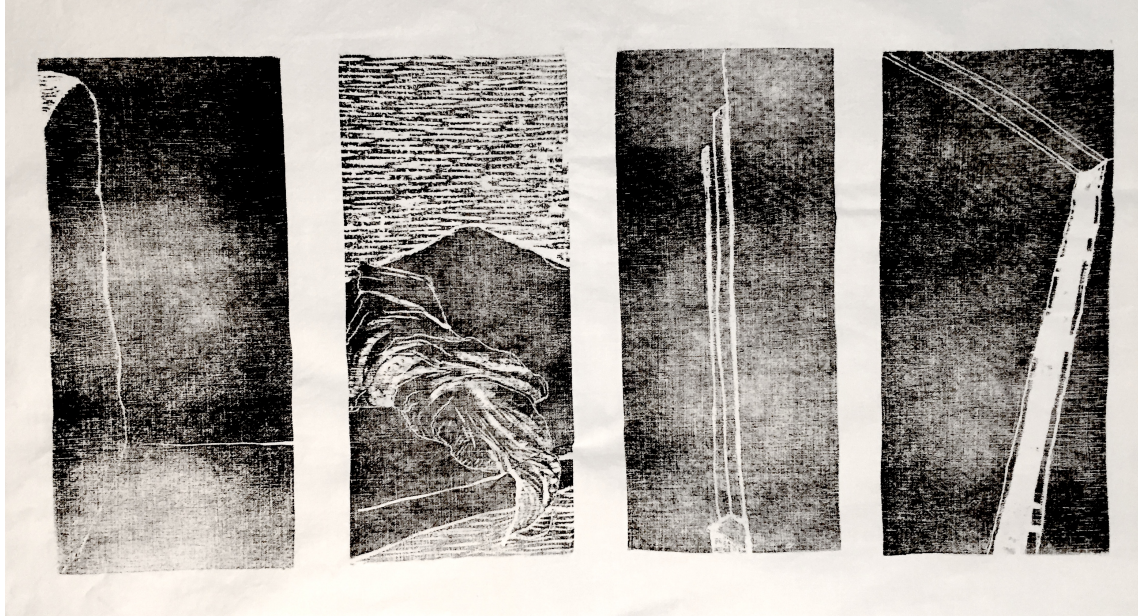


# La Torre del Virrey

*Revista de Estudios Culturales*





## La Torre del Virrey *Revista de Estudios Culturales*

### DIRECTOR

José Félix Baselga

*Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia*

### DIRECTOR ADJUNTO

Adolfo Llopis Ibáñez

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

### JEFE DE REDACCIÓN

Fernando Vidagañ Murgui

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia*

### SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Diego González Sanz

*Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas (Filosofía) por la Universidad de Huelva*

### CONSEJO DE REDACCIÓN

Rubén Alepuz Cintas

*Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia*

Lluís Alonso Alamà

*Estudiante de Psicología en la Universidad de Valencia*

Maya Ayuso Wood

*Estudiante de Filología Clásica en la Universidad de Valencia*

Iván Civera Martínez

*Estudiante de Historia en la Universidad de Valencia*

Antonio Fernández Díez

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia*

Esmeralda Balaguer García

*Licenciada en Filosofía por la Universidad de Valencia*

Adrià Fernández Lull

*Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia*

José María Jiménez Caballero

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia*

Alba Marín Garzón

*Estudiante de Filosofía en la Universidad de Valencia*

Daniel Martín Saez

*(Estudios musicales)*

*Licenciado en Filosofía y en Musicología por la Universidad Autónoma de Madrid*

Iman Rhamani

*Estudiante de Filología en la Universidad de Valencia*

Carlos Valero Serra

*Musicólogo*

Manuel Vela Rodríguez

*Licenciado en Filosofía por la Universidad de Murcia*



CONSEJO ASESOR  
Carlos X. Ardavín Trabanco  
*Trinity University, San Antonio, Texas*  
Ramón del Castillo  
*UNED, Madrid*  
Vicente Cervera Salinas  
*Universidad de Murcia*  
Michele Cometa  
*Università di Palermo*  
Miguel Ángel García Peinado  
*Universidad de Córdoba*  
Francisco J. Martín  
*Università di Torino*  
Raúl Miranda  
*City University, New York*  
Josep Monserrat Molas  
*Universitat de Barcelona*  
Mario Piccinini  
*Università di Padova*  
Julián Sauquillo  
*Universidad Autónoma de Madrid*  
Julio Seoane Pinilla  
*Universidad de Alcalá*  
Jaime Siles  
*Universidad de Valencia*  
Marta Tafalla  
*Universitat Autònoma de Barcelona*  
Jorge Torres Cuelco  
*Universitat Politècnica de València*

ESCUELA DE TRADUCTORES

Mar Antonino  
Myriam González Sanz  
Vicente Martínez Pérez  
Amanda López Mollá  
Maya Ayuso Wood

DISEÑO WEB

ComBios

EDITA

La torre del Virrey. Instituto de Estudios Culturales Avanzados  
Apartado de Correos 255  
46183 L'Eliaana (Valencia), España.

PATROCINA

Ajuntament de L'Eliaana

**ISSN: 1885-7353**  
**Nº 25**



Indexada en

DOAJ  
LATINDEX  
ISOC  
MIAR  
ULRICHS  
DIALNET  
RECOLECTA  
GOOGLE SCHOLAR  
EBSCO  
E-REVISTAS

Licencia CreativeCommons

Los textos publicados en esta revista están (si no se indica lo contrario) bajo una licencia Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 de CreativeCommons. Puede copiarlos, distribuirlos y comunicarlos públicamente siempre que cite su autor y el nombre de esta publicación, LA TORRE DEL VIRREY. REVISTA DE ESTUDIOS CULTURALES, no los utilice para fines comerciales y no haga con ellos obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/deed.es>



# Índice/Summary

Número 25, 2019/1

M. CONSUELO DOMÍNGUEZ SALES, *Improntas femeninas en la ciencia de la filosofía griega a la alquimia*

MICHAEL ZANK, *Strauss, Schmitt y Peterson. Contornos comparativos del "problema teológico-político"*

MARIO DONOSO GÓMEZ, *Gerald Brenan y la tentación del orientalismo: la tensión oriental como modelo político en el laberinto español*

LORENA ROJAS PARMA, *El silencio, el dolor y el sentir de sí*

WILLIAM F. ALTMAN, *El orden de lectura de los diarios de Platón*

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Introducción general a las obras de Platón*

ALBA MARÍN GARZÓN, *Schleiermacher y la lucha contra las interpretaciones tradicionales de Platón: un comentario*

M<sup>a</sup> JOSÉ SÁNCHEZ LEYVA, *Los mitos de la salud y el deporte: la elección del dolor como ofrenda neoliberal*

NAHID STEINGRESS-CARBALLAR, *Los hijos no queridos de la Ilustración*

MARTA VAAMONDE GAMO, *Feminismo y democracia*

DAVID BARREIRO, *Strawberry Fields Forever: la memoria abierta*

## Reseñas

DAVID QUINT, *Virgil's Double Cross Design and Meaning in the Aeneid*. Reseñado por Alba Marín Garzón

JAIME SILES, *Un yo sin mí*. Presentación de Ricardo Bellveser, Robert Archer, Bibiana Collado Cabrera y RafaValeroel Soler

MARIO SZNAJDER, *Historia mínima de Israel*. Reseñado por David González Niñerola

ROWAM WILLIAMS, *Sobre San Agustín*. Reseñado por Víctor Páramo

SLAVOJ ZIZEK, *Acontecimiento*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

FAUSTINO ONCINA COVES, *Constelaciones*. Reseñado por José María Jiménez Caballero

ANNE CARSON, *Eros. Poética del deseo*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

HÉCTOR ABAD FACIOLINCE, *El olvido que seremos*. Reseñado por Irene Sánchez Sempere

RÜDIGER SAFRANSKI, *Tiempo*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

RICHARD RORTY, *Philosophy as Poetry*. Reseñado por Fernando Vidagañ Murgui

JUAN GIL-ALBERT, *Un arte de vivir*. Reseñado por Gloria Saurí Nicasio

JOHN DEWEY, *Una estética de este mundo*. Reseñado por Fernando Vidagañ Murgui



JESÚS PADILLA GÁLVEZ, *Parmenides*. Reseñado por Alba Marín Garzón  
RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*. Reseñado por Antonio Fernández Díez

# IMPRONTAS FEMENINAS EN LA CIENCIA DE LA FILOSOFIA GRIEGA A LA ALQUIMIA

## FEMININE IMPRINTS IN SCIENCE FROM GREEK PHILOSOPHY TO ALCHEMY

M. CONSUELO DOMÍNGUEZ SALES

Universidad de Valencia  
consuelo.dominguez-sales@uv.es

*Fecha de recepción: 01-10-2018*

*Fecha de aceptación: 05-02-2019*

---

**Resumen:** En este trabajo se aborda la biografía contextualizada de cuatro mujeres representantes de la ciencia en la antigüedad clásica que, por sus diferentes intereses y fechas de nacimiento, cubren un amplio espectro social, histórico y científico. Además, se ofrecen argumentos de índole social y didáctica, acerca de los motivos que justifican la necesidad de realizar estudios sobre estas y otras mujeres que han dedicado sus vidas a la ciencia.

