULTÉS INHÉRENTES À LA CONCEPTION ARISTOTÉLICIENNE DE LA VIE COMME TOTALITÉ

La conception aristotélicienne de la vie comme totalité soulève au moins deux difficultés.

Une première difficulté est que, si l'on considère la distinction aristotélicienne<sup>8</sup> entre deux types d'agir que sont la production (*poiësis*) et l'action (*praxis*), il apparaît que la question de la composition de la totalité qu'est la vie est complexe. En effet, le premier type d'agir comprend les productions, c'est-à-dire les actions engagées en tant qu'elles sont le moyen d'atteindre une fin qui leur est extérieure: le produit de l'action. En ce sens, les *poiëseis* sont des actions imparfaites puisque l'extériorité de leur produit est en même temps une supériorité qu'il détient sur elles car le critère de valeur de l'agir productif repose sur la qualité de son produit. Par exemple, bâtir une maison est une production qui comprend les étapes successives au cours desquelles sont construits les éléments qui la composeront et c'est à la qualité du produit, la maison construite, qu'il revient de manifester la qualité de l'agir productif qui l'a fabriqué.

Le second type d'agir comprend les actions qui sont à elles-mêmes leur propre fin. Ces actions, les *praxeis*, sont parfaites car elles visent leur propre achèvement et ont de la valeur en soi. Par exemple, l'action qui consiste à défendre sa patrie constitue sa propre fin puisqu'elle vise sa propre actualisation: être un bon soldat.

Toutefois, si la vie est une totalité, alors elle est la somme des productions et des actions accomplies qui la composent. En effet, le premier livre de l'*Éthique à Nicomaque* établit la dimension architectonique du Souverain Bien que réalise la vie heureuse: il est *ce en vue de quoi* tout ce qui est accompli l'est.<sup>9</sup> On pourrait supposer avec Ackrill<sup>10</sup> que «les actions que nous poursuivons en vue d'elles-mêmes sont souvent voire toujours des productions» en vue d'une fin supérieure et unique qui est le Souverain Bien. De la même manière que bâtir une maison comprend toutes

<sup>7</sup> Consulter à ce propos ARISTOTE, *Catégories*, 8b25 sq.

<sup>8</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 1094a sq.

<sup>9</sup> *Éthique à Nicomaque*, I, 1094a4; 1097a18.

<sup>10</sup> Ackrill, J.L. «Aristotle on Action», *Mind*, 87 (1978), p. 595-601.

les étapes successives nécessaires à sa construction, l'action morale qui consiste à bien défendre sa patrie comprend tous les actes techniques qui se révèlent être ceux du bon soldat qui repousse l'ennemi hors de la cité (se baisser, fuir, brandir son épée, *etc.*).<sup>11</sup>

Dès lors, la distinction stricte entre les productions et les actions ne semble pas résister à la conception de la vie comme une totalité. Une manière de résoudre ce problème est d'en revenir à l'indifférence de position des parties qu'implique le concept aristotélicien de «totalité». Ce faisant, la communauté de structure des productions et des actions mise au jour par Ackrill ne fait plus problème car dans le cadre de la totalité dont elles sont les parties, qui implique l'indifférence de leur position et l'indifférence structurelle de leur composition, il suffit qu'elles visent communément un bien –ce qu'elles font– pour fonder l'unité de la totalité dont elles sont les parties.

De quoi il ressort que la totalité qu'est la vie est la somme des productions et des actions d'un homme mais ne s'identifie pas à cette somme.<sup>12</sup> Puisque c'est indifféremment que, dans le cadre d'une vie heureuse, les productions et les actions visent la réalisation de quelque bien, la vie heureuse est *structurellement* la somme des parties indifférenciées qui la composent mais *essentiellement*, en vertu de l'unicité du but poursuivi par ses parties, l'actualisation perpétuelle d'un bonheur uniforme. Autrement dit, si la cohérence de nos actions et de nos productions est de viser le bien, il ne revient qu'à la vie de le réaliser.

La seconde difficulté résulte de ce que la conception de la vie comme une totalité implique d'endosser un point de vue global sur les parties qui la composent. Une tension émerge: l'homme se révèle, de son vivant, être dans l'impossibilité d'adopter ce point de vue global. Comment comprendre qu'Aristote retire à l'homme la possibilité d'avoir un point de vue sur sa propre vie ? Par ailleurs, s'il s'avère impossible de juger de la qualité d'une vie *dans le temps* où celle-ci se déploie, comment le discours philosophique pourra-t-il faire dévier de la mauvaise voie les hommes qui l'empruntent ?

Une hypothèse qui permettrait de résoudre cette difficulté se trouve, semble-t-il, dans l'injonction aristotélicienne de se disposer à agir ainsi que «[...] le déterminerait l'homme prudent».<sup>13</sup> Selon Aristote, l'homme prudent (*phronimos*) est la norme à laquelle conformer notre conduite le moment venu d'agir. En effet,

<sup>11</sup> Il s'agit de l'exemple de C. Natali, «Actions et mouvements chez Aristote», *Philosophie*, 2, 73 (2002), p. 12-35, p. 33.

<sup>12</sup> Nous reprenons l'expression de C. Natali (*l. c.*) qui l'introduit à propos de la *praxis*. Nous nous en distinguons en la faisant intervenir à propos de la vie conçue comme une totalité.

<sup>13</sup> *Éthique à Nicomaque*, II, 1107a1.

lorsqu'une situation exige de notre part une résolution, qui est la détermination de ce que nous désirons volontairement faire, il s'agit de faire ce que ferait l'homme prudent: agir *comme si* nous étions un *phronimos*. Il est remarquable que le recours à la figure de l'homme prudent comme norme de l'agir vertueux soit récurrent dans l'*Éthique à Nicomaque*.<sup>14</sup> Cela s'explique notamment, semble-t-il, à l'aune de notre réflexion car puisque le point de vue global sur sa propre vie comme «totalité» lui est inaccessible, l'homme doit nécessairement recourir au paradigme de la manière qui serait celle du *phronimos* afin de mener sa vie afin de s'assurer de la conformité de la sienne au modèle qu'il se donne.

#### 4. CONCLUSION

Il est loisible de signaler que le recours conceptuel, tantôt à la distinction entre la «totalité» et le «tout», tantôt à la norme de l'agir vertueux qu'est le *phronimos*, est précieux qui permet de dénouer les difficultés soulevées par l'enjeu de la vie conçue comme une «totalité». D'autant qu'il ne va pas de soi qu'une telle conception intuitive de la vie soit problématique.

Retenons qu'il s'agit pour le Stagirite de concilier la complexité inhérente au jugement qui porte sur la qualité d'une vie et la diversité des événements qui la constituent. En particulier, il s'agit de restituer le caractère définitif et individualisé du jugement porté sur une vie, de telle sorte que l'aléatoire propre à toute existence n'entre pas en contradiction avec la cohérence et l'unité sur lesquelles tout jugement porté sur une vie est fondé.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACKRILL, J.L. «Aristotle on Action», *Mind*, 87 (1978), p. 595-601.  
 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction J. Tricot, Paris: Vrin, 1959.  
 ARISTOTE, *Métaphysique*, traduction J. Tricot, Paris: Vrin, 1953.  
 NATALI, C., «Actions et mouvements chez Aristote», *Philosophie*, 2, 73 (2002), p. 12-35.

<sup>14</sup> Notamment en *Éthique à Nicomaque* 1143a29, 1143a34, 1145b18, 1146a9, 1152b15, 1153a27, 1153a32.



# LA FUNCIÓN DE LA MUERTE COMO INSTANCIA CONSTITUYENTE DEL *DASEIN*

JAUME FARRERONS

*Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz  
seines Seinkönnens als seinen Tod?*

Martin Heidegger

## RESUMEN

El enunciado «la muerte es la verdad de la existencia» representa la culminación de *Sein und Zeit*, obra capital del filósofo más importante del siglo XX. Sin embargo, dicho enunciado ha sido malinterpretado, marginado, negado y olvidado por motivos que la propia ontología fundamental permite explicar. En mi tesis doctoral demuestro el alcance del «enunciado VM» y analizo las causas de su omisión académica, las cuales conciernen también al compromiso nacionalsocialista de Martin Heidegger. El presente artículo resume el meollo central de la tesis, pero aplaza para otra ocasión el análisis de la cuestión política.

*Palabras clave:* ontología, ser, verdad, muerte, fascismo, ideología

## ABSTRACT

The statement «death is the truth of existence» represents the culmination of *Sein und Zeit*, the capital work of the most important philosopher of the twentieth century. However, this statement has been misinterpreted, marginalized, denied, and forgotten for reasons that the fundamental ontology itself allows to explain. In my doctoral thesis I demonstrate the scope of the «VM statement» and analyze the causes of its academic omission, which also concern the National Socialist commitment of Martin Heidegger. This article summarizes the core of the thesis, but postpones for another occasion the analysis of the political question.

*Keywords:* ontology, being, truth, death, fascism, ideology

## 1. LA FUNCIÓN DE LA MUERTE COMO INSTANCIA CONSTITUYENTE DEL *DASEIN*

La «pregunta que interroga por el ser» (*Seinsfrage*) y la historia de su «olvido» es una fórmula *standard* que resume la obra de Heidegger. Sin embargo, podría escribirse también la historia «menor» del paulatino «olvido» de la muerte en la recepción académica del filósofo. El objeto del presente análisis<sup>1</sup> representa, a juicio del autor, un requisito tan insoslayable cuan ignorado para adentrarse sin extravío en el concepto de verdad. Y debería *ex hypothesi* interpretarse en tales términos como espacio teórico de unos prolegómenos a toda futura teoría de la racionalidad, cuya importancia para la fundamentación de una auténtica democracia resulta difícil de exagerar.

Dicha historia comienza hacia la década de 1930, cuando el propio Heidegger, que está iniciando su acercamiento institucional al nacionalsocialismo capta con perspicacia táctica que todos los discursos relativos a la muerte, la finitud, la nada y el no-ser están fuera de lugar en la política.<sup>2</sup> Los heideggerianos franceses de la posguerra harán el resto. En un lavado de cara a efectos de convertir la filosofía de Heidegger en un instrumento más maleable para usos y abusos de estos *intelectuales de izquierdas*, el filosofema que nos ocupa («la muerte es la verdad de la existencia»<sup>3</sup>) queda abandonado en el baúl de la depuración. La *Entschlossenheit* («resolución») en cuanto «correr al encuentro de la muerte» (*verlaufen zum Tode*) deviene en una fase transitoria, «nihilista» y felizmente «superada» del monumental pensamiento heideggeriano. Pero pasa el tiempo y, tras el derrumbamiento del *paraíso* comunista, se evaporan aquellos intelectuales marxistas. El foro gremial viene a ser ocupado por otro tipo de escritores. En este nuevo contexto histórico e interpretativo, el «enunciado VM» habría podido aparecer por fin, rutilante como un sol negro, en primer plano. A fin de cuentas, la muerte ocupaba el centro de la Segunda Sección de *Sein und Zeit* (1927), es decir, *la culminación de la obra capital del filósofo más importante del siglo XX*.<sup>4</sup> Ahora bien, el retorno de «la muerte» en Heidegger no formará parte de un debate filosófico liberado por fin de tabúes polí-

<sup>1</sup> Cfr. Mi tesis doctoral sobre las implicaciones del enunciado «la muerte es la verdad de la existencia». Farrerons J., «Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)» <https://www.tesisenred.net/handle/10803/666634#page=1> Para citar o enlazar la tesis: <http://hdl.handle.net/10803/666634>. En adelante, VM.

<sup>2</sup> En efecto, aunque las raíces filosóficas del fascismo apunten precisamente al nihilismo, el partido fascista las difumina por motivos de propaganda y táctica. Heidegger convierte entonces el vitalismo de Nietzsche en el objeto más importante de su reflexión.

<sup>3</sup> A partir de ahora «enunciado VM».

<sup>4</sup> Obra sin continuidad en una Tercera Sección y, mucho menos, en la esperada Segunda Parte.

ticos, sino más bien de un expediente judicial, pieza separada del proceso sobre los campos de exterminio nazis.

El filosofema que nos ocupa ha sido, en resumidas cuentas, ignorado, distorsionado o malinterpretado por motivos ajenos a la filosofía. Un indicio de este estado de la cuestión puede hallarse en *Movimientos filosóficos actuales*, libro de Luis Sáez Rueda que pretende «una reconstrucción del pensamiento filosófico actual», pero en cuyo índice temático ni siquiera aparece el término «muerte». <sup>5</sup> Tampoco aparece planteada la cuestión del «enunciado VM» en *Teorías de la verdad en el siglo XX*. <sup>6</sup> Theodor Adorno había empero detectado el «problema» en *Negative Dialektik* (1966):

Por otra parte, el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte fracasan hasta en la lógica. (...) De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad. <sup>7</sup>

Muerte y verdad serían supuestamente dimensiones recíprocamente intangibles. «La muerte es la verdad de la existencia» *no* formularía un enunciado con pretensión de verdad y, por ende, de desempeño argumentativo racional, sino, en el mejor de los casos, el meollo de añejas patéticas literarias y existenciales; y en el peor, la codificación filosófica de Auschwitz. <sup>8</sup>

Mi propósito es intentar dejar atrás tales enfoques y afrontar la obra del «primer Heidegger» (1919-1929) bajo el supuesto de que el filósofo, además de militante a título personal, *fundamentó la ideología fascista*. Esta hipótesis de trabajo rompe con el postulado 1 (heideggerianos) de un Heidegger *sólo accidentalmente fascista*,

<sup>5</sup> Cfr. Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid: Trotta, 2001, pp. 517-527.

<sup>6</sup> Cfr. Nicolás, J. A. / Frápoli, M. J., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997. Ciertamente, existen no pocas monografías dedicadas a la muerte en Heidegger, pero «la muerte» es sólo un «tema» entre otros y, desde luego, no me consta que en ninguna de ellas se considere que la Segunda Sección (y singularmente el párrafo 62) de *Sein und Zeit* constituya una aportación racional decisiva a la teoría de la verdad.

<sup>7</sup> Adorno, Th. W., *Dialéctica Negativa*, Madrid: Taurus, 1986, p. 371. Edición alemana original: «Gleichwohl ist der Gedanke, der Tod sei das schlechthin Letzte, unausdenkbar. Versuche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein (...) Wäre der Tod jenes Absolute, das die Philosophie positiv vergebens beschwor, so ist überhaupt nichts, auch jeder Gedanke ins Leere, keiner läßt mit Wahrheit irgend sich denken» (*Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, p. 362).

<sup>8</sup> Cfr. Marcuse, H., «La ideología de la muerte» [1959], en *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 192. Edición inglesa original en Herman Feifel (comp.), *The Meaning of Death*, New York, McGraw-Hill, 1959.

pero también con el postulado 2 (antiheideggerianos) de que la presencia del «fascismo» en el meollo de la filosofía de Heidegger *pone punto final al debate filosófico*, por cuanto, para darlo por concluido, bastaría con *prohibir* la enseñanza institucionalizada de la filosofía de Heidegger. Sostengo que dicha fundamentación filosófica nunca ha sido *refutada* porque, salvo error u omisión, el hecho ni siquiera había sido certificado por los especialistas.

## 2. LA VERDAD

En «Outline of a Theory of Truth»<sup>9</sup>, Saul Kripke afirmaba que cualquier tratamiento del «concepto de verdad» tenía que sortear la paradoja del mentiroso («any treatment of the concept of truth must somehow circumvent this paradox»<sup>10</sup>). En realidad, tendría que evitar muchas cosas más, empezando por el dogma *posmoderno* de que la verdad pertenece única y exclusivamente al ámbito de la lógica o del lenguaje –y, en definitiva, de la razón–, de suerte que la reducción forzosa de los problemas filosóficos al formato de cuestiones proposicionales u oracionales –mientras la religión se ocupa de «lo único importante»–, sería un postulado paradigmático franco de peaje argumentativo y desempeño dialógico<sup>11</sup>. Que Kripke conceda a ciertos fragmentos de la Biblia el rango de hitos fundacionales en el debate filosófico sobre la verdad resulta sorprendente<sup>12</sup>, aunque no tanto como el hecho de que se adjudique a sí mismo la primera definición rigurosa de la «noción intuitiva» («intuitive notion») de «estar fundado» («As far as I know, the present work gives the first rigorous definition»<sup>13</sup>). La pregunta por la verdad y, en consecuencia, la filosofía, comienza en la antigua Grecia, no en Israel, por mucho que este hecho cuestione la creencia etnocéntrica de los judíos como *sedicente pueblo elegido* por Dios.

El hecho de que se dé una relación necesaria, esencial u ontológica entre verdad y muerte no es ajeno a tales –aparentemente impertinentes– despropósitos bíblicos (*cf.* Juan 14:6). Efectivamente, el enunciado «la muerte es la verdad de la existencia» no es, para emplear la tipología kantiana, un juicio empírico, es decir, sintético

<sup>9</sup> *Cfr.* Kripke, S., «The Journal of Philosophy», Vol. 72, No. 19, Seventy-Second Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. (Nov. 6, 1975), pp. 690-716. [https://www.impan.pl/~kz/truthseminar/Kripke\\_Outline.pdf](https://www.impan.pl/~kz/truthseminar/Kripke_Outline.pdf) (Hay traducción castellana de Margarita M. Valdés: *Esbozo de una teoría de la verdad*, UNAM, 1984). Citamos por el documento original.

<sup>10</sup> Kripke 1975, 690.

<sup>11</sup> Farrerons 2019, 215-222.

<sup>12</sup> Kripke incluye aquí dicha «paradoja del mentiroso», descubierta empero, como sabemos, por el griego Eubulides de Mileto en el siglo VI a. C.

<sup>13</sup> Kripke, 1975, 694, n. 8.

*a posteriori*; tampoco, sin embargo, un juicio analítico, donde nos limitamos a explicar el contenido semántico de una definición convencional de «verdad». ¿Estaríamos pues ante un juicio sintético *a priori*? Quizás, aunque no tengo intención de precisar más este comentario, cuya utilidad será aquí meramente propedéutica. En todo caso, la alusión a la paradoja de Eubulides en Kripke nos ofrece una ocasión para encaminar nuestra pretensión de una prioridad metodológica de los prolegómenos ontológicos respecto de cualquier cuestión lógica o lingüística en orden a una fundamentación *rigorous* del significado de «verdad». En efecto, en Eubulides la paradoja afecta al contenido *óntico* de la oración, pero se da un *sentido* ontológico previo que permanece incólume a despecho del «parpadeo» lógico circular. Poco importa si el cretense miente o si el cretense dice la verdad *sobre el asunto de la veracidad de los cretenses*, la (no)verdad óntica deja entrever, velado tras de sí, un fenómeno anterior de la *verdad en cuanto tal* que *se nos impone* independientemente de nuestra voluntad, deseos, intereses, esperanzas, necesidades.... (añádase cualquier otro predicado de similar jaez, bien entendido que su sentido no es aquí psicológico, sino gnoseológico)<sup>14</sup>. De manera provisional, designaré dicho fenómeno con el vocablo técnico «imperatividad». Jürgen Habermas habla de *Triftigkeit*, «el peso del mejor argumento»<sup>15</sup>, cuyos *enunciados pragmático-trascendentales no están sujetos a convalidación dialógica* puesto que ésta los supone e *impone* siempre. Verdad, veracidad, rectitud y cualesquiera otras pretensiones de validez en Habermas –y en K. O. Apel– son formas de la «imperatividad» a que me refiero. Heidegger, con temor y temblor, caracteriza la fuente de todas ellas como *imperar del ser*<sup>16</sup>. La temática de la verdad ontológica aparece en la lógica socapa de discusión relativa a los «metalenguajes» y en la lingüística bajo el fenómeno de la *contradicción performativa* de la pragmática, pero su alcance filosófico sobrepasa el ámbito de cualquier especialidad científica. En definitiva, incluso de la aseveración «no hay verdad» dimana una validez, vinculante para cualquier ámbito de la vida humana, y este misterio guarda una relación con la cuestión del ser.

<sup>14</sup> Cfr. Hartmann, N., *Ontología*, t. I., Cap. 27, *cl*, «Lo que le pasa a uno» y el ser afectado. La dureza de lo real y el encontrarse ‘vendido’ [1934], México: FCE, 1954, pp. 206 y ss.

<sup>15</sup> Cfr. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa* [1981], Madrid: Taurus, 1987, p. 43 y ss. «La lógica de la argumentación requiere un marco conceptual que permita dar razón del fenómeno de la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza al mejor argumento» (p. 51). Ese marco es mucho más amplio, sin embargo, del que pretende Habermas y, en todo caso, rebasa con mucho el que la lógica moderna puede honradamente ofrecernos.

<sup>16</sup> Cfr. Heidegger: «Lo único que este pensar que por primera vez intenta expresarse en *Sein und Zeit* quisiera captar es algo simple. Y como algo simple permanece el ser lleno de misterio, la sencilla proximidad de un imperar (*Walten*: regir, gobernar) no constrictivo (*unaufdringlichen*)» (*Wegmarken*, GA 9, p. 333).

### 3. LA MUERTE

Así las cosas, podemos constatar fenomenológicamente que el *sentido ontológico de la verdad* anticipa contenidos «informativos» sintéticos, a saber, la *resistencia* de las cosas y, con ella, la condición de posibilidad de la *objetividad* del objeto, fundamento de toda ciencia. No vamos a abundar aquí en la historia del filosofema de la «resistencia», que se remonta como poco a los estoicos<sup>17</sup> y desemboca en Hartmann, Eugeni d'Ors y Zubiri, pero sí interesa subrayar que su huella aparece también en *Sein und Zeit* (§43, b/)<sup>18</sup> y guarda relación fundamental con un concepto gnoseológico de *dolor* pendiente de investigar. El «dolor» constituye la forma más depurada de manifestación fenomenológica ordinaria de la «resistencia» y, por ende, de la «imperatividad». La «muerte» señala, en primera instancia, *el caso límite del «dolor»*. Sobre este punto conviene traer a colación el siguiente fragmento del filósofo catalán Eugeni d'Ors:

Substantivación de la resistencia. El Mal. (...) Nuestra invasión victoriosa del mundo externo, nuestra obra de creación se estrellará en último término contra una fatalidad residual irreductible, cuya quintaesencia es el Mal, que recibe también por otro nombre el de Muerte. (...) / Pero la suprema objetividad del Mal, su calidad de límite, se impone como una obligación de la razón humana (...) Muerte. *Muerte inmortal* que no puede eliminarse mientras nuestra metafísica de mortales sea válida. (...) El postulado del Mal objetivo, es decir, el de la Resistencia irreductible, es, al lado de la Potencia indeterminada, uno de los dos indispensables para que cualquier especulación metafísica pueda iniciarse y avanzar,<sup>19</sup>

El contexto bíblico de D'Ors, a saber, la «muerte» como manifestación liminar e irrebasable de la «resistencia», pero también como axiológico «Mal objetivo» (con implicaciones ontológicas: «mientras nuestra metafísica de mortales sea válida»), no es irrelevante. Nos permite recuperar críticamente el contexto religioso judío de Kripke en orden a unos prolegómenos de la teoría de la racionalidad, pero también el contexto social extra filosófico, incluso laico (mas no por ello menos *hostil*), donde el enunciado «la muerte es la verdad de la existencia» ha sido recibido, rechazado y olvidado, por no hablar (evitaré ocuparme aquí del tema) de su vinculación con el «fascismo». El mencionado ingrediente axiológico en la caracterización del fenómeno de la «muerte» («el mal») no es, en efecto, filosófico y, mu-

<sup>17</sup> Cfr. Dilthey, W., «Acerca del origen y la legitimidad de nuestra creencia en la realidad exterior» [1890], en *Obras de Wilhelm Dilthey VI. Psicología y teoría del conocimiento*, México: FCE, 1978, pp. 131-174 («Impulsión y resistencia», pp. 140 y ss).

<sup>18</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, México: FCE, 1987, pp. 231 y ss.

<sup>19</sup> Cfr. d'Ors, E., *El secreto de la Filosofía* [1947], Madrid: Tecnos, 1997, pp. 104 y ss.

cho menos, académico, sino moral y *religioso*, pero permite explicar la permanente omisión, distorsión o franca manipulación de la interpretación, hasta el punto de *ignorar* aquello que se muestra con toda evidencia. Este «hecho» aparentemente circunstancial remite a *existenciaros* (*Man, Verfallen, Gerede, Angst...*) de la ontología fundamental y se interpreta *sin dificultad* dentro de la economía conceptual de *Sein und Zeit*<sup>20</sup>. Haremos mención explícita de los fragmentos en cuestión a fin de que no queden dudas sobre la fuente textual primaria de la tesis. Por lo que concierne a la traducción castellana, preferimos la clásica de José Gaos<sup>21</sup> a la más reciente y supuestamente de mayor calidad de Jorge Eduardo Rivera C<sup>22</sup>. Ya dejé muy claro<sup>23</sup> que la frase u oración «la muerte es la verdad de la existencia» («der Tod ist die Wahrheit der Existenz») *no* se encuentra en *Sein und Zeit*. Aquello que sí se encuentra, pero con diáfana claridad, es *el enunciado*, que se infiere de fragmentos como los siguientes: «El fenómeno del «estado de resuelto» nos puso ante la verdad original de la existencia»<sup>24</sup>. Pero el pasaje citado no dice que la verdad se identifique con el «estado de resuelto», pudiendo entonces concluirse que «la verdad original

<sup>20</sup> Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, Capítulo V, B.

<sup>21</sup> Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México: FCE, 1987, pp. 329, 334, 336, 343, 344, 335 y 415. En la traducción de Jorge Eduardo Rivera nos topamos con la siguiente afirmación: «El futuro que es la muerte es aquel futuro de la existencia que acaba con la existencia. Lo que en este adelantarse se hace patente es la radical e inadmisibile finitud de la propia existencia» (nota del traductor a Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Madrid: Trotta, 2012, p. 483). El adjetivo «inadmisibile» es de Rivera, no de Heidegger y, en mi opinión, introduce en la versión una valoración personalísima, es decir, un elemento axiológico extraño, de tipo religioso judeo-cristiano, que atenta contra el espíritu de Heidegger en la obra y no debería estarle permitida a Rivera en calidad de traductor, siendo así que cuestiona la imparcialidad de su trabajo. Véase Farrerons 2019, 72 (VM). Sirva este dato, por otro lado, como evidencia abrumadora del «contexto social» al que he hecho referencia, el cual también afecta a José Gaos, quien «corrigió» su caracterización inicial del «estado de resuelto» como «correr al encuentro de la muerte» por «precurar la muerte», tecnicismo con una función eufemística que, en todo caso, no se justifica como traducción de *vorlaufen* (correr hacia delante, adelantarse) en, por ejemplo, *vorlaufen zum Tode*. En el original alemán de *Sein und Zeit* que hemos empleado, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, las referencias a la muerte en cuanto verdad de la existencia se encuentran como poco en pp. 302, 307, 308, 310, 316 y 384.

<sup>22</sup> Cfr. Farrerons 2019, 57 y ss.

<sup>23</sup> Cfr. Farrerons, «Condicions metodològiques i conseqüències polítiques de l'enunciat 'la mort és la veritat de l'existència'» in Enric Casaban i Xavier Serra (Eds.), *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Ed. Afers, 2012, pp. 381-387, citado en la tesis, VM, *op. cit.*, p. 7, n. 2.

<sup>24</sup> Página 334 de la versión de Gaos, p. 307 del original alemán. Sin pretender ser exhaustivo, Heidegger menciona la «verdad de la existencia» (p. 242), la «verdad original», la «verdad de la existencia» y «la verdad más original del 'ser ahí' por ser la *propia*» (p. 323), la «verdad propia del ser del Dasein» (p. 329), el «estado de resuelto», como verdad propia del «ser ahí» (p. 329), «La verdad original de la existencia requiere un 'ser cierto' igualmente original (...)» (p. 334), etcétera. Preguntarse a qué verdad se está refiriendo tan insistentemente el filósofo no estaría de más; pero omitir hacerlo y encima negar que esa verdad es la muerte constituye una *impostura*.

de la existencia» mienta el «estado de resuelto» y no la «muerte». Si atendemos al texto sin prejuicios religiosos o morales, Heidegger está afirmando que el «estado de resuelto» *nos puso* ante «la verdad original de la existencia». *Luego la verdad original de la existencia no es el «estado de resuelto», sino otro filosofema frente al cual el «estado de resuelto» nos «pone»*. ¿Cuál es, entonces, esa verdad? Para responder a la pregunta sólo hay que caracterizar el «estado de resuelto» mediante citas literales de Heidegger:

El «estado de resuelto» «precursando» no es ninguna salida inventada para «superar» la muerte, sino el comprender que sigue a la vocación de la conciencia y que da a la muerte la posibilidad de hacerse *potencia dominante* de la *existencia* del «ser ahí» y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo<sup>25</sup>.

Por si quedaran dudas sobre el sentido de «potencia dominante» de la «muerte», leemos:

Quando el «ser ahí», precursando<sup>26</sup> la muerte, permite que ésta se «apodere» de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en esta, que sólo «es» en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del «estado de abandonado» a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta<sup>27</sup>.

Es menester prestar mucha atención a las dos extraordinarias expresiones referidas a la muerte: «potencia dominante de la existencia del «ser ahí»» y «permite que [la muerte] se «apodere» de él». El «estado de resuelto» nos sitúa *ante la muerte*, luego el enunciado «la muerte es la verdad de la existencia» —e insisto: el enunciado, no la frase literal— pertenece a Heidegger *sin ningún género de dudas*, a despecho de que sea el autor de la tesis VM quien lo haya formulado oracionalmente por primera vez. Conviene recordar que la «muerte» no es en Heidegger un acontecimiento que nos suceda al final de nuestra vida (*Ab-leben*), sino una meta-posibilidad permanente y, más concretamente, *la posibilidad de la absoluta (schlechthinigen) imposi-*

<sup>25</sup> P. 337 (Gaos) y p. 310 del original alemán. Las bastardillas son de Heidegger.

<sup>26</sup> Que Gaos tradujo inicialmente como «correr al encuentro». Si mantenemos su primera versión, tendríamos: «Cuando el «ser ahí» corriendo al encuentro de la muerte, permite que ésta se apodere de él...».

<sup>27</sup> P. 415 (Gaos) y 384 del original: «Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur «ist» im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu übernehmen». Las bastardillas son de Heidegger.

*bilidad* del *Dasein*.<sup>28</sup> Heidegger utiliza tres términos para referirse a aquello de que está «hecho» el fenómeno del *Dasein*, a saber: *Möglichkeit* (posibilidad), *Seinkönnen* (poder ser) y *Übermacht* (potencia), así como sus correspondientes formas negativas (*Unmöglichkeit*, *Ohnmacht*, *nicht können sein*). En este punto podemos acceder ya a la cuestión de la «muerte» como instancia constituyente del *Dasein*.

#### 4. EL *DASEIN*

Que la «muerte» se «apodera» del *Dasein* no es una aseveración que un especialista en Heidegger pueda haber pasado por alto. *Sein und Zeit* representa, según Habermas, el acontecimiento filosófico más importante desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Y el «enunciado VM» formula la conclusión de la obra, su precipitado filosófico, *cuspide pues del pensamiento secular*. Ahora bien, si la «muerte» no fuera la «verdad original de la existencia» a que el filósofo tan insistentemente se ha venido refiriendo, ¿cómo podría «apoderarse» del *Dasein*? La «muerte» apunta a la manifestación ontológica de ese *imperar no coactivo* mencionado en la «Carta sobre el humanismo» (*Wegmarken*, GA 9, p. 333)<sup>29</sup> y, *velis nolis*, a la *Triftigkeit* habermasiana o el «fundamento último» de K. O. Apel<sup>30</sup>. En la *Entschlossenheit*, la «muerte» en cuanto máxima «resistencia» a la *potencia* del *Dasein* —para expresarlo en términos orsianos— se ha convertido a su vez en potencia del *Dasein*.<sup>31</sup> La «muerte» ya no se *contrapone* al *Dasein*, sino que se identifica con el propio *Dasein*, siendo así que el *Dasein* ha comprendido (*verstanden*) que la «muerte» no es un ente confrontado al *Dasein* en una «relación de exterioridad», sino su ser *propio*. El *verlaufen zum Tode* define el *momentum* de constitución ontológica del *Dasein* con la aparente paradoja de que un fenómeno de *total desposesión del sí mismo* se asimila a su *suprema apropiación*. De ahí que Heidegger utilice a la vez los términos «potencia» (*Übermacht*) e «impotencia» (*Ohnmacht*), uso que, sin embargo, es completamente coherente con el carácter «dialéctico» de esa «posibilidad de la imposibilidad» inviscerada en la matriz temporaria de la existencia. Para no errar en la interpretación de la muerte como instancia constituyente del *Dasein* habrá que entender, por tanto, *qué* es el *Dasein* y, en primer lugar, *qué no es*.

<sup>28</sup> Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo* (Gaos), 274. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1986, 250.

<sup>29</sup> Sin olvidar que en los años 30 utilizaba otras expresiones más «duras», como «fuerza sometedor».

<sup>30</sup> Cfr. Farrerons, VM, 2019, 903 y ss.

<sup>31</sup> Cfr. Farrerons, VM, 2019, 79.

El desliz más común consiste en reducir *Dasein* a «individuo». Ya sea «individuo» en el sentido más ingenuo del término<sup>32</sup>, ya en su sentido, por decirlo así, psicológico: el «yo». Nociones que se esgrimen guardando al respecto cierta interesada confusión: el «individuo» (unidad psicofísica) sería algo obvio y, por ende, la analítica existencial del *Dasein*, una suerte de «psicología existencial del individuo». Podría alegarse que el propio Heidegger da pie a tal yerro cuando afirma que el *Dasein* es «en cada caso, mío», una autorrelación en primera persona gramatical («yo soy»). Heidegger habla, en efecto, de *mismidad* (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*. Por tanto, Heidegger estaría refiriéndose al «individuo» como poco en el segundo sentido del vocablo... Pero es falso. La intención de Heidegger, diametralmente opuesta, pretende desvincular el *Dasein* de la noción ingenua de «ser ante los ojos» (*Vorhandensein*), sustrato semántico básico del concepto de individuo. Al caracterizar el *Dasein* como «mismidad», Heidegger, lejos de ensalzar el «yo», nos está sugiriendo, antes bien, que *no* podemos «representarnos» o «imaginarnos» el *Dasein* como *tercera persona* gramatical o figura espacial de ningún tipo, es decir, como una *cosa*. Pero el *cuerpo* que vemos (él/ella) es una especie del género «cosa». El *Dasein* mienta siempre, en consecuencia, el *fenómeno* de dicha autorrelación (*Jemeinigkeit*) en tanto que «no-visualizable» y contrapuesta a toda cosa/cuerpo. Acto seguido aclara Heidegger toda posible confusión con el *segundo sentido* de «individuo» cuando afirma que el *Dasein* remite a la *segunda* persona («tú eres») y al *plural* («nosotros somos, vosotros sois»), que técnicamente designa Heidegger con el término *Mitsein*. En consecuencia, si el *Dasein* no es un individuo/cosa/cuerpo, el nosotros/vosotros tampoco puede pensarse como «conjunto» sociológico de «unidades psicofísicas» (yoes) que conforme un «grupo» o «colectivo». El «individuo» se esfuma pronto del campo fenomenológico de la analítica existencial: su «objeto» es *invisible*.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> El mismo en virtud del cual hablamos de una silla concreta o de una hormiga determinada, de manera que no se entiende por qué deberían los individualistas preocuparse por el colectivismo gregario.

<sup>33</sup> Esta «desmaterialización» no conduce a convalidar ningún espiritualismo religioso tradicional, oculto fundamento metafísico del individualismo liberal laico del «yo». El alma como materia sutil tampoco es *Dasein* y, caso de existir, pertenecería al universo de las cosas. Cuando el alma presuntamente inmortal, creada a imagen de Dios, se separa del cuerpo, en un claro desplazamiento espacial, para elevarse a los cielos, se entiende que estamos ante una substancia, gaseosa, energética o tan etérea como se quiera, pero, a la postre, cosa. A mayor abundamiento, energía es también aquello que corre por el cableado eléctrico de la compañía de la luz, pero las conexiones neuronales del cerebro humano no darían ni para encender una bombilla. La energía de los físicos es, pues, si no materia rigurosamente hablando, también *cosa*. El «yo» liberal como psique individualizada que calcula su propio interés tampoco soporta la estrategia de *Destruktion* ontológica de Heidegger: la rama cae con el tronco y, si se me permite una observación puramente empírico-sociológica, no hay «individuo» sin una previa *socialización* de signo individualista.

Pero si el *Dasein* no es «algo» que podamos ver, oír, oler o tocar, ¿de qué está «hecho» el *Dasein*? Respondamos de manera clara e inequívoca pero escalonada: 1/ El *Dasein* es *tiempo*. El fenómeno del tiempo o el tiempo *como fenómeno* constituye el «objeto» de la ontología fundamental, bien entendido que no se trata del tiempo que podemos «representar» o «imaginar» mediante una línea de puntos-cosas en el espacio y medir con un reloj o fórmula matemática, sino el tiempo *vivido por nosotros/vosotros* de la *Jemeinigkeit*, que el *Dasein* experimenta como *posibilidad, potencia o poder-ser* (y sus correspondientes formas negativas); ese ente invisible —que Heidegger denomina *temporariedad*<sup>34</sup>— está en el origen de toda noción *vulgar* de «tiempo»<sup>35</sup>. 2/ El *Dasein* es *sentido*. Las estructuras ontológicas temporarias, que Heidegger denomina *existenciariorios*<sup>36</sup>, configuran el fundamento de los significados y, por ende, del lenguaje; el *Dasein* es así un *quehacer* de carácter *ejecutivo*, su «ser» consiste en un «actuar»<sup>37</sup> e incluso el lenguaje es en primer lugar un acto de *habla* (*Rede*), de manera que el significado procederá de dicho plano pragmático. 3/ El *Dasein* es «proyecto» (*Entwurf*). El sentido está articulado en forma de *plexo holista*, pero este proyectar no es psicológico, subjetivo o individual, sino que ostenta rango trascendental (en la acepción kantiana), léase: *constituyente de mundo*, por cuanto los conceptos emanados de la temporalidad proyectual de sentido son ante todo «reglas de construcción» ontológicas de *una lengua histórica determinada*; puede haber cosas (entes «ante los ojos», *Vorhandensein*) y mundo porque *antes hay ya* «proyecto» y no a la inversa; las «cosas» son, en primer lugar, utensilios, entes «a la mano» (*Zuhandensein*). 4/ El *Dasein* es *comprender* (*verstehen*) y *Vorhabe* («tener previo») que precede a todo conocimiento. La relación entre *Verstehen* y saber teórico es análoga a la que puede existir entre el hablante de un idioma y el gramático de ese mismo idioma. El sentido no está nunca aislado, sino que forma parte de un todo, único, histórico, comunitario y decisional. La famosa fórmula «la existencia precede a la esencia» significa en Heidegger que el *Dasein* se elige a sí mismo, que

<sup>34</sup> *Temporalität*, que no debe confundirse con *Zeitlichkeit*, el tiempo «vulgar».

<sup>35</sup> En la vida cotidiana, en la ciencia o en cualquier otra actividad humana quepa concebir: el físico matemático puede plasmar sus ecuaciones sobre un papel porque dispone ya de una noción intuitiva del tiempo procedente de la temporalidad originaria.

<sup>36</sup> *Existenzialien*, plural de *existenzial*.

<sup>37</sup> El *Dasein* está cabe un árbol. Ahora bien, el *ser* de la cosa-árbol varía en función del sentido proyectado por el *Dasein*. El árbol puede ser, para el artista, un «modelo pictórico»; para el industrial maderero, una «mercancía»; para el científico botánico, un «vegetal»; para el paseante turístico, un «elemento del paisaje»; para el filósofo metafísico, un «ente», el famoso ente en cuanto tal, o un «objeto»; etcétera. *Sentido* significa aquí este «para» que permite mostrarse al ente *como esto o aquello*. El sentido, en cuanto «para» (para pintar, para contemplar, para investigar, para vender...) somos «nosotros» y el *Dasein* agótase en este «plexo de sentido» que se proyecta cual red sobre un *existente bruto* constituyendo su «mundo de cosas».

es *libre*, pero sólo para devenir lo que ya era y había sido siempre («llega a ser lo que eres»). De ahí el entramado, red o «plexo de sentido»: la elección se totaliza como *creencia*, ideología, *Weltanschauung*, «cosmovisión». Heidegger emplea, entre otras, las expresiones «idea de la existencia» (*Idee der Existenz*) o «concepción óntica de la existencia» (*ontische Auffassung von Existenz*). Y, atención, *sólo una concreta idea de la existencia posibilita como Vorhabe el acceso hermenéutico al Dasein* y, por ende, la ontología existencial en cuanto fundamento de toda filosofía.

La mejor forma de entender el vasto alcance del *Vorhabe* es distinguir entre sentido y significado. El sentido es anterior al significado y, consecuentemente, al lenguaje. *Del sentido brotan los significados*. Por ej., un perro escucha la voz del amo y corre a su encuentro. Es una acción con sentido, sin duda, pero *anterior* al lenguaje. Los canes no «hablan», no obstante expresan y comprenden sentido. En el «hombre» hay también sentido *sin* lenguaje, pero no a la inversa. El lenguaje se fundamenta en el sentido y tal constatación, dicho sea de paso, *demuele por sí sola el paradigma lingüístico de Wittgenstein a Kripke*. En cada acto concreto del *Dasein* está inviscerada la entera *unidad* del sentido, tejido reticular del «para» (*zu*) determinado, en que aquél se inscribe: un hombre abre la puerta de su oficina «para» ir a trabajar y otro hombre abre después con la misma llave «para» entrar a robar. El acto de «abrir la puerta» tiene el mismo *significado*, pero el *sentido* del acto es distinto en cada caso. Esta *totalización de sentido* es lo que denomina Heidegger *precomprensión* de la interpretación del ser. El *Dasein* es un *proyecto integral de vida* y todos pretenden *justificarse* a sí mismos como válidos. Con ello accedemos bruscamente al plano *normativo* de la ontología fundamental, donde se resuelve el enigma sobre la función de la «muerte» como instancia constituyente del *Dasein*.<sup>38</sup>

*Dasein* significa «interpretación del ser» articulada como *comprender proyectante*. Por tanto, el *Dasein* sólo puede realizarse, en términos ontológicos, cuando esta interpretación es *veraz*. Hete aquí la función constituyente de la «muerte» como «entidad potencialista» del ente-*Dasein*. Si me levanto a tal hora por la mañana será «para» no demorarme, si me aseo y me visto será «para» salir a la calle e ir al trabajo o encontrarme con tal persona; si trabajo será «para» servir a mi vocación o «para»

<sup>38</sup> El ser *no es un ente* –fórmula fundacional de la filosofía heideggeriana– porque el ser constituye la determinación de todo ente, su límite o definición, aquello todo que precisamente *no es* en tanto que «no»; sentencia que, lejos de ostentar un alcance meramente verbal, remite a un fundamento fenomenológico, manifiesto en la *polémica oposición recíproca de los entes* que ya Anaximandro y Heráclito tematizaron en la autora del pensamiento filosófico. Desde el punto de vista del ente, el ser es finitud, nada o, mejor dicho: el ser «es» esa nada *agente* de-terminante o de-finidora. De-finir es de-finir. *No-ser, finitud, nada conforman la constelación semántica de la cuestión del ser*. Pues bien, «muerte» (*Tod*) es el nombre para la específica y singular finitud del *Dasein*, aquél ente –único– que se plantea la cuestión del ser y que, por ende, es «ahí» arrojado como posibilidad de vía regia gnoseológica de acceso a la pregunta ontológica.

ganar dinero; si gano dinero será «para» casarme y criar hijos, «para» lograr esto o aquello, «para» ser feliz... Etcétera. La «ideología» del *comprender* no es lo que pensamos o «declaramos» creer, sino aquéllo que *efectivamente hacemos*. En todo caso, el *Dasein* parte siempre de posibilidades fácticas determinadas, concretas, finitas; elegimos entre ellas *una* y descartamos *otras*: esta decisión es irreversible, no se vuelve atrás y erige a nuestras espaldas una finitud. La posibilidad comporta siempre al par una imposibilidad y hay un no-poder inscrito en la decisión remitiendo al *nacimiento* y al *pasado cumplido* que prefigura la muerte como «no», vínculo esencial entre potencia o posibilidad e impotencia o imposibilidad constituyentes. Pero si persistiésemos en seguir este entramado de «para» proyectuales y futurizantes, al final desembocaríamos a un *zu* postrero, a saber: «para qué» vivir. En la medida en que el *Dasein* es sentido, *sólo el sentido de la muerte posibilita su totalización como ente*; la interpretación de la muerte que practique el *Dasein* consuma, cierra y clausura su «comprensión».

En Heidegger, la cuestión ontológica (el *ser* del *Dasein*) y la cuestión ética (la proyección *legítima* de sentido o «imperatividad» vinculante) resultan pues *inseparables*. Cuando se detecta correspondencia de sentido entre una determinada interpretación del ser y el *factum* de que el *Dasein* es mismidad, sentido, proyección, trascendentalidad, facticidad, finitud, etc. (cualesquiera que sean las notas definitorias del *Dasein* o «existenciaríos»), y *no*, por ejemplo, cosa, cuerpo, materia, energía, alma inmortal, etc., entonces estamos ante los indicios de una proyección de sentido *normativa*. Es válido, fundamentado o legítimo –*echt* (auténtico), *eigen* (propio), en la jerga técnica de Heidegger– aquél y sólo aquel proyectar trascendental de sentido que no oculte, distorsione, falsee o niegue el ser del *Dasein*. *El criterio de validez de un proyecto óntico remite pues al carácter ontológico de la auto-comprensión hermenéutica que lo constituye*. De la relación entre este hecho y la fundamentación del «fascismo» nos ocuparemos en otra ocasión.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Th. W., *Dialéctica Negativa*, Madrid: Taurus, 1986.
- DILTHEY, W., «Acerca del origen y la legitimidad de nuestra creencia en la realidad exterior» [1890], en *Obras de Wilhelm Dilthey VI. Psicología y teoría del conocimiento*, México: FCE, 1978, pp. 131-174.
- D'ORS, E., *El secreto de la Filosofía* [1947], Madrid: Tecnos, 1997.
- FARRERONS J., Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929) <https://www.tesisenred.net/handle/10803/666634>.
- FARRERONS J. «Condicions metodològiques i conseqüències polítiques de l'enunciat 'la mort és la veritat de l'existència' in Enric Casaban i Xavier Serra (Eds.), *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Ed. Afers, 2012.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1987.

- HARTMANN, N., *Ontología*, t. I., México: FCE, 1954.
- HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA 9.
- HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1986.
- HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México: FCE, 1987.
- KRIPKE, S., «Outline of a Theory of Truth», *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 19, Seventy-Second Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division. (Nov. 6, 1975), pp. 690-716.
- MARCUSE, H., «La ideología de la muerte» [1959], en *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970.
- NICOLÁS, J. A. / FRÁPOLI, M. J., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid: Tecnos, 1997.
- SÁEZ RUEDA, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid: Trotta, 2001.

# LIFE IN THE CHAPTER ON «SELF-CONSCIOUSNESS» IN THE *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*

GAETANO BASILEO  
*Università dell'Aquila*

## RESUMEN

En este ensayo propongo una definición del papel sistemático que Hegel asigna al concepto de vida en la *Fenomenología del espíritu*. En particular, analizo la introducción al capítulo «Autoconciencia» y trato de mostrar la relación que Hegel plantea en este contexto entre los conceptos de vida y espíritu. Resulta que tanto la vida como el espíritu son concebidos como momentos jerárquicamente ordenados de un proceso unitario, dentro del cual una estructura fundamental se manifiesta en diferentes formas y diferentes grados de intensidad, hasta llegar teleológicamente al autoconocimiento.

*Palabras clave:* infinitude, vida, autoconciencia, espíritu, reconocimiento

## ABSTRACT

In this essay I aim at defining the systematic role Hegel assigns to the concept of life in the *Phenomenology of Spirit*. In particular, I analyze the introduction to the chapter «Self-Consciousness» and try to show the relationship Hegel sets in this context between the concepts of life and spirit. It emerges that these two concepts are conceived as hierarchically ordered moments of a unitary process. Here a fundamental structure manifests itself in different forms and different degrees of intensity, until it comes teleologically to self-knowledge.

*Keywords:* infinity, life, self-consciousness, spirit, recognition

**A**N INTEREST in the metaphysical conception of the living is characteristic of Hegelian philosophy throughout the entire course of its development. The motivation for this interest lies in the fact that «life» is a more general concept than being, reality, or world, and it can therefore be used as a starting point for clarifying these terms.

Nevertheless, we find different conceptions of the systematic meaning of the concept of life and its relation to philosophical knowledge in Hegel's work. For example, although at the end of his Frankfurt period (1797-1800) Hegel regarded the concept of life as the highest concept of true being (or the «Absolute»), he believed that this concept cannot be expressed rationally and even that it is essentially different from reason.<sup>1</sup> This conception of a separation between cognition and Absolute, however, seems to immediately contradict the definition of Absolute. Urged on by his awareness of this difficulty, Hegel revised the philosophical conception he had adhered to in his early years. At the time of his move to Jena (1801), he developed the idea of a systematic and complete (self) knowledge of the Absolute and later the idea that the genesis of knowledge should be the same as the genesis of the thing known. In the *Phenomenology*, Hegel then tried to overcome the opposition between being and knowledge through the development of spirit, that is, through the exposition of the necessary and eternal process by which spirit teleologically attains its own Self-Knowledge.

In this paper I aim at highlighting the systematic role that can still be accorded to life in this mature phase of Hegelian thought. To this end, I analyze the introduction to the chapter «Self-consciousness» in the *Phenomenology* and show what kind of relationship there is between the concept of life and that of spirit.

In the first part, I outline the procedural structure that characterizes the concept of life and I show this is to be understood on the basis of the logical structure Hegel calls «infinity».

In the second part I try to clarify why Hegel claims that life is only a first, but an as yet incomplete determination of the Absolute. According to the thesis I present here, the procedural structure of life does not yet allow an answer to the question of how it is possible to develop knowledge of it. We will see that the attempt to solve this difficulty requires a redetermination of the metaphysical meaning of the Absolute and its conception as spirit.