**Abstract:** *This paper approaches the contextualized biography of four women representatives of science in classical antiquity. Due to their different interests and dates of birth, they cover a wide social, historical and scientific spectrum. In addition, social and didactic arguments are offered about the reasons that justify the need to carry out studies on these and other women who have dedicated their lives to science.*

**Palabras clave:** Mujeres científicas, historia de la ciencia, ciencia y género, Teano, Agnódice, María la Hebrea, Hipatia,

**Keywords:** *Women scientists, classical science, science and gender, Teano, Agnodice, Mary the Hebrew, Hipatia.*

---

INTRODUCCIÓN. El tema de los orígenes y evolución de la humanidad ha sido tratado en un sinnúmero de obras que ofrecen un relato en el que, mayoritariamente, se narra cómo el hombre descubrió, ideó, inventó, desarrolló y fabricó la cantidad de ingenios que ayudaron a sobrevivir a los primeros seres humanos y que nos han hecho la vida más fácil al resto. La niña que fui, al leer esos relatos se preguntaba si existían mujeres en la

antigüedad y, si era así, ¿dónde estaban y qué hacían mientras los hombres llevaban a cabo todas aquellas actividades tan interesantes?

El tiempo me ha enseñado que las mujeres no solo estaban allí sino que bastantes de aquellos y muchos otros descubrimientos posteriores fueron imaginados, elaborados o desarrollados por ellas, aunque su nombre no se pronunció en voz alta porque había quedado oculto tras el de un padre, un marido, un profesor o un compañero de investigación. Su posición desenfocada, situada en los “bordes de la foto” la dejaba fuera de la obligada selección que se ha de hacer al escribir la historia. Este trabajo elimina los filtros androcéntricos y rescata de la periferia a cuatro mujeres protagonistas de la historia.

Se trata de cuatro representantes de la cultura clásica griega que vivieron en diferentes momentos entre el siglo VI a.C. y el siglo V de nuestra era. Su variada procedencia geográfica y temporal, así como sus diferentes intereses científicos permiten hacer un esbozo del pensamiento clásico griego desde que, por primera vez en la historia de la humanidad, se ofrecieron explicaciones racionales a los sucesos naturales, hasta el momento en que comienza a vislumbrarse el ocaso del helenismo.

Además de compartir una cultura, estas cuatro mujeres poseen algunos rasgos comunes que resulta interesante comentar. Podríamos comenzar suponiendo que su posición social tuvo que facilitarles la consecución de sus objetivos, factor que no se puede considerar un demérito sino, al contrario, un hecho que las dignifica, ya que, teniendo la posibilidad de dedicar su tiempo al ocio prefirieron dirigir su actividad hacia el trabajo intelectual. En consecuencia, el primer rasgo que hemos de suponerles es la curiosidad, manifestada en su interés por conocer unas materias que debieron buscar de forma consciente, puesto que no estaban entre los conocimientos habituales que podía adquirir la mayor parte de la población. Además, hemos de considerarlas valientes, porque para encontrarlos se tuvieron que adentrar en un mundo de hombres que las mujeres tenían vedado o en el que no eran bien recibidas simplemente por su condición de mujer. Por otra parte, también debieron poseer una gran capacidad intelectual, que les permitió comprender conceptos que requerían un grado importante de abstracción. Finalmente, hemos de creer que fueron perseverantes, porque cuando ya habían alcanzado sus objetivos siguieron estudiando, escribiendo y enseñando, hasta el punto de superar a muchos de sus coetáneos y despertar su respeto, así como el interés de estudiosos que, al comentar y conservar sus trabajos, los legaron a la posteridad.

A continuación ofrecemos la historia de estas cuatro mujeres siguiendo en todos los casos un esquema similar. La primera parte informa de los aspectos sociales y culturales del momento histórico en que vivió la protagonista, centrándose en los factores más cercanos a su vida e intereses. A continuación se ofrecen los datos biográficos del personaje manteniendo la rigurosidad del relato a partir de hechos documentados.

Las historias, presentadas por orden cronológico, comienzan con Teano, filósofa y matemática, que vivió en Crotona en el siglo VI a.C. Su vida permite recrear los primeros pasos del pensamiento racional, centrándonos en el contexto de la escuela pitagórica, a la que perteneció. Le sigue, Agnódice, ginecóloga del siglo III a.C., que nos acerca al conocimiento de la medicina y la sociedad ateniense del momento, así como algunas pinceladas del Museum de Alejandría. En tercer lugar, la historia de María la Hebrea, cuya vida se sitúa en Alejandría, entre los siglos I y III nos permite conocer las primeras teorías filosóficas sobre la composición de la materia y nos introduce en los secretos de la alquimia. Finalmente Hipatia, otra mujer matemática y filósofa que vivió a caballo de los siglos IV y V de nuestra era, nos lleva a la ciudad de Alejandría, una ciudad acostumbrada desde su nacimiento a la multiculturalidad, en un momento en que, transformada ya en provincia romana, comenzaba a sufrir los problemas de convivencia que el auge del cristianismo estaba generando.

TEANO (CROTONA, S. VI A.C.). MATEMÁTICA Y FILÓSOFA. Las primeras civilizaciones explicaron el nacimiento y disposición del mundo, los astros o el cielo en base a deidades antropomórficas, cuyas historias, con el tiempo, se convertirían en mitos. Hacia el siglo VI a.C. surgió en la ciudad de Mileto una nueva forma de pensamiento racional que, distanciándose de las explicaciones míticas, se planteaba preguntas que buscaban comprender las leyes que regían la estructura y el origen y funcionamiento de la naturaleza y el universo. Este cambio de paradigma en el pensamiento es conocido como el *paso del Mito al Logos* y los pensadores que lo llevaron a cabo como *filósofos de la naturaleza*.

El primero de ellos, Tales, consideró que el principio, material y eterno, del que habían surgido todas las cosas era el agua. Le siguieron otros que apuntaron al aire, tierra o fuego y consideraron que estas “sustancias” originales habrían generado todo lo demás.

Esta nueva forma racional de pensar también llegó a la política, generando un nuevo sistema socio-económico que provocó grandes cambios. La democracia, o gobierno del “demos” (pueblo), propició que en cada polis o ciudad-estado las decisiones de la comunidad se tomaran en la Asamblea, de la que formaban parte todos los ciudadanos, aunque el concepto de ciudadano tenía un significado bastante parcial. En la polis de Atenas estaba restringido a los varones adultos, hijos de padre y madre atenienses, por lo que eran considerados como tales apenas un 10% de la población<sup>1</sup> ya que las mujeres, los menores, los esclavos y los extranjeros no tenían reconocidos plenos derechos y, en consecuencia, no podían formar parte de las Asambleas, entre otras muchas limitaciones. Esta

---

<sup>1</sup>M. ALIC, *El legado de Hipatia. Historia de las mujeres en la ciencia desde la Antigüedad hasta fines del siglo XIX*. Siglo XXI editores, Madrid, 2005, p. 39

situación nos ofrece un dato revelador de la situación social de las mujeres y con quien estaban equiparados sus derechos.

En este contexto social vivió Pitágoras de Samos, uno de los pensadores griegos más influyentes del siglo VI a.C. y del que solo poseemos información a través de autores varios siglos posteriores a él, lo que dificulta notablemente la interpretación y reconstrucción de los hechos relacionados con su persona. A pesar de ello, aunque las fechas son siempre aproximadas, hay bastante consenso respecto a ciertos aspectos de su vida. Su nacimiento se puede situar hacia el 589 a.C en la isla marinera de Samos, desde donde viajó por Asia Menor, Babilonia y Egipto, llegando a conseguir una educación muy completa en matemáticas, astronomía y música, además de iniciarse en los secretos de diferentes religiones. De regreso a Samos, hacia el año 530 a.C., no le gustó el ambiente “democrático” que encontró, así que emigró a Crotona, en el sur de Italia donde, hacia el año 525 a.C., fundó una comunidad filosófica y religiosa bastante numerosa<sup>2</sup>.

Para acceder a esta sociedad, los candidatos debían pasar un periodo de preparación, entre dos y cinco años, de absoluto silencio (*akoustikoi*), con el objetivo de desarrollar la intuición. Quienes superaban esta etapa se convertían en iniciados (*matematikoi*) y vivían en comunidad, sin estructuras jerarquizadas y compartiendo las propiedades. Eran vegetarianos, mantenían un estricto sistema de ayuno y se dedicaban a la actividad física, prácticas de meditación y reflexión moral<sup>3</sup>. Los hagiógrafos de Pitágoras aseguran que su propósito era “llevar las vidas de los hombres y mujeres a la armonía con lo divino<sup>4</sup>”.