Finally, I describe Hegel's idea of a «becoming-for-itself of spirit», the goal of which is spirit's self-knowledge, and I try to show that underlying this process is yet another meaning of the concept of life.

<sup>1</sup> For more on Hegel's concept of life during the Frankfurt years and for a further bibliography, see Düsing, K., «Il primo idealismo negli Scritti giovanili di Hegel», in *Giornale di Metafisica*, LII, 2015, pp. 141-153.

## I

In the *Phenomenology of Spirit* Hegel provides a comprehensive analysis of the concept of life in a unitary series of arguments introduced at the end of the chapter «Force and Understanding» and then further elaborated at the beginning of the following chapter «Self-Consciousness».<sup>2</sup>

In both chapters, Hegel emphasizes that thematizing «life» is only possible in connection with the logical structure he calls infinity (cf. *PhS*, p. 69). This claim is motivated by the fact that, for Hegel, infinity makes it logically possible to overcome the opposition that traditional (Platonic-inspired) metaphysics posits between thought and being. While traditional metaphysics (or, in the language of the *Phenomenology*, «Understanding») opposes concept and being, form and content, Hegel thinks he can show with reference to infinity that there is instead a dialectical relationship between these determinations. And because of this dialectical relationship, their differences must at the same time be thought of as a unity and their unity as a difference. According to Hegel, infinity thus takes the form of a «pure flux» (*reiner Wechsel*) of identity and difference, that is, the form of an immanent relation of mutually opposed determinations.<sup>3</sup>

Life is the expression on the ontological level of the structure that infinity expresses on the logical level.<sup>4</sup> For this reason, as Herbert Marcuse indicates, life designates «nothing thinglike, objectlike [...] or something which can be overcome by another being; it is not a being among others».<sup>5</sup> As an expression of infinity, life is rather «a medium, a middle for all beings, through which all being is mediated such that it can be encountered only through this mediation».<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Cf. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 2018 pp. 69-71 and pp. 73-76. In the following, Hegel's *Phenomenology* is abbreviated as *PhS*.

<sup>3</sup> For more on this, see Stone, A., *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2004, p. 29ff.

<sup>4</sup> As it always happens in the *Phenomenology*, consciousness' acquisition of new logical structures is related to a new conception of the object. As Hegel puts it: «in the alteration of the knowledge, the object itself alters for it [for the consciousness, G. B.] too» (*PhS*, p. 40).

<sup>5</sup> Marcuse, H., *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge: The MIT press, 1987, pp. 231-232.

<sup>6</sup> O. c., p. 232. Based on these considerations Marcuse tries to show that life must be understood as a first expression of true being, that is, as the essence of beings. According to Marcuse, the ontological centrality of the concept of life is best expressed by «independence». He claims this word is used by Hegel to signify the unique «totality and universality» of life, «the manner in which Life stands over and against the entirety of beings and relates them to itself. Life itself is in movement in such a way that it absorbs and dissolves all distinctions into itself [...]. By encompassing all being within this relation-to-self, by making its independence the axis around which the entire manifold of distinctions turns, Life becomes the universal medium, universal fluidity, the simple fluid substance

In the chapter «Self-Consciousness» Hegel tries to further explain the mode of being of life, writing that it is the process of mediation between «the immediate continuity and solidity of [...] essence» (the logical moment of identity and universality) and «the subsistent shape and the discrete being for itself» (*PhS*, p. 75).

However, this should not be understood as a simple juxtaposition of these moments, because such an idea would still betray an adherence to an intellectualistic logic, capable only of thinking the extrinsic and successive unification of presupposed terms. Life, thought of as infinity, shows itself instead as a process or as the totality of the self-enclosed cycle that Hegel also qualifies as «a negative unity», coinciding with the *Aufgehobensein* - the «sublatedness» - of the differences.<sup>7</sup>

The moments logically implied in this process can be described as follows:

In the first moment the unity of life presents itself as a universal «form» which is immediately related to its logical opposite, that is, to the manifold of different beings. Considered from this point of view, the unity of life thus appears as immediately divided into a multitude of distinct shapes that subsist for themselves.<sup>8</sup>

In the second moment, however, Hegel shows conversely that these independent shapes are also essentially related to their opposite, for the process by which these differences come into being and realize themselves is the same process by which they are brought back from the appearance of independent existence into the unity of life. As Hegel writes, their «Being-for-Self is [...] immediately their reflection in the unity».<sup>9</sup>

Since we have just seen that the universal substance is also immediately related to its division into independent shapes, we can consider together the moments

---

of all being» (o. c., p. 231). To justify his interpretation Marcuse also refers to Hegel's characterization of life as «the soul of the world, the universal blood, whose omnipresence is neither disturbed nor interrupted by any difference, but rather is itself all differences, as also their sublatedness; so, it pulsates within itself but does not move, vibrates within itself, yet is at rest» (cf. *PhS*, p. 69).

<sup>7</sup> Cf. *PhS*, p. 73. In this context Hegel again emphasizes the ontological relevance of life, pointing out that its movement is to be understood as «the subsistence or the substance of the [...] differences». Therefore, «Being no longer has the significance of the abstraction of Being, nor has their pure essentiality the significance of the abstraction of universality; rather [...], Being is just that simple fluid substance of pure movement within itself» (o. c., pp. 73-74).

<sup>8</sup> As Hegel explains, the independence of these moments is a moment logically implied in the determination of life as the process of their sublation. In fact, «it cannot sublimate the items differentiated if they do not have a subsistence» of their own (*PhS*, p. 73).

<sup>9</sup> Cf. *PhS*, p. 74. As Hegel further explains, the opposition of the subsistent figure to the universal unity has a transient character: «the individuality which maintains itself at the expense of the universal and gives itself the feeling of its unity with itself, just by so doing sublimes its opposition with the Other, the opposition through which it is for itself».

hitherto presented as separate from the other.<sup>10</sup> Hence Hegel writes that Life is the «whole that develops itself and dissolves its development and, in this movement, simply maintains itself» (*PhS*, p. 75).

To better clarify the structure Hegel has in mind, we can think of an organism. To the speculative understanding, the organism is so constituted that it shows itself as originally distinct in different limbs or organs. These have an impulse to realize themselves and to posit themselves as independent of their original unity. However, the realization of each organ immediately has the opposite meaning of thereby overcoming its independence, since the very process of affirmation is at the same time the means for the realization of the other organs and for the conservation of the organism itself. To put it otherwise, the activity of the organs reconstitutes the whole that includes them in its unity.

We can further characterize this kind of unification process in two ways. First, Hegel qualifies it as a «reflected unity»<sup>11</sup>, that is, as a unity that «bends back into itself out of the multiplicity of existing distinctions, and which relates to itself as equality-with-self amid distinctions».<sup>12</sup> Related to this qualification is the second sense according to which life is a «simple genus». Genus, in fact, defines precisely the «process of the production and the negation [...] of the shapes [...] through which something identical persists» and discloses itself.<sup>13</sup>

## II

Hegel considers this dynamic whole of life as an expression of the Absolute, albeit a rudimentary one which it is necessary to surpass.<sup>14</sup> This is because the mediating process that constitutes life is only «self-relation in self-movement, and

<sup>10</sup> Hegel explains that these moments, when separated from their totality, have the value of an «abstraction» and that they are «actual only as shape[s]» of the self-enclosed cycle of life (*PhS*, p. 75).

<sup>11</sup> *PhS*, p. 75. In this context, Hegel underlines the difference between this highest and most authentic unity of life and the first immediate unity we started with. «In contrast to that [...] unity [...], this second unity is the universal unity which has in it all [...] moments as sublated» (*PhS*, p. 75).

<sup>12</sup> Marcuse, o. c., p. 236.

<sup>13</sup> Cf. Siep, L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 89. See also Marx, W., *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main : Klostermann, 1986, p. 44.

<sup>14</sup> Using the jargon of *Phenomenology*, we could say that life is the Absolute «in itself» but not yet «for itself». In the *Science of Logic* Hegel will also say that Life is the Absolute only immediately or only in its (not yet fully realized) «concept» (Cf. Hegel, G.W.F., *The Science of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 674).

therefore subjective unity, but not yet thinking self-relation».<sup>15</sup> In other words, a difference continues to exist between the procedural structure of life and the cognition of this process, or, to clarify the problem using the language of the *Phenomenology*, life essentially refers to an Other who can only consider it as life (cf. *PhS*, p. 75).

According to Hegel, however, the Absolute cannot be externally confronted or thematized in an external relation, that is, in a relation between parts that could also exist for themselves and independently from one another. In this case, the Absolute would turn out to be an insurmountable antipole of (finite) self-consciousness and knowledge, because any external attempt of cognition to seize hold of the Absolute necessarily «effects a forming and alteration of it» (*PhS*, p. 35).

Over the course of the further development of his argumentation, Hegel tries to overcome this new kind of separation between knowledge and being by showing that cognition, which thematizes the Absolute, is to be understood only as a moment of the Absolute. More precisely, he tries to show that the process of sublating differences into unity characterizes not only the life-process, but also that of knowledge.

This attempt is based on the idea that the fundamental structure we first found realized as life continues to manifest itself in different forms and different degrees of intensity, until it comes teleologically to self-knowledge. It is thus possible to conceive all its manifestations as the hierarchically ordered moments of a unitary process, the goal of which is precisely the self-knowledge of the Absolute.

The exposition of this process is the task Hegel assigns to the *Phenomenology of Spirit* in its entirety. An overview of this movement, however, can be found in the introductory section to the chapter on «Self-Consciousness» where Hegel depicts the dialectical development from life to spirit via «desiring self-consciousness».

Hegel first shows here that individual self-consciousness cannot be understood as the fixed identity of 'I am I', but only as self-referentiality which comes about through the negation or the annihilation of otherness. According to Hegel this activity of negation in fact results in a satisfaction and self-certainty where self-consciousness comes to itself for the first time (Cf. *PhS*, p. 75). And since this activity of negation is driven by desire, self-consciousness is understood as «desire in general» (*PhS*, p. 73).

As is immediately evident, the moments of the general movement characterizing life are repeated in this determination of self-consciousness: the moment

<sup>15</sup> Düsing, K., «Die Idee des Lebens in der Logik», in: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, eds. R.-P. Horstmann und M. Petry, Stuttgart : Klett-Cotta, 1986, p. 282.

of abstract fluidity is now grasped as the (abstract) identity of the ego with itself, and the process of individuality maintaining itself at the expense of general life is concretized as desire. Nevertheless, in the Hegelian conception of a gradually self-determining Absolute, «desiring self-consciousness» represents a form of mediation between individuality and universality that is as yet incomplete. This is because desire can only satisfy itself when the desired object stands over and against it: «self-certainty comes from sublating th[e] other; for there to be this sublation, there must be this Other. Self-consciousness cannot sublimate the object by its negative relation to it; because of that it instead generates the object again, and the desire as well» (*PhS*, p. 75). Put another way, Desiring self-consciousness remains caught in a bad infinity, that is, in a compulsion to infinite repetition, the consequence of which is that it can never achieve stability.

The attainment of a new and more complete form of mediation between unity and difference occurs only at the next station of the phenomenological *Darstellung*, that is, in the dialectical recognition process between two self-consciousnesses that engender themselves simultaneously and mutually (through an act of mutual objectification).

The structural complexity of the recognition process cannot be fully explained here.<sup>16</sup> It suffices to note that, to account for it, Hegel resorts to syllogism, the only logical form that, in his view, can express both the process of splitting or self-distinction of an original unity and the sublation of this distinction itself (cf. *PhS*, p. 77).

To illustrate this process, Hegel writes that self-consciousness «splits into the extremes» (l. c.). He adds, however, that each extreme is also the «exchanging of its determinacy and absolute transition into the opposite determinacy» (l. c.). Each of the two self-consciousnesses must find its own being-for-itself in the being-for-itself of the other, that is, both self-consciousnesses must find themselves in the doing of the other. Only in this mediation do the two self-consciousnesses realize themselves simultaneously. But this means that each of the extremes relates to itself only through the relation to the other and only in this way constitutes itself. The relation of unification between the self-consciousnesses is such that it does not subsequently add itself to previously subsisting determinations. Rather the relation and the related determinations constitute each other in the same process.

<sup>16</sup> For this, see at least: Düsing, E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorie bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Cologne: Dinter 1986, pp. 291-372. Honneth, A., *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press, 2012, pp. 3-19.

As in the exposition of life, here too an original unity splits and a dualism is produced which, however, is sublated into unity.<sup>17</sup> This differs from the concept of life in this, that the whole movement is now also for the members it encompasses, for the individual self-consciousnesses involved in it (cf. *PhS*, p. 77). This form of unification, this «absolute substance which, in the perfect freedom and independence of its opposition, viz. of diverse self-consciousnesses that are for themselves, is the unity of these self-consciousnesses,» is what Hegel calls «spirit».<sup>18</sup>

### III

So far, we have seen that spirit consists in the deepening of an immanent relation between unity and difference whose first expression is the concept of life. The structural similarity between life and spirit is also evident when considering the definition of spirit that Hegel provides at the beginning of the eponymous chapter of *Phenomenology*. According to this, spirit is the «universal, permanent essence equal-to-itself», «the unshakeable and indissoluble ground and starting point for the doing of everyone» — and spirit is just so much «the universal work that generates itself through the doing of all and everyone as their unity and equality» (*PhS*, p. 174).

Spirit, however, is neither a structure that always repeats itself nor is it a form of unification that just externally connects immediately given conceptual moments (that are also capable of existing outside of their mutual relationship). Hegel instead distinguishes the concept of spirit from the movement in which spirit develops over its history until it finally knows itself as the author of its own shapes. As he claims, spirit must «advance to the consciousness of what it immediately is, must sublimate the beautiful ethical life, and by way of a series of shapes attain to knowledge of itself» (*PhS*, p. 175).

The whole of the shapes of spirit unfolds systematically and coherently in this history following the teleological principle of an increasing self-knowledge of spirit itself. But it is precisely in connection with the idea of such a realization of spirit that it is possible to speak of a further dimension of the concept of life, namely the dimension of the life of the spirit. What Hegel means by this can be understood when we consider that the attainment of spirit's self-consciousness depends upon the movement of spirit and that this movement, which goes through a self-split-

<sup>17</sup> Cf. Vinci, P., *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Milano : Guerini e Associati, 1999, p. 168.

<sup>18</sup> Cf. *PhS*, p. 76. Hegel emphasizes here that the concept of this unity of spirit in its duplication is «the infinity realizing itself in self-consciousness».

ting and a sublation of this splitting, again seems to be the same as the structure of life. Only by taking into account this process, which constitutes and justifies the content and validity of the respective shapes of spirit in ever higher sublations, is it possible to give a methodical explanation of the process of their conceptual determination and to understand how they become a system founded in itself.<sup>19</sup>

As Hegel claims at the end of the *Phenomenology*, because of the inevitability and systematic necessity of this process, spirit is neither «lifeless solitude» (*PhS*, p. 321) nor «a corpse that has left tendency behind» (*PhS*, p. 6), but absolute subjectivity. By this he means a subjectivity that in the «re-collection» (*PhS*, p. 321) of all the determinations it has produced can ultimately know itself as the origin and at the same time as the result of the dialectical movement in which it engenders itself.

In other words, all shapes of spirit are only comprehensible in the whole of this movement and are founded on a subjectivity that produces them as moments of its final self-understanding. One could say: they are founded on the self-movement of spirit and organized by the «concept's own life» (*PhS*, p. 24).

## REFERENCES

- DÜSING, Edith, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorie bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Cologne: Dinter 1986.
- DÜSING, Klaus, «Die Idee des Lebens in der Logik», in: *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, eds. R.-P. Horstmann und M. Petry, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- DÜSING, K., «Il primo idealismo negli Scritti giovanili di Hegel», in *Giornale di Metafisica*, LII, 2015, pp. 141-153.
- HEGEL G.W.F., *The Science of Logic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- HEGEL G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press, 2018.
- HONNETH A., *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, Cambridge: Polity Press, 2012.
- MARCUSE H., *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge: The MIT press, 1987.
- MARX W., *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1986.
- SIEP L., *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

<sup>19</sup> In the Preface Hegel writes that it is only when considered in this process that «the content shows that its determinacy is not received from something else and fastened on it, but it gives determinacy to itself and ranges itself by itself to a place in the whole» (*PhS*, p. 25).

- STONE A., *Petrified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2004.
- VINCI P., *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Milano: Guerini e Associati, 1999.

# LA EXPERIENCIA VIVIDA EN LA NEUROFENOMENOLOGÍA: EL EXPERIENCIALISMO DE FRANCISCO VARELA

RICARDO MEJÍA FERNÁNDEZ  
*Universidad Ramon Llull*

## RESUMEN

En los últimos veinte años en filosofía de la mente y de las neurociencias cognitivas ha habido un esfuerzo inconmensurable no solo en vencer el reduccionismo sino en someter a un serio examen la actualidad de la fenomenología en tanto que pragmática de la experiencia. El neurobiólogo Francisco Varela (1946-2001) introdujo un giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas, con el que quiso ofrecer una nueva respuesta reflexiva no-reduccionista a las posturas reacias a afrontar directamente el tema de la experiencia al partir de una cosmovisión reduccionista que se cumple en las ciencias operantes en aislamiento.

*Palabras clave:* Experiencia, neurofenomenología. Varela, reduccionismo, neurociencias.

## ABSTRACT

In the last twenty years in philosophy of mind and cognitive neurosciences, there has been an immeasurable effort not only to overcome reductionism but also to subject the topicality of phenomenology as a pragmatics of experience to a serious examination. The neurobiologist Francisco Varela (1946-2001) introduced a phenomenological turn in cognitive neurosciences, with which he wanted to offer a new non-reductionist reflective response to the reluctant positions facing the theme of experience directly due to a reductionist worldview that is fulfilled in the operant science in isolation.

*Keywords:* Experience, neurophenomenology. Varela, reductionism, neurosciences.

## 1. INTRODUCCIÓN

**H**AY DOS MANERAS muy generales de pensar las neurociencias cognitivas: el reduccionismo y el no-reduccionismo.<sup>1</sup> Con el giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas, liderado por el neurobiólogo Francisco Varela (1946-2001), se introdujo una nueva respuesta reflexiva a las posturas que se excusan del tema de la experiencia desde diferentes corrientes y ciencias operantes en aislamiento.

Años antes, otro neurobiólogo de renombre, Jean-Pierre Changeux mediante la controvertida obra *L'homme neuronal* (1983)<sup>2</sup> apadrinó, en palabras de Dupuis,<sup>3</sup> un «procedimiento analítico» (*démarche analytique*) por el que descomponía las estructuras anatómicas y fisiológicas (los segmentos de comportamiento del ser humano) a los subconjuntos más elementales, esto es, a las conexiones neuronales en el caso de los estados y eventos cognitivos. El inconveniente de Changeux, al defender un ser humano principalmente neuronal, es que solamente en los sub-niveles neuronales es donde se encuentra la explicación absoluta de la conducta humana experiencial. ¿Dónde queda, entonces, la experiencia de cada uno y qué importancia tiene?

Para Varela, con su novedosa neurofenomenología, la explicación científica de los eventos y estados experienciales constituye una explicación empírica parcial; al no bastar esta para la comprensión de los mismos en tanto que experienciados. Mas la experiencia humana se vive como irreductible, so pena de dejar de ser experienciada. Como indica Vásquez Rocca, Francisco Varela fue internacionalmente acreditado gracias a sus «nociones tales como neuroplasticidad, enacción y emergencia, [de modo que] explica cómo ocurren los procesos cerebrales que fundan la conciencia y la 'unidad' de la vivencia».<sup>4</sup> El neurobiólogo abanderó la provocación de un método no atrincherado en ninguna monodisciplina aislada: la neurofenomenología. Mientras fue director de unos de los laboratorios neurocientíficos más importantes de Francia, este científico reconocía que «el problema de la con-

<sup>1</sup> . Cf. Mejía Fernández, R., *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Barcelona: Edicions Sant Pacià, 2019. En esta colaboración, fruto de una ponencia internacional, traemos a colación y ponemos al día las partes más relacionadas de nuestra investigación doctoral con el tema escogido.

<sup>2</sup> Cf. Changeux, J.-P., *L'homme neuronal*, Paris: Fayard, 1983.

<sup>3</sup> Dupuis, M., *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé*, Paris: Seli Arslan, 2015, p. 43.

<sup>4</sup> Vásquez Rocca, A., «Neurofenomenología y ciencias cognitivas: de la acción encarnada a la habilidad ética», *Nómadas*, 53 (2017), p. 301.

ciencia vuelve a estar a la orden del día hoy: no se puede hacer neurociencias sin dar una respuesta, aunque sea implícita a esta cuestión».<sup>5</sup>

No se debe escindir ni banalizar la vida que se vive en su emergencia consciente con tal de inmunizar una ideología reduccionista previa. En consecuencia, el estilo de Varela podrá ser interpretado como el de un experiencialismo, esto es, el de unas neurociencias de las cualidades experienciales de la vida con base tanto en la experiencia empírica como en la fenomenológica de esta misma vida natural no separable en compartimentos estancos. El neurobiólogo Varela fue el responsable de efectuar un giro en la manera de pensar y hacer neurociencias cognitivas, al aportar un estudio de la *Erfahrung* que difiere exponencialmente tanto de la crítica kantiana, como de la forma mediante la cual las corrientes reduccionistas la han estudiado; ora del descarte del interés científico que la separaba de la razón; ora de la fiabilidad concedida al yo que goza de experiencia. Bajo el binomio *lived experience* o *expérience vécue*, Varela asentó un principio metodológico que otorgaba al quehacer de las neurociencias cognitivas una intensidad de experiencia y una amplitud de análisis, que solamente se podía comenzar a trazar con un enfoque lo más provocativo posible y fuera de toda convención.

Bajo la influencia del vitalismo filosófico, y teniendo a sus primeros partidarios en Francia, esta provocación (transmutada hoy en microfenomenología) es más que una secuela del giro neurofenomenológico. Es un programa de investigación, mediante el cual se proponen unas pautas de descripción de las experiencias cotidianas en su núcleo de vivencia que es estímulo para filósofos de la vida, psicólogos, psiquiatras y neurocientíficos.

## 2. EL REDUCCIONISMO DE LA EXPERIENCIA

En los últimos veinte años en filosofía de la mente y de las neurociencias cognitivas ha habido un esfuerzo inconmensurable no solo en vencer el reduccionismo sino en someter a un serio examen la actualidad de la fenomenología en tanto que pragmática de la experiencia. En el capítulo de un manual de fenomenología contemporánea, titulado «On the possibility of naturalizing phenomenology», Shaun Gallagher ha indicado que «si pensamos la fenomenología filosófica como esencialmente noreduccionista con respecto a la conciencia, y el naturalismo como

<sup>5</sup> Varela, F., «Prefacio de Francisco J. Varela García a la segunda edición», *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, H. Maturana y F. Varela, Santiago de Chile: Lumen / Editorial Universitaria ([1994] 2004), p. 56.

siempre reduccionista a este respecto, entonces la naturalización de la fenomenología podría parecer dificultosa o, cuando menos, imposible».<sup>6</sup>

Tiene razón Gallagher: para un sector de investigadores, la fenomenología se ha presentado como algo, controvertidamente, obsoleto e innecesario; habida cuenta de los presupuestos reduccionistas heredados del positivismo lógico y del fisicalismo de la mente consciente. Según una de las máximas del micro-reduccionismo de Oppenheim y Putnam<sup>7</sup> (cualquier cosa de cualquier nivel, menos del más bajo, debe poder descomponerse en los niveles más bajos) –en su nivel intencional– no tendría ningún valor epistémico *per se* sino mediante su descomposición en sus elementos más básicas. Se tratará, pues, del método de descomponer para explicar la experiencia mental. Cualesquiera de estas cosas menores *intra-nivélicas*, con independencia de su grado, es común denominador de los niveles superiores. Así las cosas, el nivel más bajo será, por consiguiente, más válido mientras más simple sea, esto es, no pudiendo ser reducido a nada más que a sí mismo: he aquí una teoría fundacionista de la experiencia que no difiere en la forma, aunque sí en el contenido físico-elemental, del fundacionismo racionalista. La experiencia goza de interés filosófico e investigativo no por lo que no aporta sino por lo que contiene inexperiencialmente con base en el nivel físico más elemental.

Como critican los partidarios de una naturalización no-reduccionista, «en esta perspectiva, un proceso mental no es una realidad empírica sino solamente el resultado de una estrategia predictiva que se queda en la atribución de estados, actos y contenidos, etc., que no son considerados como objetivos».<sup>8</sup> Esto es lo que se *denomina estrategia-como-si* (*as if strategy*), esto es, la estrategia de tener en cuenta el nivel intencional de la experiencia como si fuese algo en sí, aunque con el fin de desmontar dicha relevancia en nombre de los condicionantes reductivos elementales. De esta forma, los actos de la conciencia son una herramienta heurística que dilapida su objetividad, habida cuenta de que «todo ocurre como si [*as if*] poseyese un valor objetivo».<sup>9</sup> La fenomenología de cuño husserliano más que una estrategia para descartarla hace de la experiencia el *topos* inamovible de la diversidad de su teorización filosófica. Por ello, la inapetencia por parte de los mismos fenomenólogos por establecer un diálogo con las ciencias naturales (declarándose enemigos del naturalismo) condujo a la comunidad investigadora a profesar que

<sup>6</sup> Gallagher, S., «On the possibility of naturalizing phenomenology», *The Oxford handbook of contemporary phenomenology*, D. Zahavi, Oxford : Oxford University Press (2012), p. 70.

<sup>7</sup> Cf. Oppenheim P. y Putnam, H., «Unity of science as a working hypothesis», *Minnesota studies in the philosophy of science*, H. Feigl et al., Minneapolis: University of Minnesota (1958), pp. 3-36.

<sup>8</sup> Petitot J. et al., *Naturalizing phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 65.

<sup>9</sup> *Ibid.*

solo había una alternativa: o ser fenomenólogos o ser científicos naturalistas. Así lo aprecian Gallagher y Zahavi:

«La fenomenología es una empresa filosófica; no es una disciplina empírica. Esto no excluye, por supuesto, que sus análisis puedan tener ramificaciones hacia y ser pertinentes para un estudio empírico de la conciencia y para las ciencias cognitivas, incluso si esta no era la meta principal de Husserl y sus seguidores. Husserl y la fenomenología no son anti-científicos, aunque sí son anticientificistas. De hecho, dado que uno de los intereses primarios de Husserl en el desarrollo de la fenomenología era su preocupación por la manera adecuada de hacer ciencia, se puede entender la fenomenología como destinada a sustentar la ciencia».<sup>10</sup>

De este modo, la fenomenología se aleja de un naturalismo tanto científicista como psicologista. Es cierto que, en *La idea de la fenomenología* (1907), Husserl se lamentaba del abuso psicologista del aparecer, no tanto como la producción de la conciencia constituyente, sino por la sobreabundancia de lo que aparece en el psiquismo. En lo que concierne a esto escribía Husserl que «la palabra ‘fenómeno’ tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. Φαινόμενον quiere propiamente decir ‘lo que aparece’ y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico)».<sup>11</sup> La fenomenología persigue descubrir los invariantes y elaborar de una teoría de la experiencia en lo que respecta tanto al aparecer psicológico y como a sus contenidos, pero no se queda solamente en uno como sucede en la psicología cognitiva contemporánea.

Una corriente de la que participa esta psicología, pero que rechaza gran parte de sus presupuestos, es el *enactivismo*, del cual Francisco Varela forma parte y que le valió para dar continuidad entre el aparecer y lo que aparece en la diversidad de experiencias. En la corriente *enactiva-corporalizada*, al contrario del enfoque cognitivista, donde prevalecía el rol de tipo semántico-informacional, «los procesos cognitivos son vistos como emergentes o enactuados [*enacted*] por agentes situados».<sup>12</sup> Lejos de la centralidad de la representación mental, lo que es primero en este tipo de ciencias cognitivas es la *enacción*, es decir, la acción intrínseca (*en-acción*) de los sujetos modificada por las interdependencias ambientales, corporales y eco-sistémicas. La situacionalidad de esta corriente viene a suplir unas ciencias cognitivas excesivamente deudoras del modelo representacionista.

<sup>10</sup> Gallagher S.y Zahavi, D., *La mente fenomenológica*, Madrid: Alianza Editorial, 2013, p. 59.

<sup>11</sup> Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 102.

<sup>12</sup> Petitot et. al., *Naturalizing phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 65.

Entre las posibles variantes en el enactivismo, nosotros compartimos la más radical de Gallagher y Bower, para quienes «la cobertura total de los enfoques enactivistas de la cognición incluye no solamente una focalización en las contingencias sensomotrices y las potencialidades físicas para la acción [*affordances*], sino también una reiteración en los factores afectivos de la corporalización [*embodiment*] y las factibilidades intersubjetuales para la interacción social. Esta concepción fuerte de la cognición corporalizada nos convoca a una nueva manera para pensar el rol del cerebro en el sistema más amplio cerebro-cuerpo-ambiente».<sup>13</sup>

### 3. LA NEUROFENOMENOLOGÍA: UNA TRANSDISCIPLINA NO REDUCCIONISTA

La neurofenomenología puede ser calificada como una transdisciplina pragmática mucho más atrevida que la colaboración autonomista que la interdisciplinariedad requiere. A través de su artículo programático *Neurophenomenology. A methodological remedy for the hard problem*, publicado en 1996. Así pues y justo al comienzo de su controvertible paper, Varela definía qué entendía por «neurofenomenología»:

«[...] ofrecer una dirección de investigación [*research direction*], que es bastante radical en la medida en que algunos principios metodológicos están vinculados a los estudios científicos de la conciencia. Neuro-fenomenología es el nombre que estoy usando aquí para designar una búsqueda [*quest*] para casar la ciencia cognitiva moderna y un enfoque disciplinado [*disciplined approach*] de la experiencia humana, situándome a mí mismo en el linaje de la tradición continental de la fenomenología».<sup>14</sup>

Por consiguiente, la finalidad de este contacto entre las neurociencias cognitivas y la fenomenología es ya una empresa indisimuladamente no-reduccionista. En este sentido hemos visto –en el capítulo primero de mi tesis doctoral– que la nueva naturalización, en la que se enmarca la neurofenomenología de Varela, no tendrá nada que ver con aquel reduccionismo ontológico que, antes de cumplir el proyecto naturalista, ya conoce cuál serán sus resultados en los *onta*; modificando interpretativamente los datos científicos con el fin de demostrar monismos o dualismos sobre el ser de las cosas. Tampoco advertiremos en ello un natural-

<sup>13</sup> Gallagher S. y Bower, M., «Making enactivism even more embodied», *Avant*, 5, 5 (2014), p. 232.

<sup>14</sup> Varela, «Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem», *Journal of Consciousness Studies*, 3 (1996), p. 330.

ismo metodológico como el de Ronald N. Giere (2007),<sup>15</sup> el cual, si bien es cierto que cautelarmente nada emite sobre el ser de la realidad, parte decididamente de hipótesis reduccionistas: por *humildad* –cuestionable humildad, podríamos puntuar– no se posiciona manifiestamente sobre lo que *sea* la realidad.

Ya en su título reconciliador se aprecia que la neuro-fenomenología varelana no es, de ningún modo, un conjunto doctrinario que –digámoslo así– sepa con antelación los resultados de la investigación de las neurociencias cognitivas sobre la conciencia y la cognición humana; entrometiéndose en su campo o forzándolas a hacer afirmaciones que caen decididamente fuera de lo contrastable empíricamente. La neurofenomenología no se nos antoja como una normativizadora independiente del quehacer de las neurociencias cognitivas, sino que se nos presenta en tanto que un nuevo enfoque metodológico de la experiencia vivida –en su acepción intensiva y extensiva–, que permanece ceñido en lo posible a lo que estas ciencias saben en la actualidad sobre la cognición humanas a través de su mismo acceso consciente. A partir de esto, la neurofenomenología transdisciplinar busca sentar unos principios metodológicos que sirvan como guía crítica y de mejora para la interpretación –usualmente tendente al aislamiento– de los procedimientos neurocientíficos o fenomenológicos clásicos. No consiste esto, entonces, en la repetitiva *unilateralidad monodisciplinar* de una filosofía al servicio de la ciencia ni de una ciencia postrada a esta; sino en la bilateralidad –neurobiológica y subjetual– que respeta la única experiencia que gozamos humanamente.

Por ende, con la neurofenomenología tampoco se quiere probar una hipótesis metafísica –sobre el alma, por ejemplo–, pues su hipótesis de partida es primeramente experiencial dado que el funcionamiento del sistema nervioso y el del sujeto conforman una unidad irreductible en la experiencia vivida. Esta irreductibilidad no es tanto una característica del ser –lo cual no impediría mostrarla, aunque Varela no lo hace, desde una antropología metafísica no rupturista–, como del modo mediante el cual se nos ofrece dicha experiencia. Lo que se busca, pues, es el *marco (framework)* metodológico para dar cabida a los datos fisiológicos en la experiencia vivida encarnada, y, de este modo, disponer de unos principios que favorezcan su interpretación crítica y fundamental.

Por consiguiente, la hipótesis inicial de la neurofenomenología se dirige al modo de donación subjetual de esta unidad experiencial y experimental, dejando voluntariosamente abierta la posibilidad –ya post-neurofenomenológica– de afirmar teóricamente no solo que no hay disociación entre la experiencia vivida y el cuerpo humano sino que ambos se experimentan en una unidad en la distinción: se trata

<sup>15</sup> Cf. Giere, R. N., «Modest evolutionary naturalism», *Naturalized epistemology and philosophy of science*, C. Mi M. et al., Amsterdam: Rodopi (2007), pp. 21-37.

—no sabemos decirlo de otro modo— de una unidad experiencialmente irreductible, aunque no por ello no expuesta a las eventualidades cognitivas y a disociaciones patológicas.

#### 4. EL EXPERIENCIALISMO VARELIANO

La experiencia vivida es el principio metodológico más importante de la neurofenomenología, hasta el punto que la podemos denominar, en tanto que pragmática, una *exploración metodológica de la experiencia vivida*. Pero, ¿qué sabemos del significado de esta expresión? Varela, junto a la fenomenóloga Natalie Depraz y al psicólogo cognitivo Pierre Vermersch, explicó más detalladamente qué significaba «experiencia vivida» en tanto que piedra angular de su neurofenomenología. Como indica el título de esta obra, no hay en Varela y en sus compañeros una voluntad de hacer otra versión egológica de fundación del conocimiento sino una pragmática comprometida con la carnalidad del sujeto, en tanto que goza de experiencia de sí. En la introducción a la versión francesa —que aquí preferimos— podemos comprobar esta voluntad pragmática:

El espíritu [...] es eminentemente *pragmático* [...] Entonces, en cuanto al tema retenido: nosotros no buscamos fundar *a priori* una nueva teoría de la experiencia a la manera de los neokantianos, por ejemplo. Nos proponemos por el contrario la descripción de un hacer, una *praxis* concreta.<sup>16</sup>

Esto influye directamente en la neurofenomenología porque no se trata de una teoría general sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento *latu sensu*, sino que la neurofenomenología se desmenuza en el desarrollo concreto de la experiencia, esto es, de la acción misma de la conciencia en cuanto que corporalizada, embebida, extendida y enactuada en la vida. Y es que una pragmática de la experiencia —de la experiencia vivida— está en el extremo opuesto de una teoría a priori. Ciertamente, la neurofenomenología no es la única pragmática de la experiencia vivida, por lo cual instauraremos su status quo entre otros métodos posibles de la primera persona. Mas ¿de qué estamos hablando cuando usamos la palabra «experiencia»? Varela y sus colaboradores sabían que, al discutir sobre la experiencia, estaban refiriéndose a la conciencia; si bien tenían el propósito de distanciarse de una filosofía de la conciencia de signo substancialista así como de un empirismo con respecto a este tema. Por este motivo, no querían denominar a la experiencia

<sup>16</sup> Depraz, N., Varela F., y Vermersch, P., *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Bucarest: Zeta Books, 2011, p. 13.

en su *entidad* sino en su *actividad*, esto es, no en su reclusión sino en su apertura inmanente:

«Una vez hecho esto, nuestro interés por la conciencia se especifica alrededor de la investigación de nuestra actividad consciente, siempre que ella se perciba a sí misma mientras se desenvuelve en un modo operativo e inmanente; a la vez habitual y pre-reflexivo». <sup>17</sup>

Esta actividad de la mente –de la mente consciente– no es una más entre sus operaciones, por cuanto que consta de una cualidad de más jerarquía cualitativa que no se encuentra en niveles biológicos inferiores – precisamente porque incluye en sí diferentes tipos de noticias de estos niveles–. Por ello, más que la conciencia como un qué –como una cosa– lo que mueve a esta pragmática es el *cómo*, desde donde incluso podemos balbucear algún qué y experimentar algún tipo de entidad o característica de los objetos del mundo. Solo la comprensión de este cómo «es hábil para ser objeto de un examen de lo que vivimos a través de esta actividad humana extremadamente particular, por la cual tomamos conciencia de nuestra vida psíquica íntima». <sup>18</sup>

He aquí la razón por la cual las metodologías de la primera persona se ocuparán de lo que esta experiencia –inmanente en origen– proporciona a partir de su particularidad: no es la experiencia de un yo superior –de un *superyó* en términos freudianos– sino del yo encarnado, es decir, del yo que tiene habitualidades en sí y del mundo; en tanto que se corporaliza en él a partir de estructuras fenomenológicas permanentes como las detalladas por Husserl. De esta forma, Varela y sus colaboradores invirtieron sus esfuerzos en sacarle partido a esta experiencia, en la gran paleta cromática de sus modalidades y factores pre-dados a su consideración consciente más directa:

«[La experiencia] comprende todas las dimensiones cotidianas de la vida humana (la percepción, el movimiento, la imaginación, las interacciones periodísticas y la comunicación social), el estudio de los eventos cognitivos, tareas minuciosamente definidas en un laboratorio (un protocolo de experiencia de la atención en el marco de la percepción visual, por ejemplo), así como las manifestaciones más embarazosas de la vida psíquica (el *sueño*, emociones intensas, tensiones sociales, estados de conciencia alterados)». <sup>19</sup>

<sup>17</sup> *O. c.*, pp. 13-14.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

Por lo tanto, lo que ponen de manifiesto estos autores es una forma de recuperar el valor de la conciencia, en tanto que experiencia, a fin de sacar a flote la adscripción vital que la consolida en sus diferentes modalidades, no como una conciencia estrechamente reflexiva y desconectada de la vida sino afectiva, volitiva y social. Así lo interpretó Varela, citando la versión de Churchill de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl (1928):

«Cada experiencia es “conciencia” (*Bewusstsein*) y la conciencia es siempre conciencia-de [...] cada experiencia es en ella misma experienciada (*selbst erlebt*) y hasta este punto también intencionada (*bewusst*). Este ser-intencionado (*Bewusst-sein*) es conciencia [vivencial] de la experiencia (*Erlebnis*)».<sup>20</sup>

Las palabras que Varela cita del profesor de Friburgo son densas. Intentemos explicarlas de alguna manera. Cada experiencia es *Bewusstsein* o conciencia, porque en la experiencia el yo se intima, no por los objetos que conoce, sino en su actividad intrínseca de intencionar hacia cualquier objeto en el auto-intencionarse experiencial de la vida: esto no es el segundo plato de la conciencia, sino que es su actividad en cuanto tal: su puesta en acto encarnado. Empero, este *conocer-se vivencial* (*selbst erlebt*) no se encierra en una conciencia que ha sido purgada de su contacto con la vida, sino que es gracias a su auto-vivencia —una forma de denominar a la auto-conciencia a partir de la adscripción vital desde la óptica personal—, desde donde es dable tener conocimiento de lo otro: lo otro es abastable intencionalmente gracias a que la conciencia es dinamismo vivencial irrefrenable —una *dynamis* de la carne—. Sin la mentada auto-vivencia intrínseca y semoviente, no habría lugar para ninguna *vivencia-de*. En otros términos: al margen de la experiencia de sí (inmanencia) no habría lugar para ninguna experiencia de cualquier otro objeto distinguible de sí (trascendencia).

Para evitar la falacia fenomenista y todo ontologismo, la neurofenomenología rechaza con rotundidad un monismo ontológico, mientras que, por otra parte, defiende un monismo del lado heurístico y no doctrinal, que esté basado en la experiencia vivida. Así pues, podríamos llamar originalmente a esto como *monismo experiencial*. En ello se palpa, como fuente inexcusable de Varela, el experiencialismo (*experientialism*) de Lakoff y Johnson (1980), aunque siendo el chileno más radical en lo que concierne al plano enactivo. No hay duda de que podríamos afirmar que «el experiencialismo diverge del subjetivismo en su rechazo de la idea romántica de que la comprensión imaginativa es totalmente no constreñida»,<sup>21</sup> si

<sup>20</sup> Varela F. y Shear, J., *The view from within*, Londres: Imprint Academic, 1999, p. 126.

<sup>21</sup> Lakoff G. y Johnson, M., *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicago Press, 2003, p. 223.

bien en el neurobiólogo la comprensión humana se encarna en la única vida que obra a partir de su condición enactiva irreductible.

El experiencialismo de Varela, al que hace unos años hemos denominado «experiencialismo matriz»,<sup>22</sup> no es una alternativa semanticista al objetivismo –como en los citados autores– sino que aporta la ganancia del conocimiento objetivo a partir de una encarnación radical; la cual –digámoslo sin miedo– no contrapone el yo al mundo o al ambiente en el cual viene *co-principiada*. En razón de esto, Varela rechazó en 1991 ontologizar y ontificar el yo en la enacción integral viviente del ser humano, de modo que lo llamaba paradójicamente como «el yo sin yo» (*the selfless self*) o «yo virtual» (*virtual self*).<sup>23</sup> El yo, para el chileno y recuperando la expresión de Amengual, consta de una *presencia elusiva*<sup>24</sup> en cualquier empirización consciente, no siendo un algo identificado con el cerebro, sino que se extiende a la vida humana integral y relacional.

La enacción del yo que goza de experiencia es una, de suerte que su experiencia coprincipia –en un *unum multiplex*– el resto de sus operaciones orgánicas inmanentes. Nosotros sostendríamos que este yo mental es, paradójicamente, inobjetivable empíricamente toda vez que objetivador de cualquier ahí mundanal. Aquí hemos de dar en parte la razón quienes piensan que el neurobiólogo chileno no deseó solucionar el problema de la conciencia, sino cambiar la manera en que el mismo se estaba abordando desde una determinada ciencia y filosofía reduccionista. Y esto no tiene por qué ser un defecto indeseado por el chileno. Con su neurofenomenología, Varela no quiso resolver el problema ontológico fuerte (*hard problem*) de la conciencia sino encontrar una viabilidad científica para su vacío explicativo (*explanatory gap*) desde un plano heurístico y transdisciplinar.

## 5. BIBLIOGRAFÍA

AMENGUAL COLL, G. *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996.

CHANGEUX, J.-P. *L'homme neuronal*, Paris: Fayard, 1983.

DEPRAZ, N., VARELA, F. y VERMERSCH, P. *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Bucarest : Zeta Books, 2011.

DUPUIS, M. *Philosophie et anthropologie du corps. Cours introductif pour les formations aux métiers du soin et de la santé*, Paris: Seli Arslan, 2015.

<sup>22</sup> Mejía Fernández, R., «Una lectura perspectivista de la neurofenomenología: Francisco Varela y Ronald Giere», *Investigaciones Fenomenológicas*, 14 (2017), p. 188.

<sup>23</sup> Cf. Varela, «Organism: a meshwork of selfless selves», *Organism and the origin of the self*, A. I. Tauber, Dordrech : Kluwer Academic (1991), pp. 79-107.

<sup>24</sup> Cf. Amengual Coll, G., *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996.

- GALLAGHER, S. «On the possibility of naturalizing phenomenology», *The Oxford handbook of contemporary phenomenology*, D. Zahavi, Oxford: Oxford University Press (2012), pp. 70-93.
- GALLAGHER, S. y ZAHAVI, D. *La mente fenomenológica*, Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- GALLAGHER, S. y BOWER, M. «Making enactivism even more embodied», *Avant*, 5, 5 (2014), pp. 232-247.
- GIERE, R. N. «Modest evolutionary naturalism», *Naturalized epistemology and philosophy of science*, C. M. Mi et al., Amsterdam : Rodopi (2007), pp. 21-37.
- HUSSERL, E. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LAKOFF, G. y JOHNSON, M. *Metaphors we live by*, Chicago: University of Chicaco Press, 2003.
- MEJÍA FERNÁNDEZ, R. «Una lectura perspectivista de la neurofenomenología: Francisco Varela y Ronald Giere», *Investigaciones Fenomenológicas*, 14 (2017), pp. 167-190.
- MEJÍA FERNÁNDEZ, R. *El giro fenomenológico en las neurociencias cognitivas: de Francisco Varela a Shaun Gallagher*, Barcelona: Edicions Sant Pacià, 2019.
- OPPENHEIN, P. y PUTNAM, H. «Unity of science as a working hypothesis», *Minnesota studies in the philosophy of science*, H. Feigl et al., Minneapolis: University of Minnesota (1958), pp. 3-36.
- PETITOT, J. et. al., *Naturalizing phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
- VARELA, F. «Organism: a meshwork of selfless selves», *Organism and the origin of the self*, A. I. Tauber, Dordrecht: Kluwer Academic (1991), pp. 79-107.
- VARELA, F. «Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem», *Journal of Consciousness Studies*, 3 (1996), pp. 330-349.
- VARELA, F. «Prefacio de Francisco J. Varela García a la segunda edición», *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, H. Maturana y F. Varela, Santiago de Chile: Lumen / Editorial Universitaria ([1994] 2004), pp. 34-62.
- VARELA, F. y SHEAR, J. *The view from within*, Londres: Imprint Academic, 1999.
- VÁSQUEZ ROCCA, A. «Neurofenomenología y ciencias cognitivas: de la acción encarnada a la habilidad ética», *Nómadas*, 53 (2017), pp. 301-323.

# LEBENSPHILOSOPHIE AND THE TASK OF INTERPRETING PHILOSOPHY HISTORICALLY

CHRISTOPHER R. MYERS  
*Fordham University*

## RESUMEN

El propósito de este Trabajo es examinar las descripciones de Nietzsche y de Dilthey de la crisis de la conciencia histórica y la posibilidad de una interpretación *viva* del pasado. Mientras que los historiadores tradicionales interpretan el pasado como algo completo y muerto –por lo tanto, convirtiendo el conocimiento histórico en un conocimiento *muerto*– Nietzsche y Dilthey aducen que el pasado existe solo en y a través del presente, y consiguiendo que el pasado se puede interpretar como algo *vivo* y abierto en su significado. Después de clarificar las motivaciones filosóficas que condujeron a Nietzsche y Dilthey a esta concepción, considero lo que implican esas concepciones del pasado vivo para un importante caso de estudio: nuestra comprensión de la historia de la filosofía misma. Discuto las posibilidades positivas y negativas ligadas a interpretar la filosofía históricamente, con un énfasis especial en la posibilidad de interpretar la historia de la filosofía como algo vivo.

*Palabras clave:* filosofía viva, hermenéutica, historia de la filosofía, filosofía de la historia, historiografía.

## ABSTRACT

The aim of this article is to examine Nietzsche and Dilthey's descriptions of the modern crisis of historical consciousness as well as their attempts to represent the possibility of a *living* interpretation of the past. While traditional historians interpret the past as something completed and dead –thereby making historical knowledge into a *dead* knowledge– Nietzsche and Dilthey argue that the past exists only in and through the present, and therefore that the past can be interpreted as something *living* and open in its meaning. After first clarifying the philosophical motivations that lead Nietzsche and Dilthey to this conception, I consider what Nietzsche and Dilthey's conceptions of the living past imply for an important case study: our understanding of the history of philosophy itself. I discuss the positive and negative possibilities tied to interpreting philosophy historically, with a specific emphasis on the possibility of interpreting the history of philosophy as something living.

*Keywords:* life philosophy, hermeneutics, history of philosophy, philosophy of history, historiography

FOLLOWING ARTICLES written by Heinrich Rickert and Max Scheler in 1912 and 1913, references to life philosophy (*Lebensphilosophie*, *Philosophie des Lebens*) became increasingly widespread in Germany.<sup>1</sup> One of the strongest appeals of life philosophy was its opposition to the tradition of historicism.<sup>2</sup> While academics busied themselves with historical facts about mankind and philosophy, intellectuals such as Ludwig Klages and Oswald Spengler responded to the feeling of crisis that existed in Germany during this period and called for a return to the primal unity that underlies all historical time—a unit they designated as ‘life’ (*Leben*). If the ideals of reason, science, and technology could not bring about genuine progress in human affairs, they reasoned, the time had come to abandon the belief that history is characterized by any general movement or direction. What was necessary was a return to bare life as the single reality that exists for us—a reality characterized by no ‘progress’ whatsoever. What was necessary was a return to life in its genuine *irrationality*.

Given that Rickert and Scheler identified Nietzsche, Dilthey, and Bergson as the founding thinkers of life philosophy, the names ‘Nietzsche’ and ‘Dilthey’ became closely associated with the anti-historicism of Klages and Spengler.<sup>3</sup> Yet Nietzsche and Dilthey’s own conceptions of the relationship between history and life were much more complicated. At the end of the 19<sup>th</sup> century both Nietzsche and Dilthey observed that the rise of a historical consciousness in Europe had contributed to widespread crisis—crisis in the sense of a growing opposition between life and knowledge. Nietzsche and Dilthey nevertheless maintained that history itself could assist in us in overcoming this growing opposition between life and knowledge, however. What was needed was a complete reorientation of historical interpretation: historical interpretation in the awareness that the past is not some-

<sup>1</sup> See Rickert, Heinrich (1912). ‘Lebenswerte und Kulturwerte’, in v. Rainer A. Bast. von Rickert, Heinrich (Hrsg), *Philosophische Aufsätze*; and Scheler, Max (1913). ‘Versuche einer Philosophie des Lebens’, in *Die Weissen Blätter*, Nr. 3. Rickert makes this characterization for the first time in his 1912 article, but expands upon it at length in his 1920 full-length work *Die Philosophie des Lebens*. See Rickert, Heinrich (2018). *Die Philosophie des Lebens*. Wentworth Press.