La regla más rigurosa de la comunidad era la propiedad colectiva del conocimiento generado, así como la prohibición de hacer pública su filosofía y sus estudios, por considerar indeseable el acceso de la gente común a los mismos. Este secretismo nos ha impedido conocer con exactitud la autoría de los escritos producidos en la escuela, aunque el propio Pitágoras ha pasado a la historia por el teorema que lleva su nombre. En realidad el teorema ya era utilizado de forma práctica por babilonios y egipcios; por ejemplo, su uso era fundamental después de cada crecida del Nilo puesto que permitía obtener ángulos rectos, que facilitaban el restablecimiento de los límites de las propiedades, que habían quedado arrasadas tras las inundaciones. La verdadera contribución de Pitágoras al teorema fue su demostración matemática, aunque su aportación más importante fue la construcción de un sistema coherente en el que todos los teoremas se seguían de unos pocos axiomas hasta construir un cuerpo

---

<sup>2</sup> A.M. BOWERY, *Placing the presentation of the forms in its immediate dramatic context. Simmias and Debes: Two Pythagoreans from Thebes*. En *Plato's Forms. Varieties of Interpretations*, Ed. W.A. Welton, Lexington Books: Boston, 2002., p.117-118.

<sup>3</sup> J. ALVARADO, *History of non-dual meditation methods*, Ed. Sanz y Torres, Madrid. p.185-191

<sup>4</sup> J. STROHMEIER y P. WESTBROOK, *Divine Harmony: The Life and Teachings of Pithagoras*. Berkeley: Berkley Hills Books, 1999. p. 116.



coherente de conocimientos, lo que supuso una revolución en la geometría<sup>5</sup>.

Pitágoras fue también el primer filósofo que utilizó los números para expresar ideas abstractas, dotándoles al mismo tiempo de significado y concediéndoles así un cierto misticismo. Estableció una relación entre la música y las matemáticas y entendió el Cosmos como un ente ordenado y armonioso, en el que la relación de cada cosa con el resto se podía expresar como una proporción matemática<sup>6</sup>.

Un hecho diferencial de esta sociedad fue la admisión de hombres y mujeres en igualdad de derechos<sup>7</sup>. Para que los ejercieran, Pitágoras animaba a las mujeres a que, sin salirse de las normas de conducta social, *se apoyaran en su propio buen sentido, su juicio, su prudencia y su capacidad de afecto, cualidades que eran fruto de su paideia*<sup>8</sup>, es decir, su formación. Por este motivo, Pitágoras fue conocido como el “filósofo feminista”<sup>9</sup> y, de hecho, no solo existe constancia de 28 mujeres que participaron en la escuela pitagórica<sup>10</sup> sino que la participación femenina se mantuvo más adelante entre sus imitadores Neopitagóricos de la Grecia Helenística<sup>11</sup>.

Una de las mujeres que perteneció a la comunidad pitagórica fue Teano, hija de un aristócrata de Crotona que, tras alcanzar la categoría de *matematikoi*, participó activamente en la vida de la comunidad y llegó a ser profesora en la escuela. Se casó con Pitágoras cuando éste ya contaba con una edad avanzada<sup>12</sup> y se sabe que tuvieron varios hijos, aunque hay diferentes versiones sobre su número. Tres de sus hijas Damo, Nyia y Arignote están documentadas entre los primeros filósofos pitagóricos<sup>13</sup> y, junto a Teano, tenían fama de excelentes sanadoras. Se decía que habían

---

<sup>5</sup> L.W.H. HULL, *Historia y filosofía de la ciencia*. Ed. Crítica, Barcelona, 2011, p. 29-32.

<sup>6</sup> M.E. WAITHE, *A History of Women Philosophers (Vol I)*. Springer Science: Dordrecht, 1992

<sup>7</sup> L.W.H. HULL. *Op. cit.*, p. 29.

<sup>8</sup> N. SOLSONA Y PAIRÓ, *Mujeres científicas de todos los tiempos*. Ed. Talasa: Madrid, 1997. p.18.

<sup>9</sup> M. ALIC. *Op. Cit.*, p. 35

A. MUÑOZ PÁEZ, *Sabias, la cara oculta de la ciencia*. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2017. p.62.

<sup>10</sup> E.W. MCLEMORE, Past present (we) – Present Future (you). *Association for women in Mathematics Newsletter*, 9 (6) (Nov/Dec 1979, p. 12. Descargado de: ><https://www.drivehq.com/folder/p8755087/1748720418.aspx>> el 09/08/2018.

<sup>11</sup> J. MCINTOSH SNYDER, *The woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1989. p. 108.

M. LAMBROU, *Theon of Alexandria and Hypatia*, *Creative Mathematics and Informatics*, 12, 2003. p. 112

<sup>12</sup> *Mujeres con ciencia*, de la Universidad del País Vasco y la Cátedra de Cultura Científica. <https://mujeresconciencia.com/2017/10/26/theano-siglo-vi-c/> Descargado el 09/08/2018

<sup>13</sup> M.E. WAITHE. *Op. cit.*

ganado un debate con el médico Eurifón sobre el desarrollo fetal, en el que ellas alegaban que el feto era viable antes del séptimo mes<sup>14</sup>.

Teano es la primera mujer de la que se conoce que ha hecho aportaciones a las matemáticas. El secretismo pitagórico dificulta la delimitación de su obra pero, pese a ello, se la considera una de las primeras filósofas de la historia por dejar un tratado titulado *La Piedad* en el que reflexiona respecto a la concepción de la escuela pitagórica sobre los números<sup>15</sup>. Se le atribuye también una biografía sobre Pitágoras, algunos trabajos de Cosmología, otros sobre la teoría de números y poliedros regulares y un trabajo sobre la razón áurea<sup>16</sup>. Esta proporción, conocida como el número de oro y simbolizada mediante la letra  $\Phi$ , tiene un valor aproximado de 1,618 y aparece con frecuencia en la naturaleza. Las plantas, los animales e incluso los seres humanos poseen características dimensionales que se ajustan con bastante exactitud a este número. Por ejemplo, se obtiene el valor de  $\Phi$  al dividir el diámetro de cada tramo de un molusco espiral por el siguiente o al dividir la altura de una persona entre la distancia de su ombligo hasta el suelo.

Además de sus intereses filosóficos y científicos, Pitágoras, Teano y sus seguidores participaron activamente en la vida política de Crotona, defendiendo como modelo político el gobierno de una élite bien preparada, es decir, la aristocracia. Cuando llegaron a controlar el gobierno local, la población, de carácter democrático, se fue revelando contra su elitismo. Poco a poco fueron aumentando los enfrentamientos hasta desembocar en un estallido de violencia en el que los ciudadanos de Crotona atacaron y destruyeron la escuela, asesinando a muchos de sus miembros<sup>17</sup>. No se sabe con certeza qué suerte corrió Pitágoras durante el asalto, pero diversas fuentes coinciden en que Teano y alguna de sus hijas se salvaron y se hicieron cargo de la dirección de la comunidad<sup>18</sup>, permitiendo la difusión posterior de las ideas de Pitágoras.

La existencia de Teano está documentada en la enciclopedia bizantina *Suda* y, sin embargo, la mayor parte de la bibliografía pitagórica la ignora e incluso hay autores que niegan su existencia o la autoría de las obras que se le adjudican lo que provoca, cuando menos, una pequeña reflexión. El hecho de que algunos hagiógrafos pitagóricos adjudicaran a Teano y otras mujeres unos escritos determinados, hace suponer que ellos debieron encontrar coherente y creíble su autoría además de considerar

---

<sup>14</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 37

<sup>15</sup> N. SOLSONA Y PAIRÓ. Op. cit., p.19-20.

<sup>16</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 37

J. CERVERA, Téano, la mujer que sustituyó a Pitágoras, en eldiario.es (18/01/2018) <[https://www.eldiario.es/retiarior/Teano-mujer-Pitagoras\\_6\\_730786935.html](https://www.eldiario.es/retiarior/Teano-mujer-Pitagoras_6_730786935.html)>

M. LAMBROU. Op. cit., p. 112

A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., p. 63-64.

<sup>17</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 37.

A.M. BOWERY. Op. cit., p.118

<sup>18</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 37

que estas afirmaciones no dañarían su propia reputación. También debieron pensarlo así los posibles lectores, dado que no hay constancia de reacciones negativas a las mismas. Por lo tanto, la pregunta que surge es ¿por qué se ha de dudar precisamente de la autoría de las mujeres en una escuela cuya producción era comunitaria? Tal vez sea más productivo enfocar el hecho indiscutible de que en la escuela pitagórica participaron mujeres que decidieron aprovechar la oportunidad de formarse, desarrollar su creatividad y compartir sus logros con la comunidad. Teano fue una de estas mujeres.

AGNÓDICE (ATENAS, S. III A.C.) OBSTETRIX. En el contexto mítico y religioso de la Grecia clásica la muerte y la enfermedad eran entendidas como castigos de los dioses y, por ello, los procesos curativos se basaban en combatir las causas sobrenaturales mediante actuaciones para aplacar a los dioses o intentos para expulsar a los espíritus que, tras ingresar en el cuerpo del enfermo, habían producido la enfermedad<sup>19</sup>.

El dios al que se asignaron las tareas médicas y curativas fue Asclepio, conocido posteriormente por los romanos como Esculapio. Los enfermos, convencidos de estar sufriendo los efectos de la cólera divina, acudían a los templos dedicados al dios para aplacarle y conseguir la sanación. En ellos, los sacerdotes, actuando como intermediarios entre el enfermo y la divinidad, les ofrecían un lugar donde pasar la noche en el interior del recinto sagrado. Al día siguiente, antes de partir, los enfermos ofrecían sacrificios y ofrendas en las que indicaban su nombre, su enfermedad y el modo en que había sido curada.

Con el paso del tiempo, los legos interesados en la medicina empezaron a frecuentar los templos, observar a los enfermos y leer las historias grabadas o pintadas en los exvotos, dando inicio a un proceso que llevaría al establecimiento de una medicina secular<sup>20</sup> en la que *las medidas se fueron haciendo cada vez más naturales: las úlceras cutáneas se curaban cuando las lamía un perro, las fracturas óseas se consolidaban cuando el dios aplicaba férulas y recomendaba reposo, los reumatismos se aliviaban con baños de aguas termales y sulfurosas y muchos casos de esterilidad femenina se resolvían favorablemente gracias a los consejos prácticos de higiene*<sup>21</sup>. Aunque todavía no se puede hablar de una

---

<sup>19</sup> W.L. CASTRO y C. URENDA ARIAS. La medicina en la civilización griega Antigua prehipocrática, *Gaceta Médica de México*, 2014; 150 Suppl 3. p. 370.

<sup>20</sup> P. FERNÁNDEZ URIEL, *Males y remedios II. La evolución de la medicina en la Historia del Mundo Griego*. Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua, 1996., pp. 195-202.

National Geographic. La medicina en la Grecia Antigua: el nacimiento de una ciencia.. Junio-2017. En <[https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-medicina-en-la-grecia-antigua\\_7023](https://www.nationalgeographic.com.es/historia/grandes-reportajes/la-medicina-en-la-grecia-antigua_7023)> Descargado el 15/08/2018

L.W.H. HULL. Op. Cit., p. 61.

<sup>21</sup> R. PÉREZ TAMAYO. De la magia primitiva a la medicina moderna. Parte primera. La medicina precientífica. II. La medicina en Grecia (siglos IX a I a.C.) Disponible en

verdadera ciencia (episteme), hacia finales del siglo VI a.C. los santuarios ya habían derivado en escuelas de medicina donde los conocimientos se iban transmitiendo de maestros a aprendices. Destacaron, entre otras, las de Cos, Gnido o Metaponto<sup>22</sup>.

Por su parte, siguiendo su objetivo de encontrar una explicación natural a los fenómenos, los filósofos presocráticos llegaron a desarrollar un método de trabajo en el que partían de la suposición de que cada efecto debía poseer una causa. Su trabajo consistía en llegar a comprender la relación existente entre ambos para encontrar un orden general. La aplicación de esta forma de trabajo en la medicina provocó un gran impulso de la misma en el siglo V a.C. Además, el arte de la medicina se incluyó entre las enseñanzas que todo “hombre culto” debía poseer (no las mujeres, puesto que tenían limitados sus derechos), con lo que el conocimiento del cuerpo humano se incrementó notablemente en este periodo.

Este intercambio de conocimientos entre filósofos y médicos en un ambiente de búsqueda intelectual propició la transformación de la incipiente medicina en la *techné iatriké* (la *ars medica* de los romanos), un saber empírico, racional, consciente y metódico, basado en la observación imparcial e interesado en la anatomía y la importancia de los diferentes órganos del cuerpo. Sus seguidores se alejaron conscientemente de aquellos a quienes consideraban charlatanes y comenzaron a escribir los textos que, con el tiempo, constituirían el *Corpus Hipocrático*<sup>23</sup>.

Según parece, esta medicina racional floreció en la escuela de Cos de la mano de Hipócrates, considerado tradicionalmente el padre de la medicina. Se conocen muy pocos datos de su vida, excepto que nació hacia el 460 a.C. en la isla de Cos y alcanzó gran prestigio, lo que llevó a que se le hayan atribuido posteriormente gran cantidad de obras, aunque en realidad se desconoce incluso si le pertenece alguno de los libros del *Corpus Hipocrático*<sup>24</sup>.

La originalidad que se concede a Hipócrates procede de su consideración de la enfermedad como un fenómeno natural, rechazando la superstición y dando a la medicina una base científica tan firme que dejó muy dañadas las creencias en curaciones milagrosas. Su actividad médica consistía en la realización de un estudio clínico, obtenido mediante la

---

<<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/ciencia/volumen3/ciencia3/154/html/delamgi.html>>

<sup>22</sup> P. FERNÁNDEZ URIEL. Op. Cit., pp. 200-202.

J.L. ESPINAR OJEDA, *La medicina en la Antigüedad*, Pasaje a la Ciencia, 14, 2011, p. 7.

<sup>23</sup> P. FERNÁNDEZ URIEL. Op. cit., pp. 201-206

W.L. CASTRO y C. URENDA ARIAS. Op. Cit., pp. 373-374.

H.C. DOVAL, La génesis de nuestra medicina. El nacimiento de la Medicina en la Grecia clásica. *Revista Argentina de Cardiología*, 82, 2014. p. 459.  
<http://dx.doi.org/10.7775/rac.es.v82.i5.5009>

<sup>24</sup> P. LAÍN ENTRALGO. *La medicina hipocrática*. *Revista de Occidente*, p. 1. (serial online) 1970. Disponible en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-medicina-hipocratica/html/eb4cdfa6-c5c0-11e1-b1fb-00163ebf5e63\\_2.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-medicina-hipocratica/html/eb4cdfa6-c5c0-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html). (Consultado el 16/08/2018).

observación del paciente y una recopilación minuciosa de las señales de la enfermedad antes de dar un diagnóstico. Se basaba también en la anatomía y en la fisiología, de la que se le considera fundador, aunque solo realizó prácticas de disección con animales y no con cadáveres, actividad que estaba prohibido en Grecia por motivos morales y religiosos<sup>25</sup>.

La creación del Museum, en el siglo III a.C., desplazó el foco de la cultura helenística a Alejandría y abrió un nuevo horizonte a la ciencia. A pesar de las connotaciones que ofrece su nombre, no se trataba de un museo en el sentido moderno de la palabra sino que podría considerarse más bien como la primera universidad que ha existido. Disponía de aulas, instrumentos astronómicos, salas de disección, jardines botánicos, zoológicos y bibliotecas. El propio rey nombraba a su director y pagaba los salarios del personal docente e investigador<sup>26</sup>. Su organización era similar a la del Liceo, la escuela fundada por Aristóteles, en la que se compaginaban la enseñanza y la investigación<sup>27</sup>. En él estaban representadas todas las escuelas filosóficas de la antigüedad y sus obras se almacenaban en la gran Biblioteca, dotada con una ingente cantidad de libros. A diferencia de otras bibliotecas, cuyo uso estaba restringido a los sacerdotes de los templos y la familia real todos los alumnos del Museum disfrutaban de libre acceso<sup>28</sup>, dada su condición de biblioteca pública gubernamental.

En el Museum se aunaron la milenaria sabiduría práctica egipcia con el carácter científico y el interés por el estudio de la anatomía humana de la medicina alejandrina. Los ptolomeos no tenían prejuicios religiosos, por lo que, a diferencia de lo que ocurría en Grecia, no solo permitieron, sino que otorgaron facilidades para la disección de cuerpos humanos e incluso para la vivisección de criminales condenados a muerte, lo que condujo a una mejora notable del conocimiento del cuerpo humano<sup>29</sup>.

Los principales médicos del Museum, contemporáneos de Euclides, fueron Herófilo de Calcedonia y Erasítrato de Iulis, cuyos trabajos dieron un gran impulso al conocimiento de la anatomía y las funciones de los diferentes órganos del cuerpo así como a la utilización de los medicamentos en las enfermedades<sup>30</sup>. Los estudiantes hacían las prácticas de observación

---

<sup>25</sup> P. FERNÁNDEZ URIEL. Op. cit., pp. 204-206.

L.W.H. HULL. Op. cit., p. 61-63.

<sup>26</sup> L.W.H. HULL. *Ibidem*, p. 74.

<sup>27</sup> F.J. FERNÁNDEZ ABAD, “*El Serapeo o Serapeum: Templo, Biblioteca y Centro de Investigaciones Científicas*”, *Revista General de Información y documentación*, 18, (2008), pp. 161-172

<sup>28</sup> M. SAGARIBAY, *El helenismo alejandrino en la cultura occidental*, Nueva Revista de Política, Cultura y Arte, UNIR, 29-X-1999. Disponible en <https://www.nuevarevista.net/revista-artes/el-helenismo-alejandrino-en-la-cultura-occidental/> (descargada el 8/8/2018).

<sup>29</sup> L.W.H. HULL. Op. Cit., p. 97-98.

<sup>30</sup> P. FERNÁNDEZ URIEL. Op. cit., p. 211; J.L. Espinar Ojeda. Op. cit., p. 10



clínica en el templo de Serapis, adjunto al Museum, de la misma forma que los hospitales universitarios acogen hoy a los estudiantes en prácticas<sup>31</sup>.

¿Qué papel se reservó a las mujeres en todo este proceso? En las culturas primitivas estaban al cuidado de la familia, por lo que, seguramente, serían ellas las que adquirirían el conocimiento empírico del uso de las hierbas. En el papiro Kahun hay referencias a mujeres médico y cirujanas y en una tumba del Valle de los Reyes, en Saqqara se conserva la efigie de la médica egipcia Merit Ptah (c. 2700 a.C.).