<sup>2</sup> As Frederick Beiser has observed, the term ‘historicism’ is used with a variety of different meanings. See Beiser, Frederick (2011). *The German Historicist Tradition*, Oxford: Oxford University Press, p. 1-2. However, while Beiser chooses to use ‘historicism’ to refer to the program to make history into a science, the term is used far more often to refer to the philosophical position that all phenomena can be understood on the basis of their situatedness within history. This meaning is seen, for instance, in Lukács’ *Destruction of Reason*, where life philosophy’s tendency toward anti-historicism is argued for at length. See Lukács, György (1953). *The Destruction of Reason*, Palmer, Paul, trans. Atlantic Highlands, NJ: *Humanities Press*, p. 312-316, 437.

<sup>3</sup> Rickert and Scheler did not identify Nietzsche and Dilthey alone as the founders of life philosophy. Both include Henri Bergson, and Rickert also includes William James, Georg Simmel, and Edmund Husserl.

thing completed and dead but something *living*. If history is to contribute to life, they reasoned, we must recognize that our past exists in and through the present. What happens in the present has relevance for the truth of what has happened in the past, just as what is past has relevance for the truth of what is happening in the present.

The aim of this article is to examine Nietzsche and Dilthey's accounts of the modern crisis of historical consciousness as well as their attempts to realize a living interpretation of the past. In this effort, I will focus on an especially important case study for both Nietzsche and Dilthey: the history of philosophy. After first considering their descriptions of the opposition between life and knowledge that has resulted from historical consciousness, I will turn to Nietzsche and Dilthey's commentaries on the history of philosophy and draw attention to the danger that they both recognize in understanding the history of philosophy as something fixed. Then I will analyze their respective views for the possibility of a living interpretation of the past. This discussion will allow me to consider what Nietzsche and Dilthey's views of the living past imply for our understanding of the history of philosophy today, including the positive and negative possibilities tied to historicizing philosophy.

## 1. THE CRISIS OF HISTORICAL CONSCIOUSNESS

Fifty years before Ernst Troeltsch first referred to the «crisis of historicism,»<sup>4</sup> Nietzsche and Dilthey observed that a crisis was taking place in Europe as a consequence of the rise of historical consciousness. Interestingly, both Nietzsche and Dilthey represented this crisis in terms of a growing opposition between knowledge and life. Nietzsche, for one, describes the state of historical study in 1874 as a «*historical sickness*» and observes that the demand that history be made into a science had compromised the relationship between knowledge and life. He writes: «Today life no longer rules alone and constrains our knowledge of the past: instead, all the boundary markers have been torn down and everything that once was is now collapsing upon the human being... *fiat veritas, pereat vita* (truth endures, life perishes)».<sup>5</sup> For Nietzsche, our growing awareness of the historicity of all things – values, knowledge, identity, etc. – has proven to be inversely related to our condition of life. As this knowledge has increased, it has increasingly made human be-

<sup>4</sup> Troeltsch, Ernst (2017). *Gesammelte Schriften III*. Westhofen, DE: WBG Academic, pp. 4.

<sup>5</sup> See Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1967). *Kritische Gesamtausgabe* (hereafter «KGW») III, Colli, Giorgio and Mazzino Montinari, ed.'s. Berlin, DE: de Gruyter, 1: pp. 325. Translation from Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1995a). *Unfashionable Observations*, Gray, Richard T., trans., 'On the Utility and Liability of History for Life', Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 109.

ings into «walking encyclopedias» that are capable only of learning *about* self-cultivation but never engaging in it.<sup>6</sup> Furthermore, Nietzsche observes, our awareness of the historicity of all things has proven to be inhibitive with respect to our ability to act.<sup>7</sup> Given that all action requires the «ability to forget», i.e. the capacity to have done with what has happened in the past and act with forward conviction, historical consciousness has immobilized us in the knowledge that everything we strive for is historically contingent. We are stuck in what is past, and our awareness of this past holds no value for life. As Nietzsche articulates, our knowledge of the past is a *dead* knowledge: «A historical phenomenon, when purely and completely understood and reduced to an intellectual phenomenon, is *dead* for anyone who understands it».<sup>8</sup>

Dilthey, for another, describes the rise of historical consciousness as nothing less than «the problem posed by this epoch»:

The Romantics submissively yielded to the past with their whole persons, and the great gains of the eighteenth century seemed to have been lost. However, everything historical is relative in the sense that if we gather it all in consciousness, it seems to surreptitiously breed dissolution, skepticism, and impotent subjectivity. This exposes the problem posed by this epoch.<sup>9</sup>

Dilthey leaves no doubt concerning the ultimate effect of historical consciousness: it has made us recognize «the relativity of all historical reality», and has thereby produced «dissolution», «skepticism», and «impotent subjectivity».<sup>10</sup> As human beings have become increasingly aware of the historical situatedness of all things, they have found themselves unable to believe in knowledge and value. A deep skepticism has set into their hearts. Just as Nietzsche had described this crisis as a growing separation of knowledge and life, moreover, Dilthey identifies in historical consciousness a knowledge that is opposed to life itself. He describes the crisis of historical consciousness as having introduced a relativity that brings into question the value of life,<sup>11</sup> and interestingly he connects this «separation of life from knowledge» to the human sciences' (*Geisteswissenschaften*) use of conceptual

<sup>6</sup> KGW III, 1: pp. 270; Nietzsche (1995a), pp. 110-111.

<sup>7</sup> KGW III, 1: pp. 246; Nietzsche (1995a), pp. 88-89.

<sup>8</sup> KGW III, 1: pp. 253. Nietzsche (1995a), pp. 95, my emphasis.

<sup>9</sup> Dilthey, Wilhelm (1957 - 2006). *Gesammelte Schriften* (hereafter «GS») VIII. Stuttgart/Göttingen, DE: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 204. Translation from Dilthey, Wilhelm (1989-2019). *Selected Works* I-VI (hereafter «SW»), Makkreel, Rudolf, A. and Frithjof Rodi, ed.'s and trans. Princeton, NJ: Princeton University Press, VI, pp. 158-159.

<sup>10</sup> GS VIII, pp. 204; SW VI, pp. 158-159.

<sup>11</sup> See GS VIII, pp. 194; SW VI, pp. 147.

models borrowed from the natural sciences.<sup>12</sup> When we represent our relationship with the past in terms of a subject-object dichotomy (as we find with the natural sciences), we are led to think of historical knowledge as requiring the transcendence of subjective life. The recognition that knowledge is itself historical thereby comes to hold the implication that there is no truly valid knowledge at all: knowledge becomes merely a subjective activity of life.

When Nietzsche and Dilthey are brought to reflect on the history of philosophy, we see that this same concern with the crisis of historical consciousness motivates their thinking. To the extent that we think about the history of philosophy as something fixed, our knowledge of this history becomes corruptive of life. During his early lectures on the Pre-Platonic philosophers, Nietzsche criticizes the way the lives of the Pre-Platonics are traditionally dated on the grounds that these chronologies are aimed at constituting a line of succession between the Pre-Platonics.<sup>13</sup> Historians date the births, apexes, and deaths of Heraclitus, Parmenides, etc., in ways that allow us to retrospectively organize the history of Pre-Platonic philosophy into a comprehensible narrative of progress, and for this reason Nietzsche condemns these efforts as examples of anachronistic «backdating». While Nietzsche offers pointed criticisms of the way historians date the lives of the Pre-Platonic philosophers, he indicates elsewhere that what is genuinely tragic about backdating the history of philosophy in this way is that it promotes an idea of historical ‘objectivity’ that is in reality nothing but the transformation of philosophy into something fixed and dead.<sup>14</sup> To the extent that we determine the history of philosophy and make claim to historical ‘objectivity’ in doing so, we acquire the impression that the history of philosophy is something completed, i.e., that the living interpreter is opposed to philosophy in the same way that what is living is opposed to what is dead. Along these lines, Nietzsche observes that an excessively historical sensibility promotes an instinctive belief in the old age of humanity.<sup>15</sup> Our knowledge of the history of philosophy becomes our foreclosure of what philosophy *is* and what its possibilities are—our «historical cultivation» proves to be nothing but the prevention of what is still becoming.

In a 1907 article Dilthey attempts to define the essence of philosophy, and in view of the considerable disagreements that exist between definitions of philosophy,

<sup>12</sup> See GS XIX, pp. 145; SW II, pp. 121.

<sup>13</sup> See KGW II, 4: p. 249-251, 282, 302; See Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2006). *The Pre-Platonic Philosophers*, Whitlock, Gregory, trans. Champaign, IL: University of Illinois Press, p. 41-43, 75, 94

<sup>14</sup> See KGW III, 1: p. 281-282, 285-286; See Nietzsche (1995a), p. 121-122 & 125-126.

<sup>15</sup> See KGW III, 1: p. 298-301; see Nietzsche (1995a), p. 137-140.

he suggests the need for a historical standpoint.<sup>16</sup> We need to turn to the historical facts of philosophy, i.e., the history of what philosophy has been and what it has attempted. Yet immediately Dilthey identifies what he calls an «eternal contradiction» between the historical standpoint and the activity of a creative mind.<sup>17</sup> He observes that the activity of thinking philosophically requires us to forget what has happened in the past and what we might hope for in the future, instead directing all attention to the philosophical material at hand. Historical consciousness, on the other hand, leads us to situate the present moment at the end of a long lineage of past times, recognizing all philosophical thinking as based in relative circumstances and thereby moving toward the awareness that our own thinking is similarly relative. Just as Nietzsche had implied that the historian of philosophy inevitably finds themselves interpreting philosophy as something completed and dead, Dilthey notes that the contemporary thinker can only engage in philosophy insofar as they take on a historical consciousness—and yet this same consciousness proves to be an obstacle for thinking philosophically. One finds themselves unable to step outside of time, outside of the past that has decided what philosophy is.

## 2. THE LIVING PAST AND WHY IT MATTERS FOR LIFE PHILOSOPHY AND HISTORICAL SCIENCE

Amongst life philosophers in the 1920's and 1930's, the crisis of historical consciousness is met with a clear and decisive solution: we must bring into question the value of historical knowledge, and 'return' to life as that which motivates historical science in the first place. In a 1913 article, for instance, Ludwig Klages discusses the belief in «progress» that motivates science and technology alike, and he argues for a radical thesis: «the final goal of «progress» is nothing less than the destruction of life»<sup>18</sup>. Insofar as our belief in progress leads us to oppose rationality to everything that is derived from 'bare life' —e.g., experience, desire, instinct, etc.— living beings find themselves alienated by the progression of history.<sup>19</sup> As we become more and more rational, life becomes more and more silenced: it becomes necessary to suppress the irrationality of life. From a profound spirit of pessimism, Klages writes: «In the end, all of life, along with man himself, will be swallowed up by nothingness».<sup>20</sup>

<sup>16</sup> GS V, pp. 363-364; SW VI, pp. 196-197.

<sup>17</sup> GS V, pp. 364; SW VI, pp. 197-198.

<sup>18</sup> Klages, Ludwig (2013). 'Man and Nature', in *The Biocentric Worldview*, Pryce, Joseph D., trans. London, UK: Arktos Media, pp. 34.

<sup>19</sup> *Ibid*, pp. 41.

<sup>20</sup> *Ibid*, pp. 42.

What is interesting here is the significant difference that exists between this solution to the crisis of historical consciousness and that of the supposed 'founders' of life philosophy: Nietzsche and Dilthey. As we have seen, Nietzsche and Dilthey share in common with 20<sup>th</sup> century life philosophers such as Klages the belief that historical consciousness has created an opposition between life and knowledge. Yet while life philosophers such as Klages conclude from this that the value of historical knowledge itself must be brought into question, Nietzsche and Dilthey identify the possibility of a complete reorientation of historical interpretation— one which would enable historical interpretation to overcome the opposition between life and knowledge.

Beginning with Nietzsche, it is telling that immediately after Nietzsche criticizes historians' claim to historical objectivity, he goes on to argue the past only becomes interpretable from «*the highest power of the present*».<sup>21</sup> Immediately he turns to the possibility of a complete reorientation of historical interpretation, one made possible by our reconceiving of the object of historical interpretation: the past. Nietzsche explains that what is required to interpret the past is the recognition that the past can only be given to us by *ourselves*, i.e., that the past exists in and through the experience of living beings in the present. Contrary to our belief in succession, all historical events originate within an «*unhistorische (ahistorical)* atmosphere», an atmosphere in which every «it was» is dissolved within a condition of complete forgetfulness and injustice, and we are left only with «a tiny whirlpool of life in a dead sea of night and oblivion».<sup>22</sup> The importance of this *unhistorische* atmosphere is that it implies for Nietzsche the possibility of a «*überhistorischen standpoint*»: a standpoint that is elevated above «all historical modes of viewing the past» in its returning to the ground on which history itself is founded.<sup>23</sup> How do we achieve this standpoint? Nietzsche could not be clearer: we must consider that «the past and the present are one and the same».<sup>24</sup> Nietzsche states that the *überhistorischen* interpreter returns to the *unhistorische* atmosphere in which all events originate by recognizing that there is no separation between past and present, and therefore that the past is not something fixed and dead but rather something open and *living*. Given that our past exists only and in through the present, we cannot reduce it to a dead object of interpretation. Past and present are not opposed to one another in the way that what is dead is opposed to what is living— the past must be interpreted as something living, and therefore something essentially undetermined in its meaning.

<sup>21</sup> KGW III, 1: pp. 289-290; Nietzsche (1995a), pp. 129.

<sup>22</sup> KGW III, 1: pp. 249-250; Nietzsche (1995a), pp. 91-92.

<sup>23</sup> KGW III, 1: pp. 250-251; Nietzsche (1995a), pp. 92-93.

<sup>24</sup> KGW III, 1: pp. 252; Nietzsche (1995a), pp. 94.

This recognition that the past cannot be treated as something fixed and dead leads Nietzsche to radically re-envision the possibilities of historical interpretation. In 1874 he writes:

... the origin of historical cultivation... this origin *must* itself, in turn, be understood historically, history (*Historie*) itself *must* solve the problem of history, knowledge *must* turn the goad upon itself – this threefold *must* is the imperative of the spirit of the «new age», provided that there is really something new, powerful, life-promoting, and original in it.<sup>25</sup>

In this passage Nietzsche proposes that we respond to the crisis of historical consciousness— i.e., the growing opposition between life and knowledge which has resulted from the awareness that all things are historically situated— by attempting a historical interpretation of historical consciousness itself. Given that the growing opposition between life and knowledge is a phenomenon which has resulted from the activity of life itself, it would be possible for us to examine the conditions under which our understanding of history has emerged. This would enable us to recognize the contingency in our historical knowledge, and therefore the essential connection that historical interpretation has always had with the activity of life itself. Our past has never been a dead object of interpretation— it has always been something living, and thus something whose meaning is shaped by what is happening in the present. We have simply put it to death by believing in the separation of past and present.

While Nietzsche puts forward this possibility during what some scholars consider to be his ‘early period’,<sup>26</sup> it is a possibility he returns to throughout his so-called ‘mature writings’— the possibility of interpreting the past as something living and open in its meaning. In the *Gay Science*, for instance, he writes:

*Historia abscondita* - Every great human being exerts a retroactive force: for his sake all of history is placed in the balance again, and a thousand secrets of the past crawl out of their hiding places - into *his* sunshine. There is no way of telling what may yet become part of history. Perhaps the past is still essentially undiscovered! So many retroactive forces are still needed!<sup>27</sup>

<sup>25</sup> KGW III, 1: pp. 302; Nietzsche (1995a), pp. 141.

<sup>26</sup> For instance, see Brobjer, Thomas H. (2007). «Nietzsche’s Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography», in *History and Theory* Vol. 46: 2, p. 156-157, 177; and Brobjer, Thomas H. (2008). «The Late Nietzsche’s Fundamental Critique of Historical Scholarship», in *Nietzsche on Time and History*, ed. Manuel Dries. Berlin, DE: Walter de Gruyter, pp. 52, 56.

<sup>27</sup> KGW [ HERE ]; Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1974). *Gay Science*, Kaufmann, Walter, trans. New York, NY: Vintage Books, pp. 141.

In this aphorism Nietzsche represents the past as something essentially undiscovered and waiting «in the balance.» The very suggestion of «retroactive forces» serves to direct our attention to the inseparability of past and present: the past is not something fixed or completed, but something constituted by our living relationship with it. As we move forward in time, the meaning of what has happened in the past is re-opened –its meaning is constituted by and through its existence in the present.<sup>28</sup>

Turning now to Dilthey, Dilthey similarly sets his sights on the possibility of a complete reorientation of the activity of historical interpretation. Like Nietzsche, moreover, he identifies this possibility in an alternative conception of what the past *is* –one which is not content to reduce the past to a fixed and dead object. In the same passage that he identifies the crisis of historical consciousness as the «problem posed by this epoch», Dilthey continues:

(E)verything historical is relative in the sense that if we gather it all in consciousness, it seems to surreptitiously breed dissolution, skepticism, and impotent subjectivity. This exposes the problem posed by this epoch. What is relative must be brought into a more fundamental connection with what is universally valid. The sympathetic understanding of everything in the past must become a force for shaping the future... But to proceed further, the consciousness of the relativity of all historical reality had to be pushed to its ultimate consequences. The study of all the conditions of human beings on earth, and contact with all nations, religions, and ideas, had to increase the chaos of relative historical facts... Surely, historical consciousness itself must contain the rules and the power for dedicating ourselves freely and with sovereignty, in the face of the past, to a unified goal of human culture. When the human race is able to combine universally valid thought with clear goals based on such thought and the commonality of our tasks...it can arrive at a fuller ideal of life.<sup>29</sup>

There are two things to emphasize in this passage. First, in contrast to the anti-historicism of Klages and Spengler, Dilthey insists that we must search for a solution to the crisis of historical consciousness in historical consciousness itself. In spite of the chaos and relativity that historical consciousness has introduced into modern life, we must push this consciousness «to its ultimate consequences» and discover a «fuller ideal of life (*Lebensideal*)» on the other side. Second, Dilthey

<sup>28</sup> As Nietzsche suggests in *Thus Spoke Zarathustra*, our past perpetually awaits «redemption»: it awaits a creative will capable of bringing into view all «it was» and recasting this «it was» with the pronouncement: «But thus I willed it.» See KGW [ HERE ]; Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1995b). *Thus Spoke Zarathustra*, Kaufmann, Walter, trans. New York, NY: Modern Library, pp. 140-141.

<sup>29</sup> GS VIII, pp. 204; SW VI, pp. 158-159.

frames this unusual approach to the crisis of historical consciousness as follows: «What is relative must be brought into a more fundamental connection with what is universally valid.» For Dilthey it remains possible for us to ground the relativity that historical consciousness has introduced in a universally valid foundation. What is the source of universal validity that Dilthey has in mind? As Dilthey emphasized throughout his professional life, there is only one source of universal validity in matters of knowledge: *life*. In the early 1890's, Dilthey writes that «(t)hought arises in the process of life... to ground thought is to go back to this process of life and describe it».<sup>30</sup> For Dilthey, the relativity that historical consciousness has introduced into modern life can only be overcome by relating historical consciousness back to the process of life that produced it. The growing opposition that exists between life and knowledge must be attributed to the activity of life, such that our knowledge of the past—a knowledge which represents the past as something fixed and dead—is recognized as itself contingent. Insofar as Dilthey suggests that we must respond to the crisis of historical consciousness by recognizing that the source of validity for our knowledge of the past is ultimately life itself, Dilthey's response to this crisis moves toward the same conclusion as Nietzsche's: the past must be interpreted as something living. There is no fixed and dead past that we can place under a microscope and interpret in its essential meaning. There is only a living past—a past whose existence lies in the sphere of lived experience, and whose meaning is determined by the continued activity of life.

Although some scholars have suggested that Dilthey did not embrace a hermeneutic approach to history until the late period of his professional life,<sup>31</sup> the suggestion that life is the single source of all validity in historical interpretation can be seen as early as the 1870's. This is significant in that it suggests Dilthey had always recognized that the key to overcoming the opposition between life and knowledge was making use of historical interpretation to return to the inseparability of knowledge and life. We have already seen that Dilthey insists upon this point in the 1890's. In 1909 Dilthey makes this same point by suggesting that understanding (*Verstehen*) needs to be reconceived in terms of a hermeneutic movement between lived experience and the past. While it is true that our experience in the present only becomes understandable to the extent that we interpret it within history, Dilthey explains, it is equally true that our historical situatedness—and with it, the past itself—only becomes understandable to the extent that we interpret its situat-

<sup>30</sup> GS XIX, pp. 344; SW II, pp. 69.

<sup>31</sup> For instance, see Burns, Robert & Hugh Rayment-Pickard (2000). *Philosophies of History: From Enlightenment to Post-Modernity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers, pp. 155

edness within the present.<sup>32</sup> Our past can never be detached from the present – it exists only insofar as we are *living*, and is therefore something wholly distinct from a fixed, dead object of interpretation.<sup>33</sup>

### 3. CONCLUSION

As a way of conclusion, we should ask: what is the significance of Nietzsche and Dilthey's solutions to the crisis of historical consciousness for our thinking about the history of philosophy? How can we understand the history of philosophy without capsizing in the reef of historical relativity? The immediate conclusion that suggests itself is that we need to recognize the history of philosophy as something *living* in the sense that what philosophy has been in the past remains essentially open and undetermined. While scholars of philosophy are compelled to pin down the meaning and significance of ancient Greek philosophy, early modern European philosophy, etc., the meanings of such periods are continually re-opened as we move deeper into philosophical material. The entire past of philosophy waits «in the balance» – so much of the history of philosophy remains essentially undiscovered. Moreover, this living character of the history of philosophy suggests the need to resist the canonization of philosophy, and to seek out underrepresented figures that do not fit into our standard narrative of standard canonical philosophers. When we interpret philosophy historically, we are necessarily doing one of two fundamentally different things. Either we are working to re-open the question of the meaning of philosophy, destabilizing standard historical narratives and rediscovering philosophy's past as the «face of the other».<sup>34</sup> Or we are working to foreclose the question of the meaning of philosophy, interpreting the past as something completed and dead, and in the process rendering ourselves into morticians and embalmers of the dead body of philosophy. These are the positive and negative po-

<sup>32</sup> More specifically, Dilthey describes the relationship between lived experience and understanding as one of «mutual dependence.» Given that understanding (*Verstehen*) (for Dilthey) involves the interpretation of meaning in expressions of life, this is tantamount to the view that experience and our understanding of the past are mutually reinforcing. See GS VII, pp. 145; SW III, pp. 167.

<sup>33</sup> Dilthey's solution to the crisis of historical consciousness, then, lies in the suggestion that we must continually turn back on the conditions of historical knowledge and move interpretively *between* lived experience and the past. Our present is indeed haunted by the past, but our past is equally haunted by all that is present and living.

<sup>34</sup> I borrow this phrase from Michel Foucault, whose account of genealogy in 'Nietzsche, Genealogy, History' shares powerful overlap with the themes discussed in this paper. See Foucault, Michel (2010). 'Nietzsche, Genealogy, History', in *The Foucault Reader*, Bouchard, Donald F. & Sherry Simon, trans. New York, NY: Vintage Books, pp. 80.

tentials of historicizing philosophy: either we are giving philosophy life or putting it to death.

#### 4. REFERENCES

- BEISER, Frederick. 2015. *The German Historicist Tradition*. New York, NY: Oxford University Press.
- BROBJER, Thomas H. 2007. 'Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth-Century German Historiography', in *History and Theory* Vol. 46: 2, 155-179.
- BROBJER, Thomas H. 2008. 'The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship', in *Nietzsche on Time and History*, ed. Manuel Dries. Berlin, DE: Walter de Gruyter: 51-60.
- BURNS, Robert & Hugh Rayment-Pickard (2000). *Philosophies of History: From Enlightenment to Post-Modernity*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- DILTHEY, Wilhelm. 1957-2006. *Gesammelte Schriften* («GS»). Stuttgart/Göttingen, DE: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft/Vandenhoeck & Ruprecht.
- DILTHEY, Wilhelm. 2010. *Selected Works III: The Formation of the Historical World in the Human Sciences*, edited by Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DILTHEY, Wilhelm. 2018. *Selected Works IV: Hermeneutics and the Study of History*, Ed. Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DILTHEY, Wilhelm. 2019. *Selected Works VI: Ethical and World-View Philosophy*, Ed. Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- FOUCAULT, Michel (2010). 'Nietzsche, Genealogy, History', in *The Foucault Reader*, Trans. Bouchard, Donald F. & Sherry Simon. New York, NY: Vintage Books
- KLAGES, Ludwig. 2013. *The Biocentric Worldview*. Trans. Joseph D. Pryce. London, UK: Arktos Media.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1962. *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*. Trans. Marianne Cowan. Regnery Publishing.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1967. *Kritische Gesamtausgabe* («KGW»), Ed. Colli, Giorgio and Mazzino Montinari. Berlin, DE: De Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1974. *Gay Science*. Trans. Walter Kaufmann. New York, NY: Vintage Books.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1995a. *Unfashionable Observations*. Trans. Richard T. Gray. Stanford, CA: Stanford University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 1995b. *Thus Spoke Zarathustra*. Trans. Walter Kaufmann. New York, NY: Modern Library.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. 2006. *The Pre-Platonic Philosophers*. Trans. Greg Whitlock. University of Illinois Press.
- RICKERT, Heinrich (1912). 'Lebenswerte und Kulturwerte', in *Philosophische Aufsätze, v. Rainer A. Bast. & von Rickert, Heinrich (Hrsg.)*.
- RICKERT, Heinrich (2018). *Die Philosophie des Lebens*. Wentworth Press.
- SCHELER, Max (1913). 'Versuche einer Philosophie des Lebens', in *Die Weissen Blätter*, Nr. 3.
- TROELTSCH, Ernst (2017). *Gesammelte Schriften III*. Westhofen, DE: WBG Academic.

# ANTE LA MUERTE: EL *AÚN NO* DE LA SUBJETIVIDAD DE EMMANUEL LÉVINAS

MATEO NAVIA HOYOS<sup>1</sup>

*Universidad Nacional de Colombia (Medellín)*

## RESUMEN

En este artículo se precisan múltiples menciones de Emmanuel Lévinas sobre la muerte en su Obra, esto es, en libros, artículos, entrevistas concedidas y cursos impartidos, varios de los cuales suelen ser omitidos por comentaradores e intérpretes. Lo precedente permite plantear que la muerte, en Lévinas, como *alteridad absoluta*, provista de inminencia ante la condición finita del ser humano, y que simultáneamente amenaza a la subjetividad en el asesinato, deja abierta la posibilidad para que esta aplase su muerte, que sea *aún no*, e, incluso, *ser contra la muerte*, como uno de los grandes secretos de la temporalidad.

*Palabras clave:* Muerte, finitud, subjetividad, alteridad, Lévinas.

## ABSTRACT

This article, specify different mentions by Emmanuel Lévinas about death in his Work, that is, in books, articles, interviews and courses given, several of which are usually omitted by commentators and interpreters. The foregoing allows us to propose that death, in Lévinas, as *absolute alterity*, provided with imminence before the finite condition of the human being, and that simultaneously threatens subjectivity in murder, leaves open the possibility for it to postpone death, *be not yet*, and even *be against death*, as one of the great secrets of temporality.

*Keywords:* Death, finitude, subjectivity, alterity, Lévinas.

En el último poema de *Las flores del mal* (1868), de Charles Baudelaire, el primer verso dice: «¡Oh Muerte! ¡Oh capitana! Es tiempo ya, ¡levemos!».  
El último verso, invita: «¡Entremos en lo Ignoto para encontrar *lo Nuevo!*».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ORCID ID: 0000-0003-2397-6949

Miembro del Grupo de Investigación «Historia, espacio y cultura», de la Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín.

<sup>2</sup> BAUDELAIRE, Ch. *Las flores del mal*, (Eduardo Marquina), Valencia: Pre-Textos, 2002, p. 535.

## I

**E**L SER HUMANO es finito. Su muerte es inexorable. La muerte es inminente, aunque se desconozca el momento en que habrá de ocurrir. No se sabe si la muerte está cerca del anciano que camina con dificultad por el jardín, del adulto que se encuentra en la unidad de cuidados intensivos, del niño que juega con la arena en el parque, del bebé que ríe en los brazos del padre y de la madre.

En un curso que Lévinas dictó en la Sorbona, dijo:

Llegamos a este conocimiento [de la muerte] mediante informaciones comunes o científicas. La muerte es la desaparición en los seres, de esos movimientos expresivos que les hacen aparecer como seres vivos, esos movimientos que siempre son *respuestas*. La muerte afecta, sobre todo, a esa autonomía o expresividad de los movimientos que llega a cubrir el rostro de alguien. La muerte es el *sin respuesta*.<sup>3</sup>

Se tiene conocimiento de la muerte por lo empírico, por los otros. La muerte le ocurre a los otros. «La muerte del otro es la primera muerte»,<sup>4</sup> dijo Lévinas en aquel curso de la Sorbona. La muerte amenaza. Al otro. A mí. La cercanía de la muerte, como asesinato, o con su acercarse sigiloso que genera miedo, afirma Lévinas, «es una de las modalidades de la relación con el Otro».<sup>5</sup>

La muerte es imprevisible, tiene su ancla en el futuro, en un momento posterior al presente, sea lo que sea que signifiquen el futuro o el presente. Si se pudiese anticipar la muerte, se traería el futuro al presente. Y si la anticipación de la muerte es un presente del porvenir, deja de ser el porvenir auténtico. En una conferencia, Lévinas leyó: «el porvenir es aquello que no se capta, aquello que cae sobre nosotros y se apodera de nosotros. El porvenir es lo otro. La relación con el porvenir es la relación misma con otro».<sup>6</sup>

## II

Cuando comentaristas e intérpretes se interesan en el tema de la muerte en Lévinas, suelen concentrar su atención en tres referencias bibliográficas: *El Tiempo*

<sup>3</sup> LÉVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, (edición de Jacques Rolland), Madrid: Cátedra, 1998, p. 19.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>5</sup> PEÑALVER GÓMEZ, P., «Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Lévinas», en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 31, Vol. 103, julio, 2010, p. 42. Peñalver extrae la cita de la versión original de *Totalidad e infinito*: E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1961, p. 211.

<sup>6</sup> LÉVINAS, E., *El Tiempo y el Otro*, (José Luis Pardo), Barcelona: Paidós, 1993, p. 117.

y el Otro, *Totalidad e infinito* y *Dios, la muerte y el tiempo*. De ellas extraje las citas precedentes. Dichos textos son disímiles:

*El Tiempo y el Otro* es la versión estenográfica de cuatro conferencias que Lévinas pronunció entre 1946 y 1947 en el *Collège Philosophique* que fundó Jean Wahl en el Barrio Latino de París, y que fueron publicadas en los *Cahiers* del mismo, en 1948.

*Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, es un libro de 1961, el cual Patricio Peñalver considera el «tratado más sistemático» que Lévinas publicara en vida.

*Dios, la muerte y el tiempo* contiene los textos que reproducen los cursos que Lévinas impartió en la Sorbona entre el 7 de noviembre de 1975 y el 21 de mayo de 1976.

A estas tres referencias bibliográficas debe sumarse «Morir por », la conferencia que Lévinas pronunció en marzo de 1987 en el *Collège international de philosophie*, en el marco de un evento sobre «los horizontes dramáticos abiertos por la reflexión de Martin Heidegger». Esta conferencia suele ser omitida por comentaristas e intérpretes cuando escriben sobre la muerte en Emmanuel Lévinas.<sup>7</sup> No sé por qué.

### III

Interesarse en el tema de la muerte en Lévinas, puede formularse también como: «abordar la cuestión de la muerte en Lévinas». Decirlo así: «abordar la cuestión de la muerte», fuerza a realizar precisiones. *Abordar* es acercarse, entrar, inspeccionar. También: tocar. Incluso: chocar, atacar, combatir, destruir. Una *cuestión* es un asunto o una materia o una pregunta, y la *cuestión* como *pregunta* puede ser una pregunta de un cuestionario más extenso.

«La muerte en Lévinas», por su parte, obliga a destacar la preposición «en». Esto es, los lugares o las posiciones donde se localizan las menciones de «la muerte» en la Obra de Lévinas. La Obra con mayúscula, implica todo lo escrito: con la voz y con la mano. Captada así la indagación, deberían localizarse las menciones de la muerte, e, incluso, del morir, en todos los registros que se encontraran del autor lituano-francés.

Pero intentar localizar «la muerte» en Todo lo publicado con la firma de Emmanuel Lévinas, ¿no sería traicionar al filósofo del exceso, de la hipérbole? ¿De

<sup>7</sup> Tres artículos ejemplifican lo señalado: Cf. o. c., PEÑALVER, «Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Lévinas»; PARRA, F., «El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas», en: *Teología y Vida*, Vol. L, 2009, pp. 565-598, y CAMPOS SALVATERRA, V., «Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas», en: *Alpha*, No. 35, diciembre, 2012, pp. 89-105.

aquella hipérbole levinasiana que Alberto Sucasas Peón describió no como un «simple rasgo de escritura, sino [como una] determinación irrenunciable de un pensamiento al que se encomienda, en el umbral de la imposibilidad, hacerse cargo de lo impensable»<sup>8</sup>

La cita de Sucasas no es accidental. La muerte, para Lévinas, es impensable, si se entiende lo pensable como lo que puede ser asimilable a un conocimiento, a una experiencia. No se puede tener conocimiento o experiencia de la muerte; y sugerir o plantear que la muerte puede equipararse a la nada o al emprendimiento de un viaje, sería decir más de lo que podemos decir como seres humanos mortales.

La muerte, escribe Lévinas de manera precisa en su Obra, es *misterio, incógnita* –en *El Tiempo y el Otro*–; *alteridad absoluta* –en *Totalidad e infinito*–; *descomposición, pregunta sin datos, partida, sin respuesta, puro raptó* –en *Dios, la muerte y el tiempo*–; *enigma, interrupción* –en *De otro modo que ser*–. A su vez, ante ella, ante la muerte, las *respuestas* de Lévinas son también precisas: *ser contra la muerte, aún no* –en *Totalidad e infinito*–; *ser más allá de la muerte, subjetividad substituida* –en *De otro modo que ser*–; *sacrificio* –en «Morir por...»–.

## IV

No importa repetir, si se acepta repetir como insistir:

1. Lévinas publicó el primer libro francés sobre Edmund Husserl.<sup>9</sup>
2. Lévinas publicó en Francia uno de los primeros estudios importantes sobre Martin Heidegger.<sup>10</sup>
3. Lévinas introdujo a Franz Rosenzweig en Francia.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> SUCASAS PEÓN, A., *La Shoah en Lévinas: un eco inaudible*, Madrid: Devenir el otro, 2015, p. 118.

<sup>9</sup> Se trata de la *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, que Lévinas publicó en 1930, y del cual existe versión castellana: LÉVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo La teoría de la intuición fenomenológica*, (Tania Checchi), Salamanca: Sígueme, 2004. Adicionalmente, importa recordar dos publicaciones tempranas de Lévinas sobre Husserl. En 1931, la traducción al francés, junto con Gabrielle Peiffer, de *Meditaciones cartesianas*, de la cual existe versión castellana: HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, (José Gaos), México: Fondo de Cultura Económica, 1996, y el artículo «La obra de Edmund Husserl» que apareció inicialmente en el número de enero-febrero de 1940 en la *Revue Philosophique*, y cuya versión castellana se encuentra en: E. LÉVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, (Manuel E. Vázquez), Madrid: Síntesis, 2005, pp. 31-91.

<sup>10</sup> En castellano se dispone de «Martin Heidegger y la ontología», en: Cf. o. c., E. LÉVINAS, *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, pp. 93-159, una reproducción parcial del artículo original que apareció en el número de mayo-junio de 1932 en la *Revue Philosophique*.

<sup>11</sup> En las páginas iniciales de *Totalidad e infinito*, Lévinas apuntó: «La oposición a la idea de totalidad nos ha impresionado en el *Stern der Erlösung* de Franz Rosenzweig, demasiado presente en este libro como para ser citado». E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, (Daniel E. Guillot), Salamanca: Sígueme, 2002, p. 54. Una mención que se refiere al libro que Rosenzweig

Repetir es también recordar. Jacques Derrida dice de la formulación ético-metafísica de Lévinas: «no olvidemos que Lévinas no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar *una* moral, sino la esencia de la relación ética en general. Pero en la medida en que esta determinación no se da como *teoría* de la Ética, se trata de una Ética de la Ética».<sup>12</sup>

Ética de la Ética, ambas palabras con la «e» mayúscula. No *teoría* de la ética, relación ética anterior a la teoría, con la cual se inscribe una ética metafísica, esto es, una ética *más allá* o *más acá* de lo empírico. Más aún, para decirlo en la huella de la interpretación de Patricio Peñalver, una ética fundada en la heterología.<sup>13</sup>

En una entrevista, Lévinas contó que después de que Jacques Derrida publicara el ensayo «Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas», en 1964, en el que presentó sus análisis y comentarios sobre *Totalidad e infinito*, de 1961, le dijo algo como lo siguiente: En el fondo, lo que usted me reprocha [le dijo Lévinas a Derrida] es que [yo] haya utilizado la ontología como se utiliza un autobús: para bajarse.

En efecto, en *Totalidad e infinito*, Lévinas abordó la ontología. Inspeccionó la ontología, se acercó a ella, entró. También la tocó, atacó, combatió, destruyó. En dicho libro, Lévinas introdujo, de manera sutil, términos como *la exterioridad de la ontología*, la *alteridad* del Otro, el Prójimo, en fin, distintas nociones que habría de conservar con concordancias y distanciamientos en otros artículos posteriores, algunos de los cuales se convirtieron en capítulos de otros libros, como aquel que publicó en 1974: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. En este último, Lévinas se embarcó en decir *lo de otro modo que ser*; se esforzó en decir *lo de otro modo que ser* en cada línea, resistiéndose a que quedara *dicho*. Lo *dicho*, es importante aclarar, entendido como un participio pasivo del verbo decir, el cual, a su vez, como reza el diccionario, corresponde a la «forma no personal asimilada al adjetivo». O como también se explica: la «forma del verbo que no se conjuga y que participa de las funciones de un adjetivo, indicando el estado de recibir una acción».

El *participio pasivo*, tal como lo acuñó Antonio Pintor Ramos para comentar la Obra de Lévinas, detiene el flujo de una subjetividad infinita fundada por el Otro

publicó en 1921, y del cual existe versión castellana: F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, (Miguel García Baró), Salamanca : Sígueme, 1997.

<sup>12</sup> J. DERRIDA, «Violencia y Metafísica», en: *Escritura y Diferencia*, (Patricio Peñalver), Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 149-150.

<sup>13</sup> P. PEÑALVER GÓMEZ, *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid: Caparrós, 2001, pp. 36 y 63.

en *Totalidad e infinito*, que se transfigura en la *excepción* de una subjetividad *substituida* por el otro en *De otro modo que ser*.<sup>14</sup>

Lo precedente, para decir que la subjetividad en el Lévinas de *De otro modo que ser*, es *substituida*, es decir, es no igualdad de sí misma consigo. Una subjetividad en situación de *recibir una acción* que le viene de una anterioridad, de un *más acá* de sí misma. Como decir: una subjetividad en *participio pasivo*.

## V

Insistamos como las olas hacia la orilla, en la estela de lo sugerido por Derrida: «el desarrollo de los temas [...] en *Totalidad e infinito* [...] se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente». <sup>15</sup> Sí, insistamos con las *respuestas* de Lévinas ante la muerte, con su mano y con su voz, y con el despliegue cronológico que le subyace:

En *El Tiempo y el Otro*, de 1948, afirma: «la incógnita de la muerte significa que la propia relación con la muerte no puede tener lugar bajo la luz; que el sujeto entra en una relación con algo que no proviene de él. Podríamos decir que se trata de la relación con el misterio». <sup>16</sup>

En *Totalidad e infinito*, de 1961: «El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal —ofrecido a la violencia— no es el ser para la muerte, sino el «aún no» que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable». <sup>17</sup>

En *Dios, la muerte y el tiempo*, de 1974, destaca:

La muerte en el rostro del otro hombre es la modalidad según la cual la alteridad que afecta al Mismo hace estallar la identidad del Mismo como pregunta que surge dentro de él.

Esta pregunta —la pregunta sobre la muerte— es, en sí misma, su propia respuesta: es mi responsabilidad por la muerte del otro. El paso al plano ético es lo que constituye la respuesta a dicha pregunta. <sup>18</sup>

<sup>14</sup> PINTOR RAMOS, A., «Introducción a la edición castellana», en: E. LÉVINAS, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, (Antonio Pintor Ramos), Salamanca: Sígueme, 1987, p. 32.

<sup>15</sup> Cf. o. c., DERRIDA, p. 114.

<sup>16</sup> Cf. o. c., LÉVINAS, *El Tiempo y el Otro*, p. 110.

<sup>17</sup> Cf. o. c., LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, p. 237.

<sup>18</sup> Cf. o. c., LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 138.

En *De otro modo que ser*, de 1975, dice: «Es preciso [...] que la temporalización del tiempo signifique también lo *más allá del ser* y del *no-ser*, del mismo modo que significa el ser y la nada, la vida y la muerte; es preciso que signifique una diferencia con relación a la pareja de ser y nada».<sup>19</sup>

En una entrevista, de 1982, leemos:

en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo –esto es lo paradójico–, el Rostro es también el «No matarás». Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación a mí [...] De acuerdo con mi análisis, [...] lo que se afirma en la relación con el Rostro es la asimetría: en el punto de partida me importa poco lo que otro sea con respecto a mí, es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien yo soy responsable.<sup>20</sup>

Asimismo, en «Morir por...», de 1987:

[En] la relación con otro mediante el sacrificio, [...] la muerte de otro preocupa al estar-ahí humano antes que su propia muerte [...] El yo del elegido para responder del prójimo *también* es idéntico a sí, *también* es sí mismo: unicidad de la elección. Más allá de la humanidad que se define aún como vida y *conatus essendi*, como preocupación de ser, hay una humanidad des-interesada. La prioridad del otro sobre mí, merced a la que el estar-ahí humano es único y elegido, es precisamente su respuesta a la desnudez del rostro y a su mortalidad. Ahí es donde la preocupación por su muerte o el «morir por él» y morir «su muerte» importa más que la prioridad relativa a la muerte «auténtica». No se trata de una vida *post-mortem*, sino de la desmesura del sacrificio, la santidad de la caridad y la misericordia. Este futuro de la muerte en el presente del amor es probablemente uno de los secretos originales de la temporalidad misma, por encima de toda metáfora.<sup>21</sup>

Hasta aquí Lévinas.

## VI

Jacques Rolland, en el epílogo de *Dios, la muerte y el tiempo*, sintetiza muy bien el desarrollo de la argumentación de Lévinas sobre la muerte, señalando algunas contraposiciones con Heidegger. Lévinas, dice Rolland, «llega a «concebir la muer-

<sup>19</sup> Cf. o. c., LÉVINAS, *De otro modo que ser*, p. 52.

<sup>20</sup> LÉVINAS, «Filosofía, justicia y amor», en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, (José Luis Pardo), Valencia: Pre-Textos, 1993, pp. 130-131.

<sup>21</sup> LÉVINAS, «Morir por...», en: *Ibidem*, p. 240.

te a partir del tiempo, y no, como Heidegger, el tiempo a partir de la muerte». La muerte ya no es la nada que se hace posibilidad, sino la ambigüedad de la nada y lo desconocido; el tiempo que ya no es el horizonte del ser, sino la intriga de la subjetividad en su relación con los demás». <sup>22</sup>

El saber de la *muerte*, en la perspectiva levinasiana, puede referirse mediante el miedo que mide su movimiento y que ha de conducir al reconocimiento del acercamiento de un poder que proviene de *ningún horizonte*. En lo empírico, la muerte mantiene al hombre en una continua situación de amenaza, y, encubriendo un misterio, está determinada por el secreto de su imprevisibilidad.

Ante ella, ante la muerte, los *poderes* se agotan, sin impedir la posibilidad del *aplazamiento*. «La inminencia es a la vez amenaza y aplazamiento», repite insistiendo Lévinas como las olas. «Ser temporal es ser a la vez para la muerte y tener aún tiempo, ser contra la muerte», sentencia. <sup>23</sup>

En el Rostro del otro está la muerte y la invitación a asesinarlo. La muerte del otro, primera muerte, tiene más importancia que la propia muerte. Leer a Lévinas y destacar algunos de sus rasgos, para *abordarlo*, nos permite acceder a su *respiración* y *abogo*: el señalamiento del des-interés de la subjetividad y de su sacrificio para acercarse a la santidad. La santidad, una desmesura, un pensar más que pensar. Un *futuro de la muerte en el presente del amor*, que es, insiste Lévinas, uno de los grandes secretos de la temporalidad.

«Futuro de la muerte en el presente del amor», que podría ser el título para otro artículo, en el que se despliegue lo Nuevo que se encuentra al ingresar en lo Ignoto de la muerte, guiados por la mano, la voz y las palabras de Emmanuel Lévinas.

## REFERENCIAS

- BAUDELAIRE, C., *Las flores del mal*, (Eduardo Marquina), Valencia: Pre-Textos, 2002.
- CAMPOS SALVATERRA, V., «Muerte, tiempo y alteridad: más allá de la ontología. Reflexiones sobre la filosofía de M. Heidegger y E. Levinas», en: *Alpha*, No. 35, diciembre, 2012.
- DERRIDA, J., «Violencia y Metafísica», en: *Escritura y Diferencia*, (Patricio Peñalver), Barcelona: Anthropos, 1989.
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, (José Gaos), México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LEVINAS, E., *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya : Martinus Nijhoff, 1961.
- LEVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, (Antonio Pintor Ramos), Salamanca: Sígueme, 1987.

<sup>22</sup> ROLLAND, J., «Epílogo. Del otro hombre», en: *Dios, la muerte y el tiempo*, p. 280.

<sup>23</sup> Cf. o. c., LÉVINAS, *Totalidad e Infinito*, pp. 248-249.

- LEVINAS, E., *El Tiempo y el Otro*, (José Luis Pardo Torío), Barcelona: Paidós, 1993.
- LEVINAS, E., «Filosofía, justicia y amor» [1982], en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, (José Luis Pardo), Valencia: Pre-Textos, 1993.
- LEVINAS, E., «Morir por...» [1987], en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, (José Luis Pardo), Valencia: Pre-Textos, 1993.
- LEVINAS, E., *Dios, la muerte y el tiempo*, (Jacques Rolland), Madrid: Cátedra, 1998.
- LEVINAS, E., *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, (Daniel E. Guillot), Salamanca: Sígueme, 2002.
- LEVINAS, E., *La teoría de la intuición fenomenológica*, (Tania Checchi), Salamanca: Sígueme, 2004.
- LEVINAS, E., «La obra de Edmund Husserl» [1940], en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, (Manuel E. Vázquez), Madrid: Síntesis, 2005.
- LEVINAS, E., «Martin Heidegger y la ontología» [1932], en: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, (Manuel E. Vázquez), Madrid: Síntesis, 2005.
- PARRA, F., «El tiempo, el otro y la muerte a través de Emmanuel Levinas», en: *Teología y Vida*, Vol. L, 2009.
- PEÑALVER GÓMEZ, P., *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Levinas*, Madrid: Caparrós, 2001.
- PEÑALVER GÓMEZ, P., «Del ser para la muerte al ser contra la muerte. Una reconsideración del vitalismo hiperbólico de Emmanuel Lévinas», en: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, No. 31, Vol. 103, julio, 2010.
- PINTOR RAMOS, A., «Introducción a la edición castellana», en: LÉVINAS, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, (Antonio Pintor Ramos), Salamanca : Sígueme, 1987.
- ROLLAND, J., «Epílogo. Del otro hombre», en: E. LÉVINAS, *Dios, la muerte y el tiempo*, (Jacques Rolland), Madrid : Cátedra, 1998.
- ROSENZWEIG, F., *La estrella de la redención*, (Miguel García Baró), Salamanca : Sígueme, 1997.
- SUCASAS PEÓN, A., *La Shoah en Lévinas: un eco inaudible*, Madrid: Devenir el otro, 2015.



# LA WELTANSCHAUUNGSLEHRE DE DILTHEY COMO UNA FILOSOFÍA DE LA EXPERIENCIA

MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ<sup>1</sup>  
*Universidad de la Salle, Bogotá*

«No hay ninguna otra filosofía aparte de la filosofía de la experiencia, pues todo lo que es dado al espíritu, está para él, en última instancia, dado como experiencia» (GS XIX, s. 23).<sup>2</sup>  
Wilhelm Dilthey

**O**RTEGA Y GASSET definió a Dilthey como «el genial tartamudo de la filosofía». Este apelativo se lo asigna por la insistencia de Dilthey en fundar un sistema filosófico riguroso, al punto que pudiera resistir las embestidas del escepticismo histórico así como de las tendencias positivistas de finales del siglo XIX. Y es que Dilthey intentó iniciar su proyecto más de una vez. En sentido estricto, podemos hablar de tres grandes «inicios» de la filosofía de Dilthey, siguiendo a algunos expertos que periodizan su pensamiento. Así, tendríamos un primer Dilthey que escribió *la Introducción a las ciencias del espíritu*, cuyo tema de interés se centraba en la fundación de las *Geisteswissenschaften* en la estructura psíquica. Como es bien sabido, la segunda parte de la *Introducción* nunca llegó a escribirse porque Dilthey cambió su punto de partida. Esto lo llevó a plantearse la idea de una *Crítica de la Razón Histórica* que adquiriría sus mejores bocetos en lo que hoy en día se conoce como *los borradores de Breslau*, en los que toma distancia de algu-

<sup>1</sup> Docente de la UNAD y de la Universidad de la Salle en Bogotá. Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes, Colombia, Alumno DAAD en el Dilthey-Forschungsstelle de la RUB. E-mail: md.palacio10@uniandes.edu.co; manuel.palacio@unad.edu.co

<sup>2</sup> El original dice: «Es gibt keine andere Philosophie als Philosophie der Erfahrung: denn alles, was für den Geist gegeben, ist für ihn in letzter Instanz als Erfahrung da».

nas fuentes psicologistas para acercarse a una noción crítica de la filosofía, sin llegar a identificarse con el neokantismo. Finalmente, la tercera etapa inicia en la última década de su vida, con la publicación de la *Esencia de la Filosofía*, alcanzando su cumbre en el texto de *La construcción del mundo histórico* y con su canto de cisne en *los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*.

La obra de Dilthey se presenta, entonces, de manera fragmentaria; no logró hacer un sistema filosófico cerrado, como describe ya en 1912 la necrológica publicada por Max Frischeisen-Köhler. Esta impresión no ha cambiado y nos ha legado una imagen de Dilthey de lo más variopinta: de un filósofo de las ciencias sociales, de un hermeneuta, de un neokantiano e incluso de un positivista.

Yo quiero defender una tesis diferente, a saber: la unidad de la obra de Dilthey en el marco de una *filosofía de la experiencia*. Específicamente, por efectos de los alcances de esta ponencia, mostraré el modo en que el concepto de experiencia atraviesa la obra general de Dilthey para encontrar su apogeo en su fase final, aquella que se ha considerado la etapa de la *Weltanschauungslehre*. En consecuencia, quiero dividir las siguientes páginas en tres apartados: primero, procedemos con la consolidación del concepto de experiencia en Dilthey. En un segundo lugar, revisaremos el modo en que la *Weltanschauungslehre* ha sido recibida en la filosofía posterior y, finalmente, seguimos con la interpretación de la *Weltanschauungslehre* como una filosofía de la experiencia.

## 1. EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA EN DILTHEY

La distinción entre etapas del pensamiento de Dilthey, así como las diferentes interpretaciones de lo que ha sido su *teoría de las concepciones del mundo* reclaman ser comprendidas en la unidad de los propósitos de la filosofía de su autor. Tal demanda proviene del intento que el mismo Dilthey hace de su filosofía, al indicar que: «La idea fundamental de mi filosofía es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y compleja»<sup>3</sup>

La denominación que utiliza Dilthey para el concepto de experiencia oscila entre dos términos: *Erlebnis* (traducido como vivencia) y *Erfahrung/Lebenserfahrung* (traducido como experiencia). En los manuscritos correspondientes a la continuación de *la Introducción*, emplea la palabra experiencia (*Erfahrung*). En los textos relativos al análisis de la poesía, de las concepciones del mundo en el renacimiento y en los estudios históricos, emplea más la palabra vivencia (*Erlebnis*). En los traba-

<sup>3</sup> DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 90

jos dedicados a la *estructuración del mundo histórico* y a la *teoría de la concepción del mundo*, Dilthey habla de *experiencia de la vida* (*Lebenserfahrung*).

Ante esta situación, diferentes comentaristas se orientan por distintas perspectivas: Throop afirma que Dilthey diferenciaría entre «Erlebnis, traducida como «experiencia vivida»; y Erfahrung / Lebenserfahrung como «experiencia ordinaria».<sup>4</sup> Throop se apoya en una lectura de Ermarth, pues éste último afirma que «Erlebnis es una experiencia inmediata e irreflexiva, en tanto que Lebenserfahrung es una experiencia reflexiva y articulada» (1978, pág. 226). Así mismo, Makkreel apunta una idea similar:

Erlebnis es a menudo traducida como experiencia de vida» para distinguirla de la forma más ordinaria de experiencia designada como Erfahrung. El contraste más obvio que puede ser hecho aquí es entre Erlebnis y nuestra experiencia ordinaria del mundo exterior (aussere Erfahrung). Erlebnis está en posesión de lo dado, pero la experiencia del mundo exterior confronta lo dado.<sup>5</sup>

No obstante, esta lectura es rechazada por Pulte<sup>6</sup> al describir el modo en que Dilthey toma distancia de la interpretación kantiana de la percepción externa e interna, con lo que concluye que no es posible separar el plano perceptivo (*Erlebnis* en la versión de los comentaristas angloparlantes) del plano estructural (*Erfahrung* en la versión de los comentaristas angloparlantes) de la experiencia como un todo. La idea de «atomizar» la experiencia en sus elementos constitutivos es una tesis que los comentaristas europeos han rechazado, empezando por el trabajo de Massimo Mezzanica titulado *Dilthey Filosofo dell' Esperienza*,<sup>7</sup> quien argumenta que tal distinción recaería en la denunciada «mutilación de la experiencia»; así como es rechazada por Scholtz,<sup>8</sup> quien afirma que la vinculación de la historia con la vida parte desde los fundamentos antropológicos que incluyen el plano perceptivo, mas

<sup>4</sup> THROOP, C.J., «Experience, Coherence, and Culture: The Significance of Dilthey's 'Descriptive Psychology' for the Anthropology of Consciousness. *Anthropology of Consciousness*», *Anthropology of Consciousness*, 13(1), 2002, P. 2-26.

<sup>5</sup> MAKKREEL, R., *Dilthey. Philosopher of the human studies*, Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 147.

<sup>6</sup> H. PULTE, Gegen die Naturalisierung des Humanen. Wilhelm Dilthey im Kontext und als Theoretiker der Naturwissenschaften seiner Zeit. In C. Dämbock, & H.-U. (Lessing, *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (pp. 63-85). München: Karl Alber. 2016, p. 73.

<sup>7</sup> MEZZANICA, M., *Dilthey Filosofo dell' Esperienza*, Milano: Franco Angeli, 2006, p. 27 y ss.

<sup>8</sup> SCHOLTZ, G., «Menschliche Natur und Religionsentwicklung nach Dilthey», en G. D'Anna, H. Jonach, & E. Nelson, *Anthropologie und Geschichte: Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages* (pp. 275-290). Würzburg: Köningshausen & Neumann, 2013.

no de un modo atómico; y también esta postura es contavenida por Lessing<sup>9</sup> bajo el mismo argumento, al referirse al concepto de experiencia en Dilthey como una filosofía de la experiencia, «la cual se apoya en un concepto de experiencia no fragmentado, y toma la naturaleza del hombre, así como la sociedad y la historia desde una perspectiva sin mutilaciones».

De este modo, puede decirse que se trata de horizontes de interpretación distintos en los cuáles el concepto de experiencia es «analizado» por las lecturas angloparlantes; y es tomado en su unidad estructural por las lecturas europeas. Tomo partido por esta última lectura, puesto que si bien es posible diferenciar entre el plano perceptivo del estructural en la experiencia, es una distinción puramente abstracta, adecuada para las explicaciones psicológicas diltheyanas, pero no para el desarrollo de una *teoría de la concepción del mundo*, cuyo concepto central es propiamente, el de *experiencia* (en tanto experiencia de la vida – *Lebenserfahrung*).

El concepto de «la experiencia de la vida» está atravesado, pues, por lo que Dilthey denomina como *conciencia empírica*: «Entre estas experiencias vitales se encuentra también el sistema permanente de relaciones en que está ligada la misinidad del yo con otras personas y los objetos externos... El yo, las personas y las cosas en torno pueden llamarse los factores de la conciencia empírica, y ésta consiste en las relaciones mutuas entre estos factores».<sup>10</sup> La definición ofrecida en la *Teoría de la concepción del mundo* es, propiamente, una definición funcional. La base y desarrollo de tal acepción se encuentran en los borradores de la lógica de Breslau, en donde el autor define la *conciencia empírica* en términos más detallados, pues considera que las relaciones entre estos tres factores (el yo, los otros y los objetos), han de explicarse en virtud de lo que el mismo autor denomina como «el principio de fenomenalidad». Llegados a este punto, podemos proceder con el siguiente:

## 2. EL PROBLEMA DE LA RECEPCIÓN DE LA WELTANSCHAUUNGS-LEHRE

La publicación de su última obra, que generó un debate fecundo con Husserl, únicamente interrumpido por la muerte del mismo Dilthey, fijó un rumbo en la interpretación de la obra de Dilthey. Para muchos, el giro de Dilthey a una filosofía *de la cosmovisión* (*Weltanschauung*) fue considerado como un paso especial, porque establecía unos *tipos* que permitían clasificar, y por ende explicar, la suc-

<sup>9</sup> LESSING, H.-U., «Empirie und nicht Empirismus». Dilthey und John Stuart Mill. In C. Damböck, & H.-U. Lessing, *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (pp. 41-63). Freiburg/München: Karl Alber, 2016, p. 53-54.

<sup>10</sup> DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 42

esión del pensamiento en la historia. De este modo, una *tipología de las concepciones del mundo* haría innecesaria una filosofía de la historia, y más profundamente, una filosofía de la experiencia.

Así, las concepciones poéticas, religiosas y metafísicas de la historia serían meramente *tipos* en los que la vida se explica a sí misma. Dilthey formuló una tipología aún más específica en lo relativo a la metafísica y habló acerca del *idealismo de la libertad, el naturalismo y el idealismo objetivo*. Cada uno de estos tipos implica una cierta *concepción del mundo*, es decir, unos supuestos cánones para comprender la ética, la metafísica, la epistemología, y demás. Así, una concepción del mundo naturalista implicaría una ética utilitarista y una epistemología sensualista, una metafísica materialista, etc. Lo mismo ocurre cuando se analiza el tipo *idealismo de la libertad y el idealismo objetivo*.

Esta tipología generó una gran influencia en la filosofía posterior, dentro de la que podemos considerar tres grandes interpretaciones:

La primera, es aquella que ve en la *tipología de las concepciones del mundo* una claudicación de Dilthey ante el relativismo y el irracionalismo, al no poder compaginar la vida con la Historia. De este modo, los diferentes tipos de concepción del mundo son formas igualmente válidas para abordar la realidad y nada nos permite hablar de una justificación que nos haga preferir una sobre otra. Esta es una tesis defendida por Husserl, Heidegger, Carnap y el propio Lukács.

Existe otra interpretación de la *tipología de las concepciones del mundo* en la que se ve la consumación del proyecto de Dilthey, algo así como la configuración de *la ciencia del espíritu definitiva*. Esta es la tesis de Eugenio Imaz y, parcialmente, la de Julián Marías, para quienes Dilthey ha logrado, con esta obra, la solución al problema de la articulación entre vida e historia, pues cada forma de vida (según la estructura psíquica) da pie a una concepción del mundo que se despliega en la Historia. De este modo, podríamos dar el tránsito entre vida e historia y hablar de una *concepción del mundo* de índole superior que sería la *concepción histórica del mundo*.

Finalmente, para algunos estudiosos de la obra de Dilthey tal *tipología de las concepciones del mundo* carece de importancia significativa en su obra, ya que consiste en meros ejemplos que brindan alguna ilustración a las ideas de la *construcción del mundo histórico*, pero que no aportan significativamente a la obra. Esta tesis fue defendida por Eugenio Pucciarelli y por Francisco Díaz de Ceiro.

Esta clasificación de la obra de Dilthey ha marcado una tradición en su interpretación, de modo que usualmente leemos a Dilthey desde estos referentes, tal y como lo ha hecho la tradición hermenéutica, la tradición de la conciencia histórica e incluso, la de la epistemología de las ciencias sociales. En el siguiente y último apartado, quiero presentar una propuesta alternativa, en la que el concepto de experiencia resulta fundamental en la estructuración de la filosofía de Dilthey, al

tiempo que ofrece una lectura diferente de su *Weltanschauungslehre*, título del VIII volumen de los *Gesammelte Schriften*, en donde se compilan los textos sobre la teoría y las concepciones del mundo.

### 3. EXPERIENCIA Y CONCEPCIÓN DEL MUNDO

El VIII volumen de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey lleva por nombre *Weltanschauungslehre*, lo que tradicionalmente se ha traducido como *Teoría de la concepción del mundo*.<sup>11</sup> Para Ortega y Gasset, este volumen constituía una recopilación de *estas notas fracasadas*,<sup>12</sup> en las que Dilthey mismo se esforzaría por darle una unidad a su filosofía, sin lograr su cometido. Siguiendo las tesis de Kowalewicz,<sup>13</sup> reconocemos el valor de las ideas de Ortega y Gasset. Efectivamente podemos decir que la *Weltanschauungslehre* consiste en una recopilación de *notas fracasadas*, pero el fracaso al que se refiere no es al de la *teoría de la concepción del mundo*, sino al fracaso de su tipología.

El nombre de *Weltanschauungslehre* no es meramente editorial, pues ha sido usado por Dilthey en diferentes ocasiones, como en el epistolario con Husserl, en *La Esencia de la Filosofía* y en el texto de *Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*. Así que podemos hablar con derecho de la propuesta de una *teoría* de las concepciones del mundo que se diferencia de la *tipología* de las concepciones del mundo.

En este sentido, consideramos que la apuesta de Dilthey es formular una *teoría* que sea capaz de explicar una *tipología de las concepciones del mundo*, aunque ella misma reconozca la limitación que tiene esta tipología, en tanto que todo tipo de concepción del mundo se erige como un sistema de experiencias, que una vez *hipostasiado* en la forma de un «tipo», prescinde justamente de la experiencia. Dicho en términos simples: se trata de una teoría que formula tipologías, con la plena conciencia de la limitación y caducidad de tales tipos descritos. Dilthey lo dice en los siguientes términos: «toda exposición (de los tipos) es provisional. Nunca es más que un instrumento para la visión histórica más profunda».<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Eugenio Imaz lo traduce en singular, como *Teoría de la concepción del mundo*; Julián Marías prefiere la versión en plural, denominando su selección de textos *Teoría de las concepciones del mundo*. Lingüísticamente, la versión de Imaz es correcta, aunque Marías apela, a su favor, lo dicho por Dilthey cuando afirma «Die Mannigfaltigkeit der Weltanschauungen» (GS, VIII. S. 84)

<sup>12</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Obras*. Vol. VI, Madrid: Revista de Occidente, 1964, p. 198.

<sup>13</sup> KOWLAIECS, M. H., *Dilthey's Kritik der Weltanschauungen*. In G. Scholtz, *Dilthey's Werk und die Wissenschaften* (pp. 243-257). Göttingen: V&R Unipress, 2013.

<sup>14</sup> DILTHEY, W., *Teoría de las concepciones del mundo*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 48.

La dificultad de *La tipología de las concepciones del mundo* es que no logra decidirse entre su tendencia a conservar y a renunciar a la filosofía de la historia, como lo afirma Marquard y, en consecuencia, fracasa por ambos frentes: pues como *tipo* no logra superar la mediación dialéctica de la filosofía de la Historia; pero como tipo carece de finalidad, ya que la pertenencia a un tipo es simplemente el ejercicio de una mente organizadora que clasifica: «los tipos de concepción del mundo son mediaciones en cesantía o en retiro... por consiguiente, una concepción del mundo es algo que de ser posible se debería evitar tener».<sup>15</sup> En este orden de ideas, una tipología de las concepciones del mundo clasifica problemas, pero no los resuelve; y de este modo, *burocratiza* la necesidad humana de respuestas en nombre de la enumeración de las respuestas.

Ahora bien, una reconsideración del intento de Dilthey nos demuestra que su esfuerzo filosófico no apuntaba, precisamente, a la prescripción de unos tipos, sino más bien, a la formulación de una teoría de la concepción del mundo, que encontrara su fundamento en la experiencia. Dilthey mismo lo dice de muchas maneras: «Las concepciones del mundo no surgen de la mera voluntad del conocer... brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida».<sup>16</sup> En consecuencia, la tripartición de la estructura de la concepción del mundo tiene su fundamento en la experiencia, sobreponiéndose a manera de capas: así, la imagen del mundo (*Weltbild*), la apreciación de la vida y la comprensión del mundo (*Lebenswürdigung und Weltverständnis*) no son abstracciones intelectuales, sino que son formas propias de la experiencia. Confundir el *tipo* con la *teoría* equivaldría, entonces, a tomar el mapa por el territorio.

Ello nos lleva a pensar con Marquard, Kowalewicz y Von Manfred que si bien la *tipología fracasa*, al no resolver lo que pretendía resolver, la *teoría* resulta exitosa en términos de una filosofía de la experiencia. Dilthey mismo ha desarrollado esta premisa bajo la siguiente idea, expresada en el VIII volumen de los *Gesammelte Schriften*:

«Los principios mediante los cuales intento dar a la filosofía de la experiencia el fundamento total que necesita son: 1. La inteligencia no es el despliegue de un individuo aislado...; 2. Existe como una realidad en los actos vitales de los hombres...; 3. Solo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto...; 4. Esta inteligencia completa y efectiva incluye también la religión, o metafísica o lo incondicionado como una dimensión de la realidad».<sup>17</sup>

<sup>15</sup> MARQUARD, O., *Dificultades con la filosofía de la historia*. Pretextos: Valencia, p. 131.

<sup>16</sup> DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 49.

<sup>17</sup> O. C., pp. 91-92.

La consecuencia más valiosa que se sigue de toda esta reflexión en torno al rol de la experiencia en la filosofía de Dilthey queda consignada en lo que Von Manfred llama el principio de la *heterogeneidad de la experiencia*<sup>18</sup> que redundando con la *construcción histórica de la heterogeneidad del mundo*.<sup>19</sup> Esta correspondencia entre experiencia y mundo abre el camino para una definición no empírica de la experiencia (Empirie nicht Empirismus), sino a una comprensión intramundana de la misma, de modo que la experiencia deja de ser *el tesoro* de la subjetividad individual, para transformarse en el fundamento de la vida en común (Gemeinsamkeit). Ello no supone una objetivación de los sentidos de la experiencia como «cosas en el mundo», lo que violaría el *principio de fenomenalidad* que con tanto ahínco defiende Dilthey. Al contrario, ello supone que los sentidos de la experiencia resultan heterogéneos, en tanto que «la vida crea, desde cada individuo, su propio mundo» (1994, p. 41).<sup>20</sup>

Terminamos esta presentación, entonces, con una doble consideración. Por un lado, afirmamos que la filosofía no reemplaza la vida, ni puede considerarse un sustituto de la experiencia. Allí es donde falla justamente la *tipología* de las concepciones del mundo y en donde se erige la *teoría* como una compensación sensata. Una segunda consideración nos muestra que esta premisa ha de ser extendida en nuestros contextos contemporáneos, en los que nuevas tipologías de ciudadanía, de identidades, de personalidades e incluso, de generaciones, apuntan a subsumir la experiencia en la abstracción de un cierto «tipo». La tarea de la filosofía de la experiencia, entonces, resulta más urgente que nunca, porque ella es garantía de la pluralidad y de la diversidad, tal como el mismo Dilthey lo ha reconocido.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DILTHEY, W. (1994) *Teoría de las concepciones del mundo*. Barcelona: Altaya.
- ERMARTH, M. (1978). *Wilhelm Dilthey: Critique of Historical Reason*. Chicago: Chicago University Press.
- KOWALEWICS, M. H. (2013). Diltheys Kritik der Wetanschauungen. In G. Scholtz, *Diltheys Werk und die Wissenschaften* (pp. 243-257). Göttingen: V&R Unipress.
- LESSING, H.-U. (2016). «Empirie und nicht Empirismus». Dilthey und John Stuart Mill. In C. Damböck, & H.-U. Lessing, *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (pp. 41-63). Freiburg/München: Karl Alber.

<sup>18</sup> VON MANFRED, E., «Diltheys Kritik der begründenden Vernunft», en E. Orth, *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (pp. 185-210). Freiburg/München: Karl Alber GmbH, 1985, p. 189.

<sup>19</sup> VON MANFRED, o. c., p. 204.

<sup>20</sup> DILTHEY, *Teoría de las concepciones del mundo*, Barcelona: Altaya, 1994, p. 41.

- MAKKREEL, R. (1975). *Dilthey. Philosopher of the human studies*. Princeton: Princeton University Press.
- MEZZANZANICA, M. (2006). *Dilthey Filosofo dell' Esperienza*. Milano: FrancoAngeli.
- PULTE, H. (2016). Gegen die Naturalisierung des Humanen. Wilhelm Dilthey im Kontext und als Theoretiker der Naturwissenschaften seiner Zeit. In C. Dämbock, & H.-U. Lessing, *Dilthey als Wissenschaftsphilosoph* (pp. 63-85). München: Verlag Karl Alber.
- SCHOLTZ, G. (2013). «Menschliche Natur und Religionsentwicklung nach Dilthey». In G. D'Anna, H. Jonach, & E. Nelson, *Anthropologie und Geschichte: Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass seines 100. Todestages* (pp. 275-290). Würzburg: Köningshausen & Neumann.
- THROOP, C. J. (2002). «Experience, Coherence, and Culture: The Significance of Dilthey's 'Descriptive Psychology' for the Anthropology of Consciousness». *Anthropology of Consciousness*, 13 (1), 2-26.
- VON MANFRED, E. (1985). «Diltheys Kritik der begründenden Vernunft». In E. Orth, *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart* (pp. 185-210). Freiburg/München: Verlag Karl Alber GmbH.



# LA IMPORTANCIA DE LA PLURALIDAD EN LA PROPUESTA DE *VITA ACTIVA* DE HANNAH ARENDT

SERGIO QUINTERO MARTÍN<sup>1</sup>  
*Universidad Nacional Autónoma de México*

## RESUMEN

En el pensamiento de Hannah Arendt la noción de «pluralidad» ocupa un lugar destacado, no solo como un principio ontológico de la vida, sino también como una condición fundamental para la acción. Su propuesta, la *vita activa*, tiene como fundamento la recuperación radical de la centralidad de esta noción. En esta comunicación nos proponemos diseccionar los principales elementos que configuran la pluralidad arendtiana y su importancia dentro de su fenomenología política. Nuestra intención es pensar cuál puede ser el futuro de la comunicación y la convivencia con los demás en aras de construir una comunidad auténticamente diversa y abierta al diálogo.

*Palabras clave:* pluralidad, *vita activa*, mundaneidad, comunicación, Hannah Arendt

## ABSTRACT

In Hannah Arendt's thought the notion of «plurality» occupies a prominent place, not only as an ontological principle of life, but also as a fundamental condition for action. Her proposal, the *vita activa*, is founded on the radical recovery of the centrality of this notion. In this presentation we propose to dissect the main elements that configure Arendt's plurality and its importance within her political phenomenology. Our intention is to think about the future of communication and coexistence with others in order to build an authentically diverse community open to dialogue.

*Keywords:* plurality, *vita activa*, worldliness, communication, Hannah Arendt

<sup>1</sup> La presente comunicación forma parte de mi investigación posdoctoral y se realiza gracias al apoyo y la financiación de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), estando adscrito a la Facultad de la Filosofía y Letras. Asimismo, quiero reiterar mis agradecimientos a mi asesora, la Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda, por su colaboración e inestimable ayuda, sin la cual este proyecto no hubiera salido adelante.

## 1. EL VÍNCULO ENTRE *VITA ACTIVA* Y PLURALIDAD EN LA FENOMENOLOGÍA ARENDTIANA

PARA DESENTRAÑAR LAS IMPLICACIONES de la propuesta que Hannah Arendt realizó en su fenomenología política por medio del concepto de *vita activa*, o vida activa, es necesario analizar su visión de la pluralidad. Arendt coloca el foco de atención de su fenomenología en los elementos que habían sido otrora marginales para la tradición metafísica como es el caso de la acción y la propia pluralidad. Ambos elementos están íntimamente relacionados entre sí y con la vida activa, puesto que en el pensamiento arendtiano la condición fundamental que muestra la acción, es decir, la capacidad de actuar en el mundo, es la pluralidad. El objetivo de nuestra comunicación es profundizar en la conceptualización arendtiana de este concepto como fenómeno inherente e irreducible de la vida.

Para comenzar, cabe hacer una serie de precisiones sobre lo que es y representa la *vita activa* dentro del pensamiento de Arendt. La *vita activa* es, junto con la *vita contemplativa*, las dos caras inseparables del desarrollo de la existencia humana. En concreto, la *vita activa* es la condición ligada al fenómeno del nacimiento y al principio ontológico de la *natalidad* como «el inicio que da vida a cada ser singular y lo convierte en un agente libre, dotado de un poder para comenzar algo nuevo en el mundo».<sup>2</sup> La *vida activa* representa la apertura ontológica a un sinfín de posibilidades que ofrece lo que Arendt denomina la *primera natalidad*. La manifestación de la *vida activa* se produce a través de tres actividades diferenciadas entre sí conceptual y descriptivamente en su imaginario simbólico como son: la *labor*, la *fabricación*, y la *acción*. Para Arendt, estas actividades beben de la capacidad humana de *poder-comenzar* [*Anfangen-Können*] para crear una peripecia nueva e inesperada porque «la capacidad misma de comenzar se enraíza en la *natalidad*, y en modo alguno en la creatividad».<sup>3</sup> La *iniciativa* vincula las actividades de la *vida activa* a partir de la capacidad de actuar sobre el mundo.

No obstante, esta aportación de Arendt se contraponen al enorme peso que la abstracción teórica y cuasi monástica de la *vita contemplativa* tiene en la tradición filosófica, como la única forma de visibilización de desarrollo humano. El redescubrimiento, dirá Arendt, del valor de la *vita activa*, olvidada y menospreciada por esta tradición, como medio para comprender la realidad, relocaliza la pluralidad como lugar o núcleo desde el que pensar el mundo.

<sup>2</sup> Campillo, A., «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt». *Daimon. Revista de Filosofía*, 26 (2002), p. 163.

<sup>3</sup> Arendt, H., *La vida del espíritu* (Trad. Carmen Corral y Fina Birulés), Barcelona: Paidós, 2016b, p. 450.

La influencia que la *vita contemplativa* tiene en la filosofía es tan grande y profunda que Arendt se cuestiona, incluso, desvincular la *vita activa* y, por ende, la reflexión política de esta tradición. Arendt argumenta esta idea afirmando que «ninguna actividad se muestra tan anti-filosófica, tan hostil a la filosofía, como la actividad política en general y la acción en particular».<sup>4</sup> La vida teórica se encuentra despegada y se muestra apátrida ante los asuntos mundanos, centrándose en lo universal, en lo esencial y desubicado. En este sentido, el yo pensante, que se mueve, dirá Arendt, «entre esencias invisibles, no se encuentra, por hablar en términos espaciales, «en ningún lugar»».<sup>5</sup> De ahí que los filósofos tiendan tanto a tener prejuicios hacia las cuestiones mundanas (como la propia política) que los hace subsumirlas en cuestiones filosóficas, metafísicas u ontológicas; como a desarrollar un espíritu cosmopolita que poco o nada tiene que ver con la realidad.

Para Arendt las cuestiones de la vida mundana pierden su carácter, su propósito y su dignidad en el momento en que se contemplan desde las actividades propias de la *vita contemplativa* (pensamiento, juicio, voluntad) y se desconecta del sentido práctico que proporcionan la *vita activa*, en general, y la acción, en particular. Ahora bien, sí entiende que el ámbito teórico tiene una función en la reflexión sobre estas cuestiones, pero como apoyo a la acción. Sin embargo, esta función de complementariedad no puede primar sobre las particularidades que le son propias a la *vita activa*. Por esta razón, Arendt se muestra tan crítica y escéptica con las abstracciones que la tradición filosófica hace de estas cuestiones, como si fuera un fenómeno propio del pensamiento. Por el contrario, la fenomenología de Arendt, en su recuperación de la *vita activa*, parte de una concepción de las cuestiones de la vida mundana basada en el diálogo abierto de resultados inciertos y cuyo avance o retroceso está mediado por la forma en que los seres humanos actuamos y concebimos el mundo.

## 2. LA CENTRALIDAD DEL *FACTUM* DE LA PLURALIDAD

Como vemos, la pluralidad se deja ver como una noción central para Arendt, entendiéndola como un *factum*, es decir, como un hecho irreductible de la vida, una realidad ontológica que se encuentra imbricada en lo más profundo de la existencia humana. Como lo describe Bhikhu Parekh,<sup>6</sup> la pluralidad es un fenómeno inherente a la vida y en Arendt no puede ser obviado del análisis del mundo. No

<sup>4</sup> Arendt, *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés), Barcelona: Austral, 2016a, pp. 120-121.

<sup>5</sup> Cf. Arendt, 2016b, p. 219.

<sup>6</sup> Parekh, B., *Pensadores políticos contemporáneos* (Trad. Vicente Bordoy Hueso), Madrid: Alianza, 1981.

se puede pensar, interpretar ni comprender el mundo si no es conjuntamente por medio de las tramas comunicativas que se generan en los intersticios de la pluralidad, es decir, entre la interacción de una diversidad de sujetos.

Ahora bien, la pluralidad no es considerada de manera absoluta, pero sí es necesario asumirla de manera radical para comprender la realidad. No se trata, por tanto, de un fenómeno ideológico, ni de una construcción basada en una idea de parentesco que concibe la pluralidad como una gran familia, ni de una cuestión contingente a un movimiento histórico concreto. La pluralidad no es una obviedad o una hipótesis, sino el núcleo posibilitante que permanece invariable a pesar de los diferentes contextos históricos. La reflexión de Arendt se origina desde el asombro (*thaumadzein*) ante la inherente pluralidad de formas de vida que nacen de la interacción humana y que dan forma al mundo. La profundidad de la pluralidad radica en que se trata de una condición inamovible de la vida porque «incluso si tuviera que vivir completamente solo, viviría, mientras esté vivo, en la condición de pluralidad».<sup>7</sup> La consecuencia de aceptar radicalmente la pluralidad desde su postulado ontológico es que, como afirma Antonio Campillo, «crea un espacio de interacción y de intercomunicación, una trama de conflictos y acuerdos, un entre que es constitutivo de nuestra experiencia del mundo».<sup>8</sup>

La tematización de la pluralidad en Arendt no es un capricho o una cuestión superficial, sino que se trata de un problema que vertebra su pensamiento fenomenológico y que parte de su experiencia como mujer apátrida y judía que vivió la abolición de la diversidad debido al totalitarismo. Es por esto que Arendt apunta que la apertura a la pluralidad es una condición necesaria para experimentar la vida en general y la política en particular, porque, de lo contrario, nos encontramos en un paraje de muerte y deshumanización.

El interés por la pluralidad es meridiano en Arendt y consiste, por un lado, en describir ese asombro ante la realidad ontológica de la diversidad para plasmarla en un marco político y, por otro, evitar la consolidación de una dominación totalitaria «que aspira a organizar la pluralidad y la diferenciación infinitas de los seres vivos como si la humanidad fuese justamente un individuo».<sup>9</sup> Arendt sintetiza su descripción sobre la pluralidad en una suerte de ley universal que expresa su aceptación radical, el *amor mundi* en su máxima expresión.

<sup>7</sup> Arendt, «Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1 (1990), p. 86. «Even if I were to live entirely by myself I would, as long as I am alive, live in the condition of plurality». La traducción presentada del texto original es propia.

<sup>8</sup> Cf. Campillo, 2002, p. 163.

<sup>9</sup> Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana), Madrid: Alianza 2020, p. 589.

### 3. LOS ELEMENTOS POSIBILITANTES DE LA PLURALIDAD

El rasgo posibilitante de la pluralidad es lo que Ryszard Kapuściński<sup>10</sup> caracterizó como el *encuentro con el otro*. Como sostiene Agustín Palomar Torralbo, «con el otro me encuentro ya en medio de la experiencia del mundo, la cual, a su vez, viene dada como un espacio conformado por unos y otros en una pluralidad irreductible que es también lugar de experiencia».<sup>11</sup> En este lugar de experiencia común, Arendt otorga a la otredad la capacidad de indicar el grado de implicación que existe entre los seres humanos y, por ende, la calidad de la propia vida, porque la relación con el otro es un reflejo de la relación con uno mismo. Es por esta razón que, para Arendt, negar la pluralidad implica no solo negar el mundo, sino también negar la posibilidad de una relación o encuentro con el otro. En este sentido es en el que Arendt habla de la mundaneidad y la comunicación como los dos elementos co-originarios de la pluralidad.

#### 3.1. LA NOCIÓN DE MUNDANEIDAD PARA ARENDT

Por un lado, la noción de «mundaneidad» es un parteaguas entre Heidegger y Arendt. Para Heidegger, la importante del mundo (*Welt*), caracterizado como mundo ambiente o mundo circundante (*Umwelt*) radica en entenderlo como un espacio pre-ontológico de posibilidad donde las cosas del mundo adquieren su sentido por la relación con el propio *estar-en-el-mundo*. La única cuestión relevante en la filosofía heideggeriana con respecto al mundo es su protección o preservación, es decir, su cuidado (*Sorge*). Por lo tanto, el valor de lo mundano en Heidegger no viene dado de un modo intrínseco y autónomo, sino por la relación de pertenencia o vecindad con respecto al *Ser*.

Mientras que para Arendt la mundaneidad está constituida como un espacio de aparición (*der öffentliche Raum*) en su dimensión ontológica. Este espacio es compartido con el resto de seres vivos precisamente por su condición de vivientes. Si bien es cierto que la concepción arendtiana tiene como punto de partida el hecho de que Heidegger defina como condición de posibilidad del *Dasein* el término *estar-en-el-mundo*; para Arendt, y aquí inicia la herejía con respecto a la fenomenología de su mentor, implica que la vida cotidiana está mediada necesariamente por una relación intersubjetiva reticular con los *otros*, por un «estar junto a otros». Este «estar junto a otros» implica necesariamente en Arendt la existencia de una pluralidad universal a modo de *factum* y una diferencia previa a la natalidad de

<sup>10</sup> Kapuściński, R., *Encuentro con el Otro* (Trad. Ágata Oszezek), Barcelona: Anagrama, 2007.

<sup>11</sup> Palomar Torralbo, A., *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona* (Tesis doctoral), Universidad de Murcia, 2015, p. 336.

cualquier ser humano concreto. En la fenomenología arendtiana el mundo no es solo un elemento espacial pre-ontológico, como entendió Heidegger, sino un espacio que desde su fundación ontológica permite vincular, por medio de una mutua co-pertenencia la existencia humana y la existencia del propio mundo. Los seres humanos no son nada fuera del mundo y solamente pueden desplegar su condición humana en dicho espacio.

Esta lectura arendtiana supera los límites e intenciones del propio Heidegger. La insuficiencia que Arendt detecta es que el valor del mundo carece de relevancia en el proyecto heideggeriano más allá de ser tratado como una suerte de tablero de juego donde los sujetos son arrojados y cuyo valor ontológico es inalienable. En el mundo heideggeriano hay una relación de co-pertenencia entre sujetos, pero no una relación intersubjetiva. En cambio, se trata de «un ser en el mundo que está entregado en la pre-ocupación de las cosas que no son él mismo».<sup>12</sup> Esto rechaza *de facto* el valor de cualquier actividad cooperativa. Por esta razón, Arendt «critica la explicación de Heidegger sobre el *Dasein* como un yo aislado, «atomizado», capaz sólo de una «reconciliación mecánica» con otros en un «sobre-yo».<sup>13</sup> Ahora bien, Arendt sí reconoce el valor que Heidegger otorga a las dos formas que tiene el sujeto de relacionarse con el mundo: la primera, hace referencia al encuentro y la manipulación que el sujeto lleva a cabo con las cosas del mundo (*Zuhandensein*), y, la segunda, basada en la vida dedicada a la contemplación teórica (*Vorhandensein*). Además de estas dos formas, Arendt añade una tercera: la acción (*praxis*). Esto le permite reformular la mundaneidad con respecto al filósofo de Marburgo.

La ruptura definitiva con Heidegger nace de la conceptualización de la noción de «vita activa». Gracias a esta idea, el pensamiento de Arendt ofrece una aparente superación del *estar-en-el-mundo* heideggeriano al entender el mundo como un espacio connatural de relación entre los sujetos. En la medida en que los sujetos existen porque interactúan en el mundo, se forma en torno a ellos un «Entre», un espacio vinculante que conecta los intersticios de la pluralidad. La originalidad de Arendt con respecto a Heidegger es pensar la relación con el mundo en términos inherentemente plurales, y no como un lugar de aislamiento existencial donde las relaciones intersubjetivas son cuestiones coyunturales a cada momento histórico. La visibilización de los sujetos nunca se realiza por medio de acciones individuales. En el momento en que un sujeto aparece en el mundo, lo hace revelando tanto su narración biográfica como su trama intersubjetiva, fruto de las relaciones que crea. Ambos elementos configuran un tejido narrativo que refleja los vínculos de los su-

<sup>12</sup> Cf. Palomar Torralbo, 2015, p. 346.

<sup>13</sup> Moran, D., *Introducción a la Fenomenología* (Ed. Gustavo Leyva) (Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones), Barcelona: Anthropos, 2011, p. 284.

jetos dentro de los intersticios de la pluralidad. La concepción arendtiana del mundo queda plasmada en la construcción del término «*estar-en-el-mundo-con-otros*».

### 3.2. LA COMUNICACIÓN EN ARENDT

Por otro lado, la noción de «comunicación» a las que nos remite Arendt tiene un marcado influjo jaspersiano. Cuando en su fenomenología política, Arendt, siguiendo a Jaspers, habla de comunicación, no se refiere al valor expresivo ni mediático de la transmisión de información. Su posición alcanza un valor ontológico en tanto que comunicación existencial. La naturaleza de la verdad, del mundo y de la existencia misma no es algo predado. Se elabora a través de la interacción humana, de la comunicación que se establece entre los sujetos. En este sentido, ambos consideran que la realidad tiene una naturaleza comunicativa.<sup>14</sup>

La comunicación jaspersiana es la herramienta que para Arendt fomenta un *auténtico estar-junto a los hombres*, más concretamente, estamos hablando de «una actividad que se lleva a cabo entre hombres antes que el ejercicio de un individuo en su soledad libremente elegida».<sup>15</sup> La importancia de la comunicación en Arendt se encuentra en que otorga un valor central a la puesta en común de las narraciones biográficas. Arendt resalta especialmente el carácter transformador de la comunicación. Se trata de una actividad o de un proceso mediante el cual dos sujetos entran en contacto para conectarse a nivel existencial.

La forma en que Arendt entiende la comunicación en sus textos y profesa entre sus amigos está mediada por esta caracterización jaspersiana. En su expresión, Arendt mantiene las categorías fundamentales que expresa Jaspers de la «patencia» (*Offenbarkeit*) y del «hacerse presente» (*Offenbarwerden*).<sup>16</sup> Estas características, relacionadas con la apertura hacia el exterior de uno mismo y hacia los intersticios de la pluralidad, quedan reflejadas en Arendt apelando a las herramientas de la narración (*storytelling*) y el relato (*story*). De tal modo que le permiten describir los acontecimientos y dar significado al mundo, imitando la imprevisibilidad de la condición humana y reproduciendo *poéticamente* la contingencia, sin cancelarla.

El problema para Arendt con respecto a la comunicación es que Jaspers se quedó corto describiendo su idea. No prestó la suficiente atención al alcance político que tiene la comunicación ni aceptó radicalmente la diversidad humana. Jaspers piensa la comunicación como un *diálogo puro*, es decir, como el «encuentro personal entre

<sup>14</sup> Cf. Palomar Torralbo, 2015, p. 350.

<sup>15</sup> Arendt, *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid: Caparrós, 2005, p. 533.

<sup>16</sup> Salamun, K., *Karl Jaspers* (Trad. Marciano Villanueva), Barcelona: Herder, 1987, p. 83.

un Yo y un Tú». <sup>17</sup> En la visibilización de los intersticios de la pluralidad, Arendt también reconoce dos sujetos ontológicos que son irreductibles entre sí: el primero se corresponde con la diversidad de *Yo*es que conformarían un nosotros, y el segundo es la alteridad de los otros.

Sin embargo, el encuentro con la alteridad no solo se produce no solo a través de un encuentro personal, sino que la alteridad incorpora la posibilidad de entrar en contacto con la diversidad. De ahí que este segundo sujeto pueda tener la forma de una segunda persona (*Tú*) o de una tercera (*Él/Ella*). Esta tercera persona se presenta como un otro auténticamente otro, con quien no mantengo una relación personal directa ni conozco ni tengo por qué conocerlo. El valor de esta tercera persona es que, a pesar de la distancia y la diferencia, también forma parte de los intersticios de la pluralidad y, por ende, existe la posibilidad de compartir una narración y una comunicación conjunta *qua* seres humanos.

En la comunión de ambas entidades se establece lo que Arendt caracteriza como el fenómeno originario de la política y que garantiza la ontología de la relación misma: la relación con el «Entre». En Arendt, «el «nosotros» es la pluralidad de seres singulares, cada uno de los cuales tiene su propia experiencia del mundo, su propia opinión, perspectiva o parecer, que además suele variar en el curso de la vida». <sup>18</sup> Incluso dentro del nosotros existe la diversidad interna, del mismo modo que hay una alteridad en nosotros mismos. Siempre existen otros. Por esa razón, no hay posibilidad de vivir o fundar un espacio político sin realizar un reconocimiento de los otros como iguales. Arendt asume esta distinción como un hecho inevitable, pero no por ello negativo.

Esta forma de entender la comunicación acepta y visibiliza la realidad tensional y, sobre ella, busca edificar, por medio de un espacio adecuado, un diálogo intersubjetivo para llevar a cabo una convivencia entre humanos. El conflicto no supone una barrera, sino una oportunidad para enriquecer la convivencia. Arendt, pensando más allá de la comunicación jaspersiana, sostiene la importancia del componente narrativo que da pie al diálogo y no se centra tanto en su resolución. La discusión, en tanto que diálogo de experiencias, vivencias y opiniones compartidas, es constante en el «Entre» porque los temas en común no se cierran ni se agotan.

En esta forma específica de entender la fenomenología de lo político, se cumple, a su modo, un principio de correlación: lo público tiene a su término lo visible y lo visible tiene a su término lo público. Es en la acción y en el discurso, en los cuales ya está implicada fenomenológicamente la perspectiva del otro –no puede darse la

<sup>17</sup> Cf. Arendt, 2005, p. 534.

<sup>18</sup> Campillo, *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona: Herder, 2008, p. 44.

acción ni el discurso en lo privado de la vida-, donde nos situamos en el espacio público intersubjetivo de aparición.<sup>19</sup>

#### 4. CONCLUSIONES

Hannah Arendt pone el acento en recuperar el valor de la pluralidad en su análisis fenomenológico de la política para confeccionar una fenomenología plural donde, como afirma la comentarista Margaret Betz Hull,<sup>20</sup> los sujetos que captan e interpretan la realidad no se encuentren aislados ni comunicados entre sí. La comunidad auténticamente plural admite la diversidad como parte constitutiva de su fuero interno y es capaz de jugar con la relación tensional que existe entre el nosotros y los otros sin oprimir, silenciar, abolir o deshumanizar públicamente la pluralidad.

Frente a esta idea de apertura, la negación de la pluralidad se torna un error fatal para la experiencia de la vida. La relación entre el nosotros y los otros no puede expresarse al margen de la pluralidad porque «todo lo que se decide, se decide *entre* hombres, y tiene validez mientras la tiene el entre [...] Tan pronto como éste desaparece, con él desaparecen las normas en sentido literal».<sup>21</sup> En definitiva, la propuesta arendtiana de la *vita activa* es esencialmente una defensa de la capacidad para interactuar en los tejidos narrativos y no olvidar que la realidad es intrínsecamente plural y diversa.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H., *La vida del espíritu* (Trad. Carmen Corral y Fina Birulés), Barcelona: Paidós, 2016b.
- ARENDT, H., *La promesa de la política* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Eduardo Cañas y Fina Birulés), Barcelona: Austral, 2016a.
- ARENDT, H., «Philosophy and Politics», *Social Research*, 57, 1 (1990).
- ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo* (Trad. Guillermo Solana), Madrid: Alianza 2020.
- ARENDT, H., *Ensayos de comprensión, 1930-1954: Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt* (Ed. Jerome Kohn) (Trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid: Caparrós, 2005.

<sup>19</sup> Palomar Torralbo, Apartar la mirada del origen: la crítica a la fenomenología política de Hannah Arendt desde el pensamiento impolítico de Roberto Esposito: *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, 58 (2018), p. 192.

<sup>20</sup> Betz Hull, M., *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Londres: Routledge, 2002.

<sup>21</sup> H. Arendt, *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (Trad. Raúl Gabás), Barcelona: Herder, 2018, p. 172 (VIII, enero de 1952, [5]).

- ARENDR, H., *Diario filosófico 1950-1973* (Ed. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann) (Trad. Raúl Gabás), Barcelona: Herder, 2018.
- BETZ HULL, M., *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, Londres: Routledge, 2002.
- CAMPILLO, A., «Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt». *Daimon. Revista de Filosofía*, 26 (2002), p. 163. *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona: Herder, 2008.
- KAPUŚCIŃSKI, R., *Encuentro con el Otro* (Trad. Ágata Oszezek), Barcelona: Anagrama, 2007.
- MORAN, D., *Introducción a la Fenomenología* (Ed. Gustavo Leyva) (Trad. Francisco Castro Merrifield y Pablo Lazo Briones), Barcelona: Anthropos, 2011.
- PALOMAR TORRALBO, A., *Fenomenología, metafísica y deconstrucción: la lectura arendtiana de Agustín de Hipona* (Tesis doctoral), Universidad de Murcia, 2015.
- PAREKH, B., *Pensadores políticos contemporáneos* (Trad. Vicente Bordoy Hueso), Madrid: Alianza, 1981.
- SALAMUN, K., *Karl Jaspers* (Trad. Marciano Villanueva), Barcelona: Herder, 1987.

# EL CONCEPTO DE VOLUNTAD DE SENTIDO SEGÚN VIKTOR FRANKL A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA DE EDITH STEIN

MIRIAM RAMOS GÓMEZ

*EUM Fray Luis de León, Universidad Católica de Ávila*

## RESUMEN

Si bien la relación entre el pensamiento de Edith Stein (1891-1942) y de Viktor Frankl (1905-1997) ha sido abordada respecto a sus puntos intelectuales comunes, en la presente aportación ponemos en relación a ambos autores para hacer notar un punto de divergencia entre ambos. Concretamente, será sometido a crítica el concepto de «voluntad de sentido» de Viktor Frankl desde la filosofía de Edith Stein.

*Palabras clave:* E. Stein, V. Frankl, voluntad de sentido, verdad del sentido, engaño, relativismo religioso

## ABSTRACT

Although the relationship between the works of Edith Stein (1891-1942) and Viktor Frankl (1905-1997) has been discussed with regard to their intellectual commonalities, in the present contribution we bring the two authors together in order to highlight a point of divergence between them. Specifically, a critique of Viktor Frankl's concept of «the will to meaning» will be formulated from the perspective of Edith Stein's philosophy.

*Keywords:* E. Stein, V. Frankl, will to meaning, truth of meaning, deception, religious relativism

## INTRODUCCIÓN

LA RELACIÓN entre estos dos grandes pensadores del siglo XX, Edith Stein (1891-1942) y Viktor Frankl (1905-1997), ya ha sido abordada en otro lugar (Ramos, 2018). A este respecto, ha sido visto cómo unen a ambos pensadores no solo aspectos biográficos, como su procedencia judía, y su experiencia del Holocausto nazi, sino también intelectuales. Así, una profunda crítica al velo de naturalismo de la psicología de su tiempo (Ramos, 2018, 34) y el énfasis en la necesidad de distinguir lo meramente psíquico de lo espiritual en el hombre (Ramos, 2018, 41), precisamente para poner en cuestión aquel falseamiento, son dos líneas comunes a los dos autores. Ambos presupuestos dan la clave metafísica y antropológica para posibilitar una psicología abierta a Dios (Ramos, 2018, 57), desiderátum amparado por la obra de la filósofa alemana y por la del psiquiatra austríaco.

En esta ocasión, continuando el trabajo ya comenzado, nuestro objetivo será, sin embargo, atender un aspecto que, a nuestro entender, hace divergir a ambos autores. Concretamente, examinaremos el concepto de voluntad de sentido en Viktor Frankl y lo someteremos a crítica desde la filosofía steiniana. Para ello, nos basaremos en la obra *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión* -cuyo título original era *Der unbewusste Gott* es decir, «el Dios inconsciente»- publicada en 1974 en Munich por el fundador de la logoterapia y en *Contribuciones a la fundamentación filosófica de la Psicología y de las Ciencias del Espíritu (Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)*, de la asistente de E. Husserl, cuya versión original fue publicada en 1921.

### 1. VOLUNTAD DE SENTIDO SEGÚN VIKTOR FRANKL

La expresión *voluntad de sentido* designa en Frankl la actitud del hombre por la cual busca llenar su vida de sentido. Así, él mismo nos dice:

El ser humano en su existir no va tanto en pos de placeres o de poder, ni siquiera de una plena realización de sí mismo, como de llenar su vida de sentido. Por eso en la logoterapia hablamos de una *voluntad de sentido*. (Frankl, 2012, 90-91).

Esta actitud en que consiste la *voluntad de sentido* se asienta para el médico judío en un «preconocimiento» del sentido inherente al ser humano, pues éste está orientado a un sentido, aunque no lo conozca. Y este preconocimiento puede ser entendido como una fe del hombre en el sentido que tendría el rango de una categoría trascendental en términos kantianos. La razón es evidente:

Lo quiera o no, lo reconozca o no, el hombre cree en un sentido desde que comienza a respirar. Incluso el suicida cree en un sentido, si no de la vida, al menos de la

postvida, de la muerte. Si de veras no creyera absolutamente en ningún sentido, ni siquiera sería capaz de mover un dedo o de tomar la determinación de suicidarse. (Frankl, 2012, 91).

Pero Frankl no sólo define la *voluntad de sentido* como actitud por la cual el hombre busca llenar su vida de sentido, sino también como «la facultad propiamente humana de descubrir formas de sentido no sólo en real, sino aun en lo posible» (Frankl, 102, 101).

Por medio de su *voluntad de sentido*, el hombre busca y encuentra sentido de tres maneras:

Primero de todo ve un sentido en el hecho de hacer o crear algo. Además de esto, ve igualmente sentido en experimentar o vivir algo, en amar a alguien; pero también en una situación desesperada ante la que se encuentra indefenso ve en determinadas circunstancias un sentido. Lo que importa es la actitud y postura con que se enfrenta a un destino irremediable e inmutable. Esta actitud le permite dejar constancia de algo de lo que sólo el hombre es capaz: transformar el dolor o el sufrimiento en un logro positivo. (Frankl, 2012, 107).

Llegados aquí, sabemos ya qué es la *voluntad de sentido*, cómo la entiende nuestro autor. Pero, ¿qué es el sentido? A continuación, trataremos de descubrirlo describiendo cómo lo concibe Frankl examinando seis notas características:

La primera de ellas es que «el sentido no puede ser dado, sino que ha de ser encontrado» (Frankl, 2012, 98). Esta afirmación la realiza Frankl en el contexto de la cuestión por la cual muchos pacientes acuden a los médicos en busca de sentido de la vida, en vez de acudir a los sacerdotes. Frankl responde a la cuestión afirmando que no es el médico quien ha de dar sentido a la vida del paciente: es el paciente quien ha de encontrarlo. Esto se debe, a juicio del pensador, a que:

La vida no es ningún test de Rorschach, sino un cuadro enigmático. El sentido de la vida no puede idearse, hay que descubrirlo. [...] A cada pregunta corresponde sólo una respuesta, la correcta, y a cada problema sólo una solución, la que vale; así también a cada situación corresponde un solo sentido, que es el único verdadero. (Frankl, 2012, 98-99).