En el siglo V a.C. Pericles propició el nacimiento de numerosas medidas democratizadoras en Atenas, una de las cuales fue la de mejorar la salud de la población. Para ello, fomentó la contratación de médicos a través de la Asamblea, en la que se comparaba los méritos de los candidatos y se seleccionaba a los que se convertirían en médicos públicos, asumiendo la obligación de asistir a ciudadanos sin recursos. Sus estipendios, así como los gastos derivados de su actividad eran absorbidos por el Estado, que los costeaba a través de un impuesto especial (*latricon*). En Atenas, además, había otros médicos que ejercían libremente su profesión y recibían en sus casas a los enfermos (*latreion*), médicos ambulantes que iban por los pueblos ofreciendo sus servicios, charlatanes que practicaban una “brujería curativa” y, según algunos testimonios, mujeres que ejercían la medicina (*latriné*), aunque no sabemos si, a pesar de existir un término propio para denominarlas, podían realizar las mismas actividades que los varones o se limitaban únicamente a ejercer de parteras o ginecólogas (*maía*, *maieutría*)<sup>32</sup> como es el caso de Fenáreta, madre de Sócrates, que trabajó como partera en Atenas en la segunda mitad del siglo V a.C.

Sea como fuere, parece que tras acusar a varias mujeres de practicar abortos, en el siglo IV a.C. se prohibió a las mujeres seguir ejerciendo<sup>33</sup>, con lo que todos los médicos que quedaron en ejercicio eran varones. Como hemos dicho, las mujeres no eran ciudadanos de pleno derecho y su vida discurría confinada en el interior de la casa, limitada al ambiente doméstico. ¿Qué debía sentir una mujer, que tenía prohibida cualquier relación con un varón, cuando necesitaba ser atendida por un ginecólogo? ¿Qué podía pensar una mujer, que tenía el deber de defender su virtud con la vida, si era necesario, al mostrarse desnuda ante un varón que la trataba como a un menor de edad y la menospreciaba solo por el hecho de ser mujer? Frente a esta perspectiva, tras un aborto repentino o después de dar a luz, muchas mujeres preferían sangrar hasta la muerte por miedo o vergüenza a dejarse examinar por un hombre.

Según cuenta el historiador romano Higino (siglo I d.C.), Agnódice, una joven de familia acomodada de Atenas, sensible a la injusticia, se rebeló contra la ley y quiso convertirse en médico. Se cortó los cabellos y, disfrazada de hombre, viajó a Egipto para estudiar con Herófilo en el

---

<sup>31</sup> L.W.H. HULL. Op. cit., p. 98.

<sup>32</sup> P. FERNÁNDEZ URIEL. Op. cit., p. 209

<sup>33</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 43.



Museum de Alejandría. Una vez finalizados sus estudios, volvió a Atenas y, siempre disfrazada de hombre, empezó a ejercer de obstetra.

La fama de su capacidad y ternura en el trato se extendió por toda Atenas y llegó a tener tantas clientes que sus colegas, envidiosos, la acusaron de seducir a sus pacientes, afirmación que motivó la denuncia de muchos maridos celosos. Para defenderse durante el juicio, Agnódice desveló su identidad, pero sólo consiguió cambiar la acusación, de forma que fue condenada a muerte por ejercer la ginecología siendo mujer.

Entonces, las mujeres de Atenas se levantaron en su defensa y suplicaron que no se la condenara. Higinio cuenta que fue absuelta y pudo continuar ejerciendo la profesión. La realidad, sin embargo, es que no hay constancia de la derogación de la ley que prohibía el ejercicio de la Medicina a las mujeres, aunque esto no impidió que continuaran haciéndolo de forma más o menos clandestina<sup>34</sup>.

Algunos historiadores actuales consideran que la historia de Agnódice es un mito y no un hecho real, aunque lo verdaderamente importante del relato es que muestra una situación repetida cientos de veces a lo largo de la historia y que se sigue produciendo en diferentes escenarios en la actualidad: con demasiada frecuencia las decisiones de un grupo de hombres menoscaban los derechos de la mujer. No importa que se trate de derechos a la salud, vivienda, trabajo, salarios, pensiones, ocio o libertades sociales, la historia se sigue repitiendo. Realidad o ficción, Agnódice representa el símbolo de la mujer que lucha para conseguir su sueño de igualdad y el de la fuerza de las mujeres unidas en la causa común de consecución de la libertad.

MARÍA LA HEBREA (ALEJANDRÍA, ENTRE LOS S. I-III D.C.), ALQUIMISTA. La palabra *alquimista* suele traernos a la mente la imagen que la literatura y el cine nos han transmitido en sus obras: un personaje oscuro en busca de la piedra filosofal que le permitiría convertir los metales en oro. Sin embargo, la alquimia fue mucho más puesto que inició un camino que, al ser despejado, daría paso a la ciencia que hoy conocemos como Química.

El origen de la alquimia es confuso. Se gestó en diferentes lugares a lo largo de los siglos hasta alcanzar un desarrollo pleno en los primeros años de nuestra era, cuando en Alejandría confluyeron las influencias místicas y religiosas de algunas doctrinas, como el Agnosticismo y el Neoplatonismo, el saber clásico de las filosofías griegas (pitagórica, platónica, estoica) y los conocimientos empíricos de las artes y oficios egipcios.

En efecto, los alquimistas adoptaron la explicación de la naturaleza del mundo físico ofrecida en una colección de textos neoplatónicos, supuestamente revelados por el dios egipcio Thot, al que los griegos habían identificado con Hermes. Por otra parte, asumieron la idea agnóstica de un conocimiento secreto, *gnosis*, accesible solo a unos pocos elegidos, que

---






















<sup>34</sup> A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., pp. 72-73.

tenían la obligación de mantener oculto. Estas ideas derivaron en la utilización de un lenguaje alegórico, difícil de leer y entender, como se aprecia en sus escritos denominados *Herméticos*, tan intrincados que dieron origen al uso actual del término *herméticamente sellado*.

Entre las ideas que contenían estos escritos está la de conceder propiedades místicas a ciertas combinaciones de números, como hacían las doctrinas pitagóricas. Dado que conocían siete metales y también siete cuerpos celestes, dividieron el tiempo en espacios de siete días, *septimanas*, dando a cada uno de ellos el nombre de un planeta y asociándolo con un dios y un metal (ver fig. 1). La representación del metal por el símbolo del planeta asignado se mantuvo hasta el siglo XIX, cuando Dalton propuso los nuevos símbolos junto con su teoría atómica<sup>35</sup>.

Es interesante reseñar como curiosidad que el símbolo utilizado actualmente para representar el género masculino deriva del escudo redondo con la punta de lanza, asociado al dios de la guerra, Marte, y al planeta rojo, metáfora de la sangre vertida en las batallas. El símbolo femenino, por su parte, representa el espejo de mano de la diosa Venus, redondo y con mango, que se solía fabricar de cobre bruñido.

Los rasgos característicos de la filosofía alquímica griega y hebrea vinieron determinados por sus objetivos: hallar un elixir de la vida capaz de curar todas las enfermedades y transformar en oro los metales bajos. Para ello necesitaban descubrir la piedra filosofal, capaz de activar el proceso<sup>36</sup> y entendida, además, como agente de perfección para conseguir la salvación personal<sup>37</sup>.

SÍMBOLO ALQUÍMICO	DIOS	CUERPO CELESTE DÍA
 Oro	 Apolo	 Sol - Domingo
 Plata	 Diana-Artemisa	 Luna - Lunes
 Hierro	 Marte-Ares	 Marte - Martes
 Mercurio	 Mercurio-Hermes	 Mercurio - Miércoles
 Estaño	 Júpiter-Zeus	 Júpiter - Jueves
 Cobre	 Venus-Afrodita	 Venus - Viernes
 Plomo	 Saturno-Cronos	 Saturno - Sábado

**Fig. 1.** Relación entre los planetas, metales, dioses y días de la semana

<sup>35</sup> S. ESTEBAN SANTOS, 'Historia de la alquimia I: La alquimia griega', *Anales de la Química*, 102 (2006, 2), pp. 60-63.

J. Hudson, *The History of Chemistry*. Routledge, Chapman&Hall, inc., New York, 1992. p. 16-19

<sup>36</sup> L.W.H. HULL. Op. cit., pp. 118-119.

<sup>37</sup> N. SOLSONA Y PAIRÓ. Op. cit., pp. 33-34

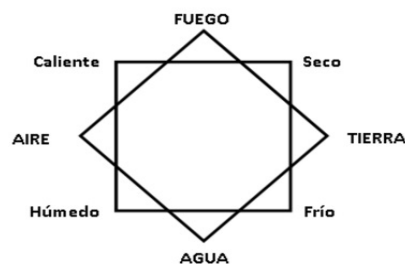
Las técnicas utilizadas para la transformación de los metales en oro se iniciaron a partir de la creencia de que los metales se gestan en el interior de la tierra y evolucionan hacia la perfección. Los aspectos prácticos para conseguirlo se basaron en la teoría de los cuatro elementos de Aristóteles, según la cual, cualquier material se podía transformar en otro. En consecuencia, era lógico intentar “acercar” cualquier metal hacia el oro, considerado el metal perfecto y más noble por su brillo y color, así como por su resistencia a la corrosión y a la acción de otros materiales<sup>38</sup>.