En segundo lugar, para Frankl, «el sentido ha de ser encontrado pero no puede ser producido» (Frankl, 2012, 100). Un hombre puede producir un sentido subjetivo, una sensación de sentido, o el absurdo, pero no puede inventarse el sentido.

Una tercera nota la constituye el hecho de que «el sentido no sólo debe, sino que también puede ser encontrado» (Frankl, 2012, 101). Para encontrar el sentido, el hombre necesita seguir su conciencia moral.

En cuarto lugar, considera que el sentido va ligado a una situación única y particular, y a una persona determinada (Cf. Frankl, 2012, 102) y no hay ninguna situación en la vida que carezca de sentido (Cf. Frankl, 2012, 108).

Como quinta característica, es importante tener en cuenta que a la logoterapia le incumbe el creer en cuanto fe en un sentido y en un *ultrasentido*. Pero, notemos que Frankl tiene sus reservas. En estos términos manifiesta sus reparos:

Quando la psicoterapia considera el fenómeno de creer no como una fe en Dios, sino de una manera más amplia como fe en un sentido, entonces le es enteramente legítimo ocuparse de este fenómeno. [...] En cualquier caso podría decirse que la logoterapia – que no deja de ser primariamente una psicoterapia y de pertenecer como tal a la psiquiatría, a la medicina – está en su derecho de ocuparse no sólo de la voluntad de sentido, sino también de la voluntad de un último sentido, un *ultrasentido*, como yo suelo llamarlo, y que la fe religiosa es en último término una fe y una confianza en este *ultrasentido*.

Claro está que este concepto nuestro de la religión tiene muy poco que ver con estrechas miras confesionales y lo que éstas implican [...]. Vamos hacia una religiosidad personal, es decir, profundamente personalizada, una religiosidad a partir de la cual cada un encontrará su lenguaje propio, personal. [...] Puede servir al hombre de vehículo cualquier religión para llegar a Dios, al único Dios [...]. (Frankl, 2012, 92-93).

Finalmente, en sexto lugar, para el psiquiatra, es necesario advertir que la conciencia moral puede inducir al hombre a error en la captación del sentido (Cf. Frankl, 2012, 102). Con estas palabras nos lo explica Frankl:

La conciencia puede también inducir al hombre a error. Más aún, hasta el último instante, hasta su último suspiro, el hombre no sabe si realmente ha realizado el sentido de su vida o si por el contrario ha sido víctima de un engaño: *ignoramus et ignorabimus*. El hecho de que ni siquiera a las puertas de la muerte sepamos si el órgano del sentido, nuestra conciencia, ha podido sufrir una *ilusión de sentido* significa en definitiva que uno ignora si no será tal vez la conciencia del otro la que ha podido tener razón. Esto no quiere decir que no exista una verdad. Sólo puede haber una verdad, pero nadie puede saber si es él mismo o es el otro quien la posee. (Frankl, 2012, 102).

Habiendo contemplado el concepto de voluntad de sentido y el de sentido mantenidos por Frankl, realizaremos a continuación una toma de postura al respecto.

## 2. TOMA DE POSTURA

Constatamos, en primer lugar, cierta ambigüedad en la explicación del concepto de sentido. Esta ambigüedad se manifiesta en lo siguiente: por un lado, algunas descripciones parecen hablar a favor de la objetividad del sentido, de la existencia de la verdad. Por otro nunca sabremos si estábamos o no en lo cierto cuando elegimos tal o cual sentido, porque, como hemos visto en el último texto citado de Frankl, «sólo puede haber una verdad, pero nadie puede saber si es él mismo o es el otro quien la posee». A nuestro entender, esto se debe a un *agnosticismo epistemológico* que disocia moral y teoría del conocimiento y que desemboca en un relativismo religioso. Tal *agnosticismo epistemológico* arraiga en el idealismo kantiano que subyace a la obra del autor.

Por este motivo, consideramos que la obra de Frankl –al menos tal y como aparece en *La presencia ignorada de Dios*– requiere ser fundamentada desde el punto de vista epistemológico: hay que dotarla de fundamentos objetivos, de un concepto claro. No buscamos otra cosa, sino la *verdad del sentido*. Precisamente, la filosofía de Edith Stein podrá ayudarnos en este cometido.

## 3. APORTACIONES DE LA FILOSOFÍA DE STEIN

En Stein, encontramos un complemento adecuado al concepto de *voluntad de sentido* tal y como Frankl la entiende, especialmente desde el lado del *sentido* o, más concretamente, a propósito de la *verdad del sentido*. Veremos que, en realidad, son tres las aportaciones que puede realizar la obra de Stein a tal fin.

En primer lugar, en la fenomenóloga, el sentido no es entendido como ámbito de lo moral, entendida como un reino distinto de la razón o de la verdad, sino como ámbito de la razón, dentro de la cual está la moral. Este texto pone de manifiesto lo que queremos transmitir:

En primer lugar, no son siempre claras las exigencias que plantea el contenido de sentido de un acto. Un estado de cosas puede entrar en las conexiones lógicas más diversas y puede permitir, por tanto, un número correspondientemente grande de conclusiones. Pero delimita un ámbito de posibilidades, y cuando el sujeto cognoscente sobrepasa ese ámbito, entonces procede irracionalmente. De igual modo, un valor delimita eventualmente un ámbito de diversas tomas de posición posibles del sujeto que percibe el valor. Puede suceder entonces que el contenido de una vivencia no exija, desde luego, un determinado *motivado*, pero sí exija uno de los diversos *motivados* posibles. Ahora bien, existe además otra posibilidad: un motivo vivenciado puede permitir diversas formas de comportamiento sin exigir ninguna de ellas. También en este caso sigue existiendo una conexión de sentido entre el motivo y lo motivado, lo cual equivale a decir que lo uno es comprensible a partir de lo otro;

pero no existe ya ninguna relación de fundamentación racional. El que un ruido en mi alrededor dirija hacia sí mi atención, o también el hecho de que yo aspire *instintivamente* a entrar en un ambiente en el que me siento a gusto, es seguramente muy comprensible, pero no es ni razonable, ni irracional. Por el contrario, si yo buscara la compañía de personas que me rechazan –y lo hiciera precisamente porque me rechazan–, entonces eso no sólo sería irracional, sino que sería *descabellado*.

Cuando la motivación vivenciada se basa en una relación de fundamentación racional, entonces hablaremos de *motivos racionales*. Por el contrario, cuando exista sólo una conexión comprensible, entonces al motivo podemos designarlo también como estímulo. (Stein, 2004, [38-39]).

De este modo, al estar enclavado el sentido en la moral, y al pertenecer esta al dominio de la razón, nos sitúa en el ámbito de lo verdadero y lo erróneo o falso, lo auténtico y lo inauténtico. En consecuencia, si hay error o falsedad, es porque hay verdad. Y si hay inautenticidad, es porque es posible conocer o descubrir la autenticidad.

Precisamente, en segundo lugar, para evitar el engaño en la motivación, es posible reflexionar sobre el sentido, es decir, situar el sentido como objeto de la reflexión, descomponerlo y deducir normas objetivas que rigen las motivaciones:

Existe en cada momento la posibilidad de convertir el sentido en el objeto, de descomponerlo y de deducir de ahí normas para el trascurso de las motivaciones. [...] Por ejemplo [...] es conforme al sentido de una cosa conocida como valiosa el que al mismo tiempo sea presentada como algo que deba ser. De ahí se debe deducir la norma de que aquel que lleva el valor a la condición de dación (tanto en el caso de la no existencia del valor como en el caso de la posibilidad de su actuación), debe fijarse como meta su realización. Así debe entenderse el que toda la vida de los actos esté sometida a las leyes de la razón, que lleven al sujeto al autodiscernimiento y gracias a las cuales este último pueda medir de hecho el curso de sus motivaciones (Stein, 2004, [37-38]).

Por último, la explicitación previene contra las posibilidades de engaño. Ante el fenómeno del *equivocarse* en la conducta, que Stein considera que ocurre cuando no coinciden el motivo del obrar y la razón, es posible hacer explícita la auténtica motivación que ha gobernado un acto:

Semejante *equivocarse* en la conducta, un desligarse del motivo y de la razón, tiene lugar principalmente cuando la motivación no se ha realizado explícitamente, y puede quedar desenmascarada por medio de una explicitación. La implicación es, pues, fuente de engaños y errores, mientras que la explicitación es el medio para asegurar el dominio de la razón. Pero también hay motivaciones *irracionales* que se dan únicamente en el ámbito de la razón, y que son consideradas como un engaño de la razón misma. (Stein, 2004, [45-46]).

En definitiva, frente al *agnosticismo epistemológico* de Frankl, Stein nos ofrece unas claves que permiten desentrañar las raíces del engaño y del error en la captación del sentido que nos permiten iniciar la respuesta a cualquier relativismo religioso.

#### 4. A MODO DE EPÍLOGO

La crítica que hemos esbozado aquí a la obra de Frankl, naturalmente no va en detrimento de su gran aportación a los fundamentos de la psicología: es un mérito indiscutible la fundamentación de lo espiritualmente inconsciente en el hombre y de la religiosidad inconsciente. Y, por ello, una crítica lo suficientemente sólida al psicoanálisis y a sus reduccionismos. Con todo, nos pareció importante señalar que, desde esta obra estudiada, su contribución requiere de profundización. Por ello, nuestra crítica es un reto al pensamiento para seguir trabajando en esta vía a través de la fundamentación objetiva –y no sólo subjetiva– de la vivencia religiosa.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FRANKL, V., *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*. Trad. de J. M. López Castro. Barcelona: Herder, 2012.
- RAMOS GÓMEZ, M., «La distinción entre lo psíquico y lo espiritual como clave de una psicología abierta a Dios en Edith Stein y en Viktor Frankl», *Steiniana: Revista de Estudios Interdisciplinarios del Centro de Estudios Interdisciplinarios en Edith Stein*, II, 2 (2018), pp. 32-59.
- STEIN, E., «Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del espíritu». Trad. de C. Ruiz, en *Obras completas. Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915-1920)* Vol. 2, ed. por Francisco Javier Sancho y J. Urkiza. Vitoria/ Madrid/ Burgos: El Carmen – Espiritualidad – Monte Carmelo, 2002, pp. 207-524.



# OLVIDO Y REDESCUBRIMIENTO DE LA NOCIÓN DE VIDA

ESTER RODRÍGUEZ-LOSADA TORRES

*ICS Religión y Sociedad civil. Dpto. de Filosofía. Universidad de Navarra*

## RESUMEN

Con el abandono moderno de la noción de vida y el intento de la ciencia de dar cuenta de lo vivo teleonómicamente, se perdió lo propio de la vida. Solo con el redescubrimiento de su sentido originario como tendencia, pero, no por ello algo opuesto a la conciencia, sino que esta es su más alto grado de actualización, es posible recuperar la unidad propia de la vida racional y superar los dualismos contemporáneos.

*Palabras clave:* vida, Spaemann, razón, conciencia, teleología, teleonomía.

## ABSTRACT

With the modern renunciation of the notion of life and the attempt of science to explain the living teleonomically, the specificity of life was lost. Only with the rediscovery of its original sense as a tendency, which is not, however, something opposed to consciousness, but rather its highest actualization, is it possible to recover the unity of rational life and overcome contemporary dualisms.

*Keywords:* life, Spaemann, reason, consciousness, teleology, teleonomy.

**L**A DIALÉCTICA entre el materialismo y el idealismo es el gran problema de nuestro tiempo, según afirmaba Robert Spaemann (1927-2018) en una entrevista con Paulin Sabuy Sabangu.<sup>1</sup> De un lado, se concibe el mundo, incluidos los seres humanos, como objetos puramente materiales susceptibles de

<sup>1</sup> Sabuy Sabangu, P., *Nature, raison et personne : une approche anthropologique d'après Robert Spaemann.*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae, 1998, p. 272.

nuestro conocimiento y manipulación para determinados fines; de otro, el hombre se entiende a sí mismo desde su interioridad, como un ser de pensamiento, como conciencia. La solución a este enfrentamiento pasa, tal y como sostiene el filósofo alemán en su artículo «Zum Begriff des Lebens»,<sup>2</sup> por retomar una noción apropiada de vida.

## I

Platón habla en *El Sofista* de la tríada «ser-vivir-pensar» como un continuo. Esta tríada gana en la tradición neoplatónica un significado central y se mantiene como noción decisiva en la filosofía medieval, especialmente al tratar de definir filosóficamente la novedad radical que suponía el concepto cristiano de persona.

Aristóteles había sostenido en *De Anima*: «para los vivos, ser es vivir»<sup>3</sup>: la vida es la forma de ser de los vivos, una forma de ser intensificada. La vida no es una propiedad más que posean los seres, un predicado que se diga de una sustancia, sino su forma de ser. Un perro muerto no ha perdido una propiedad más, como por ejemplo la capacidad de ladrar, sino que ha dejado de existir.

Por su parte, Santo Tomás da un paso más: la conciencia es una forma más intensiva de vivir. En el comentario a la ética nicomáquea sostiene: «Quien no conoce no vive de forma plena, sino solo a medias».<sup>4</sup> La vida consciente es una forma más intensiva de vida, y la vida es una forma más intensiva de ser. De aquí resulta que, epistemológicamente, por debajo del intelecto, la comprensibilidad de lo vivo disminuye. La conciencia es vida plena, vida que se torna consciente de su propio vivir; por tanto, el ser se concibe a semejanza de nuestro propio ser, que no es otra cosa que nuestro vivir.

«La vida personal conscientemente vivida es el paradigma de la vida».<sup>5</sup> Lo que significa la vida solo lo podemos saber por analogía, si partimos de nuestra experiencia de la propia vida y abstraemos la conciencia. «Solo podemos pensar el ser de lo no viviente por analogía con el nuestro».<sup>6</sup> En este sentido ya escribió Heidegger

<sup>2</sup> Spaemann, R., «Zum Begriff des Lebens», en *Schritte über uns hinaus : Gesammelte Reden und Aufsätze*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2010., vol.2, p. 82-92.

<sup>3</sup> Aristóteles, *De Anima* II, 4, 415 b 13.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, IX, I, 11, n. 3.

<sup>5</sup> Spaemann, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, (trad. J.L. del Barco), Pamplona: EUNSA, 2010, p. 82.

<sup>6</sup> I. c., p. 138.

en *Ser y Tiempo* que lo que significa ser se muestra y se comprende desde el *Dasein*, es decir, desde el ser que cada uno somos.<sup>7</sup>

Sin embargo, es preciso matizar que la prioridad epistemológica no se corresponde con una prioridad metafísica. El ser del hombre es finito: la vida consciente intencional es el paradigma epistemológico, pero no el ser pleno.

Lo vivo no es pleno ser ni tampoco mero existente pasivo en el mundo. Para definir esta peculiar estructuración emplea Spaemann la categoría de *Aus-sein-auf*, tender a.<sup>8</sup> Apela a su apertura constitutiva como estructura fundamental, ya que no es plenamente todo lo que puede ser, sino por anticipación: no posee su *telos* ya cumplido, lo alcanza por su operación. El instinto de los seres vivos animales ya presenta esta estructura, mientras que en los seres vivos racionales esta estructuración se da como instinto y, además, mediada por la conciencia que es capaz de determinar fines.

## II

La filosofía moderna se caracteriza por la dicotomía sujeto y objeto, *res cogitans* y *res extensa*. Spaemann diagnostica esta problematización por un olvido de la noción de vida en beneficio del ideal de certeza absoluta. «El concepto de vida, concepto mediador que une el ser y la conciencia, sucumbe al veredicto cartesiano de no ser una idea clara y distinta».<sup>9</sup> Una vez abandonado este concepto mediador en la tríada, la *res cogitans* y la *res extensa* quedan enfrentadas como magnitudes inconmensurables. No hay para Descartes ningún orden específico de la vida entre el ser del espíritu y el ser de la materia pasiva.

De hecho, los contenidos de la vida quedan absorbidos por la conciencia. La sensación, algo propio de los vivos, queda identificada con la conciencia de la sensación. Por tanto, pasa a ser algo de la *res cogitans* y queda excluido de los animales a los que se les niega la posibilidad de sentir, de ahí el maltrato animal característico de la época. Para rebatirlo Spaemann apela a la experiencia propia: puede ocurrir que de pronto nos demos cuenta de que llevamos oyendo un ruido mucho tiempo sin haber sido conscientes ello. Nuestra conciencia de lo que sentimos o experimentamos (la vida) es algo distinto de la conciencia de objetos. La vida no es para la conciencia un objeto, sino que la conciencia es algo en la experiencia misma, es

<sup>7</sup> Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, (trad. J.E. Rivera), Madrid: Trotta, 2009, p. 23-32.

<sup>8</sup> En castellano se han planteado distintas traducciones a la categoría *Aus-sein-auf*, pero ninguna resulta completamente satisfactoria. Proponemos comprenderla como «trascendencia constitutiva propia de lo vivo».

<sup>9</sup> Spaemann, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o. c., p. 139.

una forma superior de actualización, y qué era esa experiencia antes de la actualización es algo que no podemos decir, porque esa actualización es exactamente lo decible. «La vida consciente no es primero consciente de sí como conciencia, sino como vida, y eso significa como impulso, del cual es propio existir antes de ser consciente, para, posteriormente, tomar conciencia de sí mismo».<sup>10</sup> Allí donde la vida se vuelve consciente, es consciente como *Aus-sein-auf*, que precede a toda voluntad y propósito consciente.

La renuncia moderna al concepto de vida está relacionada con el abandono de la teleología de la naturaleza. Spaemann parece que hace un paralelismo entre estas dos dimensiones. Al tratar de pensar la vida o la naturaleza sin esta estructura dinámica finalista sino como sustrato pasivo, se pierde lo esencial. Por ello, Spaemann trata de rescatar la noción de potencia. El pensamiento moderno está determinado desde sus comienzos hasta Quine por el intento de deshacerse de esta noción y traducir todas las oraciones sobre disposiciones en oraciones sobre hechos reales a través de relaciones de fuerza. Leibniz y Newton abrieron la posibilidad de matematizar el movimiento, con la ayuda del cálculo infinitesimal trataron de reducir el movimiento a estados estáticos infinitos sucesivos, pero lo que no son capaces de aprehender es la sucesión misma. El movimiento como movimiento no se puede pensar en estos términos.

El paradigma para explicar la paradoja del movimiento es, según Spaemann, el *Aus-sein-auf*, característico de la vida, es decir, en su tendencia natural que supone que el vivo realiza su ser propio en su operar. El movimiento solo se puede pensar como analogía de la vida.

Algunos pensadores como Leibniz, Wolf o Kant intentaron conciliar la teleología con el mecanicismo universal de la ciencia moderna. Leibniz, por ejemplo, aunque entendió el movimiento como la física moderna, entendió el *conatus*, constituyente de la mónada, como *Aus-sein-auf*. Pero al separar en dos reinos distintos e inconmensurables el interior de la mónada y el mundo exterior de la apariencia perdió la posibilidad de recuperar la vida como elemento integrador, como unidad entre interioridad y exterioridad.

Tras el giro moderno, todo intento de reconstrucción científica de la finalidad se reduce al ámbito de la direccionalidad externa. La teleología comprendida como una orientación a fines externa es fácilmente rebatible. La interpretación de la causalidad final como algo dependiente de la conciencia<sup>11</sup> lleva a excluir como modelo explicativo toda causa que no sea la eficiente y, esta, sin una comprensión adecuada de las otras tres, deja de entenderse como causa y queda reducida a regularidad,

<sup>10</sup> I. c., p. 139.

<sup>11</sup> Cf. *ibídem*.

una cadena de antecedentes y consecuentes, una cadena de condiciones y leyes que no puede dar cuenta de la existencia real de la cosa sino solo de las condiciones necesarias de su movimiento.<sup>12</sup>

En la comprensión moderna del movimiento somos nosotros los que unimos las partes de tal manera que resulta un movimiento, que a su vez describimos teleológicamente. Decimos que el torpedo está buscando un barco y que lo encuentra. Por supuesto que el torpedo no busca nada. La explicación mecánica excluye intencionadamente el fin, somos nosotros los que no podemos evitar describirlo de tal forma si queremos recoger su sentido.

Incluso a pesar del intento de restauración antirreduccionista del siglo XVIII por medio de la noción de organismo, la ciencia moderna es un saber objetivante. Por tanto, la biología moderna solo puede tratar de sustituir el estado peculiar del ser de los seres vivos por una estructura que pueda construirse objetivamente. Es decir, solo puede intentar acercarse a los vivos simulándolos. «Se intenta realizar conceptualmente la reconstrucción genética de la vida, por una parte, y de la subjetividad, por otra».<sup>13</sup>

### III

Esta simulación de la teleología, su reconstrucción científica, se denomina «teleonomía», un concepto introducido por Pittendrigh en 1958. Responde a la voluntad específica de dominar la naturaleza. Consiste en tratar de definir la realidad desde su simulación programática que da la espalda a la teleología natural interpretando todo esfuerzo por el ser (autotrascendencia) en clave autorreferencial, como un impulso que se refiere a la autoafirmación en el sistema. Para la biología moderna, vida buena es solo una función para la conservación, se limita a constituir una ventaja para la supervivencia. Cuando el esfuerzo se reduce a esfuerzo por la conservación no es diferente de su simulación, y podemos abandonar la forma teleológica de hablar.

Pero el error es obviar esa voluntad de dominio y confundir la simulación con el original, pretender reconstruir el fenómeno absolutamente original e inevitable del *Aus-sein-auf* a partir de los elementos, la unidad categorial de la multiplicidad, lo interno de lo externo, el ser-en-sí de la objetividad, la negatividad de la positividad.

¿Qué diferencia un programa diseñado por nosotros de un programa natural? ¿Qué diferencia la vida de su simulación? Lo que significa: *auf etwas aus sein*, lo

<sup>12</sup> Cf. Alvira, R., *La noción de finalidad*, Pamplona: EUNSA, 1978, p. 22.

<sup>13</sup> Spaemann, *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, (trad. R. Alvira, D. Innerarity y J. Olmo), Madrid: Rialp, 1989, p. 64.

sabemos primariamente solo por referencia a la experiencia propia. Y no porque nosotros, como seres actuantes, determinemos fines, sino porque descubrimos que ya estamos dirigidos a fines en forma de instinto. Solo se puede hablar de direccionalidad externa porque hemos experimentado de antemano el *Aus-sein-auf* como forma de la unidad interna de un ser vivo. No hay acercamiento posible a la realidad que logre la comprensión que no parta de la experiencia del hombre<sup>14</sup> y sea, por tanto, antropomórfico.

La teleología se diferencia de la teleonomía en que siempre está presupuesta. La teleonomía es teleología simulada. Las estructuras teleonómicas podrían constituir una ventaja en la selección evolutiva: la razón no sería más que una ventaja para el organismo vivo en su supervivencia. Pero esto no constituye un argumento en favor de si realmente la orientación a fines se reduce a nuestra simulación objetiva o constituye la estructura fundamental de la vida. Lo determinante es tratar de dar cuenta teleonómicamente de las «fulguraciones» o «saltos cualitativos», del surgimiento de nuevas unidades (*Aus-Seins-auf*) que no parecen programados por un observador externo y son su propio principio de movimiento. Este ser-para-sí significa indiferencia respecto a las condiciones de origen, autonomía en su ser. La ciencia es investigación condicional, es capaz de dar cuenta del esfuerzo por la autoconservación, pero no de la trascendencia. En ella por eso no aparece algo así como el ser-en-sí o identidad. Porque ser-en-sí es emanciparse de las condiciones de origen. El ser-en-sí de los seres finitos tiene la forma de *Aus-sein-auf*, de esfuerzo por el ser.

Por tanto, la decisión sobre la interpretación de la vida como epifenómeno o como dimensión ontológica originaria depende de si se considera la finalidad de la vida, del *Aus-sein-auf*, primariamente como finalidad de autoconservación o como finalidad de autotranscendencia.<sup>15</sup> En este punto radica la clave de comprensión de la noción de vida. Si el fin de la vida es la mera autoconservación, quedará reducido a una mera simulación antropomórfica que no hace justicia a la riqueza del concepto. Solo si se comprende adecuadamente el *Aus-sein-auf* como elemento originario constitutivo de lo vivo e irreproducible de forma programática, podrá concebirse una noción de vida como dimensión ontológica fundamental, como forma de ser.

Spaemann recoge en sus primeros libros esta cuestión de la inversión de la teleología en la modernidad<sup>16</sup>. Basta con recordar la diferencia aristotélica entre

<sup>14</sup> Cf. Spaemann, «Realidad como antropomorfismo», *Anuario Filosófico*, vol. 35, 3, 2002.

<sup>15</sup> Spaemann, «Zum Begriff des Lebens», en *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze*, o. c., p. 88.

<sup>16</sup> Cf. entre otros, Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L.G.A. de Bonald*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1998 y R. Spaemann y R. Löw, *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, 2005.

primera y segunda naturaleza y el principio medieval: «Todo ser es por su operación».<sup>17</sup> Esto significa que un ser no es nunca mero objeto. El vivo es lo que es por su autorrealización que trasciende la mera existencia pasiva. Lo positivo no hace justicia a la riqueza de lo real. Sin embargo, además se aplica lo siguiente: «Toda operación sucede por un fin».<sup>18</sup> El fin no es la mera conservación y, cuando es así, lo es en la medida en que el esfuerzo por la conservación es el esfuerzo por participar en lo divino, siguiendo el pasaje Aristóteles en *De Anima*.<sup>19</sup> Al matizar esta cuestión se distancia Aristóteles de cualquier atisbo de interpretación teleonómica. Él no se queda en la mera autoconservación, sino que los seres vivos aspiran a la autotranscendencia.

Por otro lado, para el programa de la teleonomía, algo como valor o sentido tendría que reducirse al servicio de la conservación. Esto también se aplica a lo que consideramos incondicionado como la verdad o el bien moral. El sentido es solo para los vivos, pero la vida en sí es sinsentido, pues es relativo únicamente a sí mismo. El propio esfuerzo por la conservación permite a los seres humanos ver su existencia como valor. Pero entonces mi conservación es un valor para mí solo mientras yo exista. Con la exterminación de la humanidad el esfuerzo por la conservación humana desaparecería y nadie habría perdido nada. Lo mismo aplicaría para el asesinato indoloro de un hombre sin parientes ni amigos si el valor de la vida es solo relativo a ella misma.

El primero en desenmascarar la inversión de esta teleología de la conservación fue Schopenhauer al descubrir el nihilismo oculto en la voluntad de vivir, fuente de todo sufrimiento. Nietzsche, por su parte, rechazó completamente la idea de la teleología de la conservación. Quería renovar la idea de autosuperación a través de la exaltación de la fuerza. Pero a rechazar todo *telos*, devora toda intencionalidad, toda salida de la conciencia como ilusión y deja que todo sentido se ahogue en la ceguera del instinto, sin lograr la autotranscendencia. El vitalismo de Nietzsche es simplemente la antítesis del reduccionismo científico, pero no tiene nada que argumentar en su contra.

#### IV

¿Es la vida consciente una vida plena y, por tanto, el paradigma del concepto de vida, o la conciencia tiende a superar la vida?

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *STheol* III, 9, I; *STheol* I, 105, 5; *STheol* I-II, 3, 2C.

<sup>18</sup> Tomás de Aquino, *STheol* I, 44, 4.

<sup>19</sup> Cf. Aristóteles, *De anima*, II, 4, 415 a 26.

Vida y razón se presentan muchas veces como términos opuestos, pero, según Spaemann, tal dialéctica se diluye al comprender adecuadamente la noción de vida. En los niveles más bajos, «la vida significa centralidad en sí, en un medio orgánico».<sup>20</sup> El impulso natural crea una distinción dentro-fuera y altera la neutralidad configurando el espacio en torno a su significación respecto a la vida. La vida, en su estructuración de *Aus-sein-auf*, es unidad. Si la vida se comprende desde este sentido derivado, solo se conoce la realidad como medio que se interpreta en función de los intereses del vivo. El gato solo ve al ratón como alimento al servicio de su necesidad, respecto a su funcionalidad.<sup>21</sup> Si se toma como paradigma la forma más baja de vida, la razón parece lo opuesto.

Sin embargo, la vida no se define desde este nivel, el paradigma de la vida es la vida consciente intencional.<sup>22</sup> La razón no es algo accidental, superpuesto, tampoco algo distinto, «la razón es la forma de la vida».<sup>23</sup> Pero, la razón, es capaz de lo universal, capaz de entender las cosas como son en sí, sin referirlas necesariamente solo a su servicio. Supone una vuelta de la vida sobre sí misma que le permite tomar distancia con su propia dotación instintiva y contemplar el mundo como es en sí mismo. Es cierto que «la oposición entre la condición del viviente y la racionalidad, entre la vida orgánica y reflexión es de una índole tal que no permite un desarrollo continuo de la una a la otra».<sup>24</sup> Esta inversión viene dada por la autotranscendencia a la que abre la racionalidad.

Es importante distinguir, como advierte Ana Marta González, el doble sentido de trascendencia que supone la racionalidad: ontológico y moral.<sup>25</sup> De un lado, desde el punto de vista ontológico, el hombre ha trascendido ya la naturaleza por su racionalidad. Se distancia de la naturaleza, en sentido de que ya no sigue únicamente el dictado de satisfacción inmediata del instinto, sino que media la razón. Por ello, Spaemann, dice que la persona se caracteriza por *tener* de forma disposicional, no instrumental, su naturaleza, a diferencia de otros seres vivos que *son* su naturaleza.<sup>26</sup> Todo conocimiento conlleva cierta trascendencia, posible en virtud de la inmaterialidad que permite hacerse otro en cuanto otro.

<sup>20</sup> Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, (trad. J.L. del Barco), Madrid, Rialp, 1991, p. 111.

<sup>21</sup> Cf. I. c., p. 134.

<sup>22</sup> Cf. Spaemann, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o. c., p. 82.

<sup>23</sup> I. c., p. 64.

<sup>24</sup> Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, o. c., p. 135.

<sup>25</sup> González, A.M., *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona: EUNSA, 1996, p. 18.

<sup>26</sup> Spaemann, *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, o. c., p. 49.

Si la autotranscendencia se reduce a este primer nivel, esta capacidad podría interpretarse, como hemos visto, instrumentalmente, reduciendo el fin a la autoconservación desde el punto de vista evolutivo. Pero hay algo que excede cualquier interpretación instrumental. Ese «sobrante racional» es «la apertura a una dimensión de incondicionalidad, es decir, de un horizonte que no es, por su propia esencia, relativo a los intereses de un ser vivo o de una especie natural, sino que, como un horizonte especialmente infinito, permite, por el contrario, relativizar todo interés finito».<sup>27</sup> Esta trascendencia ontológica hacia un ser no relativo a mí mismo que se da por la constitución natural del hombre como racional, es lo que posibilita la autotranscendencia radical, que Ana Marta González denomina trascendencia en sentido moral.

Este segundo sentido es el que determina el modo en que se da la verdadera inversión de la dirección de la vida. Spaemann sostiene que tiene la forma de una decisión. La gran cuestión ontológica se decide con una perspectiva moral. La clave está en la intuición práctico-vital de la evidencia del ser, ese despertar a la realidad que se realiza como aceptación, como amor benevolente. Se trata de una trascendencia libre en la que el hombre «despierta a la realidad» y la acepta y afirma prácticamente. Es en el «horizonte de incondicionalidad en el que encuentran su referente no objetivo las palabras «ser» y «bueno», en la medida en que no significan «objetualidad» o «bueno para»».<sup>28</sup>

El «despertar a la realidad» del que habla Spaemann es el «proceso por el que lo real deviene real para mí».<sup>29</sup> No acontece del lado del conocimiento intelectual objetivo. Por ello, la noción de «lo racional» no debe contemplarse en sentido restrictivo de «lo objetivo» o «lo intencional», para Spaemann el referente debe ser ampliado. Donde se nos revela el ser no es en la experiencia teórica objetiva, sino en la experiencia de la identidad (*ser-en-sí*).

«Teóricamente avanzamos hacia los objetos. Pero la individualidad se torna accesible únicamente en la afirmación libre, en un acto de aceptación. Este acto, empero, en el que la vida se trasciende a sí misma y examina sus estados, sólo es posible merced a la suprema fuerza de la vida. Esta autotranscendencia de la vida es lo racional: en su forma más elemental hablamos de justicia; en la más alta, de amor».<sup>30</sup> Aquí se advierte ya como la razón es la forma de la vida cuando esta se rige por la benevolencia. No es algo opuesto o superpuesto, es la misma vida en su

<sup>27</sup> Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, o. c., p. 135-136.

<sup>28</sup> González, *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, o. c., p. 20.

<sup>29</sup> Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, o. c., p. 148.

<sup>30</sup> I. c., p. 145.

grado más alto. «La conciencia no es un accidente de la vida más el modo más alto de su actualización».<sup>31</sup>

Contemplar la realidad y al otro en cuanto es en sí mismo no es, por tanto, una actitud teórica, sino que demanda una actitud práctica consecuente, que en el fondo es una y la misma cosa: la afirmación libre de su realidad, dejar ser respetando su dinamismo tendencial, y no desde la perspectiva centrada instrumental. Puesto que, como señala Spaemann, no hay metafísica sin ética, ni ética sin metafísica, ambas se fundan en la intuición de la evidencia del ser que es al mismo tiempo ontológica y moral.<sup>32</sup>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALVIRA R., *La noción de finalidad*, Pamplona: EUNSA, 1978.
- ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- GONZÁLEZ, A.M., *Naturaleza y dignidad: un estudio desde Robert Spaemann*, Pamplona: EUNSA, 1996.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, (trad. J.E. Rivera) Madrid: Trotta, 2009.
- SABUY SABANGU, P., *Nature, raison et personne : une approche anthropologique d'après Robert Spaemann*, Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae, 1998.
- SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional: ensayos de antropología*, (trad. R. Alvira, D. Innerarity, J. Olmo), Madrid: Rialp, 1989.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, (trad. J.L. del Barco), Madrid: Rialp, 1991.
- SPAEMANN, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration: Studien über L.G.A. de Bonald*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.
- SPAEMANN, R., «Realidad como antropomorfismo», *Anuario Filosófico*, vol. 35, n.º 3, 2002, pp. 713-730.
- SPAEMANN, R., *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze*, Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 2010.
- SPAEMANN, R., *Personas: acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*, (trad. J.L. del Barco), Pamplona: EUNSA, 2010.
- SPAEMANN, R., Spaemann y R. Löw, *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO, *In X librorum Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum expositione*, (trad. P.F. Raymond M. Spiazzi O.P.) Turín: Marietti, 1965.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, texto de la edición leonina, Bologne, Studio Domenicano, 1985.

<sup>31</sup> Spaemann, «Das Sum in Descartes Cogito Sum», en *Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze*, o. c., vol. 2, p. 137.

<sup>32</sup> Cf. R. Spaemann, *Felicidad y benevolencia*, o. c., p. 28.

# LA VIDA COMO FUNDAMENTO DE LA FILOSOFÍA DE W. DILTHEY

EDUARDO HENRIQUE SILVEIRA KISSE  
*Universität Bochum*

## ABSTRACT

Even though Dilthey is often referred to as one of the greatest philosophers of the last century, he is relatively less studied if compared to others such as Heidegger or Nietzsche. It is interesting to study his philosophy from his own perspective, which is the perspective of a philosopher of life. That supposes a range of characteristics such as a sort of rejection of the intellectualism, that was very present in the academy of his time. As an alternative to this intellectualism, Dilthey offers not a new form of empiricism, but a philosophy that begins from the totality of the human experience.

## 1. INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO de la presente investigación es el entendimiento de las bases más fundamentales de la filosofía de Wilhelm Dilthey. Para esto, en un primer momento, se buscará comprender qué es su filosofía de la vida en comparación con otras y seguidamente se buscará comprender cuáles son los orígenes de la filosofía diltheyana. Como objetivo secundario se mostrará que Dilthey es primariamente un filósofo de la vida, y no un hermeneuta, como muchos piensan.

## 2. LAS FILOSOFÍAS DE LA VIDA

La denominación de hermeneuta le fue dada a Dilthey por Heidegger y Gadamer; el propio Dilthey se veía a sí mismo como un filósofo de la vida. Por eso, en este artículo se intentó dejar la hermenéutica de lado para tratar su filosofía de la vida, incluso teniendo en cuenta que la hermenéutica desempeña para él un papel casi insignificante. No es que Dilthey no tenga nada escrito sobre hermenéutica,

pero no llega a ser fundamental como muchos lo piensan.<sup>1</sup> En su principal obra, la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, por ejemplo, ni siquiera habla de hermenéutica. En su segunda obra principal, *La Construcción del Mundo Histórico en las Ciencias del Espíritu*, se hace apenas una breve mención al respecto y hacia el final del libro.

Resta entonces tratar aquello que es lo más fundamental: ¿aquello que entendemos por filosofía de la vida en Dilthey es lo mismo que entendemos bajo el mismo nombre en Nietzsche, Bergson y Schopenhauer? Por un lado sí, pero por otro no. En este tratado de filosofía de la vida, el nombre alemán es *Philosophie des Lebens* o también *Lebensphilosophie*. Dilthey se veía en muchas instancias próximo a otros filósofos de la vida (*Lebensphilosophie*), pero se distanciaba de un modo muy sutil de ellos. Esto hacía que su filosofía fuera digna de otra nomenclatura (*Philosophie des Lebens*).<sup>2</sup>

Caracterizar la filosofía de la vida es una tarea complicada, ya que ella, como el propio concepto de vida, es muy amplia y, en muchos casos, indeterminada. Podemos entender la vida como un concepto biológico, en un sentido cósmico o individual; como algo exclusivamente humano; como cultura; como proceso cognitivo; como proceso prerracional etc.<sup>3</sup> La propia filosofía de la vida puede ser entendida de diversas maneras: filosofía de vida de la abuela; filosofía de la empresa; meditación transcendental; reflexión sobre el sentido de la vida y las primeras y últimas cosas; vitalismo; reflexión sobre la experiencia de uno mismo y del mundo etc.<sup>4</sup> Esta última forma es la que trataremos aquí.

Ni siquiera esta forma logra ser tratada de manera muy unitaria. No existe, de hecho, una Escuela de la Filosofía de la Vida. (Una excepción es el propio Dilthey, que ha dejado una Escuela Diltheyana con Georg Misch, Friedrich Bollnow y Herman Nohl.). Es cierto que entre tanto existen ciertas características que pueden ser indicadas como comunes a sus integrantes. Lamentablemente, no tendríamos aquí el tiempo suficiente para discutir en detalle cómo la filosofía de vida se opone a la filosofía más ampliamente practicada en las universidades en la época de Dilthey, pero podemos mencionar el hecho de que en aquel tiempo la academia estaba dominada por corrientes inspiradas en el pensamiento de Kant, contra quien argu-

<sup>1</sup> Cf. LESSING, H.-U., *Wilhelm Dilthey*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2011, pp. 105-107.

<sup>2</sup> Cf. DILTHEY, W., «Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie», in: *Gesammelte Schriften. Vol. VIII*. Editado por Bernhard Groethuysen. 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, pp. 190-205.

<sup>3</sup> Cf. KOZLJANIČ, R.J., *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer: 2004, p. 16.

<sup>4</sup> Cf. KOZLJANIČ, o. c., pp. 14-15.

mentan las filosofías de la vida. En aquel entonces, las filosofías de la vida oponían la vida humana al intelectualismo practicado en las universidades.<sup>5</sup>

### 3. LOS FUNDAMENTOS DEL PENSAMIENTO DE W. DILTHEY

Analizando las características de las filosofías de la vida, vemos que Dilthey tiene una gran proximidad con ellas, especialmente porque escribe contra Kant. Sin embargo, también podemos decir que parte desde Kant para entonces superarlo. Llegados a este punto, es necesario intentar explicar a Kant para que podamos ver en qué forma se le opone Dilthey. Esta explicación no pretende ser minuciosa, sino solo suficiente para un posterior entendimiento de cómo Dilthey construye su filosofía a partir de la filosofía de Kant. Es sabido que Dilthey no se opone solamente a Kant, sino también al pensamiento cristiano vuelto solo hacia la inmaterialidad, al empirismo, al positivismo, entre otros. Entretanto, aquí trataremos especialmente a Kant, puesto que es aquel a quien Dilthey presta más atención. El pensamiento lógico puro es una de las motivaciones que aparecen en la introducción a su principal obra:

Por las venas del sujeto conocedor construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual. Pero mi interés histórico y psicológico por el hombre entero me condujo a colocar a este hombre en la diversidad de todas sus fuerzas, a este ser que quiere, siente y representa como fundamento también de la explicación del conocimiento y de sus conceptos (conceptos como mundo exterior, tiempo, substancia, causa) ese ser que, queriendo y sintiendo, representa (...).<sup>6</sup>

Y Dilthey prosigue:

El método del presente ensayo es, por eso, el siguiente: manteniendo cada componente del pensar abstracto y científico actual junto a toda naturaleza humana tal como la muestran la experiencia, el estudio de la lengua y de la Historia, y busco su conexión.<sup>7</sup>

Es decir, que Dilthey no tiene como objetivo anular la filosofía de Kant, sino apenas indicarla como insuficiente para tratar al hombre, que no es solo ser pensante, sino volitivo y sensitivo.

<sup>5</sup> Cf. GROßE, J., *Lebensphilosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010, pp. 12-13.

<sup>6</sup> DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Traducción por «Julián Marías». Madrid: Revista de Occidente, 1983, p. 31.

<sup>7</sup> DILTHEY, l. c.

Sabemos que Kant marca la metafísica de su época por su tentativa de renovarla. La metafísica se encuentra en un indiferentismo resultante de la eterna disputa entre el apriorismo y el empirismo. Lo que Kant presenta para la superación de ese indiferentismo es un análisis por vías racionales de la razón: es la razón juzgándose a sí misma.<sup>8</sup> A pesar de todo ese esfuerzo, Dilthey dice que Kant no proporcionó ningún avance a la metafísica. Aún la filosofía de Kant, en la época de Dilthey (representada por Sigwart y Lotze en el texto *Experiencia y pensamiento. Un estudio sobre la lógica de la teoría del conocimiento del siglo XIX*), parte de la presuposición de una separación de la forma y de la materia del conocimiento, que Dilthey buscará superar.<sup>9</sup> Aquí vale la pena recordar que esa separación es originada por el logismo (*Logismus*) que, según Dilthey, es la separación entre acto del pensamiento y el contexto como un «resumen de diferentes formas de juicios y conclusiones y de sentencias de pensamiento»<sup>10</sup>.

Se puede entender el problema del logismo de la siguiente manera: la realidad no está basada en la síntesis de las representaciones, sino por medio de operaciones lógicas. La multiplicidad de las sensaciones encuentra su unidad en el acto del juicio por medio del entendimiento. Pero ¿cómo ocurre la conexión de sensación y pensamiento? Esa función, esa armonía es una presuposición teleológica, ya que la naturaleza sería organizada de un modo tal que pensaríamos ese pensamiento.<sup>11</sup>

En este sentido, es correcto afirmar que la filosofía kantiana es, desde el inicio hasta el fin, una lógica formal. Esa lógica formal está fundamentada en la multiplicidad de sensaciones y en el curso de pensamiento que no es arbitrario, ya que es subsumido por la naturaleza. Así Dilthey concluye que Kant no desarrolla una nueva metafísica, sino que solo repite o continúa las anteriores. La teoría del conocimiento kantiana presupone un contexto teleológico de la naturaleza de nuestro pensamiento que remite a la idea de Dios en Aristóteles o S. Tomás de Aquino como un vínculo substancial. Dicho de otro modo: el logismo depende de la presuposición de la multiplicidad de sensaciones aisladas unificadas por un ente.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> FÖRSTER «Die Vorreden», in: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, editado por G. Mohr y M. Willaschek, Berlin: Akademie, 1998, p. 41.

<sup>9</sup> DILTHEY, «Erfahren und Denken», in: *Gesammelte Schriften, Vol. V*, editado por G. Misch, 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 77.

<sup>10</sup> DILTHEY apud G. MISCH, «Vorbereicht des Herausgebers», in: *Gesammelte Schriften. Vol. V*, editado por G. Misch, 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. LXI.

<sup>11</sup> DILTHEY, «Erfahren und Denken», in: *Gesammelte Schriften, Vol. V*, editado por G. Misch, 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 80.

<sup>12</sup> DILTHEY, o. c., p. 81.

Pero entonces ¿cuál es la solución que Dilthey ofrece para ese problema? Él declara que existe una forma de pensamiento que precede a la dualidad de forma y materia y de sujeto y objeto. Esa forma de pensamiento existe justo antes del pensamiento formado por juicios y es llamada «pensamiento callado». (Se llama así, porque sirve solo para el pensamiento en palabras y juicios.) El pensamiento callado es el primero en la vida y es necesario que sea objetivado para que se tenga acceso a él. (En relación con la objetivación: esta lleva al problema de las ciencias del espíritu, pues será en ellas que el contenido del pensamiento callado encontrará expresión.) Para empezar es importante saber que la lógica de Dilthey está fundada en la vida, no en abstracciones. Con eso, él encuentra solución para el problema del logismo, porque, para Kant, la lógica precede al acto del entendimiento, pero, para Dilthey, la experiencia es lo primero.<sup>13</sup>

Otro punto por medio del cual Dilthey busca superar el intelectualismo y el dualismo kantianos es la cuestión sobre la realidad del mundo exterior. En el texto, *Contribuciones a la solución a la pregunta del origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior*, Dilthey explica cómo surge el primer contacto del mundo exterior con el yo. El hombre posee el instinto que le impulsa, haciendo surgir su voluntad. A partir de la voluntad, surge el movimiento para su supresión. Desde ahí surge la experiencia de satisfacción o de resistencia. Esa experiencia de resistencia existe ya en los embriones, que encuentran resistencia en el útero de la madre, haciendo que ya tengan conciencia de un exterior que les es independiente, aunque de forma poco clara.<sup>14</sup>

Por eso, se puede concluir que la consciencia del exterior independiente de mí no es dada inmediatamente. Cuando el movimiento es suprimido, surge el sentimiento de resistencia y, luego, la consciencia de un exterior independiente de mí. Lo que es importante observar en relación con este tratado es que Dilthey logra demostrar que la filosofía no empieza con el pensamiento lógico, sino en un nivel mucho más profundo, que también es constituido por voluntad y sentimiento.<sup>15</sup> Así, él supera la separación kantiana de pensamiento y experiencia, ya que todo se inicia con voluntad y sentimiento por medio del esquema de impulso y resistencia; siendo que la propia separación de sujeto del objeto surge después. Con este argumento Dilthey se concentra más en el concepto de experiencia.

<sup>13</sup> Misch, «Vorbereicht des Herausgebers», in: *Gesammelte Schriften. Vol. V*, editado por G. Misch, 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. LXI-LXII.

<sup>14</sup> DILTHEY, o. c., pp. 96-102.

<sup>15</sup> DILTHEY, o. c., pp. 103-104.

Con respeto a ese concepto Dilthey escribe más detenidamente en *Primeros proyectos para teoría del conocimiento y lógica de las ciencias del espíritu (antes de 1880)*, texto en el cual él declara que ya Descartes empezaba su filosofía de forma equivocada, por el ego y no por la experiencia. La propia crítica de Kant, que pretendía pensar el pensamiento (el pensamiento examina el pensamiento), falla en ese sentido, porque el pensamiento no puede ser la piedra de toque de sí mismo. Así, es necesario que se busque otra base última de la filosofía, pues toda ciencia necesita de una. Ella no puede servirse del *principio de la fenomenalidad*, del cual Kant se sirvió, según el cual todo lo que podemos conocer son fenómenos en sentido empírico.<sup>16</sup>

Este principio fue declarado por primera vez por Berkeley y se refiere al conocimiento de la realidad por medio de los fenómenos como aquello que nos llega por medio de los sentidos, pero Dilthey dice que «Lo real es aquello efectivo en mi totalidad psíquica».<sup>17</sup> Eso quiere decir que la realidad no son solo representaciones. Además, el intelecto por sí solo no es capaz de determinar el objeto; el objeto es determinado primeramente por la voluntad y por el sentimiento, para que después el intelecto entre en acción. Por eso, Dilthey declara que cada filosofía es filosofía de la experiencia.<sup>18</sup>

Aquello que se encuentra afuera de lo experimentado en nuestra consciencia\* se llama abstracción. Por eso, Dilthey dice que «Kant se movió en alta abstracción y, en medida creciente»<sup>19</sup>, también el Neokantismo. A pesar de que Dilthey adopta el punto de inicio en la experiencia, no se encuentra de acuerdo con los empiristas. De ahí el famoso eslogan diltheyano: empiria y no empirismo. «El pensamiento principal de mi filosofía es que, hasta ahora aún no se fundamentó la experiencia total, plena y no distorsionada del filosofar y, como consecuencia, también de la realidad toda y por completo».<sup>20</sup>

La cosa en sí está en el acto psíquico, dentro del cual es visto el objeto exterior inmediato. Dilthey encontró la cosa en sí en la vivencia, pero Kant no lo logró, porque era todavía dependiente del mundo de los sentidos.<sup>21</sup> Como los hechos de

<sup>16</sup> MISCH, o. c., p. LXXX.

<sup>17</sup> DILTHEY, «Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften (vor 1880)», in: *Gesammelte Schriften. Vol. XIX*, editado por H. Johach y F. Rodi, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, pp. 1-57.

<sup>18</sup> DILTHEY, o. c., p. 23.

<sup>19</sup> DILTHEY, o. c., p. 43.

<sup>20</sup> DILTHEY apud O. F. BOLLNOW, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. 4. Auflage, Schaffhausen: Novalis, 1980, p. 22.

<sup>21</sup> DILTHEY, «Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften», in: *Gesammelte Schriften. Vol. XIX*, editado por H. Johach y F. Rodi, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 70.

la consciencia son anteriores a los juicios que producimos en una ciencia, los hechos psíquicos no son pasibles de duda, pues no surgen de la verdad, sino que son la propia realidad. Así, Dilthey logra inaugurar una teoría del conocimiento que no comienza en el exterior, sino que parte de la riqueza de la realidad vivida.

En el texto *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica*, Dilthey contrapone su psicología a la psicología explicativa, muy de moda en su época. El método de la psicología explicativa deriva de las ciencias naturales y busca trabajar su objeto a través de hipótesis y relaciones causales.<sup>22</sup> Dilthey ve en eso un problema, pues ese método parte de una fuerza externa al hombre. Es verdad que «ver por dentro» no significa aquí dirigir la mirada hacia dentro, sino ya partir de la interioridad, ya encontrarse en la cosa. (Es lo que Plessner llama *cognitio circa rem* y *cognitio rei*).<sup>23</sup> Por ser la ciencia que trata de aquello tras de lo que no se puede estar, ella es la base no solo de su filosofía de la vida, sino también de las ciencias humanas.

Sobre esa psicología, se puede preguntar aún si ella necesita de una fundamentación en una teoría del conocimiento.<sup>24</sup> Pero, como hemos visto, la teoría del conocimiento diltheyana se basa en una psicología. Del problema de esta circularidad, vemos surgir una tercera ciencia: la autorreflexión (*Selbstbesinnung*), que posee la tan buscada certeza, pues en ella el sujeto y el objeto son lo mismo.<sup>25</sup> En la autorreflexión se descarta la construcción de hipótesis, porque ya siempre se está en un campo familiar, en el campo donde el hombre ya se encuentran desde siempre, en las vivencias. Esa ciencia es tan cierta que sirve de base para las otras dos de las cuales surgió, a saber, la psicología y la teoría del conocimiento. Siendo tan fundamental, puede ser llamada no solo autorreflexión, sino también filosofía de la vida.<sup>26</sup>

Esta autorreflexión representa la refinada diferencia entre Dilthey y las otras filosofías de la vida. Todos se sienten muy próximos a la vida, pero solo Dilthey la

<sup>22</sup> Cf. LESSING, H.-U., «Dilthey und Helmholtz. Aspekte der Wirkungsgeschichte», in: *Die Autonomie der Geisteswissenschaften. Studien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2015.

<sup>23</sup> Cf. PLESSNER, «Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht», in: *Gesammelte Schriften. Band V*, editado por G. Dux; O. Marquard; E. Ströker en cooperación con R. W. Schmidt et al., 1ª edición, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, p. 180; Cf. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter, 1965, p. 20.

<sup>24</sup> Cf. LESSING, *Wilhelm Dilthey*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2011, p. 88.

<sup>25</sup> Cf. LESSING, o. c., p. 89.

<sup>26</sup> Cf. LESSING, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Friburgo (Breisgau) y Múnich: Karl Alber, 1984, p. 270.

piensa como movimiento. «Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, etc».<sup>27</sup> ven la vida como todos los otros metafísicos, como algo fijo, porque tenían la intención de encontrar algo indeterminado para sus filosofías. Todas las filosofías de la vida piensan la vida como una unidad universalmente válida que fuera inmutable. «La historia los contradice»<sup>28</sup>. Puede ser que la vida sea una unidad, pero es una unidad determinada históricamente.

La historicidad es una crítica que Dilthey dirige a todas las otras filosofías de la vida, especialmente la de Nietzsche, en el modo como vemos especialmente en *La consciencia histórica y las concepciones de mundo*, cuando Dilthey critica el concepto de voluntad de poder: «Nada más risible que el que un filósofo lo pudiera admirar, como el propósito de la naturaleza con los hombres y su punto culminante!»<sup>29</sup>. El error que Dilthey indica es el hecho de que la voluntad de poder tenga su inicio no en el hombre, sino en la naturaleza. Es el mismo concepto de voluntad que en Schopenhauer, que no se inicia en el hombre, sino que es una voluntad de la naturaleza o del cosmos y que se expresa en el hombre; siendo el hombre apenas una de sus formas. Pese a esto, Dilthey aun elogia a Nietzsche como el «filósofo más profundo contemporáneo».<sup>30</sup>

Es decir, no basta con saber que la vida es el último punto inalcanzable. Hay que saber qué hacer con ese último piso y cómo moverse en él. En ese sentido, el estudio de la Historia es igual al estudio de la vida, visto desde el punto de vista del todo de la humanidad. Así declara Dilthey:

Cada ciencia humana es o presentación de la realidad o es constituida de abstracciones que contienen apenas partes de lo real. Ella es igual a un puente que lleva por la poderosa corriente [...] La vida es esa corriente [...], infundada etc. Mientras esa relación no es vista y usada claramente, surge la falsa abstracción, que quiere construir a partir de abstracciones, o el odio contra ella, que fluye hacia el factual, o técnico.<sup>31</sup>

O sea, también la historia, que es esa corriente que el hombre siempre es, necesita de un puente seguro para que su estudio sea igualmente seguro. Sin eso, todo

<sup>27</sup> DILTHEY, «Zur Weltanschauungslehre», in: *Gesammelte Schriften. Vol. VIII*, editado por B. Groethuysen, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 196.

<sup>28</sup> DILTHEY, o. c., p. 198.

<sup>29</sup> DILTHEY, «Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen», in: *Gesammelte Schriften. Vol. VIII*, editado por B. Groethuysen, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 21.

<sup>30</sup> DILTHEY, «Zur Weltanschauungslehre», in: *Gesammelte Schriften. Vol. VIII*, editado por B. Groethuysen, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 229.

<sup>31</sup> MISCH, o. c., p. XVII.

es abstracción desvinculada de la vida. Pero eso vale no solo para el estudio de la historia, sino también para la filosofía.<sup>32</sup>

En ese sentido, «el estudio de la historia es igual al estudio de la vida [...] visto desde el punto de vista del todo de la humanidad».<sup>33</sup> Así podemos hacernos aquí la siguiente pregunta: ¿cómo consigue pasar Dilthey de la vida psíquica a la historia? Es decir, ¿cómo consigue pasar de lo individual a lo universal?

#### 4. EL INDIVIDUO Y LA HISTORIA

En verdad, esa es una pregunta mal planteada, pues ese puente de la vida psíquica para la historia no es atravesable, ya que vida ya es siempre historia. Aquí no estamos hablando de una vida que se yuxtapone a otras y forma un encadenamiento o una secuencia de hechos en el tiempo que causan otros, sino de un contexto primero. La intencionalidad husserliana sirve aquí como un buen ejemplo. En ella, la consciencia tiene necesariamente un objeto del cual ella es consciente. Eso significa que la estructura de la vida del alma no es causada por las vivencias, sino origen del contexto de las vivencias. Ella está ya y desde siempre en relación con significados del contexto del cual ella es expresión.<sup>34</sup>

Por cierto, los conceptos de vida e historia son tan próximos, que Dilthey habla muchas veces de ellos con un mismo sentido. Entonces, en lugar de preguntar cómo ocurre ese pasaje, se debe reconocer que el individuo necesariamente es parte del todo, fuera del cual él puede ser pensado apenas como abstracción.

Y al final ¿cuál es el papel de la historia en la filosofía de Dilthey? Esa pregunta no debe ser entendida como la pregunta por algo que es añadido a la vida. Debemos entenderla mucho más en su ineludibilidad (*Unhintergebarkeit*, el hecho de que no se la pueda engañar, no se le pueda ver por detrás). En este sentido, conceptos como *ser*, *substancia* y *yo* son secundarios para Dilthey, ya que son conceptos inmutables y fijos. No es casualidad que el Conde de York diga sobre eso que el hombre no es, sino que vive, y Bollnow afirma en primera persona: «No solo tengo [...], soy historia».<sup>35</sup> No es posible determinar cuántos sean los conceptos y las

<sup>32</sup> MISCH, a. a. O. S. XVII.

<sup>33</sup> DILTHEY. «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. VII, editado por B. Groethuysen. 7ª edición no modificada, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 256.

<sup>34</sup> GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999, p. 229.

<sup>35</sup> BOLLNOW, O.F., o. c., p. 26.

categorías de la vida, pues se modifican como la propia vida. Por otra parte, eso no quiere decir que Dilthey falle con su filosofía.

Dilthey divide las categorías en dos: las formales y las reales. «Las categorías formales son los conceptos generales, puramente lógicos, que son abstraídos a partir de los desempeños formales del pensamiento y que están en vigor para toda la realidad del mismo modo».<sup>36</sup> Pero las categorías de la vida, las reales, son ajenas al comportamiento de la naturaleza. Ellas son aquellas que en su contenido dicen algo sobre su objeto.<sup>37</sup> Lo que diferencia a Dilthey de Kant aquí es que las categorías de la vida no son entendidas como formas subjetivas. Aun así siguen a Kant muy de cerca, ya que son también trascendentales, en la medida de que no son entendidas como formas subjetivas, sino partiendo de la propia cosa. En Kant son dadas a priori y son transpuestas hacia una substancia ajena, pero en Dilthey no son formas que abarcan la vida (eso sería como el pensamiento por detrás de la vida), sino estructuras de la propia vida. Algunos ejemplos de categorías de la vida son: la vivencia, la temporalidad de la vida, la unidad de la vivencia, la fuerza, el significado etc. No es posible determinar cuántas son, pues se modifican como la propia vida.<sup>38</sup> Eso no quiere decir que la filosofía de Dilthey no sea correcta.

La indeterminación, su vocabulario y la incompletitud de su obra son, muchas veces, una acusación equívocamente dirigida a Dilthey como si fueran una debilidad en la economía de su trabajo o producto de un método equivocado. La palabra «vivencia», que es central para su filosofía, es muchas veces criticada por no haber sido nunca definida categóricamente por él. Pero Dilthey no llevó su tarea hasta el fin, porque se trataba de una tarea que no puede ser llevada hasta el fin. Se trata aquí de una filosofía cuya conceptualidad permanece siempre incompleta y provisional. Cuando un concepto busca abarcar algo que es constante flujo, el concepto no consigue determinarlo, sino que tiene que moverse de acuerdo con la naturaleza de su objeto. De acuerdo con eso, los conceptos y categorías de la vida tienen que modificarse con el transcurso de la historia en el paso del momento histórico.<sup>39</sup>

La presente investigación no puede, a causa de eso, presentar cada concepto y cada consecuencia de la historia exhaustivamente en el ámbito de la filosofía de la vida. Sin embargo, eso no configura un fracaso, porque la meta buscada ya había sido alcanzada, a saber, la comprensión de la relación entre experiencia, vida psíquica e historia y la función de esa última en la filosofía de la vida de Dilthey.

<sup>36</sup> O. c., p. 40.

<sup>37</sup> Ll. c.

<sup>38</sup> BOLLNOW, l. c.

<sup>39</sup> LESSING, o. c., p. 16.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOLLNOW, O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. 4. Auflage, Schaffhausen: Novalis, 1980.
- DILTHEY, W., «Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. XIX, editado por H. Johach y F. Rodi, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- DILTHEY, W., «Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. VIII, editado por B. Groethuysen, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- DILTHEY, W., «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. VII, editado por B. Groethuysen. 7ª edición no modificada, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979
- DILTHEY, W., «Die Kultur der Gegenwart und die Philosophie», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. VIII. Editado por Bernhard Groethuysen. 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- DILTHEY, W., «Erfahren und Denken», in: *Gesammelte Schriften*, Vol. V, editado por G. Misch, 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- DILTHEY, W., «Frühe Entwürfe zur Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften (vor 1880)», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. XIX, editado por H. Johach y F. Rodi, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Traducción por «Julián Marías». Madrid: Revista de Occidente, 1983.
- DILTHEY, W., «Zur Weltanschauungslehre», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. VIII, editado por B. Groethuysen, Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- FÖRSTER, E., «Die Vorreden», in: *Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft*, editado por G. Mohr y M. Willaschek, Berlin: Akademie, 1998.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- GROßE, J., *Lebensphilosophie*. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2010.
- KOZLJANIČ, R.J., *Lebensphilosophie. Eine Einführung*. Stuttgart, Kohlhammer: 2004.
- LESSING, H.-U., *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Friburgo (Breisgau) y Múnich: Karl Alber, 1984.
- LESSING, H.-U., «Dilthey und Helmholtz. Aspekte der Wirkungsgeschichte», in: *Die Autonomie der Geisteswissenschaften. Studien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*. Nordhausen: Traugott Bautz, 2015.
- LESSING, H.-U., *Wilhelm Dilthey*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2011.
- MISCH, G., «Vorbereicht des Herausgebers», in: *Gesammelte Schriften*. Vol. V, editado por G. Misch, 5ª edición no modificada. Stuttgart, Göttingen: B. G. Teubner, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.

PLESSNER, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter, 1965.

PLESSNER, H., Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht», in: *Gesammelte Schriften. Band V*, editado por G. Dux; O. Marquard; E. Ströker en cooperación con R. W. Schmidt et al., 1ª edición, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

# LA NOCIÓN DE «VIDA» EN LAS TEORÍAS DEL BIOCAPITALISMO: NUEVAS PERSPECTIVAS BIOPOLÍTICAS

MARÍA TOCINO RIVAS  
*Universidad de Salamanca*

## RESUMEN

A lo largo de la primera década del siglo XXI, en el contexto de la recepción italiana de la biopolítica foucaultiana, surge un conjunto de teorías que describen el actual paradigma productivo a partir del hecho de que en él la vida es «puesta a trabajar». Este nuevo marco económico, denominado «biocapitalismo», se caracteriza por la transformación de la totalidad de las facultades vitales humanas –de las lingüístico-relacionales a las afectivo-sensoriales– en la «materia prima» de la producción, de tal forma que las fronteras entre la vida y el trabajo comienzan a borrarse paulatinamente.

*Palabras clave:* vida, biopolítica, biocapitalismo, bioeconomía, subsunción total

## ABSTRACT

Throughout the first decade of the 21<sup>st</sup> century and within the margins of the Italian reception of Foucault's biopolitics, a set of theories have analyzed the current productive paradigm focusing on the fact that it «puts life to work». In this new economic framework, known as «biocapitalism», the entirety of human vital faculties –from those linguistic and relational to those affective and sensorial– turn into the «raw material» of production, so that the borders between life and work start to become blurred.

*Keywords:* life, biopolitics, biocapitalism, bioeconomy, total subsumption

## 1. DE LA BIOPOLÍTICA AL BIOCAPITALISMO

EL CONCEPTO DE BIOPOLÍTICA, que ya se encontraba presente desde los años 60 en algunos debates sobre las relaciones entre la política y las ciencias de la vida desarrollados en Francia, irrumpe en el pensamiento filosófico y en las ciencias sociales a través de algunos de los textos foucaultianos de la década de 1970. Curiosamente, este término, al que el propio Foucault apenas dedicaría unas pocas páginas del conjunto de su producción teórica —fundamentalmente, el último capítulo del primer volumen de su *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, y la última lección del curso del 76, *Hay que defender la sociedad*—, ha sido uno de los neologismos del autor que, de forma póstuma, ha despertado un mayor interés.<sup>1</sup> En estos escritos de los años 70, Foucault describe la biopolítica como «la entrada de la vida en la historia»<sup>2</sup>, esto es, como la transformación de la vida en objeto del poder, ligada al desarrollo del capitalismo en la modernidad. Más concretamente, con este concepto el autor hace alusión a dos procesos: a la «anatomopolítica del cuerpo humano», esto es, al disciplinamiento de los cuerpos individuales ejercido en las instituciones de encierro características de la época moderna (la escuela, el hospital, la fábrica, el cuartel, la prisión, etc.) y, por otro lado, a la «biopolítica de las poblaciones», a saber, a la intervención reguladora sobre la vida en cuanto cuerpo múltiple y, más concretamente, sobre sus procesos biológicos comprendidos en términos estadísticos (natalidad, mortalidad, longevidad, morbilidad, vejez, invalidez, etc.):

Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El establecimiento, durante la edad clásica, de esa gran tecnología de doble faz —anatómica y biológica, individualizante y especificante, vuelta hacia las realizaciones del cuerpo y atenta a los procesos de la vida— caracteriza un poder cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente.<sup>3</sup>

Como se ha anticipado, para Foucault, las causas del desarrollo de esta nueva forma de poder atendieron eminentemente al desarrollo industrial del capitalismo, si bien también estuvieron vinculadas al segundo periodo de formación de los imperios, que se desarrolló en el sur de Asia y el continente africano. En este sentido,

<sup>1</sup> Piénsese en los desarrollos teóricos, ya en el siglo XXI, de la llamada *Italian Theory* (y en sus máximos exponentes: Antonio Negri —junto a Michael Hardt—, Giorgio Agamben y Roberto Esposito) y, también, de autores como Judith Butler o Achille Mbembe.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (trad. U. Guiñazú), Madrid: Siglo XXI, 2005, p. 171.

<sup>3</sup> L. c., pp. 168-169.

el autor describe cómo, a partir del siglo XVIII, se hizo perentorio, por un lado, garantizar las condiciones de higiene y morbilidad y la división del espacio urbano necesarias para albergar a la población que debía impulsar la Revolución Industrial –la *biopolítica de las poblaciones*– y, por otro, lograr que los obreros se adaptasen a los nuevos ritmos productivos de la fábrica –la *anatomopolítica del cuerpo humano*. Asimismo, la disciplina de los cuerpos y las mentes, además de coadyuvar a la implantación social de las nuevas formas industrializadas de trabajo, estaba igualmente llamada a extraer una mayor eficacia en el movimiento coordinado de los soldados durante las maniobras militares.

Pues bien, a comienzos de este siglo, algunos autores italianos vinculados a la corriente del neo-operaísmo y organizados en torno a la longeva revista francesa *Multitudes*<sup>4</sup> –como Andrea Fumagalli, Cristina Morini, Maurizio Lazzarato, Antonio Negri, Sandro Chignola, Christian Marazzi o Laura Bazzicalupo, entre otros– han formulado una serie de teorías que, haciendo pie en el concepto foucaultiano de biopolítica, analizan el capitalismo contemporáneo como un nuevo paradigma de la acumulación del valor: el *biocapitalismo*.<sup>5</sup> Fumagalli describe este paso de la biopolítica al biocapitalismo –que también denomina *bioeconomía*– en los siguientes términos:<sup>6</sup>

Si *biopolítica* significa la acción sistemática de la dimensión política en el disciplinamiento, directo e indirecto, de la vida y de la salud de los individuos a través del despliegue de instituciones totalitarias, la *bioeconomía* representa la difusión de las formas de control social (no necesariamente disciplinarias) a fin de favorecer la valorización económica de la vida misma: *bioeconomía*, esto es, el poder totalizador e invasivo de la acumulación capitalista en la vida de los seres humanos.<sup>7</sup>

De este modo, el biocapitalismo es «el aspecto complementario y simétrico de la biopolítica», toda vez que «es su análogo en relación con los mecanismos de pro-

<sup>4</sup> Pero también a nuevos medios de difusión del conocimiento, como son los *Quaderni de San Precario*, las plataformas Effimera (<http://effimera.org/>) y BIN Italia (Basic Income Italia) (<https://www.bin-italia.org/>) o la red UniNomade.

<sup>5</sup> «Biocapitalismo» y su sinónimo «bioeconomía» son términos de cuño reciente. Mientras que el primero se debe al sociólogo Vanni Codeluppi y a su ensayo *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni* (2008), el segundo fue introducido por Fumagalli en varios artículos publicados a partir de 2004.

<sup>6</sup> Este texto se centra tanto en los análisis del propio Fumagalli como en los de Cristina Morini, principales exponentes de las teorías del biocapitalismo, cuya obra constituye un importante esfuerzo de síntesis tanto de sus propuestas como de las de otros autores vinculados a esta corriente.

<sup>7</sup> FUMAGALLI, A., *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación* (trads. A. Antón Hernández, J. M. Gual Bergas y E. Rodríguez López), Madrid: Traficantes de Sueños, 2010, p. 27.

ducción, acumulación y redistribución».<sup>8</sup> Así, podría decirse que el biocapitalismo es el desarrollo último de la biopolítica, en la medida en que sustituye el disciplinamiento y la regulación de la vida humana con el fin de adaptarla a los requerimientos del sistema productivo por la transformación directa de las capacidades vitales de los seres humanos en una instancia productiva por sí misma.

## 2. EL BIOCAPITALISMO O LA VIDA COMO «MATERIA PRIMA» DE LA PRODUCCIÓN

Dicho lo anterior, es preciso preguntarse por la noción de vida –esto es, de *bios*– que subyace a esta nueva comprensión del paradigma productivo contemporáneo. En la línea de las investigaciones neo-operaístas, los autores vinculados a esta corriente señalan cómo, a partir de la década de 1970 –y especialmente desde los años 90 del siglo pasado–, la financiarización y la terciarización de la economía, así como el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, han convergido en la progresiva inmaterialización de la producción.<sup>9</sup> En este marco, frente a la hipótesis del *capitalismo cognitivo* –desarrollada a principios de los 2000 en Francia por autores como Yann Moulier Boutang, Bernard Paulré, Carlo VerCELLONE o el propio Lazzarato–, que enfatiza el rol desempeñado por el conocimiento y la comunicación en el proceso de acumulación del valor, el término «biocapitalismo» sitúa la totalidad de las facultades vitales como aquello de lo que se nutre la producción capitalista. Tal y como remarcan Morini y Fumagalli,

con el término biocapitalismo nos referimos a un proceso de acumulación que no solo se fundamenta en la explotación del conocimiento sino también de la totalidad de facultades humanas, de las lingüístico-relacionales a las afectivo-sensoriales. El término apunta a un conjunto de significados más amplio que el que lleva consigo la hipótesis del capitalismo cognitivo. Aunque [el capitalismo cognitivo] nos parece convincente para dar cuenta de las transformaciones sociales y productivas contemporáneas, también percibimos que corre el riesgo de ser malentendido como una aproximación cuyo único objeto de estudio relevante es el rol exclusivo desempeñado por el conocimiento.<sup>10</sup>

Esto no debe llevar a pensar que ambos autores rechazan la denominación «capitalismo cognitivo»; más bien al contrario, la integran en su propia concepción del

<sup>8</sup> L. c., p. 260.

<sup>9</sup> Cf. REIS, M., *Neo-operaísmo* (trads. M. Reis, M. Espósito y M.<sup>a</sup> A. Catalán), Buenos Aires: Caja Negra, 2020.

<sup>10</sup> FUMAGALLI, A. y MORINI, C., «Life put to work. Towards a life theory of value», *Ephemera*, 10 (3/4), (2010), p. 235. La traducción es mía.

paradigma productivo actual, algo que se hace manifiesto en algunas de las expresiones que formulan en sus textos, como «biocapitalismo cognitivo» y «capitalismo biocognitivo».<sup>11</sup> De este modo, para los teóricos del biocapitalismo, el capitalismo contemporáneo –en el que, por contraste con el paradigma taylorista-fordista, ganan peso los procesos de producción inmaterial– se caracteriza porque en él las diferentes facultades vitales de los seres humanos (no solo las lingüístico-cognitivo-relacionales, sino también las afectivas, simbólicas, corporales, sensoriales, etc.) se vuelven recursos relevantes para el proceso productivo y generan valor.

Es por ello por lo que, en primer lugar, la vida puede ser considerada la «materia prima»<sup>12</sup> de la producción biocapitalista, toda vez que, empleando una célebre expresión de Fumagalli, el biocapitalismo es «la vida puesta a trabajar».<sup>13</sup> A este respecto, la creatividad, la gestión emocional, la disposición a la cooperación o las habilidades comunicativas, por poner algunos ejemplos, se convierten en facultades cada vez más demandadas en el mercado de trabajo de las economías del capitalismo avanzado. A diferencia de lo que sucedía en el paradigma fordista, lo que se intercambia en dicho mercado laboral ya no es tanto el trabajo abstracto –mensurable a través del gasto de tiempo socialmente necesario para producir un objeto–, sino la propia subjetividad del trabajador o la «potencialidad del sujeto»<sup>14</sup>, como señalan ambos autores para referirse a la imposibilidad de capturar en acto todas aquellas funciones vitales que en el biocapitalismo son susceptibles de resultar valorizables. En definitiva, «[l]a puesta a producir de emociones, sentimientos, toda la vida extra-laboral, las redes territoriales y sociales significa en la práctica que a la persona se la hace productiva por su mera existencia».<sup>15</sup>

En segundo lugar, además de como este conjunto de habilidades humanas que se tornan productivas, la vida es asimismo entendida por estos autores, empleando un concepto marxiano, como «reproducción social», es decir, como el conjunto de actividades que sirven para reproducir y mantener la vida.<sup>16</sup> A este respecto, si

<sup>11</sup> Cf. FUMAGALLI, A. y MORINI, C., «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap. Why not basic income?», *Knowledge Cultures*, 1 (4) (2013), pp. 106-126.

<sup>12</sup> MORINI, C., «Lavorare la vita: attualità della riproduzione sociale», comunicación presentada en el Seminario UniNomade «Composizione di classe e frammentazione nella crisi: per una lettura materialista di razza e genere», celebrado en Nápoles (Italia), el 24 de junio de 2012, p. 3, disponible en <https://bit.ly/2ZSOkbm>. La traducción es mía.

<sup>13</sup> Cf. FUMAGALLI, A., *La vie mise au travail. Nouvelles formes du capitalisme cognitif* (trads. D. Gallo Lassere y C. Degoutin), París: Eterotopia, 2015.

<sup>14</sup> MORINI, C. y FUMAGALLI, A., «Life put to work», p. 236. La traducción es mía.

<sup>15</sup> MORINI, C., *Por amor o la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo* (trad. J. M. Gual Bergas), Madrid: Traficantes de Sueños, 2014, p. 92.

<sup>16</sup> Cf. MORINI, C., «Lavorare la vita: attualità della riproduzione sociale».

en el paradigma fordista la reproducción era considerada la antítesis del proceso productivo, al desarrollarse fuera de los mercados y estar considerada como no generadora de valor<sup>17</sup>, en el biocapitalismo el hoy llamado «trabajo de cuidados» es asumido dentro de los nuevos procesos de acumulación. Pues, como se ha dicho, en el *biotrabajo* se explotan crecientemente facultades que antes pertenecían exclusivamente al orden de la reproducción de la vida, como la afectividad, la gestión de la carga mental o el cuidado de las redes sociales.

Por último, y en consonancia con lo dicho, la vida en el biocapitalismo es aquello que es totalmente subsumido en los procesos de acumulación del valor, a través de lo que Fumagalli describe como una fase de «subsunción total de la vida en el capital»<sup>18</sup>, que habría sucedido a las fases de «subsunción formal» y «subsunción real» del trabajo en el capital descritas por Marx en *El capital*. Esto es así, en la línea de lo señalado anteriormente, en la medida en que cualquier aprendizaje adquirido por el sujeto en cualquier momento de la vida –incluidos, claro está, los que formalmente no pertenecen al tiempo de trabajo– es susceptible de resultar valorizable. De nuevo, frente al paradigma fordista de la producción industrial, en el que la separación entre el trabajo y el *otium* (entendido en su sentido latino) estaba mucho más delimitada, en el biocapitalismo, como apuntan Morini y Fumagalli, «la existencia se ha vuelto enteramente productiva».<sup>19</sup>

### 3. ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA PUESTA DE LA VIDA A TRABAJAR

El principal efecto del fenómeno de la subsunción total de la vida en el capital es, lógicamente de acuerdo con lo dicho, la progresiva erosión de toda una serie de pares de opuestos que daban sentido a la organización social de la producción en el capitalismo fordista:

Manual/intelectual, asalariado/autónomo, tiempo de vida/tiempo de trabajo, producción/reproducción, etc. En el desarrollo del paradigma cognitivo y en la tendencial centralidad del trabajo cognitivo, también la distinción entre el *individuo-civis*, con sus tiempos de vida, y el *individuo-trabajador*, con sus tiempos de trabajo,

<sup>17</sup> Esta idea, dicho sea de paso, ya fue problematizada y cuestionada en la década de 1970 por un grupo de feministas vinculadas al operaísmo (entre ellas, Silvia Federici, Mariarosa Dalla Costa y Leopoldina Fortunati), que mostraron cómo en el capitalismo la reproducción de la vida es el requisito indispensable para el desarrollo de los procesos productivos.

<sup>18</sup> Cf. FUMAGALLI, A., «New forms of exploitation in bio-cognitive capitalism: towards life subsumption», en FUMAGALLI, A.; GULIAN, A.; LUCARELLI, S.; VERCELLONE, C. (eds.), *Cognitive capitalism, welfare and labour. The commonfare hypothesis*, Londres: Routledge, 2019, pp. 77-93.

<sup>19</sup> MORINI, C. y FUMAGALLI, A., «Life put to work», p. 237. La traducción es mía.

tiende a volverse superflua. Esta distinción alude a esa otra más amplia entre actividades de producción y actividades reproducción; en la que con la primera expresión se entiende la actividad que produce directamente excedente, mientras que con la segunda se entiende la actividad que permite ser productiva a la primera.<sup>20</sup>

Dado que la existencia misma y el trabajo se vuelven cada vez más indistinguibles, lo mismo sucede con los pares binarios fordistas sobre los que descansa esta dicotomía: producción-reproducción –toda vez que las actividades reproductivas se vuelven productivas y, como se verá a continuación, el trabajo de cuidados se convierte en paradigma del nuevo biotrabajo–; tiempo de trabajo-tiempo de vida –en la medida en que el tiempo de trabajo directo y certificado no puede ser considerado el único tiempo de producción–; espacio de trabajo-lugar de vida –además de por lo dicho, porque el biotrabajo es esencialmente nómada y puede desarrollarse en multitud de espacios, entre ellos el doméstico–; y, por último, productivo-improductivo –ya que actividades que en el fordismo eran consideradas improductivas ahora forman parte de los circuitos de producción de valor.<sup>21</sup>

En segundo lugar, esta indiferenciación entre vida y trabajo, desde el punto de vista de la elaboración de una teoría del valor-trabajo como la que proponen estos autores<sup>22</sup>, supone que el biotrabajo resulta prácticamente imposible de medir y, en consecuencia, de remunerar. En este sentido, como se ha anticipado, en la era del biotrabajo el trabajo de cuidados tradicionalmente desempeñado por las mujeres se convierte en un nuevo paradigma para la producción, pues, por una parte, siempre tiene resto, es decir, nunca es del todo remunerable, y, por otra, «es la entrada del afecto aquello que ha permitido al biocapitalismo conducir al trabajo cognitivo [...] hacia una gratuidad tendencial».<sup>23</sup>

Finalmente, se aborda aquí la principal consecuencia política que los autores del biocapitalismo derivan de la existencia de este nuevo paradigma productivo, a saber, el reconocimiento de la renta básica como un «derecho humano inalienable»,

<sup>20</sup> FUMAGALLI, A., *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 210.

<sup>21</sup> Podrían citarse muchas más dicotomías fordistas que se desdibujan en el biocapitalismo, cuya disección resulta imposible en estas breves páginas: producción-consumo, trabajo manual-trabajo intelectual, mente-cuerpo, capital fijo-capital variable, trabajo concreto-trabajo abstracto, trabajo asalariado-trabajo autónomo, etc.

<sup>22</sup> Es decir, de una teoría que mida el valor a través del trabajo socialmente necesario para la producción.

<sup>23</sup> MORINI, C., «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo. Altre ragione per il diritto al reddito», *Associazione Basic Income Network Italia* (2010), p. 3, disponible en <https://bit.ly/2ZNB-BWU>. La traducción es mía.

que se asienta sobre «el mero hecho de existir»<sup>24</sup> y que, ante todo, ha de ser «universal e incondicionada».<sup>25</sup> Una renta básica universal se justifica, para estos teóricos, como el único modo posible de remunerar la actividad laboral en un paradigma en el que los tiempos y espacios productivos se confunden con la vida. De este modo, la renta básica no sería una medida redistributiva, sino «la remuneración de una actividad laboral desarrollada ya previamente»<sup>26</sup>, equivalente al salario en la época fordista:

En un contexto en el que la vida no solo es explotada en el trabajo, sino que es directamente puesta a trabajar, se hace evidente que la renta básica es la remuneración por una existencia productiva. [...] Desde este punto de vista, no es solo una prestación social, un subsidio o una herramienta para acabar con la pobreza. Por descontado, puede ser efectiva para reducir la pobreza, pero en la esfera de la producción la renta básica es, por encima de todo, la remuneración por una actividad productiva previamente desempeñada, que actualmente no es reconocida ni por ley ni en las negociaciones colectivas. En otras palabras, la renta básica es la remuneración de la reproducción social.<sup>27</sup>

De esta manera, y a modo de conclusión, podría decirse que la corriente del biocapitalismo ofrece no solo una teoría sobre las transformaciones recientes en el modelo de producción de las sociedades del capitalismo avanzado —que da cuenta de la progresiva subsunción de un número creciente de áreas de la vida en el sistema productivo—, sino que además ofrece una propuesta política para una de las principales consecuencias perniciosas que se derivan de este nuevo paradigma, a saber, la precariedad que acompaña a esta indiferenciación creciente entre vida y trabajo y al derrumbe neoliberal de los Estados de Bienestar.

#### 4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CODELUPPI, V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Turín: Bollati Boringhieri, 2008.

FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (trad. U. Guñazú), Madrid: Siglo XXI, 2005.

<sup>24</sup> FUMAGALLI y MORINI, «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap», p. 113. La traducción es mía.

<sup>25</sup> FUMAGALLI, *Bioeconomía y capitalismo cognitivo*, p. 295.

<sup>26</sup> L. c., p. 296.

<sup>27</sup> FUMAGALLI y MORINI, «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap», pp. 113-114. La traducción es mía.

- FUMAGALLI, A., *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación* (trads. A. Antón Hernández, J. M. Gual Bergas y E. Rodríguez López), Madrid: Traficantes de Sueños, 2010.
- FUMAGALLI, A., *La vie mise au travail. Nouvelles formes du capitalisme cognitif* (trads. D. Gallo Lassere y C. Degoutin), París: Eterotopia, 2015.
- FUMAGALLI, A., «New forms of exploitation in bio-cognitive capitalism: towards life subsumption», en FUMAGALLI, A.; GULIAN, A.; LUCARELLI, S.; VERCELLONE, C. (eds.), *Cognitive capitalism, welfare and labour. The commonfare hypothesis*, Londres: Routledge, 2019, pp. 77-93.
- FUMAGALLI, A.; MORINI, C., «Cognitive bio-capitalism, social (re)production and the precarity trap. Why not basic income?», *Knowledge Cultures*, 1 (4) (2013), pp. 106-126.
- MORINI, C., «Il lavoro di cura come archetipo del biocapitalismo. Altre ragione per il diritto al reddito», *Associazione Basic Income Network Italia* (2010), disponible en <https://bit.ly/2ZNBBWU>.
- MORINI, C., «Lavorare la vita: attualità della riproduzione sociale», comunicación presentada en el Seminario UniNomade «Composizione di classe e frammentazione nella crisi: per una lettura materialista di razza e genere», celebrado en Nápoles (Italia), el 24 de junio de 2012, disponible en <https://bit.ly/2ZSOkbm>.
- MORINI, C., *Por amor o la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo* (trad. J. M. Gual Bergas), Madrid: Traficantes de Sueños, 2014.
- MORINI, C.; FUMAGALLI, A., «Life put to work. Towards a life theory of value», *Ephemera*, 10 (3/4) (2010), pp. 234-252.
- REIS, M. (ed.), *Neo-operaiismo* (trads. M. Reis, M. Espósito y M.<sup>a</sup> A. Catalán), Buenos Aires: Caja Negra, 2020.



# WILHELM DILTHEY'S POST-METAPHYSICAL CONCEPT OF LIFE

MATTHIAS J. TÖGEL  
*Philipps-Universität Marburg*

## RESUMEN

Vinculando las observaciones ecológicas de Dilthey con su agenda antimetafísica, este trabajo ofrece una reconstrucción sistemática de los conceptos fundamentales de su «filosofía de la vida». Para este fin, expone y desarrolla dos líneas de pensamiento que son particularmente características de la filosofía de Dilthey: las ideas de «adecuación antropológica» y de «incrustación socio-cultural de la filosofía». Además, pretende mostrar en qué sentido la «filosofía de la vida» significa una ruptura radical con la tradición de la filosofía metafísica y cómo apunta a una nueva comprensión de la tarea y de la naturaleza de la filosofía.

*Palabras clave:* Wilhelm Dilthey – antimetafísica – vida – metafilosofía – ecología.

## ABSTRACT:

By linking Dilthey's ecological remarks to his antimetaphysical agenda this paper offers a systematic reconstruction of basic concepts of his «philosophy of life». To this end it states and develops two lines of thought that are particularly characteristic of Dilthey's philosophy: the ideas of «anthropological adequacy» and «philosophy's socio-cultural embeddedness». Furthermore, it tries to show in what sense the «philosophy of life» means a radical break with the tradition of metaphysical philosophy and how it aims at a new understanding of philosophy's task and nature.

*Keywords:* Wilhelm Dilthey – antimetaphysics – life – metaphilosophy – ecology

**D**UE TO ITS EXCEPTIONALLY UNFORTUNATE HISTORY of reception an adequate understanding of Dilthey's systematic agenda is still to be achieved. The greatest epistemic obstacles are the common tendencies to characterize Dilthey's central notion of «life» as a romanticist backlash and a continuation of a conspicuously speculative and irrationalistic brand of «Naturphilosophie» and, maybe even more frequently, to present him (without qualification) as a typical life-philosopher in a line with Bergson, Nietzsche, Spengler, Klages and the likes. In this paper I try to show, that these lines of interpretation are widely off the mark and that the genuine profile of his philosophy from the «standpoint of life»<sup>1</sup> shows traits of a wholly different stripe as it centers around a sharp critique of philosophy's tradition of metaphysical theorizing and deploys at the same time a metaphilosophical vision of how to do philosophy critically as well as fruitfully.

## 1. PHILOSOPHY FROM THE STANDPOINT OF LIFE: THREE ASSUMPTIONS

Only scarcely does Dilthey comment on his own philosophical tenets or on his procedure of inquiry. Whereas his critique of philosophical positions is presented in a quite straightforward manner, his own attempts at theory-building generally deal with rather isolated systematic problems and consequently are scattered throughout his writings. Hardly are they set forth «systematically». Hence the persistent challenge in explicating the bigger picture of Dilthey's philosophical profile and agenda, with which even his immediate students had to struggle, is hardly surprising.<sup>2</sup> The problem in giving that bigger picture does not primarily lie in getting all the relevant parts right and then to assemble them correctly, but rather in assigning each its relative systematic weight. Just as a sentence accentuated in a weird way, even though flawless *ad litteram*, may in fact be utterly incomprehensible. Therefore, in order to give an account of Dilthey as a philosopher that not only conforms to the facts but also rings true, it is essential to be clear about what part of his theory «wears the trousers» (J. L. Austin). In the following discussion the adequacy of three basic theses is assumed:

<sup>1</sup> GS V, 136 (tr. auct.). Dilthey's *Gesammelte Schriften* are cited by way of a Latin number indicating the volume and an Arabic number giving the page. In the same way «SW» refers to Dilthey's *Selected Works* (ed. Makkreel, Rodi, Princeton University Press, 1989ff).

<sup>2</sup> Cf. MISCH, G., «Wilhelm Dilthey als Lehrer und Forscher», *Vom Lebens- und Gedankenreis Wilhelm Diltheys* (Frankfurt am Main, 1947), p. 56; NOHL, H., «Wilhelm Dilthey», *Die großen Deutschen: Deutsche Biografie IV* (ed. Hermann Heimpel, Berlin: 1957), pp. 203f; RODI, F., *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Ästhetik* (Stuttgart: 1969), pp. 9-11.

(i) the concept of life and the idea of doing philosophy «from the standpoint of life» constitute –systematically speaking– Dilthey's most basic and central concern; it informs, directly or indirectly, all his other philosophical beliefs;

(ii) the persuasion, that, because of its lack of epistemological credentials, metaphysical philosophy is done for (and with it the corresponding way of doing philosophy metaphysically), equally defines and informs Dilthey's whole philosophical approach;

(iii) theses (i) and (ii) are to be conceived as complementary descriptions of the same theoretical situation, i.e. Dilthey's «philosophy of life» is to be considered as an integral part of his critique of metaphysics and at the same time his historical investigations of the metaphysical tradition yield important features of his own constructive endeavours.

Explicating Dilthey's core assumptions this way is in no way trivial as it is incompatible with certain widespread classifications of Dilthey's oeuvre: it entails for example that (in the last resort) Dilthey is *not* «the philosopher of the human studies» (Makkreel) nor a harbinger of «philosophical hermeneutics» (Heidegger, Gadamer), to name only the best-known slogans connected with his work. Neither is it possible to entertain in combination with them the claim that Dilthey's critique of metaphysics was only a passing concern of his, that later in life he abandoned in favour of his own metaphysical theories.

In order to spell out the import of these theses and, if possible, to corroborate them, I will discuss two central motifs of Dilthey's philosophy of life along their lines. Both of these *philosophemata*, the conceptions of «anthropological adequacy» and of the «socio-cultural embeddedness of thought», collate several qualities: they are highly characteristic of Dilthey's philosophical approach, they possess various systematic, methodological as well as metaphilosophical implications, and finally (and most importantly) they merit attention in their own right.<sup>3</sup>

## 2. THE PRINCIPLE OF ANTHROPOLOGICAL ADEQUACY

In the preface to his «Introduction to the Human Sciences» (1883), Dilthey famously states that his philosophical point of reference is and only can be the «total human nature, as experience, study of language and history exhibit it».<sup>4</sup> He

<sup>3</sup> For a more comprehensive account, cf. my (soon to be published) dissertation on Dilthey's philosophy of historical consciousness.

<sup>4</sup> GS I, xviii (tr. auct.): «...die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen...»; SW I, 51 («the whole of human nature as it is revealed in experience, in the study of language, and in the study of history»).

characterizes it further as being involved in a «real process of life» and showing as its facets the psychological structure of «willing feeling imagining».<sup>5</sup> In the psychological writings of the 1890s, which were basically intended as a continuation of his unfinished «Introduction», Dilthey elaborates on this idea of a life-process. This is obviously done under the impression of biological «milieu-theories» current at his time, for he defines it as the process of mutual adaptation and interaction between a living being – for which he coins the term «psychophysical life-unit»<sup>6</sup> – and its surroundings (arguably as a more «realistic» alternative to the traditional subject-object relation).<sup>7</sup> Elements and changes in the environment impinge ceaselessly on the psycho-physical life-unit and challenge it to seek advantageous conditions in order to stay alive and to develop as completely as it possibly can and, on the other side, to avoid the infliction of harm which could diminish its prospect for survival considerably. Dilthey employs this basic scheme in the widest imaginable sense, unscrupulously traversing any possible boundaries between the human and the natural sciences. The amoeba retracting upon contact with an obstacle or moving in direction of a nutrient and the young poet receiving the poetic lore of his or her native tongue, assimilating the parts he or she can connect to and vigorously rejecting others, and maybe being finally able to leave a mark, can from this point of view be described as instances of the same basic pattern («a pattern that connects», Gregory Bateson).<sup>8</sup> Furthermore the life-process can even be seen as a necessary and sufficient condition for an organism to be (minimally) *understandable* in its behaviour. This would require a differentiation between the object of understanding (some inner state) and the ways of access open to us («Erlebnis», inner experience), preserving the human cultural sphere as the primary focus of (reciprocal) hermeneutical processes, but surrounding it and connecting it (asymmetrically) to a fringe that is composed of everything living.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Cf. GS I, xviii («dem ganzen Menschen ... dies wollend fühlend vorstellende Wesen ... realer Lebensprozeß»). The absence of punctuation (it doesn't say «dies wollende, fühlende, vorstellende Wesen») and the construction of participles (each modifying the meaning of the others) stresses the specific unity of the human psyche that for Dilthey cannot be modeled mechanistically by simply adding several psychological faculties.

<sup>6</sup> GS I, 15 («psychophysische Lebenseinheit»); SW I, 67 («psychophysical life-unit»).

<sup>7</sup> For a more up to date and elaborate strand of ecological theory in the same anti-cartesian vein, cf. Turvey, Michael T. «On the notion and Implications of Organism-Environment System», *Ecological Psychology* 21:2 (2009), pp. 97-111.

<sup>8</sup> Cf. GS V, 211ff. The reconstruction of interdependences between biographical conditions and poetic output is a central theme in Dilthey's «Life of Schleiermacher» as well as in his collection of essays «Das Erlebnis und die Dichtung» (1905).

<sup>9</sup> Of course, humans do not know «what it's like to be a bat» because we do not have access to the relevant modes and ways of experience a bat has. But that doesn't mean that the life-form of a bat and its individual comportment couldn't be (minimally) understood. In fact, that is just what

In the way of a *tertium comparationis* the process of life establishes a connection between vastly different levels of reality without thereby giving rise to any reductive ambitions. The crudest bit of spatio-temporal reality just like the lofty realm of spirit at a given point of history serve as the relevant environment («Umwelt», Jacob von Uexküll) for a correspondent life-unit: posing problems, holding out rewards. At the human level the environment of course is tremendously more complex and articulated than that facing simpler forms of life. This acquisition of differentiation and available complexity on the «milieu»-side is made possible by a corresponding process of functional differentiation and articulation of the particular life-unit's psychic structure («seelische Struktur»)<sup>10</sup> This coping-mechanism of a living being situated in a particular environment is where the already mentioned aspects of the human psyche (willing, feeling, imagining) find their proper place as the most conspicuous functions of the human mind. At the level of complexity characteristic of human life, the life-process as such begins to be experienced consciously, the capacity for self-reflection arises. The process of life then designates the unfolding spiral of interplay and successive modification between the life-unit and its milieu at a given level of acquired articulation and complexity. Therefore, to model the human psyche as a given apparatus that processes various contents, but is not altered in its own structure is to be conceived as a serious epistemological misconception.<sup>11</sup>

But how does this presumably uncontroversial description of the *condition humaine* carry any philosophical and even metaphilosophical significance? The human capacity for abstract thought, through which man is able to reason and even to grasp eternal truths, doesn't it obviously transcend the context and its functional determination within the life process? Weren't the Greeks on the right track consigning this marvelous feat to a quasi-godlike vehicle, the *nous*, and thereby

---

ethology tries to do, and I do not see any compelling reasons to construe an ambiguity of «understanding in the biological sense» and «in the human sense», whereas there is clearly such a difference between «understanding the life-form of a bat» and «understanding quantum mechanics»; Dilthey on basic forms of expression cf. GS VII, 205, pertaining to «Verstehende Biologie» (understanding biology) and Nagel's bat, cf. de Mul, Jos, «Leben erfasst hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)», *Interpreting Dilthey: critical essays* (ed. Eric S. Nelson, Cambridge University Press, 2019), p. 47f.

<sup>10</sup> Cf. JUNG, M., «'Das Leben artikuliert sich' Diltheys performativer Begriff der Bedeutung: Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens», *Revue Internationale de Philosophie* 57 (2003), pp. 446f, 450.

<sup>11</sup> For Dilthey «epistemology» encompasses the task of explicating norms of thought as well as describing the actual thought-processes. Even if nowadays the descriptive part of the task is relegated to psychology, it is probably safe to say that also a reasonably «pure» epistemology works on certain psychological assumptions.

acknowledging the detached, even otherworldly character of our ability to pursue aimless contemplation, *theoria*?

Dilthey is perfectly clear on this point: «In the structural coherence of the psychic life-process thought is like an interposition between impression and reaction: it has to be turned over into action. Thereon the child's play rests as well as culture as a whole».<sup>12</sup>

The generality of this statement can seem baffling. Certainly, Dilthey does not want to deny the possibility of pursuits that have no immediate practical relevance, like e.g. the analysis of an argument that no one is ever likely to actually employ. Nor does he maintain that pursuits like that would *necessarily* lead to unsound or unimportant results. What he could be construed as pointing out is that we should be careful not to take these forms of detached intellectual activity as our model for understanding the normal functioning of our reasoning capacity. Given the setting of thought as part of the life-process it is simply not the case that the ascetic qualities of pure theory make it the showcase sample of reasoning *per se*; maybe abstract thought's smooth and undisturbed unfolding is not a sign of its pureness, but rather an indicator of a problematic lack of friction.<sup>13</sup>

Following Dilthey's view, reason is deeply practical: perceiving concrete situations, envisioning possible coping-strategies, and finally guiding and adjusting action. Here it is doubtlessly doing real work and via constant feedback, i.e. flow of information pertaining to the actual (in contrast to the merely intended) consequences of the agent's actions, it is reliably kept on track. It is the integration of thought into the life-process that ensures its proper functioning (i.e. as part of a self-correcting process).<sup>14</sup> That is why Dilthey's insistence on the primacy of practical reason(ing) is not to be understood as a mere remark on the onto- and phylogenetic formation of this peculiar human faculty, but as disclosing its *normal* working conditions.<sup>15</sup> With a formulation expressing this relation Dilthey accord-

<sup>12</sup> GS X, 13 (tr.auct.): «Im Strukturzusammenhang des Seelenlebens ist das Denken gleichsam eine Einschaltung zwischen Eindruck und Reaktion: es muß in Handlung umgesetzt werden. Darauf beruht das Spiel des Kindes wie die gesamte Kultur.»

<sup>13</sup> Cf. John McDowell's «frictionless spinning in the void». Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, §107.

<sup>14</sup> The affinity between Dilthey's central ideas and cybernetics was first pointed out by Peter Krausser; cf. his *Kritik der endlichen Vernunft* (Frankfurt, 1968), pp. 93ff. In this context, the «teleological» character of the psychic nexus obviously is of prime importance as it corresponds to the basic features of a negative feedback-loop; cf. GS V, 207.

<sup>15</sup> The phrase «*normal* working conditions» is to be read normatively, just as every thermometer comes with a specified range of temperature only within which it is producing reliable results. Cf. endnote 14.

ingly alludes to Kant's phrasing of the transcendental method. «The fundamental conditions of knowledge are given in life, and thought cannot reach back beyond it».<sup>16</sup>

The threefold nature of man's psychic structure (willing, feeling, imagining) and the importance of thought's translation into action can be called *minimum requirements of anthropological adequacy*. To these any model of man should adhere to, be it in philosophy or elsewhere, if one cares to avoid the idle enterprise of «providing solutions one does not believe to problems one has not felt».<sup>17</sup>

Given the intrinsic connection between Dilthey's critical investigations and his constructive proposals, that I advanced above as the third assumption, his principle of anthropological adequacy can be seen both as a critique of wide stretches of the philosophical tradition and as an attempt to learn from its failures. In the history of philosophy by Dilthey's lights the most common way to treat of thought and reason has been by way of rigorous isolation (*nous*), by following strategies of purification (Kant) and disembodiedness (*theoria*). This dominant attitude towards reason, which regularly is coupled with a heavily modularized picture of the human psyche, is what Dilthey terms «logism».<sup>18</sup> This logism and the principle of anthropological adequacy obviously lead into opposed theoretical directions. Because the former tends to treat reason as an autonomous and independent faculty, that can function and be scrutinized in and for itself, it encourages one to disregard the totality of human nature («intellectual apparatus»<sup>19</sup>). By the lights of this dominant tradition speaking of «pure reason» instead of «man» is hardly more than a harmless and – given philosophy's legitimate interest – unavoidable abstraction. This set of beliefs together with an uncritical application of the laws of logic to the structure of reality form the center of the pernicious legacy of «metaphysics» in Dilthey's sense.<sup>20</sup> Steering clear of this so deeply entrenched conception (of philosophy's as well as man's nature) is what Dilthey conceived of as the most pressing

<sup>16</sup> GS V, 136 («Die fundamentalen Voraussetzungen der Erkenntnis sind im Leben gegeben, und das Denken kann nicht hinter sie greifen».)