Para explicar esta conversión de unos materiales en otros, Aristóteles afirmaba que existían cuatro elementos, o entidades metafísicas, formados por una “*materia primera*”, informe y amorfa, que solo adquiría forma cuando se le comunicaban unas cualidades fundamentales. Así, el aire resultaría al combinar la materia primera con calor y humedad; el agua al combinarla con frío y humedad; la tierra, con frío y sequedad y el fuego con sequedad y calor (ver figura 2). Los diferentes “aires” o “tierras” se producían en función de la proporción en que se encontraban las cualidades. Siguiendo este esquema la inmensa variedad de objetos existentes estaría formada por la mezcla de los cuatro elementos en diferentes proporciones.

En consecuencia, para transmutar un material en otro bastaría con modificar las proporciones. Veamos un ejemplo: Al calentar un poco de agua del río (húmeda y fría), el frío se transformaba en calor, convirtiendo el agua en algo caliente y húmedo, es decir, aire, como llamaban al vapor que se producía. Al mismo tiempo, cuando desaparecía toda el agua, quedaba en el recipiente un residuo seco que se enfriaba rápidamente, la tierra. En consecuencia, según Aristóteles y sus seguidores, el cambio en las cualidades y la proporción de las mismas había provocado una transmutación del agua inicial en el aire y la tierra finales.

Siguiendo este esquema de pensamiento, los alquimistas pensaban que podían convertir cualquier metal en oro si conseguían despojarle de sus propiedades para dejar libre la “*materia primera*”. Después bastaría con introducir en ella las cualidades propias del oro y seguir el mismo proceso de maduración natural que ocurría en la tierra hasta alcanzar el estado de perfección, utilizando la piedra filosofal para acelerar este proceso de transformación en oro<sup>39</sup>.

No existe ninguna evidencia de que en el Museum de Alejandría se practicara ninguna actividad relacionada con la alquimia. Por una parte, los griegos debían mirar con cierto menosprecio a la población autóctona<sup>40</sup>,



**Fig. 2.** Teoría de los cuatro elementos

<sup>38</sup> S. ESTEBAN SANTOS. Op. cit., pp. 60.

<sup>39</sup> S. ESTEBAN SANTOS. Op. cit., p. 61.

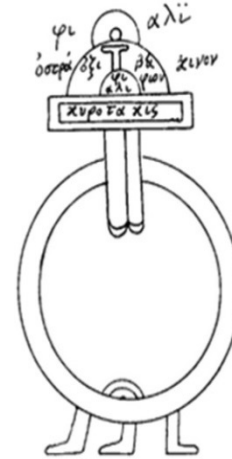
<sup>40</sup> S. ESTEBAN SANTOS. Op. cit., p. 61

además de que su educación en una sociedad esclavista seguramente le haría considerar las actividades alquímicas propias de mercaderes y esclavos, contrarias a la labor del científico, que debía estar por encima de los asuntos prácticos y los problemas cotidianos. Por otra parte, la conexión de la alquimia con la astrología y la magia así como los esfuerzos inconexos de los alquimistas, cuyo único objetivo era transformar los metales bajos en oro, les impedían considerarla como ciencia<sup>41</sup>.

Los alquimistas, sin embargo, sí que captaron las ideas filosóficas griegas. Utilizaron como base para llevarlas a la práctica la rica herencia de los artesanos egipcios, capaces de elaborar medicamentos, ungüentos y bálsamos a partir de plantas y minerales, como también eran diestros en la elaboración de cosméticos, tintes y jabones, en las artes de la fermentación o el trabajo del vidrio y la joyería. A este respecto, son interesantes las explicaciones halladas en los papiros de Estocolmo y Leiden, donde pormenorizan el proceso para cubrir un objeto con una capa de oro, similar al actual chapado de metales<sup>42</sup>.

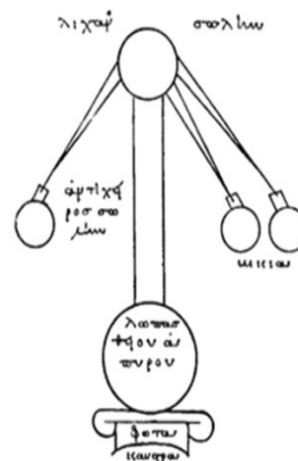
Así pues, pese a que la alquimia fue ocultista y acientífica en sus objetivos, su metodología fue parcialmente científica, ya que trabajó a partir de la experimentación y la observación, lo que finalmente resultó de gran valor para la ciencia por la cantidad de productos secundarios que consiguió, en forma de nuevas sustancias y avances en el conocimiento de los procesos. No obstante, la mayor aportación de la alquimia a la evolución de la química fue, sin duda, la invención y desarrollo de técnicas de laboratorio e instrumentos para destilar, filtrar, decantar,... la mayoría de los cuales continuaban utilizándose actualmente en los laboratorios<sup>43</sup>.

Lamentablemente no ha quedado constancia de escritos alquímicos originales. Los documentos que se conservan proceden de un único manuscrito, que contiene trabajos en griego de diferentes autores, de los que no se sabe si son reales o se trata de figuras legendarias. El primer autor del que nos han llegado textos fiables es Zósimo de Panópolis, un alquimista que vivió en Alejandría entre los siglos III y IV y



**Fig. 3.** Kerotakis.

En R. Patai. Op. cit., p. 63



**Fig. 4.** Tribikos

En. Patai. Op. cit., p. 63

<sup>41</sup> L.W.H. HULL. Op. cit., p. 110.

<sup>42</sup> J. HUDSON. Op. cit., p. 16-17

<sup>43</sup> L.W.H. HULL. Op. cit., p. 119.

nos ha dejado las mejores referencias escritas de la alquimia griega.

Entre los autores citados por este autor, una de las alquimistas más interesantes es María la Hebrea, cuyo sobrenombre hace alusión a su origen. De las palabras de Zósimo se deriva que consideraba a los judíos en general y a María en particular las fuentes más importantes de aprendizaje de las prácticas y teorías alquímicas. Esta opinión, sumada al hecho de que uno de los autores del papiro de Leyden también parece ser judío, dadas sus referencias y la forma en que se dirige a Dios, nos ofrecen una idea bastante buena del papel seminal que jugaron los judíos en la teoría y la práctica de la alquimia en el Egipto Helenístico.

Zósimo no proporciona más datos sobre la vida de María, aunque el análisis de sus referencias permite suponer que vivió como mínimo dos generaciones antes que él, es decir, a principios del siglo III como muy tarde<sup>44</sup>. Sí que nos cuenta, en cambio, las descripciones que dejó escritas sobre diferentes aparatos hechos de metal, arcilla y cristal, sin dejar claro si también los ideó ella.

De María procede la descripción más antigua de un destilador, al que denomina *kerotakis*. Está formado por tres partes: un recipiente inferior que se coloca sobre el fuego para calentar el material a destilar, una vasija superior invertida donde se condensan los vapores y una zona central dotada de una pequeña paleta, sobre la que caía el destilado (figura 3)<sup>45</sup>.

El *kerotakis* permitía extraer aceites esenciales para obtener perfumes cuando en la paleta central se ponían plantas. Pero si se colocaban sobre ella los metales a tratar al tiempo que en el fondo se ponían a hervir determinadas soluciones, los vapores formados se condensaban en la parte superior, cayendo sobre el metal y haciéndolo cambiar de color. Este color podía llegar a ser similar al del oro en función del metal utilizado<sup>46</sup>.

María también describió el *tribikos* (figura 4), un alambique más sofisticado que el anterior, que se diferenciaba de los convencionales en que disponía de tres tubos de cobre, en lugar de uno, que finalizan en sendos recipientes para recoger el destilado. Son muy interesantes sus indicaciones respecto a la forma de conectar, apretar y calafatear las diferentes partes de estos instrumentos mediante grasa, cera, pasta de almidón y arcilla grasa, así como algunos detalles para facilitar su fabricación, como por ejemplo, indicar que el cobre “*debe ser un poco más grueso que el de la sartén de un pastelero*”<sup>47</sup>.

Pero sin duda, el aparato más famoso inventado o usado y descrito por María es el *balneum Mariae*, o baño de agua. Consiste en un recipiente

---

<sup>44</sup> R. PATAI, *The Jewish Alchemist. A History and a Source Book*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey. 1994. p. 49-60.

<sup>45</sup> R. PATAI. Op. cit., p. 61.

J. HUDSON. Op. cit., p. 20

<sup>46</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 54

<sup>47</sup> R. PATAI. Op. cit., pp. 60-62.

M. ALIC. Op. cit., p. 52



que contiene otro más pequeño en su interior, en el que se coloca la sustancia o mezcla a calentar. En el recipiente exterior se deposita agua que, por su elevado calor específico, permite que el conjunto se caliente lentamente, hasta alcanzar una temperatura constante que no sobrepasa la temperatura de ebullición del agua. No deja de ser curioso que, dos mil años después, las personas aficionadas a la cocina continuemos utilizando esta técnica, más conocida como baño de María.