<sup>17</sup> Cavell, S., *The Claim of Reason* (Oxford University Press, 1999), p. 393. Dilthey holds that it is neglect of anthropological adequacy that leads to the hard problem of external world skepticism; cf. GS V, pp. 90ff, 126f.

<sup>18</sup> Cf. GS V, 79f; Kühne-Bertram, G., «Zur Bedeutung des Begriffs 'Logismus' in den Philosophien Wilhelm Diltheys, Paul Yorck von Wartenburgs und Georg Mischs», *Archiv für Begriffsgeschichte* 55 (2013), pp. 225-231.

<sup>19</sup> Cf. GS V, pp. 130f.

<sup>20</sup> Dilthey's concept of metaphysics is complex and specific. It is modeled on Plato's and Aristotle's theories of substantial forms and relies crucially on «metaphysical logic» (cf. GS I, 179ff, 192ff; GS XX, 176), i.e. on the ontological validity of for example the law of non-contradiction or the principle of sufficient reason.

philosophical task his generation was faced with after the tradition of metaphysical philosophy had collapsed with the fall of Hegel's panlogistic system. A tough challenge to this very day as for many the convictions Dilthey sums up under the label 'metaphysics' amount to nothing less than a proper definition of the philosophical enterprise itself.

### 3. PHILOSOPHY'S SOCIO-CULTURAL EMBEDDEDNESS

Parallel to his admonition to use an anthropologically adequate model of man, Dilthey urged the philosophical profession to rethink the nature of its very discipline. By the end of the nineteenth century the idea that philosophy has to be conducted scientifically (instead of speculatively) was pretty much common sense among its professional practitioners. But for Dilthey to simply adopt scientifically respectable methods in philosophy was a clearly insufficient measure to break free from the problematic tradition of metaphysics. The whole idea of philosophy as a disengaged theoretical «science» aiming at a comprehensive body of objective knowledge concerning the most abstract topics is itself part of it and therefore stands in need of thorough reevaluation. It is important to highlight this metaphilosophical dimension of Dilthey's critique of metaphysical philosophy as it is rarely acknowledged. The systematic doctrines of logism and of the logical structure of reality deeply correspond to the just as metaphysical conception of philosophy as a kind of conceptual «Grundlagenforschung» (basic research) in a way that mutually grants both much of their plausibility. That is why the implications of Dilthey's critique of the metaphysical tradition consist not only in a materially different philosophy, but in the conviction of the necessity «to philosophize differently».<sup>21</sup>

Determining this new way of understanding and conducting philosophy is possible by referring to the principles already employed in explicating the idea of «anthropological adequacy». As the human capacity to reason is embedded in the life-process the philosophical enterprise is vitally connected to current socio-cultural conditions, institutions and concerns. In this view it is not philosophy's primary task to provide chunks of fundamental theory (in the style of mathematics or theoretical physics) without being expected to care whether its results are deemed interesting or useful by anyone outside the profession. Instead Dilthey proposes an understanding of philosophy in functional terms: it is a way for an individual as well as for a society as a whole to gain and to deepen its capacity for «*Selbstbesin-*

<sup>21</sup> GS V, xli (cited by Georg Misch): «eine andere Art des Philosophierens».

nung» (self-reflection).<sup>22</sup> A task that can be accomplished in quite different ways according to the particular historical circumstances: be it in formulating a scientific theory, in compiling and integrating scientific findings into a bigger picture, in reflecting the presuppositions of current sciences or other societal practices and institutions, in an investigation of their history, in developing a (more or less) shared understanding of the ends a society wants to pursue (or is in fact pursuing) or in suggesting a ranking of their relative importance. This perspective on philosophy is not a call for a *philosophy engagée* in a narrow sense, one that would e.g. search the newspapers for its problems, but rather an attempt at a sociologically enlightened self-conception of the discipline.<sup>23</sup> And this does entail a critical change in the criteria by which a philosophical problem is reckoned important and a proposed solution convincing; a dimension for which Dilthey coined the term «Bedeutsamkeit» (meaningfulness/significance).<sup>24</sup>

With this problem in view Dilthey's text «Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe» (1892) can be read as an exemplification of the very concern for embedding philosophical reflection, that I so far tried to elucidate. It opens accordingly:

«It is one of the most living tasks of contemporary philosophy, to reestablish by way of development of aesthetic reflection the natural relationship between art, art criticism and a debating audience».<sup>25</sup>

The *normal* state of the «Kultursystem» of art is here conceived in functional terms. Every agent in this relationship is counted upon to fulfill a specific role; on the mutual adjustment and the successful integration of which the functioning of the whole cultural system finally depends. The art critic's role lies in the establishment and explication of criteria by which the artistic production of his or her day is evaluated, leading to clear exemplars of artistic achievement and failure. Under the influence of the art critic's exemplary verdicts the wider audience engages in a practice of habitual aesthetic debate, rehearsing and reshaping the learned criteria, evaluating new artistic production. Thereby the overall level of aesthetic awareness,

<sup>22</sup> This term is to be found throughout Dilthey's writings. The functional approach to metaphilosophy is developed in «Das Wesen der Philosophie» (GS V, 339ff); cf. Todorov, Ch., «Über die Funktion der Philosophie. Der Philosophiebegriff im Spätwerk Wilhelm Diltheys», *Synthesis philosophica* 38:2 (2004), pp. 492-496

<sup>23</sup> For the concept of «sociological enlightenment» cf. Luhmann, N., «Soziologische Aufklärung», *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 18 (1967), p. 100, 103f, 109f. For an application of sociological reasoning to philosophy cf. Kusch, M., *Psychologism: A case study in the Sociology of Philosophical Knowledge* (Routledge, 1995).

<sup>24</sup> Cf. GS VII, 238f.

<sup>25</sup> GS VI, 242 (tr. auct.).

articulation and judgement available to a society (what Dilthey calls «ästhetische Bildung») tends to increase, which in turn provides for a beneficial atmosphere for the development of a new generation of artists (and critics).<sup>26</sup> With this model of unobstructed cultural exchange in mind Dilthey diagnoses a severely dysfunctional state in the actual aesthetic life of his time, and he as a philosophical writer tries to help reestablishing «living circulation» in this particular domain.<sup>27</sup>

The strategy he chooses is an investigation into the *history* of aesthetics and from this literary procedure one can infer why he favours the form of «historical investigations with a philosophical intent» so decidedly.<sup>28</sup> He seems to regard them as a means to develop and deepen a shared understanding of a certain part of society or culture, and thereby to provide somewhat of a common ground to come to terms with prevailing conflicts, misunderstandings and fragmentation. In this view historical investigations offer a *detour* that can augment the prospects for «living circulation» in a particular field better than a direct engagement in the contested issues of the day would. This role of the historical perspective is only possible, if it accomplishes a considerable degree of impartiality in the matter. It would certainly have hardly any worth for public debate, if the historian one-sidedly recounted the partial perspective of one of the involved parties. That is, the idea of «historical justice» can thus (partially) be explicated in functional terms and furthermore be described not as an avoidance of choosing a side but as a form of (higher-order) engagement: historical investigations are thus a valuable and distinct enrichment of public debate, if they avoid identification with the perspective of an already engaged agent but aim instead at an account that is acceptable for all sides (without becoming empty).

#### 4. CONCLUSION

In the preceding considerations I tried to sketch an approach to Dilthey's philosophical thought that centers on his idea of doing «philosophy from the standpoint of life». This phrase was developed to lay open its polemic, antimetaphysical as well as its constructive import. In addition, the philosophy of life Dilthey pursues leads not only to certain systematic and methodological commitments but equally to a thorough revision of philosophy's self-image as a detached and theoretical

<sup>26</sup> Even though Dilthey probably envisaged a highly homogenic society and didn't question the definite cultural leadership of the bourgeoisie for a second, I think his functional account of «*Kultursysteme*» is easily compatible with a diversified society that embodies several subcultural codes.

<sup>27</sup> GS VI, 242 («lebendige Zirkulation»).

<sup>28</sup> «Historische Forschung in philosophischer Absicht». This is a recurring phrase mostly characterizing his own method; cf. GS V, 35; XVIII, 43.

(quasi-)science. This gives rise to a conception of philosophy that is keenly aware of its socio-cultural embeddedness and is oriented at deepening «*Selbstbesinnung*» (self-reflection) throughout society's cultural systems, settling for problems and methods as seem fit for this goal. By elaborating on the metaphilosophical dimension of Dilthey's philosophy of life it became clear, that a vertical explication of the concept of «life» (in the manner of a restated *prima philosophia*) is inadequate to capture the historical-systematic lessons from the aporetic history of metaphysics. Instead, the manifold relations of life extend horizontally and lend themselves to eyes unimpaired by dogmatic constraints.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES:

- CAVELL, S., *The Claim of Reason*, Oxford University Press, 1999.
- DE MUL, JOS, «Leben erfaßt hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) Life (Sciences)», *Interpreting Dilthey: critical essays*. ed. Eric S. Nelson, Cambridge University Press, 2019.
- DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, Stuttgart: Teubner, 1957 [=GS].
- DILTHEY, W., *Selected Works* ed. Makkreel, Rodi, Princeton University Press, 1989 [=SW].
- JUNG, M., «'Das Leben artikuliert sich' Diltheys performativer Begriff der Bedeutung: Artikulation als Fokus hermeneutischen Denkens», *Revue Internationale de Philosophie* 57 (2003).
- KRAUSSER, P., *Kritik der endlichen Vernunft*, Frankfurt, 1968.
- KÜHNE-BERTRAM, G., «Zur Bedeutung des Begriffs 'Logismus' in den Philosophien Wilhelm Diltheys, Paul Yorck von Wartenburgs und Georg Mischs», *Archiv für Begriffsgeschichte* 55 (2013).
- KUSCH, M., *Psychologism: A case study in the Sociology of Philosophical Knowledge*, Routledge, 1995.
- LUHMANN, N., «Soziologische Aufklärung», *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 18 (1967).
- MISCH, G., «Wilhelm Dilthey als Lehrer und Forscher», *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Diltheys*, Frankfurt am Main, 1947.
- NOHL, H., «Wilhelm Dilthey», *Die großen Deutschen: Deutsche Biografie IV*, ed. Hermann Heimpel, Berlin, 1957.
- RODI, F., *Morphologie und Hermeneutik: Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Stuttgart: 1969.
- TODOROV, Ch., «Über die Funktion der Philosophie. Der Philosophiebegriff im Spätwerk Wilhelm Diltheys», *Synthesis philosophica* 38:2 (2004).
- TURVEY, MICHAEL T. «On the notion and Implications of Organism-Environment System», *Ecological Psychology* 21:2 (2009).
- WITTGENSTEIN, L., *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958.



# PENSAR LA VIDA. (DESDE LAS DOS LINDES DE LA FRONTERA)

MANUEL VIVAS MORENO  
*IES Rodrigo Caro, Coria del Río (Sevilla)*

## I

QUÉ SEA LA VIDA, cómo se vive, cómo se canta y cómo reflexiona es asunto del existir humano hasta el punto de que su acercamiento es inmediato a la existencia del hombre. Tal aproximación, necesaria si de existencia humana hablamos, debe huir de los dos grandes riesgos que la reflexión sobre la vida comporta: la aniquilación de la misma -momificada que diría Nietzsche- en el concepto, o la disolución irracional de la misma en una mera secuencia de vivencias, más o menos fuertes, más o menos recordadas, más o menos olvidadas.

Si bien la vida ha sido objeto de reflexión a lo largo de la Historia de la Filosofía, es con el advenimiento de la contemporaneidad filosófica -permitido por el hegeliano punto y final a esa historia y cantado por el famoso «íncipit Zaratustra» de Nietzsche- con el que la vida se muestra como asunto constitutivo de la filosofía, es decir, como aquello que hace de la filosofía tal disciplina. Heidegger lo expresará gráficamente cuando dice que «hablar de filosofía de la vida es algo así como hablar de botánica de las plantas». Sin embargo, en ese acercamiento a la vida por parte de la filosofía esta experimenta los límites del lenguaje como auténticos límites del pensamiento; la vida le exige a la filosofía un más allá del lenguaje que bordee lo inefable y en ese afán descubre a la poesía que se acerca a la vida desde la otra linde de la frontera que conforma el existir humano. Pero ese acercamiento poético a la vida, se manifiesta a la par incompleto, está muy próximo a la atomización de la vida en yuxtaposición de vivencias, si no se abre a un horizonte metafísico que «piense» a la vida. Juan Ramón y Heidegger han visto y experimentado esta necesidad de traspasar esta frontera hacia la otra linde: la filosofía heideggeriana se acerca a la poesía de la mano de Hölderlin o llegando por sí misma a expresiones como las de *Sobre la experiencia del pensamiento*; por su parte, Juan Ramón abre la poesía a un horizonte metafísico innegable que atraviesa toda su obra y muy especialmente

en *Dios deseado y deseante*, *Espacio y tiempo*, etc. Por tanto, pensar la vida exige a la filosofía el intento de romper lo inefable desde el otro lado del límite, asomarle a la poesía para situar así la palabra en medio del silencio e intentar luego la reflexión desde el horizonte metafísico que el poetizar mismo genera.

La inmediatez de la vida no es sobrevenida teóricamente poniendo de manifiesto la inmediatez de la filosofía respecto de la existencia humana. De este modo, la vida hace consciente a la propia filosofía de su posición limítrofe y, por ende, del modo de ser del existir humano. ¿Cómo pensar, pues, la vida desde la filosofía cuando al parecer aquella no se «aviene a seguir justificándose y se erige pidiendo cuentas, razones»?<sup>1</sup> La vida pide a la filosofía que «se justifique ante ella», poniendo de manifiesto que en la vida están las verdaderas raíces del filosofar, en la necesidad que el hombre tiene de «expresarse creando», siendo esta creación «la 'poiesis', expresión y creación a un mismo tiempo, en unidad sagrada, de la cual por revelaciones sucesivas, irán naciendo, separándose al nacer –nacimiento es siempre separación- la Poesía en sus diferentes especies y la Filosofía».<sup>2</sup> La vida aparece como lo absolutamente inmediato, seguramente inefable en ocasiones, empero siempre ineludible: no hay filosofía ni poesía sin la vida y esta no es vivible sin aquellas. La unidad esencial entre ellas es manifiesta en el afán de pensar la vida y hacerla «transparente» lo que significa aprehenderla y vivirla más allá del concepto y más allá de la secuencia de vivencia, dotada de narración, vida hecha biografía. La vida aparece entonces ante la Poesía y la Filosofía no como «objeto» más o menos recurrente, sino que más bien Poesía y Filosofía emergen de la vida, de su absoluta e incuestionable inmediatez.

La unidad de Filosofía y Poesía no es, pues, un mero artificio literario; el acercamiento al concepto de vida que el pensar de Heidegger y el poetizar de Juan Ramón procuran lo muestra fehacientemente; efectivamente, ambos advierten que la finitud es el modo fundamental del ser de la vida y sólo desde ese modo de ser, desde la radical inmanencia del existir, entienden su trascendencia. En tal afán –el descubrimiento de la vida- ambos parten de la pureza del pensar y del poetizar: Heidegger es un filósofo puro que reitera machaconamente que filosofía es pregunta por el ser y Juan Ramón poetiza al poetizar mismo, la misma razón por la que Heidegger se acerca a Hölderlin.

<sup>1</sup> ZAMBRANO, M<sup>a</sup>., *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid: Alianza Editorial, 2000 p. 51.

<sup>2</sup> L. c., p. 53.

## II

La inmediatez mencionada desvela el modo fundamental de ser de la vida, en el que el poeta y el filósofo están de acuerdo: la vida es siempre fáctica, lo cual significa que la finitud conforma esencialmente el modo de ser de la vida independientemente de que esa finitud sea asumida libremente o sólo sea aceptada. En cualquier caso, no se trata de una simple etiqueta de la vida o de una característica más de ella. Tampoco se trata de vislumbrar el punto y final siempre inminente desde el nacimiento, eso que muy bien podría no haberse producido, y la muerte, eso inevitable. El correlato de la finitud no es la infinitud, pues no es necesario pensar a esta para hablar de aquella, sino más bien al contrario: es la infinitud la que exigiría el correlato lógico y ontológico de la finitud. La finitud, por tanto, puede y debe ser entendida desde sí misma, siendo el modo fundamental del ser de la vida o, como dice Heidegger, «el modo fundamental de nuestro ser». Las evidencias que señala Miguel de Unamuno lo ponen rotundamente de manifiesto: no podemos recordar nuestro nacimiento y tampoco podremos recordar nuestra muerte. Esta imposibilidad de «ser entero» –el imposible «*Ganzsein*» de *Ser y Tiempo*– cristalizado en la imposibilidad de narración ni de nuestro inicio ni de nuestro fin, subraya la contingencialidad de nuestro ser puesto de manifiesto en un axioma muchas veces olvidado: somos, con anterioridad a nuestro existir no éramos, podríamos no haber sido y dejaremos de ser. Por tanto, el primer horizonte desde el que se otea filosófica o poéticamente la vida exige pensar la finitud desde la propia finitud, al hilo de lo que Heidegger decía en su famosa conferencia sobre el tiempo: «comprender el tiempo desde el tiempo», no desde lo que no es el tiempo, desde la eternidad.

Esta finitud envuelve al ser de la vida en su soledad, muestra la radical soledad del ser humano; ni para Heidegger ni para Juan Ramón existe «la» muerte, sino más bien «mi», «tu», «su» muerte, la de papá Víctor, la de mamá Pura, la de Platero... La contingencialidad del existir, el dejar de ser y la posibilidad de poder no haber sido nunca, ubica al hombre en el mundo, constituyéndolo como mundano y haciéndole partícipe del misterio del mundo. Al pensar al hombre desde el mundo y en la finitud que lo aísla envolviéndolo en su soledad, la vida y la filosofía muestran su inmediatez respecto del propio existir. La vida se convierte en trasunto de la filosofía y de la poesía que no puede surgir sino de una mirada obsesiva, casi neurótica –como la de Juan Ramón– a la vida. Cobra sentido que el tiempo sea el auténtico «*principium individuationis*» y que la vida deje de ser un abstracto o se disuelva en experiencias varias: desde la inmediatez que ocupa ante el hombre, la vida se narra y dota de argumento conformándose como existencia. Es, por tanto, la finitud lo que otorga inmediatez a la vida, lo que la transforma en existencia, lo que permite que nos acerquemos a la vida sin conceptualizarla.

La finitud exige, empero, la asunción de la misma; aquello que Tierno Galván en feliz expresión referida a sí mismo, sabiéndose ya al final de sus días, describía como «estar felizmente instalado en mi finitud». La felicidad del viejo profesor no es emotiva pero tampoco teórica o racional; surge más bien de la consideración básica de que prefiero mi mismidad, mi mundana «yoidad» a una posible infinitud que me obligaría a ser lo que no soy. Es más bien, la nostalgia de la que habla Novalis de estar siempre en casa, tratándose por tanto de la aceptación –seguramente no compartida por Juan Ramón– de que la finitud es la casa del hombre y de que somos esencialmente contingentes, no somos dioses necesarios. Por ello, la muerte es la «posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y, como tal, indeterminada e insuperable del Dasein». La muerte no es una cuestión teórica, no conozco a la muerte por el supuesto dato empírico de diversas muertes; la muerte es ontológicamente previa pues conforma mi modo de ser, mi mismidad. No se trata del conocimiento cartesiano de la finitud, inferido teóricamente desde la duda; se trata más bien de la patencia de la finitud vivida como morada, habitáculo casa en la que me ubico, soy yo. En este sentido hemos expresado nuestra sorpresa por el notable esfuerzo especulativo que las metafísicas de la infinitud tienen que hacer para pensar la finitud. Finitud que, desde sí misma, matiza la soledad del yo finito distanciándolo del solipsismo, emergente siempre de la necesidad de la certeza teórica. Esta soledad no lamenta la imposibilidad del otro que ahora siempre es próximo instalado también en su finitud, y que también encuentra su mismidad en el mundo.

La soledad y la finitud sólo son pensables desde el mundo, siendo términos casi duplicativos, redundantes; la soledad no es la mera ausencia de compañía, sino más bien la condición en la que nuestra propia finitud nos instala. Soledad y finitud son, pues, modos constituyentes del existir humano, de la vida misma. Si la metafísica se alza desde la nostalgia «del impulso de estar en todas partes en casa», según las palabras de Novalis que Heidegger trae a colación en *Conceptos fundamentales de metafísica*<sup>3</sup>, la ontología –pensar al existente desde la propia existencia– se alza sobre este trípode conceptual: mundo, soledad y finitud. El mundo es el habitáculo –categoría fenomenológica, dicho al uso académico, donde el hombre se ubica, siendo por tanto sí mismo; el mundo es el horizonte desde el que el hombre traza su existir finito vivido desde la ontológica soledad. Y estos tres conceptos fundamentales de la metafísica, desde los cuales esta se asoma a la vida, son compartidos por la poesía. Esos tres conceptos conforman la geografía del poetizar de Juan Ramón que también entiende a la existencia humana en el mundo –su «espacio y tiempo»– desde el que se encuentra como finito y solo. Ciertamente, Juan

<sup>3</sup> Cfr. HEIDEGGER, M., G.A. Band 29/30. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, p. 7.

Ramón difiere de la asunción de la finitud, entendiéndola más bien como destino inevitable, pero no deja de ver en ella el modo de ser humano.

La mundanidad del hombre, como espacio existencial, y su finitud conforman la urdimbre del poetizar juanramoniano; sin pretender una identificación ingenua entre filósofo y poeta -ya hemos dicho que la finitud es sólo aceptada y veremos que la trascendentalidad del poeta está considerada desde tintes panteístas- si es cierto que tanto Heidegger como Juan Ramón se asoman a la vida no como un tema más sino como trasunto de la filosofía y la poesía y en ese encuentro con la vida la finitud, la soledad y la trascendencia, entendida horizontalmente, desde la inmanencia son los cauces desde los que acercarse a la vida. La concepción del tiempo juanramoniano recuerda a Nietzsche hasta adquirir tintes dramáticos; no olvidemos el verso en el que el poeta se pregunta qué es ese instante «que ya es recuerdo» para responderse versos más abajo: «Instante, pasa, pasa tu que eres -¡ay!-/ yo». Sin embargo, ese miedo a la finitud obliga al poeta a diluir el yo en la totalidad: «.../ y nunca moriré, pues lo soy todo».<sup>4</sup>

### III

El correlato ontológico de la finitud es la trascendentalidad, no la infinitud. Nos avala Heidegger cuando en *Ser y Tiempo* lleva a cabo una afirmación categórica: «Ser es lo transcendens por excelencia»<sup>5</sup>. Tanto el poeta como el filósofo, desde la inmanencia del ser de la que parten, no sólo no renuncian a la trascendentalidad sino que es, más bien, la propia finitud la que les impele a ello. De nuevo, en este impulso a lo trascendente, se muestra una vez más la íntima conexión entre Filosofía y Poesía, pues ambas revisan el concepto de trascendentalidad que sólo puede surgir del acercamiento a la vida que estamos procurando: la vida no es una entelequia que se pierde en la infinitud, en la que sólo puede tratarse de ella a partir del concepto, sino que es siempre la vida concreta, la de cada existente -hablar de la existencia implica hablar del existente- que, como hemos dicho páginas atrás, es siempre fáctica: claro en el caso del poeta, en el que la identificación entre vida y obra es absoluta y evidente desde la consideración del filósofo para el que la vida es el acontecimiento fundamental, cuyas categorías de acercamiento a la misma no son esquemas conceptuales dictados por la razón, sino más bien formas de ver la vida de manera preteórica y que permiten contemplarla en su propio devenir, no

<sup>4</sup> JIMÉNEZ, J. R., *Eternidades*, 13. Edición de Javier Blasco. *Antología poética*. Madrid: Cátedra, 2004.

<sup>5</sup> HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, p. 38.

como algo hecho o acabado. Se trata de una trascendentalidad basada en la palabra poética y en la significatividad del mero acto de ser.

La palabra poética se cristaliza en Juan Ramón en la obra poética, en la poesía con la que el autor tiene una identificación plena, que queda explícitamente expuesta, por ejemplo, en *Ideología*, en concreto en las entradas 2722 – «¡Cómo yo soy mi obra; cómo me voy quedando sin mí, de darme a ella»- y 2274: «yo he ido pasando día tras día mi vida a mi obra! ¿Morir? ‘Yo’ no he de ser enterrado. A la tierra no irá más que mi cáscara».<sup>6</sup> Narrar la vida, trascenderla si dejar de vivirla, exige tal identificación de vida y obra que el poeta es incapaz de escribir sus «días» sin la práctica poética que ellos conllevan por lo que se ve obligado a interrumpir el mero relato biográfico para poetizar. A Juan Ramón le sucede lo que a Agustín de Hipona y a Teresa de Jesús: tanto en las *Confesiones*<sup>7</sup> como en el *Libro de la Vida*<sup>8</sup> emerge como necesidad interna el manantial secreto del pozo profundo para poner sostener el relato externo, el cronológico, ese acuífero del existir que Juan Ramón entenderá como fatalidad de la existencia. Efectivamente, tanto San Agustín como Santa Teresa experimentan la necesidad de poner entre paréntesis lo vivido –casi al modo de una auténtica *èpokhé* fenomenológica- para justamente acercarse a la vida: San Agustín, tras una vida errante de herejía en herejía, llegará a la conversión, elevada ésta a categoría metafísica pues a la verdad se llega tras una vida marcada por el signo de la interrogación. También es el caso de Teresa de Jesús quien en el *Libro de la Vida*, en concreto en el capítulo nueve narra su conversión –«como la de San Agustín», dice la mística, cuyas *Confesiones* había leído pues, por fortuna la Inquisición no le retiró el libro del obispo- para verse forzada en el capítulo siguiente a suspender el relato biográfico y exponer los grados de oración sin los cuales le resulta imposible continuar con el relato de su vida. Tanto San Agustín como Santa Teresa son grandes oteadores del interior del alma humana, desde la introspección y la descripción del «castillo interior». Oteador de ese horizonte es también Juan Ramón que también tiene que suspender el relato de sus días, el relato de su vida, para dejar que emerja ese acuífero interior que la anima, la poesía y el poetizar en su caso. Obviamente, la diferencia entre Juan Ramón y los místicos señalados, vendrá dada por la teología que estos construyen y que les llevará a entender el tiempo desde lo que no es el tiempo.

El primer horizonte de trascendencia que se otea desde la poesía viene dado por la palabra, más en concreto desde el nombrar, prodigioso verbo que se dirige

<sup>6</sup> JIMÉNEZ, J.R., *Ideología*. Edición de Antonio Sánchez Romeralo. Barcelona: Anthropos, 1990.

<sup>7</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. Libro VIII. Edición de Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2007.

<sup>8</sup> Cfr. SANTA TERESA. *Libro de la vida*. Capítulo 9. Edición de Tomás Álvarez. Madrid: Ed. San Pablo, 2007.

«a las cosas» y crea mundos que trascienden al autor y a la materialidad del poema: «¡Intelijencia, dame/ el nombre esacto de las cosas!» (*Eternidades*, 1). Caminar hacia las cosas desde el lenguaje, desde la palabra y nombrarlas es recorrer el único camino para el existir humano en el mundo; no en vano, como afirma Heidegger, «el lenguaje es la casa del ser» y los poetas y los pensadores son los «guardianes de esa morada (*Behausung*). No son palabras vacías pues el penar pone en relación al ser con la esencia del hombre y, por ello, los pensadores y los poetas «mediante su decir» llevan a cabo «la manifestación der ser»<sup>9</sup>.

Ese nombrar, ese oficio divino del hombre arrebatado por dios —«...a todo yo le había puesto nombre/ y tu has tomado el puesto/ de toda esa nombradía»<sup>10</sup>— dota a lo que es, las cosas, se significatividad plena. La vida es fáctica, pero eso no significa que sea reducible a una descripción meramente fenoménica de la misma; la vida no se agota en la psiquiatría, la psicología o la biología. La vida consiste en nombrar, en trascender desde esa facticidad en la comprensión, poética o filosófica, de la realidad, de lo dado, de lo «puesto ahí». Por eso, volviendo a Heidegger, que nos recordaba que en la trascendencia del ser se daba la correcta individuación, en esa apertura del ser como lo transcendens se da el conocimiento trascendental que parte de la existencia propia del hombre y comprende el mundo que lo constituye. Por eso, se comprende así, «la verdad fenomenológica (apertura del ser) es veritas transcendentalis»<sup>11</sup>, pues tal verdad dice lo que son las cosas, dotándolas de significatividad en el afán de nombrarlas.

#### IV

Juan Ramón y Heidegger, Poesía pura y Filosofía pura; ambos, ambas en el mismo afán: se trata de pensar la vida sin matarla ni atomizarla y en este afán se nos ha desvelado como fáctica, finita y trascendente.

La vida pone de manifiesto ese límite del lenguaje en el que el pensamiento ve agotado al concepto y la poesía exige para sí un horizonte metafísico. Heidegger y Juan Ramón muestran cómo el acercamiento cuidadoso a la vida —fenomenológico y poético— pone al hombre, en su existencia, en el límite que la inmediatez de la vida le significa.

La vida une a la Filosofía y a la Poesía en torno a esos tres conceptos tematizados expresamente por Heidegger y omnipresentes en los versos de Juan Ramón:

<sup>9</sup> Cfr. HEIDEGGER, G.A. Band 9. *Wegmarken*, p. 313.

<sup>10</sup> JIMÉNEZ, J.R., *El nombre conseguido de todos los nombres. Dios deseado y deseante*.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 38.

mundo, soledad y finitud son efectivamente conceptos que delimitan la geografía poética y filosófica de la vida misma.

Esa identidad de Filosofía y Poesía en torno al común objeto –la vida– no significa la identificación homogeneizante de la una y la otra; unidad implica, desde la mera lógica del lenguaje, heterogeneidad y distinción. Así, Filosofía y Poesía no son lo mismo, pero convergen irremediabilmente en su primer y último asunto: la vida.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RAMÓN JIMÉNEZ J. *Dios deseado y deseante*. En *Lírica de una Atlántida*. Edición de Alfonso RAMÓN JIMÉNEZ J. Alegre Heitzmann. Galaxia Gutenberg.
- RAMÓN JIMÉNEZ J. *Eternidades*. En *Antología poética*. Edición de Javier Blasco, Madrid: Cátedra, 2004.
- RAMÓN JIMÉNEZ J. *Piedra y cielo*. En *Antología poética*. Edición de Javier Blasco, Madrid: Cátedra, 2004.
- RAMÓN JIMÉNEZ J. *Espacio y Tiempo*. Edición de Joaquín Llansó Martín-Moreno y Rocío Bejarano Álvarez, Ourense: Linteo Poesía 2012.
- RAMÓN JIMÉNEZ J. *Ideología (1897 – 1957)*. *Metamorfosis IV*, Redición de Antonio Sánchez Romeralo. Barcelona: Anthropos, 1990.
- MARTIN H. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984.
- MARTIN H. *Brief über den 'Humanismus', Wegmarken*, GA 9.
- MARTIN H. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Eisankeit*, GA 29/30.
- MARTIN H. San Agustín, *Las Confesiones*. Edición de Agustín Uña Juárez. Madrid: Tecnos, 2007.
- MARTIN H. *Libro de la vida*. Edición de Tomás Álvarez. Madrid: Ed. San Pablo, 2007.

III



# FILOSOFÍA Y ANTROPOLOGÍA EN SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO

MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN  
*Universidad de Salamanca*

**H**ONRAMOS LA MEMORIA de Saturnino Álvarez Turienzo, Catedrático de Ética en la Universidad Pontificia de Salamanca durante décadas y uno de los grandes intelectuales de esa Universidad. Anteriormente, su primera etapa docente discurrió en El Escorial, como profesor de Filosofía, Derecho Natural y Filosofía del Derecho en el Monasterio y en el Real Colegio Universitario de María Cristina. Su larga vida académica, intelectual y filosófica nos ofrece un panorama inmensamente rico en publicaciones, cursos, conferencias, colaboraciones con diversos Centros de España y Portugal, Europa e Hispanoamérica, así como actividades de organización y dirección en revistas, congresos, sociedades filosóficas, etc.

Como miembro de la comunidad de los religiosos Agustinos, desempeñó diversas tareas de gobierno, entre ellas la de consejero provincial y Prior del Monasterio de El Escorial. Desde 1976 perteneció a la Comunidad agustina de Salamanca, y su presencia en la Universidad estuvo jalonada por múltiples actividades e iniciativas sobre el diálogo entre fe y cultura con las instituciones más relevantes de su tiempo. Siempre consecuente con su vocación religiosa y su fe, Saturnino Álvarez Turienzo supo mantener un espíritu tolerante en el contexto intelectual de la Universidad.

Conocí a Saturnino Álvarez Turienzo en 1984 durante las reuniones previas a la fundación de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía* que por su iniciativa, junto con otros profesores de las Universidades de Castilla y León, se constituyó como Sociedad en 1985. Las actividades de la Sociedad se concretaron en la celebración periódica de «Encuentros» filosóficos, nombre que él prefirió al más habitual de «congresos». En su calidad de Presidente-Fundador, organizó el I Encuentro sobre *Filosofía, lenguaje y educación*, en 1985, así como el II Encuentro de 1986, dedicado a San Agustín en el XVI centenario de su conversión. También dirigió las dos

primeras publicaciones de la Sociedad, en seguida agotadas. La primera, *Filosofía, lenguaje y comunicación*, tiene como clave de desarrollo la «comunicación», por la que él siempre mostró gran interés. Su contenido abarca tanto la hermenéutica como la acción comunicativa, el giro lingüístico, la filosofía analítica, así como la importancia del lenguaje y de la historia en Zubiri, Ortega, y Unamuno. La publicación sobre San Agustín contiene claves importantes para la interpretación de su pensamiento, tales como la herencia neoplatónica, la evolución del lenguaje, el paso de la retórica a la filosofía o la encrucijada de la conversión.

Siempre mantuvo Saturnino Álvarez Turienzo un interés permanente por estas actividades que se han venido realizando en todos estos años, y tuvimos el privilegio de contar con sus inestimables intervenciones en los diálogos de las sesiones. A partir de 1987, la Sociedad continuó celebrando sus Encuentros bajo la presidencia de Mariano Álvarez Gómez, que consolidó su presencia institucional y ensanchó su ámbito de acción y su poder de convocatoria a nivel nacional e internacional, tal como sigue ocurriendo hasta el día de hoy, cuando me honra presidir este XXVIII Encuentro.

Como es bien conocido, en la actividad intelectual de Saturnino Álvarez Turienzo destacan dos grandes figuras de todos los tiempos: San Agustín y fray Luis de León, aunque ellas no agotan su denodado esfuerzo investigador y la amplitud de sus intereses filosóficos. De sus dos libros fundamentales sobre San Agustín: *El hombre y su soledad*<sup>1</sup>. y *Regio media salutis*<sup>2</sup>, me limitaré a señalar aquí algunas ideas que de un modo u otro están presentes en la mayoría de sus obras. Una de ellas es el valor de la interioridad, que se conquista tanto sincrónica como diacrónicamente. Pues la soledad no es una cuestión puramente individual, ya que recorre la historia de las distintas etapas de la humanidad, sobre todo en periodos de transición. Puede ser un mal del alma, pero también la posibilidad del encuentro con uno mismo y una relación fecunda entre soledad y comunidad. S. Álvarez Turienzo habla del hombre como un «animal de despedidas» que comienza «despegándose de sus ancestros prehumanos»<sup>3</sup> para adentrarse en su propia morada, en el *ethos* de lo humano, que es a la vez éxodo en acción y en despedida, o bien una *meditatio vitae*<sup>4</sup>, como lo es la filosofía. Asumir la soledad desde una perspectiva ética permite desasirse de la mundanidad, para atravesar «ligero de equipaje» el desierto de la pura y simple soledad y abrirse paso con ella en el territorio de la ética.

<sup>1</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad. Una introducción a la ética*, Salamanca: Sígueme, 1983.

<sup>2</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*, Salamanca: Univ. Pontificia, 1988.

<sup>3</sup> O. c., 266.

<sup>4</sup> O. c., 268.

El significado que S. Álvarez Turienzo da a la expresión «la muchedumbre solitaria»<sup>5</sup> podría encajar perfectamente en algunas situaciones actuales, como lo fue el confinamiento durante la pandemia de 2019. Es recurrente su reflexión acerca de los hombres extrañados de sí mismos y del mundo, cuando este se convierte en un lugar de conflicto, y no de entendimiento. Sin embargo, el bien hacia los otros y con los otros no se desarrolla en soledad, sino en comunidad, cuyo fundamento es el vínculo interno entre filosofía, antropología y ética. Así se muestra su continuada preocupación por las necesidades espirituales y culturales de nuestro tiempo, por la interpretación de la libertad como una conquista de las sociedades desarrolladas y por las nuevas formas de vida que se derivan de ella.<sup>6</sup> Los seres humanos solitarios no cultivan la soledad como diálogo de la vida del alma consigo misma, porque huyen precisamente de ella para entregarse a una forma de cultura que consume el tiempo arrancado al trabajo. La vida privada, el impulso posesivo del disfrute y el dominio de la cultura de masas sustituye a la vivencia reflexiva del cultivo de la personalidad propia y la vida en comunión por los nuevos valores de la privacidad.<sup>7</sup>

En cuanto a la dedicación de Turienzo a fray Luis de León, podemos trazar un camino desde los extensos ensayos que comienzan con la publicación de *Fray Luis de León, filólogo*, de 1956, hasta su último libro, *Fray Luis de León: camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*, publicado en el verano de 2021, que Saturnino pudo conocer gracias a la edición de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza. Entre ellos transcurren más de sesenta años de investigación que merecen una consideración semejante a la de San Agustín, ya que fray Luis está presente en el libro sobre la soledad, y lo está desde la primera página. Turienzo investigó toda la obra de fray Luis de León, pues para él su legado intelectual no consiste solo en su valor literario, sino también en su importancia como teólogo y exégeta de la Biblia. Cuando escribe sobre fray Luis, Álvarez Turienzo destaca el valor de mirar las cosas a la luz de la sabiduría bíblica, su visión de la realidad distinta de la mera erudición y el saber de un pensamiento posible, que tiene distintas moradas, aunque no sean expresadas adecuadamente.<sup>8</sup>

La huella de este cristianismo esencial está muy presente en la obra y en la vida de Turienzo, especialmente la espiritualidad, la meditación sobre el destino humano y su ayuda para descifrar su enigma. Porque es el sino de las almas profundas volver siempre sobre lo mismo, sin agotarlo nunca. De fray Luis recibió no solo lo que pensó, que lleva el sello de su tiempo, sino sobre todo su modo de pensarlo.

<sup>5</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad*, 37, 233s.

<sup>6</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Revisionismo y diálogo. Madurez moral y signos del tiempo*, cap. II, 93s.

<sup>7</sup> Cf. o. c., 101ss.

<sup>8</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Fray Luis de León: el fraile, el humanista, el teólogo*, El Escorial, Ed. Escorialenses, 1991 (317-1024), 533s, 543s.

Por ejemplo, en *Fray Luis de León: los pasos de una «fenomenología del espíritu»*, de 1975, subraya la fuerza expresiva de su lenguaje, en su aspecto poético y profético, así como su teoría de los nombres –lo que yo llamé la «*perpetua metaphora*» de fray Luis de León. Sobre la plasticidad de la escritura, afirma Álvarez Turienzo que fray Luis «nos pone ante las cosas diciéndose a sí mismas».<sup>9</sup> La sonoridad del lenguaje exegético queda prendida de la espiritualidad de cada significado y posee la originalidad de palabras que fueron escritas en diálogo con los textos bíblicos y desde la fuente interpretativa de la fe.

El itinerario que describe esta dedicación de S. Álvarez Turienzo tiene su meta en su último libro, donde se plasma todo lo que el autor «pone» en la lectura del pasado. Turienzo encuentra en fray Luis algunos rasgos de una filosofía «mundana», muy a lo siglo XX, ya que un mismo modo de pensar se mueve dentro del lenguaje con análogos recursos, aunque su meta y el origen de donde nace sean muy diferentes. De la mano de citas y autores de todos los tiempos, lo que por sobreabundancia hay en la obra de Saturnino Álvarez Turienzo es una labor de actualización de los problemas y autores con los que compartió experiencias intelectuales de hondo significado para su propia tarea, así como un alejamiento de la objetivación escolar de las creencias y un decidido propósito de recibir la tradición con un amplio sentido crítico.

La filosofía como «*vera anthropologia*» y la ética son a mi entender ejes fundamentales de su pensamiento. Siempre estuvo atento a la actualidad cultural de cada momento, a los planteamientos filosóficos más recientes –hasta la irrupción del algoritmo en nuestras vidas- y a las heterodoxias provenientes de la disolución de la modernidad. De su perfil más personal, yo recordaré siempre sus consideraciones sobre cómo alcanzar la vida buena y encontrar algún momento para el gozo en medio de la adversidad. Su conversación inteligente y su disposición a atender a los demás se manifestaron en el terreno de la amistad, que mantuvo con todos los que se acercaron a él. Frecuenté su trato en muchas visitas que hice junto con Mariano Álvarez, así como con Olegario González de Cardedal y que también se prolongaron en ratos de conversación entre Saturnino y yo sobre los temas más diversos.

Le visité por última vez el pasado mes de junio de 2021 y me recibió con su acostumbrada amabilidad y buen temple. Hablamos de cómo afrontar el futuro y, una vez más, de las dos grandes carpetas de poemas inéditos y de lo mucho que disfrutó con su trabajo intelectual. Porque, efectivamente, el P. Saturnino también era poeta. Ante todo, supo comprender desde el interior la poesía que hay en toda auténtica filosofía, lo que explica algunos pasajes de verdadera prosa poética en sus

<sup>9</sup> Cf. ÁLVAREZ TURIENZO, S., *Escritos sobre fray Luis: el teólogo y maestro de espiritualidad*, Salamanca: Ed. Diputación de Salamanca, 1993, 34, 218.

obras. Hasta sus últimos años estuvo escribiendo poesía y, yendo a sus años más tempranos, encontramos la reseña de algunos de sus poemas:

*Olvido de contornos.  
La mirada No sabe su camino de ilusión*<sup>10</sup>.

Muchos están dirigidos a la naturaleza y a su capacidad de expresar la belleza de la creación:

*Tiene la brisa una fiesta  
De ángeles claros de gracia*<sup>11</sup>.

En una de sus Baladas, leemos:

*Senderos verdes de acacia  
Caminos blancos de arena*<sup>12</sup>.

También contribuyó con caricaturas, dibujos y viñetas a ilustrar la revista *Bosquecillo* de El Escorial, entre 1942 y 1945. Todo ello nos indica una gran capacidad estética de observación y de reflexión.

En este recuerdo, necesariamente limitado, quiero mencionar los «lugares» más significativos para su existencia: El Escorial, donde recorrió gran parte de su camino religioso e intelectual y al que dedicó importantes estudios, Salamanca, donde desarrolló su dilatada actividad intelectual y universitaria, Portugal, donde el sentido de la vida como «viaje» se revestía de experiencias memorables.<sup>13</sup> Y La Mata de Monteagudo, su pueblo natal, un pueblo de las montañas de León del que también era oriundo Mariano Álvarez Gómez, quien lo universalizó en su largo periodo de investigación y docencia en Alemania. Sin duda, los dos filósofos forman parte de la historia universitaria de Salamanca y su comunidad de origen hace de ese lugar leonés una cuna de pensadores preclaros, de esos que quedarán en la memoria muchos años, tanto para la Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía y la comunidad universitaria como para el conjunto de la cultura española.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> «El Bosquecillo», no. 11 (1944). En: *Autores Agustinos de El Escorial*. Catálogo Bibliográfico y Artístico, M. González Velasco, OSA, R. Monasterio San Lorenzo de El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1996, p. 86.

<sup>11</sup> «Madre del Buen Consejo». *El BC*, p. 76 (1946). Íbid.

<sup>12</sup> «Balada del novicio mártir». *Hipona* n. 3, (1950). Íbid.

<sup>13</sup> «El caso es experimentarse viajero...». Álvarez Turienzo, S., *El hombre y su soledad*, 46.

<sup>14</sup> Cf. PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> del C., «In Memoriam, SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO», *Hispanismo filosófico*, 2022.

Sobre el entorno de su lugar de origen, Mariano Álvarez dedicó a Saturnino Álvarez Turienzo, en la sesión de su «*Ultima Lectio*», el escrito que a manera de coda se incluye en este homenaje.

## RECUERDOS Y APORTACIONES DEL PROFESOR SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO

ENRIQUE BONETE PERALES  
*Universidad de Salamanca*

**A**L PROFESOR TURIENZO lo conocí cuando tenía 18 años y estaba estudiando Filosofía. Era el catedrático de Ética de la Universidad Pontificia de Salamanca. Venía a clase muy bien vestido, incluso con elegancia. Su modo de presentar los temas de la ética filosófica resultaba arduo y poco claro, sin duda por mis inmensas lagunas en aquellos años juveniles, pero también por su elevado nivel intelectual y la erudición de sus referencias culturales. En realidad, si he de ser sincero, entendía muy poco del contenido de sus exposiciones.

Nos aconsejó el primer día de clase que si algún estudiante no podía asistir al aula, o le resultaban complejas sus explicaciones, podría preparar la materia siguiendo el manual de *Ética* (nada fácil) del catedrático José Luis Aranguren.<sup>1</sup> Como no alcanzaba yo a comprender bien las especulaciones del profesor Turienzo, y menos todavía sus densos apuntes (que aún conservo, un tanto amarillentos), me ofrecí muy pronto a realizar el examen oral según los temas del manual de Aranguren. Aprendí mucho en este texto sobre los enfoques éticos de autores clásicos (Aristóteles, Tomás de Aquino, Kant) y contemporáneos (Moore, Scheler, Sartre, Heidegger, Ortega y, sobre todo, Zubiri). Fui de los pocos alumnos -si no el único de ese curso- que realizó el examen oral del tratado arangureniano, dando vueltas y vueltas por el claustro barroco de la Pontificia, siguiendo el paso ligero del profesor: me preguntó varios capítulos del manual universitario. Tras largos minutos pateando el claustro, hablando de temas clásicos y actuales de filosofía moral, sin menguar el nerviosismo que reflejaban mis torpes palabras, el profesor Turienzo me felicitó por haber respondido de modo más o menos correcto la mayoría de las cuestiones que se fueron suscitando durante nuestra conversación-examen.

<sup>1</sup> ARANGUREN, J. L., *Ética*, Madrid: Revista de Occidente, 1959 (múltiples ediciones posteriores).

A pesar de las dificultades de los apuntes y explicaciones del profesor en el aula, muchos alumnos teníamos el convencimiento de que no estábamos ante un simple docente que exponía ideas de otros autores, sino que él mismo poseía un enfoque original sobre los más destacados campos de Filosofía Moral. Daba la impresión de que en sus clases estábamos escuchando el hilo argumental de las reflexiones y críticas del profesor Turienzo (con lenguaje demasiado erudito para nuestras huecas cabezas) y no la síntesis de planteamientos ajenos que han de darse a conocer por exigencias docentes.

Al haber leído a fondo aquel manual de Aranguren, cuando pensé en escribir una tesis doctoral sobre algún autor español se me ocurrió que podría investigar los escritos del célebre catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, ya jubilado, reconocido intelectual en la prensa española, discípulo de Ortega y de Zubiri. Tras aprobar las oposiciones de agregados de bachillerato en 1981, acudí de nuevo a mi estimado Turienzo a fin de proponerle el proyecto de mi trabajo doctoral. No le agradó en exceso (prefería un filósofo de mayor relevancia, y no un ensayista como Aranguren). Sin embargo, por mi insistencia, aceptó dirigir la tesis, que fue valorando cada vez más según le entregaba capítulos redactados durante mi etapa docente en secundaria. A la luz de lo que acabo de comentar, es comprensible que mi primer libro, resultado de la investigación doctoral, defendida en la Pontificia en octubre de 1985, empezase con unas palabras de reconocimiento al profesor Turienzo.<sup>2</sup> Y por el agradecimiento que siempre le he profesado en tanto que docente y confidente, mi segundo libro lo dediqué al estimado profesor y director de la tesis, también a Javier Muguerza (discípulo por entonces de Aranguren); a ambos por su *amistad y sapiencia*.<sup>3</sup>

En el año 1989 volví de modo definitivo a Salamanca (tras mi estancia en Cáceres como profesor de bachillerato y en el CSIC de Madrid como becario postdoctoral) al acceder a una plaza de profesor de Sociología en la Universidad pública (más tarde, en el 93, llegaría a ser Titular de Ética). Desde mediados de los años ochenta hasta su muerte (durante más de treinta años) mantuve estrecha relación con el profesor Turienzo, a quien visitaba una vez al mes o cada dos meses para dialogar con él sobre todo lo humano y lo divino. Le regalé con ilusión cada uno de mis libros, a pesar de las duras críticas que en numerosas ocasiones recibía de sus labios, aunque siempre mezcladas con alguna alabanza sobre mi modo de escribir y la formulación de esquemas interpretativos de autores o problemas éticos desarrollados en mis publicaciones. Sus reiteradas muestras de afecto, educadas y discretas,

<sup>2</sup> BONETE, E., *Aranguren: la ética entre la religión y la política*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 21.