¿Fue habitual la presencia de mujeres en las actividades alquímicas? No podemos saberlo, aunque sí que es cierto que en la antigua Mesopotamia, de donde provenían las técnicas artesanales egipcias, la mujer tenía un papel preponderante. Tal vez por ello, la obra de los primeros alquimistas se llamó, a veces, obra de mujeres, *opus mulierum*<sup>48</sup>. En cualquier caso, el personaje de María genera una reflexión obligatoria, ya que las pocas mujeres que han asomado a la historia han tenido que ayudarse del concurso de un hombre, disfrazarse o superar un gran número de dificultades para llegar a la cima. Sin embargo María no se esconde detrás de un pseudónimo lo que nos hace suponer que poseía un carisma o una capacidad especial ya que, pese a su condición de mujer, fue un referente para los autores posteriores, que manifestaron en sus escritos un gran respeto por su persona y por el dominio que mostraba tanto de las teorías como de las prácticas alquímicas.

HIPATIA (ALEJANDRÍA, 370-415), MATEMÁTICA Y FILÓSOFA. Alejandría nació como una ciudad multicultural en la que la originaria población egipcia convivía con un importante número de griegos, sirios y judíos, en contacto permanente con otras culturas gracias a la importante actividad económica de su puerto. Posiblemente con la intención de facilitar la integración de las culturas mayoritarias helena y egipcia, Ptolomeo I creó al dios Serapis, dotándolo de unas características que le permitían ser adorado por ambas poblaciones.

Fue Ptolomeo I también quien inició la construcción del Museum y la Biblioteca, como ya hemos comentado anteriormente, pero el Serapeo, templo que albergaría al nuevo dios no inició su construcción hasta el reinado de su nieto, Ptolomeo III, entre los años 283 al 222 a.C. En él se habilitó también una biblioteca, conocida como la Biblioteca Filial de la Gran Biblioteca de Alejandría o la biblioteca del Serapeo.

Pero conseguir la integración cultural de las comunidades egipcias requería mayor esfuerzo: era fundamental facilitarles el conocimiento de la cultura helena. Dado que las clases altas egipcias no sabían leer griego se hacía esencial proporcionarles traducciones al egipcio de las obras literarias helenas clásicas. Es muy probable que Ptolomeo III utilizara la biblioteca del Serapeo para albergar estas obras, junto a otros textos

---

<sup>48</sup> M. ALIC. Ibidem, p. 51.



jurídicos, políticos o científicos, con lo que ésta se constituyó en un elemento de propaganda y difusión de la cultura helena<sup>49</sup>.

Tras una primera época de esplendor, el Museum de Alejandría inició un periodo de decadencia. La Biblioteca Matriz fue arrasada en los diferentes conflictos bélicos que se sucedieron durante el s. III d.C. y lo poco que se pudo salvar de ella se envió a la biblioteca del Serapeo, que quedó como único centro de investigaciones científicas de todo el imperio. Pero el factor que generó tremendos efectos negativos sobre la investigación y el estudio fue la expansión del cristianismo en el Imperio Romano. En efecto, el pensamiento científico se basa en la razón, por tanto, no podía aceptar la autoridad procedente de la “revelación” impuesta por las autoridades cristianas. Esta falta de acatamiento llevó a los obispos a considerar la ciencia como una “actividad pagana” y, en consecuencia, iniciaron una intensa campaña en su contra. Una de las primeras muestras de animadversión fue la eliminación, mediante sendos decretos en 324 y 325 d.C., del sueldo que las arcas reales pagaban a los investigadores del Serapeo. Esto los obligó a abandonarlo, convirtiéndolo en uno más de los reductos del paganismo que se iban asfixiando según los representantes del poder eclesiástico iban tomando posiciones de poder en las distintas ciudades<sup>50</sup>.

El último director del Serapeo fue Teón, matemático y astrónomo muy reconocido por haber predicho varios eclipses. Aunque en realidad no fue un autor original, su trabajo fue de gran importancia en la preservación y disseminación de los textos clásicos anteriores a él. Para desarrollarlo, recibió ayuda de diferentes colaboradores, entre los que destacó su propia hija, Hipatia.

La vida de Hipatia está bastante bien documentada, aunque las fechas son dispares, de manera que su nacimiento solo se puede establecer aproximadamente entre los años 350 y 370 a través de los numerosos documentos que se refieren a ella. Algunos autores afirman que fue la matemática más importante de su época, aunque no se han encontrado contribuciones a las matemáticas o la astronomía que se le puedan atribuir indiscutiblemente, además de que se han conservado muy pocos trabajos suyos. Sí que se conocen, no obstante, numerosos trabajos en los que comenta las obras de autores anteriores. Podría parecer que limitarse a comentar a otros autores es una actividad banal, pero lo cierto es que este trabajo suponía una reescritura completa y comentada que permitía comprender y preservar aquellos autores para la posteridad<sup>51</sup>. Por ello, se podría decir que Hipatia representó, en la Alejandría de finales del siglo IV d.C., la idea de conservación del conocimiento que había inspirado a la desaparecida Biblioteca, puesto que ella llegó a cultivar, con notables

---

<sup>49</sup> F.J. FERNÁNDEZ ABAD. Op. cit., pp. 161-163.

<sup>50</sup> F.J. FERNÁNDEZ ABAD. Op. cit., p. 168.

<sup>51</sup> F.J. FERNÁNDEZ ABAD, *Ibidem*, pp. 168-169

A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., pp.77-98.

resultados, muy variados campos del saber, de los que, a continuación comentamos algunos aspectos.

La posición de la Tierra en el universo era en aquel momento un importante tema de controversia. Aristarco de Samos, en el siglo III a.C. había afirmado que el Sol se encontraba en el centro del universo y la Tierra orbitaba a su alrededor, además de hablar de las proporciones entre el tamaño de la Luna y el Sol, así como las distancias entre ellos<sup>52</sup>. Claudio Ptolomeo, astrónomo muy reputado del siglo II de nuestra era y autor de la obra conocida por su nombre árabe de *Almagesto*, en la que organizaba y sistematizaba todos los conocimientos astronómicos de sus antecesores, en cambio, defendía las tesis geocéntricas. Según las mismas, la Tierra era una esfera inmóvil situada en el centro de un universo esférico donde el Sol, la luna y los planetas giraban en torno a ella, arrastrados por una gran esfera o “*primum movile*”, además de estar dotados de movimientos propios adicionales<sup>53</sup>.

Hipatia colaboró con su padre Teón en la elaboración de los comentarios al *Almagesto*. Según parece, fue la encargada de la edición del tercer libro, en el que se explicaba la duración del año y los días así como el motivo de las estaciones, entre otras aportaciones realizadas por Ptolomeo. En sus comentarios, Hipatia incluyó juicios críticos que apuntaban a la necesidad de una reforma en la astronomía, aunque esto no es suficiente para afirmar que defendía abiertamente las tesis heliocéntricas de Aristarco frente a las geocéntricas de Ptolomeo, mayoritarias en ese momento.

También colaboró con su padre en la primera edición de los comentarios a los *Elementos de Geometría*, de Euclides (c. 300 a.C.). Este trabajo sirvió de base a las múltiples ediciones posteriores que se han hecho del mismo, por lo que podemos afirmar que prácticamente todos los manuscritos de los *Elementos* que nos han llegado proceden de la edición de Teón. La importancia de este trabajo se aprecia mejor si comentamos que los *Elementos* es, después de la Biblia, la obra que más veces se ha editado en la historia de la humanidad.

Hipatia también realizó comentarios a otras obras matemáticas, como uno sobre la *Aritmética* de Diofanto, y otro sobre cónicas, que está considerado como el mejor trabajo de descripción y crítica de las mismas hasta que Kepler las volvió a utilizar para elaborar las trayectorias de los planetas. Asimismo, llevó a cabo trabajos de mecánica aplicada, algunos de los cuales conocemos por las cartas que le envió su discípulo Sinesio, que nos han permitido saber que desarrolló un astrolabio plano, más simple que los tridimensionales que se utilizaban en aquel momento, y permitía medir la posición de los astros<sup>54</sup>. También sabemos que mejoró el diseño

---

<sup>52</sup> L.W.H. HULL. Op. cit., pp. 80-82.

<sup>53</sup> L.W.H. HULL. Op. cit., pp. 100-102.

<sup>54</sup> M. ALIC. Op. cit., p. 60

P. BAYER ISANT, Mujeres y Matemáticas. *La Gaceta de la Real Sociedad Matemática Española*, 7 (1), p. 58

de un destilador, elaboró un instrumento para medir el nivel de agua y un hidroscopio, en respuesta a una petición que Sinesio le hizo en una de sus cartas. Algunos estudiosos han supuesto que en realidad, lo que Sinesio estaba solicitando era un hidrómetro, es decir, un aparato para medir la densidad de los fluidos, tal vez, por padecer alguna enfermedad que le exigía medir la densidad de su orina<sup>55</sup>.