<sup>3</sup> BONETE, E., *Éticas contemporáneas*, Madrid: Tecnos, 1990.

me impulsaban a considerarlo como un padre intelectual, en quien encontraba alta dosis de sabiduría.

No resulta una exageración afirmar que si he llegado a ser catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Salamanca se debe, en gran medida, a la persistente influencia que ejercieron sobre mi mente juvenil aquellas reflexiones un tanto incomprensibles de Turienzo en las aulas de la Pontificia sobre la problematicidad de la ética y la complejidad del «mundo moral» (una de sus reiteradas expresiones); también a sus alabanzas del manual de Aranguren (que se convirtieron en el acicate para la tesis), sin olvidar los estímulos intelectuales que recibía durante nuestras largas conversaciones, gracias a las cuales me iba percatando de que los problemas éticos resultaban ser para mí los más apasionantes de la actividad filosófica, sin duda por su incidencia existencial, práctica y socio-cultural.

A mi modo de ver, se podrían señalar cuatro aportaciones relevantes en la larga trayectoria intelectual del profesor Álvarez Turienzo:

1ª. *Actualización de autores clásicos*. En concreto, del pensamiento de San Agustín y de Fray Luís de León. Los escritos sobre estos dos autores, siendo uno de los máximos conocedores de sus obras en nuestra lengua, buscan acercarlos a los debates éticos que se han suscitado durante el siglo XX. En su gran obra dedicada a San Agustín<sup>4</sup>, y en numerosos artículos consagrados al teólogo-obispo de Hipona, se percibe un persistente afán por repensar nuestro presente cultural a la luz de las ideas más notables del autor de las *Confesiones*. Y lo mismo se puede señalar respecto de sus cuantiosos trabajos en torno al profesor de la Universidad de Salamanca y célebre poeta: Fray Luis de León.<sup>5</sup>

2ª. *Diálogo crítico sobre las éticas contemporáneas*. El filósofo José Ferrater Mora hizo célebre la división de tres imperios filosóficos<sup>6</sup>: el anglosajón (centrado en el lenguaje), el soviético (en la sociedad) y el fenomenológico-existencialista (en el hombre). Pues bien, el profesor Turienzo fue de los primeros pensadores españoles que durante los años sesenta (cuando las mencionadas corrientes estaban resquebrajando el neotomismo en las universidades de nuestro país) analizó a fondo las perspectivas éticas desarrolladas en cada uno de los mencionados imperios filosóficos. Por ejemplo, en el 67 presentó una larga ponencia en un congreso de filosofía

<sup>4</sup> ÁLVAREZ TURIEÑO, S., *Regio media salutis*. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín, Salamanca: UPSA, 1988.

<sup>5</sup> FRAY LUIS DE LEÓN, *Valor de actualidad de un etilo intelectual y humano*, Salamanca: UPSA, 1973 y *Fray Luis de León. Camino nuevo (y no usado) de su pensamiento*, Madrid: Sindéresis, 2021.

<sup>6</sup> FERRATER MORA, J., *La filosofía actual*, Madrid: Alianza Editorial, 1995.

sobre la ética analítica bajo el título «La filosofía lingüística y el problema moral».<sup>7</sup> En el año 68 publicó «Marxismo y Moral», trabajo extenso en el que ofrece las aportaciones éticas esenciales de pensadores marxistas, así como ponderadas críticas a sus respectivas visiones de los problemas ético-filosóficos.<sup>8</sup> Y, por supuesto, las éticas de Scheler y Sartre, entre otros fenomenólogos, también han sido analizadas críticamente por la aguda pluma de Turienzo.<sup>9</sup> Son trabajos densos, que ofrecen una panorámica de la ética en los tres imperios filosóficos. Todo ello denota profundo conocimiento de los pensadores más característicos del siglo XX.

3ª. *Revisión de las implicaciones éticas de las ciencias humanas.* Considero que otra de sus máximas aportaciones intelectuales, patente en los escritos de los años setenta y ochenta, ha consistido en sacar a la luz las repercusiones que las ciencias sociales han originado en la ética occidental. Varios de sus artículos de aquellos años (el periodo en el que fue mi profesor) reflejan esta preocupación científico-cultural.<sup>10</sup> Sobre tal línea argumentativa de Turienzo versó mi trabajo para el homenaje que se organizó tras su jubilación.<sup>11</sup>

4ª. *Revitalización de la dimensión intra-subjetiva como centro de la ética.* Este original enfoque queda patente en una de sus más importantes obras: *El hombre y su soledad*<sup>12</sup> y en otros escritos posteriores. Cuando la mayoría de los filósofos de la moral, durante los años ochenta, defendían la dimensión inter-subjetiva y dialógica de la ética (entre los españoles: A. Cortina y J. Muguerza; y entre los alemanes: K. O. Apel y J. Habermas), el profesor Turienzo mantenía como proyecto intelectual reivindicar la clásica dimensión intra-subjetiva de la moral, que radica en la soledad, en la conciencia, en el desarrollo de la capacidad monológica del hombre, en su dimensión intrapersonal. La ética se vivencia en el mundo interior, tiene que ver con la autorreflexión. Hasta el punto de que el existir auténtico y la experiencia de la soledad se corresponden. (Sobre ello versaban sus últimos escritos, aún in-

<sup>7</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., «La filosofía lingüística y el problema moral», en *Lenguaje y Filosofía*, (Actas IX Semana Española de Filosofía), Madrid:1969, pp. 133-172.

<sup>8</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., «Marxismo y moral», en *Boletín de Orientación Bibliográfica* 79-80 (1968) 33-83.

<sup>9</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., «La moral de situación y el puesto de la razón en la ética», en *La Ciudad de Dios* 181 (1968) 228-261.

<sup>10</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., «Implicaciones para la ética del nacimiento y desarrollo de las ciencias del hombre», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, II (1975) 95-155.

<sup>11</sup> BONETE, E., «Ciencias Sociales y disolución del hombre interior: Aproximación al pensamiento ético de S. Álvarez Turienzo», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XVII (1990) 23-37.

<sup>12</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad. Introducción a la ética*, Salamanca: Sígueme, 1983.

éditos, y acumulados en unas misteriosas carpetas de las que me hablaba durante algunas de mis visitas).

No quisiera concluir sin resaltar que, a mi juicio, nuestro querido Turienzo era un hombre sabio, que vivía los acontecimientos sociales, culturales y religiosos hacia dentro. A lo largo de los últimos años de su vida hablábamos largas horas del cristianismo, de la Iglesia católica, de las conexiones entre fe y razón, de la secularización, del declive de la cultura humanista en nuestro contexto tecnológico, etc. A veces tenía yo la impresión de que en su interior se suscitaban algunas dudas de fe, o quizá solo pretendía contrastar con las suyas las convicciones más íntimas de un alumno suyo, cuatro décadas más joven. A sus cien años de edad aún quería indagar, sondear mis vivencias cristianas, dialogar conmigo sobre el paso del tiempo, recordar a filósofos españoles con quienes trató, su etapa de catedrático en la Pontificia, las estancias en Portugal, conocer mis proyectos editoriales, saber algo de mis hijos y nietos, situarse moralmente ante el posible declive mental, ante la cercana muerte (que nada temía); en realidad, ante Dios...

Recuerdo que el último día que le visité (aún persistían los efectos de un ictus) me permitió leer en voz alta, cuando ya estaba frágil de salud, las páginas dedicadas a los últimos momentos de la vida de san Agustín, tal como los narré en mi libro *El morir de los sabios*, que se acababa de publicar entonces<sup>13</sup>, poco antes del inicio de la pandemia, que nos separó físicamente. No lo volví a ver, ni siquiera pude escuchar de nuevo su voz por teléfono, cada vez más apagada. Le hacía llegar en la distancia mis saludos afectuosos a través de alguno de los agustinos. Tras aquella lectura pausada a su lado de cómo fue el morir de su admirado san Agustín, instalados ambos en dos ascéticas sillas en su habitación, rodeados por una inmensa biblioteca repleta de libros silenciosos, testigos privilegiados de nuestro último encuentro, me dirigió mi querido Saturnino más o menos estas palabras, envueltas con una ligera sonrisa, que ya no olvidaré: «Eres un artista, Enrique, un artista... Capaz de convertir el triste final de los filósofos en una novela de agradable lectura...». Nos sonreímos juntos por última vez. Se despidió de mí en la puerta de su habitación. No tenía fuerzas ni «moral» para recorrer el largo pasillo a mi lado: «Tú sabes bien dónde está la puerta. Yo me quedo aquí». Y allí, en el umbral, se quedó solo, mirando, ya casi sin ver, mi cuerpo en la lejanía. Mora en mi recuerdo para siempre.

<sup>13</sup> BONETE, E., *El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte*, Madrid: Tecnos, 2019.



## SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO: DE LA SOLEDAD A LA COMUNIDAD

PABLO GARCÍA CASTILLO  
*Universidad de Salamanca*

FUE MI PROFESOR DE ÉTICA, pero él me enseñó lo que es la antropología agustiniana y me ayudó a entender la odisea del alma desde Platón hasta Plotino. Sin duda sus dos grandes libros dedicados a estos temas fueron *El hombre y la soledad. Una introducción a la ética* (1983) y *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación* (1988).

Como él mismo reconoce, su acercamiento a san Agustín le llevó a preocuparse durante años por el tema de la soledad y considerarla como un asunto vital hasta llegar a concluir que «*la ética es aquello que el hombre hace con su soledad*». Primero, publicó un breve ensayo sobre «San Agustín y la soledad» (1954) y posteriormente una reflexión sobre «La experiencia de la soledad y el hombre moderno» (1961) y, tras la lectura de obras de Stirner, Dostoyevski, Spengler, Unamuno, Ortega y Sartre, presentó su gran libro sobre el hombre y la soledad, que él mismo entiende como una introducción a la ética.

Desde los griegos hasta la filosofía contemporánea, el profesor Turienzo constata que la soledad buscada, la soledad meditativa es el principio de la libertad del hombre y lo que le impulsa a vivir en comunidad. Los dos grandes modelos que dan sentido a su propuesta son Sócrates y san Agustín.

Platón presenta a su maestro como el filósofo que busca el cuidado de sí mismo, el conocimiento interior que constata su soledad y libertad y las transforma en vida en comunidad. Discutiendo con Protágoras, nos dice Sócrates algo interesante sobre lo que el hombre, al menos cual él lo entendía, hace con la soledad: «*el que ha concebido algún pensamiento en la soledad, enseguida se mueve a buscar alguien con quien comunicarlo y confirmarlo, ya que es juntos y en común como los hombres se encuentran más preparados para la acción, para el discurso y para el pensamiento*» (Prot., 348 d)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., *El hombre y su soledad: una introducción a la ética*, Salamanca, Sígueme, p. 127.

A juicio del profesor Turienzo, el desarrollo de la ética ha tenido sus doctores, entre los cuales están aquellos aludidos por Scheler cuando hablaba de «*la absoluta soledad del genio moral*». Uno de esos genios fue Sócrates, tal como lo retrata Platón especialmente en la *Apología*, donde percibimos su constante búsqueda del sentido de la vida humana. Su preocupación por saber desde dónde y cómo ha de vivir el hombre. Si ha de posponerse al temor de morir la razón de la vida, que consiste en la justicia y en la virtud. Si no ha de obedecerse al dios antes que a los hombres.

En lo cual se ve que Sócrates lo que no hace es apoyar su enseñanza en convenciones. Ni dejar que su existencia vaya de acá para allá sin norte alguno. Al dedicarse a la filosofía, lo que hizo fue someter a examen la propia vida y la de los demás, preguntándose por la forma de vivirla dignamente. Se entiende investido de una vocación indeclinable puesta al cuidado del alma y al de la ciudad. Esa vocación es algo no adventicio y ornamental. En secundarla entiende cifrado el sentido de su existencia. De ahí recibe la fuerza para no transigir con nadie, cuando está en cuestión la sabiduría y la justicia, que son la misma cosa; ni ante la alternativa de la muerte. Enfrentado a la muerte emplaza a sus acusadores. Se liberan del molesto tábano que aguijoneaba a los atenienses para la virtud, pero no se liberarán de tener que responder de sus actos en la hora oportuna ante el tribunal de lo justo. En su día se conocerá quién era sabio y quién se quedaba en creerse serlo.

He ahí, según Turienzo, «*la estampa moral de un hombre que está jugándose su destino sin arropamiento de ninguna clase. El trance se prestaba a emplear su tiempo en buscar descargos, mostrar arrepentimiento o pedir clemencia. Nada de eso contiene su discurso. Se reafirma con entereza en lo que fue la ocupación por la que se le acusa. Ocupación que, en las circunstancias, puede entenderse como meditatio mortis, pero que en realidad era meditatio vitae. «Nadie sabe si la muerte es para el hombre el mayor de todos los bienes»<sup>2</sup>.*

A esa luz, a su juicio, ha de leerse asimismo el *Critón*. Critón, el opulento amigo de Sócrates, llega en visita a la cárcel, ni más ni menos que a proponerle la huida mediante soborno, cuando ya está a punto de expirar el plazo para cumplirse la sentencia del condenado a muerte. ¿Qué determinación toma Sócrates? Incita al amigo a que juntos sigan la vocación de su vida, ahonden en el conocimiento de ellos mismos y vean qué pueda ser, en la situación, justo y qué injusto. Sosegadamente Sócrates sopesa sus razones por referencia a la razón de la justicia. Lo que se le invitaba a hacer no era nada extraño. Era, por el contrario, lo más natural: lo que en todas partes hacen todos, o la mayoría, de los hombres en circunstancias parecidas. En suma, concluye el profesor Turienzo, «*lo que se le invitaba a hacer era (por recoger una expresión chocante, pero ya antes esclarecida) que se dejara de hacer*

<sup>2</sup> Ib., p. 403.

*«el idiota». Optó, sin embargo, por esto, y es, sin duda, en la historia uno de los más perfectos ejemplares de «idiota par excellence». La decisión tomada desde esa actitud era pensada y hecha a su exclusiva cuenta, sin contar con nadie y sin apoyo en nadie. Una decisión de ese tipo, en la que está en juego la vida, como en el caso de Antígona, se toma en completa soledad. Sólo desde la soledad se explica su pura y entera significación ética. Y en eso consiste la lección socrática: en ver lo que el hombre hace con su soledad. Hay que tener en cuenta que Sócrates no era un solitario, en el sentido social del término. Se declara al cuidado de sus conciudadanos. Diógenes Laercio nos dice que «nada le decían los árboles o los paisajes, sino sólo los hombres en la ciudad». El propio Sócrates entendía su vida embargada en lo que cantaba un verso de Homero: en «lo que sucede en las moradas de los hombres, tanto para mal como para bien». No era un solitario. Pero sí tenía el temple de hombre que sabía responder al desafío de vivir poniendo a contribución la condición humana sin reservas, desde la raíz. Y en lo radical nadie puede vivir por nadie. La soledad que supone ese vivir radical estaba, es cierto, templada en Sócrates por el habitar en un mundo fundado en la sabiduría y justicia del dios»<sup>3</sup>.*

También Agustín, según la interpretación del profesor Turienzo, hizo de la soledad la raíz de su vida ética. Según él, *«Agustín se sintió a la vez solo y ciudadano. Obtiene de ese modo un humanismo con propia y singular densidad»<sup>4</sup>*. Su interioridad y soledad es diferente de la medieval, de la moderna y de la contemporánea, porque al encuentro de Dios hay que ir desde la extrema soledad. *«Un buen documento para ilustrar tal estado de conciencia le ofrece Unamuno... Todo esto no impide que san Agustín esté cerca del espíritu contemporáneo... san Agustín es el hombre interior. Pero no basta... San Agustín es hombre interior, pero no solitario. Un día se hace monje... Su ilusión descansa en el grupo. Quizá este hecho testimonie como ninguno la calidad clásica de su humanismo... más de sí mismo y de la comunidad... Aquella vida que, arrancando de sí mismo, se encuentra al entregarse a Dios, acaba por no concebirse sin la entrega a los demás»<sup>5</sup>*.

A mi juicio, en estas palabras sobre su modelo de vida, San Agustín, dejó el profesor Turienzo su propio autorretrato. Él también hizo de la soledad, llena de vida íntima y comunitaria, un refugio en el que aprendió a ser amigo y maestro de cuantos tuvimos el privilegio de conocerle.

El otro gran libro del profesor Turienzo es el que presenta la antropología agustiniana. Ya, en el primer capítulo, descubrimos un profundo análisis del perfil psicológico y del ser humano Agustín a raíz de su conversión. El hombre deja de ser

<sup>3</sup> Ib., p. 403-404.

<sup>4</sup> ÁLVAREZ TURIENZO, S., «San Agustín y la soledad», en *Giornale di Metafisica*, Vol. 9, N.º. 4-5, 1954, p. 400.

<sup>5</sup> Ib., pp. 401-405.

problema para convertirse en misterio, cuya categoría clave será la de persona. Ese fue el contenido de la tesis doctoral del profesor Turienzo, cuyo título es: «San Agustín y la formación del concepto de persona» (1968). Es una forma de humanismo en el que se conjugan dos nociones correlativas: creación y redención (ni creación sin redención, contra los pelagianos; ni redención sin creación, contra los maniqueos).

Los dos capítulos siguientes presentan los conceptos de naturaleza y destino humanos. Agustín formula la ecuación *natura-creatura*, a la que agrega la definición bíblica *homo imago Dei*. En cuanto tal, el ser humano es *microtheós, deus creatus*, eslabón medio entre cielo y tierra, entre lo angélico y lo animal. Esta medialidad del hombre «será fecunda injertada en la mediación de Cristo» y será la respuesta a la pregunta sobre el destino humano.

En los capítulos siguientes vemos cómo a la definición clásica como *animal rationale*, Agustín añade, siguiendo a Cicerón, el adjetivo *mortale*, no para negar que el alma sea inmortal, sino para subrayar que esa definición lo es del hombre, no del alma. El hombre es, según el santo, unidad de cuerpo y alma en un solo ser. Y con ello fija con precisión la índole de tal unidad, no trascendental, sino «unidad personal», cuyo punto de referencia sería la unión hipostática.

Encontramos a continuación un análisis de la religiosidad de Agustín. Ya antes de su conversión era un *homo religiosus*; una vez convertido, detectará en las filosofías de su tiempo vestigios de verdad («el oro de los egipcios»), pero advertirá también que la verdad es misterio no alcanzable por la razón, sino sólo captable por la fe de la revelación.

En unas páginas brillantes se nos muestra al santo oscilando entre su natural inclinación al ocio contemplativo y su dedicación al «*negotium justum*», esto es, al servicio pastoral de la comunidad. Contra el individualismo pelagiano y el colectivismo sectario donatista, Agustín resuelve la tensión persona-comunidad confiando prioridad a esta, que es el suelo nutricional de aquella, y no su anulación, y acuñando una metafísica de la participación.

Finalmente, san Agustín no muestra ni ruptura ni continuidad frente a la cultura pagana, sino una posición dialéctica. Atenas tiene que ver con Jerusalén, aunque Jerusalén deba criticar a Atenas y asumirla trascendiéndola y consumándola. En todo caso, la opción agustiniana parte de la convicción de que con el cristianismo la historia ha descrito un giro nuevo y decisivo, que convierte en obsoleto todo lo anterior. El tiempo nuevo de Agustín se mueve entre el escepticismo y la inquietud mesiánica, solicitado tanto por su propensión a la soledad meditativa como por las demandas de la comunidad eclesial a la que pastorea.

El libro se cierra con una reflexión sobre las Edades del hombre y las Edades del mundo que, siguiendo el esquema del *Génesis*, son seis, como los días de la

creación, aplicando así el esquema tanto al desarrollo del individuo como al de la comunidad. Y concluye con una reflexión sobre la región media que habita el hombre.

La bibliografía muestra su extraordinario conocimiento de los estudios agustinianos y de la antropología moderna y contemporánea, sobre la que arroja nueva luz la visión agustiniana. Una obra singular sobre Agustín y sobre la filosofía de su tiempo y el nuestro.

Pero hay algo destacado, que siempre vio el profesor Turienzo: la tierra media del hombre es una imagen de la mitología griega, de Platón y de los neoplatónicos. Es la región de la semejanza, la odisea del cristiano vivida como un éxodo camino de la patria. Solo que en esta odisea el hombre no está solo, tiene un salvador. «*Fugiendum est ad carissimam patriam, et ibi pater et ibi omnia* (*De civ. Dei* IX, 17).

Ambos libros reflejan lo que fue la vida, la docencia y la investigación de su autor: un reconocimiento profundo de su soledad, transformada en vida comunitaria, inteligentemente compartida con los hombres de su tiempo.



# PRESENCIA DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO EN LA OBRA DE SATURNINO ÁLVAREZ TURIENZO

GONZALO TEJERINA ARIAS

*Facultad de Teología, Universidad Pontificia de Salamanca*

C ELEBRO MUCHO QUE EN ESTE RECORDATORIO de la trayectoria académica e intelectual del Prof. Saturnino Álvarez Turienzo se haya querido considerar la presencia en ella del pensamiento agustiniano y agradezco vivamente la invitación a participar en esta conmemoración tratando justamente este aspecto. No puede ser más acertada la idea de considerar la presencia de la tradición doctrinal agustiniana en Álvarez Turienzo, porque seguramente nadie le ha acompañado por tanto tiempo y de modo más íntimo en su camino existencial e intelectual como San Agustín, que es a quien me voy a referir en estas consideraciones. Compañía tan determinante por la confluencia de la condición de religioso agustino, profundamente compenetrado desde siempre con el pensamiento del Obispo de Hipona y la valoración propiamente intelectual de ese pensamiento como un factor determinante del mundo occidental: «Sin San Agustín no se da razón de lo que ha pasado en Europa; con él hay que tropezarse cuando eso del ser de Europa se ha puesto en cuestión»<sup>1</sup>. Refiriéndome así al Santo obispo, prescindo de la obra de Fray Luis de León, figura relevante de la tradición agustiniana a quien Saturnino dedicó muchos estudios, varios de ellos recopilados, gracias al buen hacer de la Prof<sup>a</sup>. Idoia Zorroza de la UPSA, en un volumen aparecido pocos meses antes de su fallecimiento y que a él agradó mucho.

<sup>1</sup> *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario*, Monasterio de El Escorial, 1961, 13. El juicio quizá se atempera años más tarde en el prólogo de *Regio media salutis* de 1988, p. 7. Por esta importancia en la obra de Turienzo del pensamiento agustiniano, sobre todo el ámbito antropológico como veremos, llama la atención que no haya sido puesta de relieve adecuadamente.

Y al respecto, hay que mencionar los dos modos de presencia del pensamiento de S. Agustín en Saturnino. Uno, en los trabajos específicamente dedicados al Obispo de Hipona; el otro, la presencia del pensamiento de San Agustín en el interior del propio de Saturnino a lo largo de su obra y en sus distintos temas, inspirándolo, o vertebrándolo, o aportando concretos contenidos intelectuales. Por las razones de tiempo y de oportunidad, me voy a referir más al primer modo de presencia y de modo más breve, al final, al segundo.

Poniendo pues la mirada en la bibliografía del Prof. Álvarez Turienzo, la primera obra importante sobre San Agustín es su tesis de doctorado en filosofía, titulada «San Agustín y el concepto de persona. El personalismo agustiniano». Con la lógica amplitud, la investigación se articulaba en 7 capítulos: 1. la cuestión del personalismo agustiniano en el marco de su antropología, 2. El concepto agustiniano de naturaleza y de naturaleza humana, 3. La unidad en el ser humano de animalidad y racionalidad, cuerpo y espíritu, 4. El concepto bíblico-agustiniano del hombre imagen de Dios, 5. El hombre como persona, 6. Persona y comunidad, 7. San Agustín y los personalismos contemporáneos.

La investigación, que en su integridad nunca será publicada, fue elaborada bajo la dirección del también leonés Ángel González Álvarez y presentada en 1968 en la que entonces se llamaba sin más Universidad de Madrid. La tesis marcaría el ámbito en el que para siempre el pensamiento de San Agustín estará más presente en la obra de Saturnino que es la antropología, y esta es una primera observación que quiero hacer en estas consideraciones. En sus diversas parcelas, la visión del hombre es el principal tema en que San Agustín está presente en la obra de Álvarez Turienzo, de modo que en sus obras de filosofía moral, disciplina de que fue catedrático muchos años en la UPSA y autor reconocido, también fuera de España, la doctrina del Padre de la Iglesia tiene una referencia más bien limitada.

Así se percibe en la larga relación de estudios de carácter filosófico, cerca de 200, que Saturnino publica desde comienzos de los años 50, mucho antes de su doctorado, cuando suma treinta años de edad y muestra ya en los temas que aborda y en lo que dice una muy notable madurez intelectual. Desde aquellos años de mitad del siglo pasado, en artículos de revista y en obras conjuntas, de ese número de trabajos, sobre S. Agustín andan en torno a los cuarenta, de los cuales una docena escasa se refieren al ámbito de la ética, tomada incluso en un sentido amplio. Los demás estudios versan sobre aspectos varios del pensamiento agustiniano. A finales de los años 60, Álvarez Turienzo publicará, bajo el título *Revisionismo y diálogo*, la primera recopilación de estudios ya aparecidos en distintas publicaciones anteriores. Son once capítulos de distinta temática sociológica, moral y religiosa en los que la referencia a S. Agustín aparece solo contadamente en algún apartado de dichos trabajos.

Otro ejemplo de lo que digo es el hecho de que en su obra más relevante en el campo de la filosofía moral, obra bien conocida, *El hombre y soledad*, aparecida en 1983, una aproximación original al ser humano y a la experiencia moral desde la soledad, el pensamiento de San Agustín, en cuanto a referencias explícitas, ocupa un papel muy secundario. Y por otro lado, otro libro, a mi juicio junto con *El hombre y la soledad* lo más relevante de la bibliografía de Saturnino, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, tal como el subtítulo indica con claridad, se consagra a la antropología del Obispo de Hipona, con muy escasa dedicación al ancho terreno de la filosofía moral.

La presencia de S. Agustín en la obra de Saturnino hay que buscarla, sobre todo en la visión de hombre y de modo especial en este libro que acabo de citar, *Regio media salutis*, que se forma con la recopilación de once estudios publicados con anterioridad, debidamente revisados, parte de esos cerca de cuarenta dedicados a San Agustín que antes mencionaba, en una ordenación interna que da bastante coherencia al volumen. Aspectos fundamentales de la antropología agustiniana como la presencia misma de lo humano en Agustín, el concepto de naturaleza humana, la vía de la interioridad, el hombre imagen de Dios, la cuestión religiosa, la llamada a la comunidad, la comprensión de la historia, la llamada a la comunidad de la antropología agustiniana, etc., son el objeto de estudio de Álvarez Turienzo en una obra creo realmente imprescindible en el examen del pensamiento antropológico de San Agustín. La obra se mueve bajo la convicción de la indivisibilidad en el pensamiento agustiniano entre la perspectiva racional y la perspectiva teológica, de tal modo que la imagen del hombre que se sustancia y que se estudia en diversos aspectos es el *homo religiosus*. Ahí está la condición media del hombre, superior a las cosas del mundo pero inferior a Dios, y su salvación está en la fidelidad a dicha condición en la que fue creado para la cual, sin embargo, necesita la obra reparadora de Cristo mediador (San Agustín, *Confesiones* VII, 7, 11, de donde ha tomado Saturnino la expresión *regio media salutis*).

Pero si en referencia al pensamiento agustiniano hay una mayor dedicación en el estudio de la cuestión del hombre, sobre el mismo Santo también hay que citar dos estudios de importancia en el ámbito propio de la ética. El primero en el tiempo, el libro poco conocido *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario*, aparecido en la Biblioteca La Ciudad de Dios del Centro de estudios universitarios de El Escorial. En buena medida el estudio se sigue ubicando en el terreno de la antropología, pero el desarrollo del pensamiento agustiniano sobre la comunidad aborda notables cuestiones éticas. La pretensión última de la obra era reestablecer el contacto con lo comunitario que está en la médula de la comprensión del hombre del Obispo de Hipona. Antes que la elaboración de un saber sobre la comunidad, la necesaria recuperación de un sentido de ella para lo que Agustín es determinante. Y esto frente a cierto individualismo que estructura, según Tu-

rienzo, la mentalidad moderna en bloque, individualismo que ve formalizado en el nominalismo mentado en el título de la obra. Una mentalidad nominalista, negadora de todo lo que no sea individual, ciego ante lo que signifique universalidad o comunión, se habría adueñado del pensamiento desde el final de la Edad Media oscureciendo las dimensiones de lo comunitario que se trata de reivindicar desde el pensamiento de San Agustín. Porque éste se halla justamente en las antípodas de un pensamiento nominalista entendido así.

Lo comunitario equivalente en gran parte al bien común que es considerado, siguiendo al Padre de la Iglesia, como un plano de valor superior al individuo, más allá de lo que se denomina personalismo individualista. Obviamente, el desarrollo de esta temática en los ocho capítulos de la obra, aborda notables aspectos éticos como el concepto de orden, la justicia como realizadora del orden, la paz como expresión suya, la humildad y la obediencia como disposiciones para la vida comunitaria y las deformaciones de la soberbia y la avaricia. Entre la antropología, la ética y la espiritualidad, el libro ofrece una reivindicación llamativa, como no es infrecuente en los modos de Álvarez Turienzo, de la primacía de lo comunitario siguiendo el pensamiento de Agustín. El estudio hoy, en el actual escenario postmoderno –¿cabría relacionar el paradigma postmoderno con la matriz nominalista a la que se enfrentaba Turienzo?– con su reivindicación de la discontinuidad, de lo irreductible de toda singularidad, con su rechazo de toda pretensión universalizadora y su notable escepticismo ante la comunicación y la convivencia, puede seguir dando razones poderosas en favor de lo comunitario cuya reivindicación, como él señalaba desde el principio, rinde el mejor servicio a la persona.

El otro estudio sobre el pensamiento agustiniano en el campo de la filosofía moral es el apartado dedicado a la ética de S. Agustín en el capítulo que Saturnino escribiera sobre la ética en la Edad Media en el primer volumen de la *Historia de la ética* que editó Victoria Camps en 1988. En las 28 páginas y media de esa primera parte del estudio sobre la ética medieval se encuentra una precisa síntesis de la ética agustiniana que en ese formato breve sigue siendo una magnífica presentación de la misma, quizá lo mejor que hasta hoy se puede leer en lengua española. Los aspectos concretos que componen la ética agustiniana, dispersa en muchos escritos del Santo, varios ya tratados con amplitud en estudios anteriores por Álvarez Turienzo, encuentran aquí su articulación y exposición precisa en la prosa bien cortada del autor, situando todo el estudio en el marco antropológico que no puede faltar, pues según dice Saturnino, obviamente, cita literal: «El punto de partida es el hombre» y desde ahí se perfilan las dos vías de la ética agustiniana: la vía antropológica de la interioridad y la patria religiosa de la Trascendencia.

A lo largo del examen de los escritos del P. Saturnino para escribir esta breve reseña me he ido formulando una pregunta, muy natural: ¿Debe ser considerado un claro seguidor del pensamiento agustiniano?, ¿es éste una raíz determinante de

su pensamiento propio? Por todo lo dicho, esa condición discipular existe, existe en lo que puede existir entre un pensador de la segunda mitad del siglo XX y autor clásico de los siglos IV y V que además es sobre todo teólogo. Existe, pues, como inspiración de fondo y en numerosos aspectos de la concreta comprensión del hombre, incluidas algunas derivaciones éticas, comprensión que como ya dijimos será inequívocamente religiosa. Saturnino Álvarez Turienzo recibe de San Agustín algunas estructuras fundamentales en la comprensión del ser humano que menciona telegráficamente para terminar: la condición creatural, a partir, lógicamente del misterio de la creación divina; como creatura, la condición radical de ser imagen del Dios creador, por tanto de naturaleza espiritual o personal; la presencia interior del Creador y presencia de una verdad sobre el propio yo personal; la existencia de una exterioridad, el mundo, como plasmación del proyecto creador del Lógos divino, sustancialmente bueno en el que el mal es *privatio boni*; la condición moral del hombre, ser libre y racional, llamado a una recta realización, ordenada, de la propia vida, en desarrollo de su vinculación al Creador, al mundo y a los demás dada su esencial dimensión comunitaria, estudiada reiteradamente; lo que supone el ordenamiento del amor (*ordo amoris*) como clave determinante de la antropología y la ética agustiniana, porque como Saturnino llega a ver en su tesis doctoral, la discusión del ser de la persona remite a la discusión del *ordo amoris*, que constituye e impulsa el discurso de la vida.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *San Agustín y la formación del concepto de persona. El personalismo agustiniano. Tesis doctoral (extracto)*, Madrid, 1968, 47.



## LAS REVUELTAS DEL CAMINO<sup>1</sup>

MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ  
*Universidad de Salamanca*

**B**AJA POR LA PENDIENTE en la que se asienta el pequeño pueblo de montaña y llega a un cruce. A la izquierda se inicia de forma abrupta el camino vecinal que une con los demás pueblos del Valle. Es todavía hoy camino, más que carretera. Todavía transmite desde sí destellos de la fatiga y del ensueño de incontables generaciones. Pero él se desvía desde siempre a la derecha y, a treinta metros de distancia apenas, llega a un puente casi imperceptible. Pasa de largo habitualmente, pero ya aquí se le ha hecho más de una vez presente el severo contraste.

El agua del arroyo, escasa por lo común, se desliza lenta y esparcida, silenciosa, mientras de frente se yergue, adusto y hosco, un promontorio en extremo pendiente, hecho de enormes cantos rodados, salientes y escarpados. Tan cerca como está, es a la vez lejano, tanto que nadie, excepto los niños en su ingenuidad, se aventura por estos riscos amenazantes.

No parece ser compatible con lo habitable y lo hogareño de que nos hablan las casas tendidas por la colina. ¿Dónde está la vía regia y espaciosa de lo racional, cuando de entrada nos topamos con la inaccesible e intransitable?

Apenas comenzado, el camino se bifurca en dos. Uno bordea por su parte baja la montaña y lleva directamente a un santuario secular, centro de romerías y peregrinaciones, que se recorta majestuoso y acogedor a un tiempo sobre la parte sur del robledal. Pero es el otro el preferido por la reflexión libre y pausada. Se le llama «camino grande». Desde su punto de arranque asciende de forma lenta e ininterrumpida, pero no directa. De trecho en trecho, como al azar y sin embargo de forma coherente, hay alguna revuelta, un recodo que deja y hace que el camino vuelva sobre sí mismo. Aunque parece que retrocede, va de hecho ascendiendo y acercándose a su término.

<sup>1</sup> Texto inédito, presentado por Mariano Álvarez el 21 de febrero de 1991 en «Homenaje al Prof. Saturnino Álvarez Turienzo», en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca.

En la montaña son las revueltas un apoyo necesario. Sin ellas el camino sería imposible. Sorprende que, en apariencia accidentales y retardatorias, son solo ellas las que permiten caminar —que no acortar distancias—, vivir en trato permanente con las cosas —que no dominarlas y destruirlas. Quien fue abriendo el camino, fue plegándose instintivamente y a la vez reflexivamente a las curvas y formas del terreno, fijando así en cada caso las revueltas. Por eso, porque se han ido haciendo desde la fusión con las cosas, no son para ellas un obstáculo: ni para el piorno que crece a su vera, ni para el animal doméstico que surca el monte en distintas direcciones —siempre por cierto con sentido—, ni para animales salvajes —lobos y jabalíes sobre todo— que se aventuran por las huellas del hombre.

La importancia de las revueltas se pone ante todo de relieve en el hecho de que, en la referencia a las mismas, se mantiene siempre el nombre genérico —señal de que su función es insustituible— junto con la parte concreta del terreno. Son así «revueltas de».<sup>2</sup>

La revuelta no es solo lo que permite que el camino, volviendo sobre sí mismo, siga adelante. Es lo que da sentido al caminar. Al volver en la revuelta, el caminante se suele detener: alguna vez —no siempre— para descansar y cobrar aliento, más propiamente por la necesidad vivida e inconsciente de volver sobre sus propios pasos, de mirar hacia lo que acaba de recorrer y que hasta ahora le era inaccesible en la medida en que lo iba dejando a sus espaldas. Es ésta una rememoración espontánea, porque se hace desde una posición natural. No se vuelve uno para mirar, sino que mira al dar la vuelta del camino. Y, sobre todo, en ese caso confluyen en un único punto lo que se ha andado ya y lo que queda aún por andar, lo que uno ha dejado detrás de sí, el pasado, y lo que aún le espera, lo porvenir. A la mente del caminante viene la idea de que, al menos en casos como éste, espacio y tiempo no se pueden pensar como separados. ¿Qué le llevó a San Agustín a considerar la unidad de pasado, presente y futuro? Los esfuerzos de Heidegger en su última etapa en torno a la relación espacio-tiempo, ¿tienen que ver con su renovado retiro a la montaña?

Al pensador se le ocurre ya todo esto en pleno robledal. Y al echar la vista en torno no puede menos de proyectar la rememoración que se le acaba de pasar por la mente a lo que ha sido ya su vida, al camino en y por ella recorrido. Entre estos robles, que demarcan el espacio pero no lo limitan, tuvieron su escenario juegos de la niñez, y más tarde se fue produciendo la acomodación a las exigencias del trabajo

<sup>2</sup> Aquí tienen Vds. unos cuantos nombres, de connotaciones exóticas desde la distancia, pero familiares para el labrador y el pastor en la tierra: revuelta del piornal, revuelta de las colladillas, revuelta de traslasierra, revuelta de las quebrantadas... Son muchas y variadas, pero son siempre «revuelta», el contenido genérico en cada caso, señal de su significado inequívoco y a la vez insustituible.

bajo el cuidado omnipresente de la madre, con la diligencia, grave responsabilidad y simpatía del padre.

Cuando pasados varios años hubo tiempo y también espacio para pensar, alguno de estos robles fue testigo de los difíciles pasos de la reflexión. A su sombra, con un tomo de las obras de Descartes al lado y la vista puesta en el cielo azul iban y venían las ideas, a primera vista sin orden alguno, urgiendo cada vez con más intensidad su presencia. ¿Será verdad que la razón tiene la respuesta? ¿Y cuál es la pregunta? ¿Se trata de poner las cosas al nivel de la razón? ¿Y qué es esto de la razón? ¿Y si fuera ella el origen de nuestros males? ¿No será una de tantas trampas, acaso la más sutil y peligrosa? De pronto, la imagen viva de la guerra una vez más. ¿Cómo ha sido posible y sobre todo por qué? ¿Cómo recomponer el camino? - Y de nuevo la fascinación por los juegos de la razón. Es indudable que entre todos estos cientos de robles la razón puede trazar figuras geométricas, como escribiera Leibniz. Y análogamente, todos los fenómenos del mundo muestran entre sí conexiones coherentes. Pero una vez más la aporía, la imposibilidad de una salida: no hay constructo geométrico desde el que se pueda hacer derivar la realidad de un solo roble. Su verdad es de otra índole.

¿Qué quiere decir Ortega cuando escribe que no puede saber nada de España quien no conoce sus robledales? Lo cierto es que el robledal adquiere sentido merced al camino, las veredas, las sendas perdidas. Y todo esto es real porque lleva hace siglos la huella del hombre, del que trabaja, ama y sueña; del que está siempre ahí y solo de tarde en tarde, como por casualidad, se hace visible; del que no parece ocuparse nunca de las múltiples, infinitas cosas, y sin embargo, siempre, en cada caso, con el ritmo lento de la propia vida las va poniendo a cobro. Ciertamente también que quien no lo percibe desde dentro tampoco entiende al monte, que rehúye a quien pretende disfrutarlo, y vuelve la espalda a quien dice contemplarlo sin tan siquiera percibir su vez, ni seguir las insinuaciones de sus laderas y de sus vertientes, de sus solanas y de sus abecedos.

Y en medio del monte, el camino nos habla su propio lenguaje. Nos dice que su origen no es ni puede ser conocido. Conocidos son los arreglos, los allanamientos o las ampliaciones, pero no el origen. ¿Empezó a existir cuando lo pisó por vez primera el hombre? Si es verdad que se hace camino al andar, no lo es menos que para poder andar tiene que haber camino, terreno transitable.

Caminos y senderos del mismo monte se asemejan tanto entre sí, que parecen ser lo mismo. Vistos desde fuera podría pensarse que todos ellos valen por igual. Pero lo parece solamente. Ese parecer se transforma en mera apariencia cuanto más próximo se halla de la realidad. Tanto más peligroso es, tanto más fácilmente induce a engaño. Los caminos son siempre diferentes, tanto más cuanto menos lo parecen. ¿No ocurre otro tanto en la vida? ¿Dónde está en la mayoría de los casos

la línea sutil que separa lo correcto de lo incorrecto, lo conviene de lo que no conviene, el bien y el mal? ¿Y qué es el bien, o lo bueno?

El aire de la altura disipa estas dudas; más que clarificar, clarea, pone las cosas en su sitio. Ninguna discusión sobre el camino sustituye el camino mismo, porque lo supone siempre. El camino dice ya de por sí hacia dónde y cómo se puede ir. ¿No significa eso la Ética, ser aquello mismo en lo que se está, responder a la voz de nuestra propia estancia, asumir lo mismo de lo que se vive?

El camino real que ahora nos ocupa desaparece por un collado próximo hacia la otra cuenca. Pero antes sale hacia la izquierda una desviación que bordea un gran cerro que lleva por nombre «los Serrones de la Teja». Hay nombres como nacidos, en opinión de fray Luis de León. Nombres como éste fascinan, atraen la imaginación y exigen respuesta a las preguntas que suscitan. Debí de haber alguna población en esta zona tan agreste. ¿Pero quienes fueron, y de dónde vinieron, cuánto tiempo vivieron aquí? La estancia de los romanos es poco menos que segura, el paso de los árabes es probable, de un Monasterio cisterciense hay restos evidentes. Tres culturas, que hablan su propio lenguaje. ¿Pero qué hicieron aquí? ¿Qué queda de todo ello? -No se sabe nada y nada se llegará a saber de la vida de aquellas personas y de su destino. La persona, ¿importa algo en verdad? ¿es realmente un problema? ¿hasta qué importo le importó a San Agustín? Quienes entonces cruzaban estas sendas y caminos sabían tan poco como los de ahora acerca de su origen, del porqué de sus privaciones y temores o del sentido de sus ensueños. Lo único cierto es que también ellos anduvieron por estos caminos. Es lo que con seguridad nos dejaron. Y también la estela dramática que esto supone.

Entre tanto, el camino se ha ido estrechando hasta quedar convertido en sendero que asciende entre tomillos y retamas. Más arriba, cuando comienza la subida a Peñacorada, el sendero queda disuelto en sendas que nacen y se pierden en intervalos cada vez más cortos hasta desaparecer por completo ante el pico, ya no muy lejano, de unos 2.000 metros de altura. Todo es ahora difícil para quien no conoce el terreno, fácil en cambio para quien del camino ha aprendido que uno debe saber siempre la tierra que pisa porque ésta tiene su propia ley.

Ya arriba, el espectáculo comienza por absorber y por suspender la mente. Aquí está la línea divisoria entre la llanura ilimitada y el comienzo de los Picos de Europa, que se divisan en días claros en toda su fuerza y complejidad. Una especie de unidad de contrarios, sobre todo cuando se advierte que, además, de un valle próximo llega el ruido de centros industriales que existen mucho tiempo ha, y desde el otro solo se hacen presentes la calma y el reposo, la vida del campo ajustada al curso de la naturaleza. Dos modos de vida, cada vez más distanciados y enfrentados entre sí, dos formas de convivencia, dos ciudades. ¿Hay lugar para una tercera?

Hasta aquí llegan las preguntas, pero solo por un momento, como residuo de la vida agitada. Pronto se produce la absorción en la armonía que nos despierta a su propia presencia. Mirando al cielo azul y viendo sobrevolar águilas reales parece hasta un juego de niños ese afán de unir contrarios o de conciliar el bien y el mal. De alguna forma queda solo lo positivo. Aquellos años de la Universidad, duros y revueltos -¿para qué todo ello, al fin?- se alejan y desvanecen como las nubes que se deshilachan en el horizonte. En cambio queda, sólida y consistente, la continuidad que representa el maestro fray Luis de León. Por un extraño destino parece de pronto que todo ha merecido la pena.

A medida que pasan las horas, en la altura se va dejando a un lado el peso de tanta pregunta y va emergiendo la soledad que, más allá de diferencias, antítesis y contradicciones, comunica con la naturaleza, con las cosas, con los animales -que acá arriba, dejados a sí mismos, hacen presente una armonía secular.

Por la tarde, ya abajo, junto al arroyo, al lado de las ruinas de un Monasterio del siglo XI, se percibe la voz de la naturaleza y de la historia, sin contradicción alguna entre sí: arriba, la sombra que proyectan los serrones de enfrente se recorta sobre la mitad de la peña, de un extremo a otro. Es un espectáculo para la contemplación ver cómo la sombra va ascendiendo de forma imperceptible y cómo la luz se hace tanto más tenue cuanto más densa la sombra. Uno sabe que esto es así desde millones y millones de años y que así va a continuar: el mismo fenómeno con las mismas características, siempre idéntico a sí mismo y de todo punto inalterable.

Esta eterna repetición de lo mismo fue la que contemplaron los monjes que vivieron, trabajaron y murieron aquí. De su individualidad nada se sabe. Solo quedan dos nombres, el del abad Guillermo, que da nombre al Monasterio y el de Vegafrades. Las lindes todavía perceptibles de la tierra que cultivaban, lo recogido y silencioso del lugar, donde la naturaleza se ve como inseparable de la historia, de la presencia y de la acción humanas, y donde la historia a su vez se sume periódicamente en la naturaleza para alimentarse a sí misma, hablan de un tiempo en el que cada cosa era aún signo y huella de lo divino.

Ahora que las sombras lo van cubriendo todo y llegan poco a poco a ser una misma cosa con el horizonte, la soledad se deja sentir, por contraste, con un perfil distinto, el propio de todos cuantos en medio del bullicio y del aturdimiento estamos expuestos a perder la propia identidad. ¿Hay algún puente entre el pasado y el presente? ¿Y queda desde el presente algo por-venir? ¿Es solo desde la presencia y desde la efectividad impasibles de la naturaleza desde donde se puede reiterar la voz de lo divino?

El camino se tiende ahora por la vertiente opuesta al monte y llega pronto a la cumbre desde donde de nuevo se da vista al pueblo. Con una nueva revuelta sigue el encuentro del punto de partida.

El roble de la mañana que tantas veces ha dado sombra, que protege del calor del sol, y cobija en días en que arrecian la nieve o el agua, nos habla de sí mismo. Hundidas sus raíces en la oscura profundidad de la tierra y abiertas sus ramas a la amplitud del cielo, el roble es lo que es porque está siendo lo que ha sido desde el principio, como en general nada ni nadie tiene porvenir sino en la medida en que se asienta sobre las raíces de su propio pasado.

De constancia del propio pasado y de fidelidad al mismo habla el Santuario que se adivina próximo, en el que acontecieron los hitos esenciales de la propia vida. Cada vez más mudas, sus campanas siguen con todo recordando, al lado de festividades y romerías, una temporalidad que no es simplemente lineal, sino que gravita y se centra en torno a ciertas horas del día, y a ciertos días de la semana y de los meses del año.

En su último tramo, el camino, ahora que ya apenas se ve, nos pone ante la vista que, siendo lo más lejano, puesto que habitualmente no se repara en él cuando se utiliza, se nos muestra, ahora que es preciso atender a cada una de las pisadas, como lo más próximo, hasta el punto de ser imprescindible. Ocurre lo mismo con todo lo importante.

De vuelta a casa, aún hay tiempo para contemplar uno de los espectáculos más sobrecogedores de esta tierra: el cielo estrellado de noches de verano. «Alma región luciente...»<sup>3</sup> Algo en nosotros y fuera de nosotros afirma que la verdad es lo único permanente. Por eso la buscamos y la proclamamos siempre.

<sup>3</sup> El poema *Mirada del cielo*, de Fray Luis de León, comienza con este verso. Cf. *Obras completas castellanas* II, Madrid: B.A.C., 1991, 779. (*Nota de M<sup>a</sup> del Carmen Paredes*).

## PUBLICACIONES DE LA SOCIEDAD CASTELLANO-LEONES DE FILOSOFÍA

- Filosofía, lenguaje y comunicación (1987)*  
*Plotino, Porfirio, San Agustín (1989)*  
*En torno a la filosofía de Newton. Crisis de la modernidad (1991)*  
*Acercamiento a la obra de Martín Heidegger (1991)*  
*Reexamen del Positivismo (1992)*  
*Problemas fundamentales del conocimiento (1993)*  
*Temas actuales de Ética. Sentido y legitimación del poder (1994)*  
*Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche (1996)*  
*La filosofía de Descartes y la fundación del pensamiento moderno (1997)*  
*Lenguajes sobre Dios (1998)*  
*Filosofía y Literatura (2000)*  
*La filosofía en el fin de siglo: Balance y perspectivas (2001)*  
*Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa (2002)*  
*Naturaleza y Libertad. La filosofía ante los problemas del presente (2005)*  
*Kant. Revisión crítica del concepto de razón (2007)*  
*Religiones e interpretaciones del mundo (2011)*  
*Técnica y verdad (2014)*  
*Filosofía, arte y mística (2017)*  
*La filosofía y el amor (2020)*



A lo largo de la historia, la filosofía se ha interesado por los temas fundamentales que atañen a la existencia humana y sus relaciones con el mundo. Entre ellos, la vida ha sido uno de los asuntos que más reflexiones ha recabado, hasta el punto de que en cierto sentido el desarrollo histórico de la filosofía se puede interpretar como una valoración cada vez mayor del significado de la vida, su incesante movilidad y su profundo sentido.

*Filosofía y experiencia de la vida* es el resultado del encuentro filosófico que tuvo lugar a lo largo de las sesiones del XXVIII Congreso Internacional de la *Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía*, celebrado en la Universidad de Salamanca del 27 al 29 de octubre de 2021. El contenido de los trabajos que componen este volumen se refiere principalmente a cuestiones sobre la vida planteadas en la filosofía moderna y contemporánea, cuyas reflexiones siguen estando de un modo u otro vigentes, no tanto como soluciones de un momento histórico determinado, sino más bien como interrogantes abiertos a nuevos retos y formas de experiencia.



VNIVERSIDAD  
D SALAMANCA

ISBN: 978-84-1311-775-1



9 788413 117751