No obstante, el campo que proporcionó mayor relevancia pública a Hipatia fue la filosofía ya que, para ella, las cuestiones verdaderamente importantes eran conocer cuál era nuestro lugar en el mundo, la naturaleza de Dios o la del bien y el mal, de forma que el estudio del mundo físico que la rodeaba era solo una necesidad para obtener la respuesta a esas preguntas<sup>56</sup>. En esa búsqueda, Hipatia se convirtió en un referente del neoplatonismo, su renombre atrajo alumnos de todo el mundo y su casa se convirtió en un centro intelectual donde estudiosos de diferentes culturas, etnias y religiones se reunían para discutir cuestiones científicas y filosóficas.

Sus estudiantes formaban un grupo cerrado en el que había tanto cristianos como paganos, aunque entre ellos no había personas de clase baja ni mujeres<sup>57</sup>. Entre sus alumnos se contaban los hijos de las familias más notables de la ciudad que, con el tiempo, alcanzarían puestos de responsabilidad, como sucedió con Orestes, que ostentó el cargo de Prefecto de Roma, imagen visible del poder político o con Sinesio de Cirene, que llegó a ser un obispo cristiano, con quienes también mantuvo una gran amistad.

Orestes, como enviado del emperador, poseía el poder político en Alejandría, aunque en la práctica la mayor parte de la población obedecía los dictados de Teófilo, obispo y patriarca de la comunidad cristiana, lo que generaba roces entre ambos cargos, en su intento de mantener sus respectivas parcelas de poder.

El año 391 d.C., Teodosio I promulgó un edicto que prohibía las prédicas paganas y obligaba a clausurar sus templos. Este edicto supuso el fin del Serapeo. El obispo Teófilo lo aprovechó para ordenar su destrucción, acción que grupos de cristianos exaltados llevaron a cabo, arrasando su biblioteca y con ella los miles de escritos de los filósofos clásicos que albergaba, en los que, según los cristianos, se acumulaban los saberes “heréticos” del paganismo. La pérdida fue incalculable porque la única copia existente de muchas de aquellas obras era la que se quemó en el Serapeo.

A Teófilo le sucedió como patriarca en el año 412, Cirilo, un cristiano ambicioso y fanático, contrario a la filosofía y la ciencia y enemistado con Orestes. Cirilo se dedicó a combatir ferozmente a cristianos que mantenían

---

M. LAMBROU. Op. cit., pp. 111-115.

A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., pp.95-98

<sup>55</sup> M.A.B. DEAKIN y C.R. HUNTER, Synesios “Hydroscope”, *Apeiron*, 27, pp.39-43.

<sup>56</sup> A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., p.97

<sup>57</sup> A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., pp.82-86

otras interpretaciones de las escrituras, así como a los judíos, para lo que utilizaba a los monjes del desierto de Nitria, que aumentaron notablemente la violencia en la ciudad de Alejandría, provocando enfrentamientos, levantamientos y pillaje. Los intentos de Orestes para apaciguarlos aumentaron la lucha de poder y la enemistad entre él y Cirilo.

En medio de este ambiente de conflicto se encontraba Hipatia que, no solo mantenía su relación de amistad con Orestes, sino que le aconsejaba en asuntos de la administración de la ciudad, como hacía con otros magistrados. Al mismo tiempo, simbolizaba la filosofía clásica y la ciencia, identificados en aquel momento con el paganismo. Esta triple condición de mujer, pagana y personaje político de influencia, la pusieron en una posición tremendamente crítica en aquel momento de auge del cristianismo.

Cirilo la despreciaba por todo ello y, además, no soportaba la influencia que le suponía sobre el gobernador romano. Tal vez por este motivo corrió el rumor de que ella era la causante de la discordia entre Cirilo y Orestes, cosa que no debía ser cierta, ya que, como neoplatónica era partidaria de la convivencia entre las religiones y las culturas. No se sabe si el propio Cirilo ordenó directamente su muerte, pero en marzo del 415, Hipatia fue asesinada brutalmente por una turba de cristianos fanáticos, que la atacaron en la calle, a pleno día, la sacaron de su carro, la desollaron con conchas, la descuartizaron y arrojaron sus restos a una hoguera.

Orestes intentó que se iniciara una investigación, pero no lo consiguió y, tal vez por miedo, más tarde huyó de Alejandría. La carrera de Cirilo, por el contrario, fue “brillante”, pues perseveró en su lucha contra la idolatría, el judaísmo y herejía. Poco después de su muerte fue declarado santo y en 1882 fue declarado doctor de la iglesia universal<sup>58</sup>.

Hipatia representó un gran papel en la Alejandría de los últimos años del Imperio Romano. Culturalmente, su muerte significó la desaparición del pensamiento matemático griego. Habría que esperar hasta la llegada del Renacimiento, para que se volvieran a producir avances significativos en ciencia. Socialmente, Hipatia había sido capaz de moverse libremente en un ambiente reservado a los hombres en un momento en el que las mujeres eran consideradas seres de categoría inferior.

¿Fue ese el motivo por el que no se casó? ¿Tal vez quiso mantenerse libre? ¿Fue, como indican algunos autores, para mantenerse casta y llevar una vida ascética que le permitiera alcanzar la perfección ética? No lo podemos saber, aunque sí que podríamos afirmar que su personalidad no dejaría indiferentes a quienes la conocieron. De hecho, todavía hoy, a pesar de la distancia temporal que nos separa de ella, su figura continua

---

<sup>58</sup> A. MUÑOZ PÁEZ. Op. cit., pp.87-92

M. LAMBROU. Op. cit., pp. 111-115.

N. SOLSONA Y PAIRÓ. Op. cit., pp.27-32.

M. ALIC. pp. 61-63

generando interés, tanto por la fuerza de su espíritu crítico y racionalidad como por los hechos que la condujeron a una muerte terrible.

EPÍLOGO. La lectura del presente trabajo sugiere una pregunta: ¿qué añade a las numerosas e interesantes biografías que ya existen de estas mujeres? La respuesta obvia es que pretende sumar una voz al coro que, cada vez con más fuerza, reclama la visibilización de la presencia femenina en la ciencia. Esta reclamación supone un acto de justicia frente a la actitud reiterada a lo largo de la historia de dificultar, cuando no evitar, su educación científica. Una muestra de ello es que las mujeres no tuvieron permitido el acceso a la mayoría de Universidades europeas hasta la segunda mitad del siglo XIX.

Pero lograr el derecho a la formación no implicó eliminar las dificultades, porque incluso tras alcanzar logros notorios en sus diferentes campos, a las mujeres se les negó, y aun se les niega, su autoridad científica con la simple medida de ocultarla. En este aspecto es paradigmático el ejemplo de los Premios Nobel. Hasta el año 2018 ha sido otorgado a una mujer en 52 ocasiones<sup>59</sup>, por lo que, si tenemos en cuenta que Marie Slodowska-Curie recibió uno de Física y uno de Química, ofrece un total de 51 mujeres galardonadas. En las ramas de ciencias, desde su inicio en 1901, han recibido el galardón tres mujeres en Física, cinco en Química, doce en Medicina o Fisiología y una en Economía. ¿Es creíble suponer que no ha habido más mujeres con méritos suficientes para obtenerlo en 118 años? Tal vez en la Real Academia de las Ciencias de Suecia se han planteado también esta pregunta ya que en la edición de 2018 el Nobel de Física ha recaído en Donna Strickland y el de Química en Frances H. Arnold, que reciben el primer Nobel femenino otorgado en sus correspondientes disciplinas desde 1963 y 2009, respectivamente.

28

Este menosprecio por la labor científica femenina es un motivo de preocupación suficiente por sí mismo, pero se intensifica si lo relacionamos con el alarmante descenso en el interés de la juventud por los estudios de ciencias. El informe Rocard<sup>60</sup>, publicado en 2007, alertaba de esta disminución, al tiempo que ponía de manifiesto que el problema empeoraba desde una perspectiva de género, ya que en las ingenierías y algunos grados como el de matemáticas o física, los porcentajes de mujeres eran mucho menores que los de hombres, factor que sigue vigente en la actualidad<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Nobel Prize awarded women. En: <https://www.nobelprize.org/prizes/lists/nobel-prize-awarded-women-3/>

<sup>60</sup> M. ROCARD, P. CSERMELY, D. JORDE, D. LENZEN, H. WALBERG-HENRIKSSON, V. HEMMO, *Science Education Now: A renewed Pedagogy for the future of Europe*, European Commission, 2007. <http://ec.europa.eu/research/science-society>

<sup>61</sup> J. SOLBES, R. MONTSERRAT y C. FURIÓ. Desinterés del alumnado hacia el aprendizaje de la ciencia; implicaciones en su enseñanza. *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales*, 2007, 91-117.



El propio informe Rocard señalaba que una de las causas que estaban en el origen de esta situación era la enseñanza de las ciencias por transmisión oral de conocimientos y aconsejaba reorientarla hacia métodos constructivistas para resolver este problema, en la línea que viene apuntando hace años la Didáctica de las Ciencias. Una de las soluciones a las que la Didáctica de las Ciencias otorga gran importancia es la utilización de actividades de contextualización entre la ciencia y la tecnología con la sociedad y el medio ambiente (actividades CTSA), ya que se ha mostrado que su uso favorece el interés de los estudiantes y mejora sus actitudes.

Entre el amplio abanico que ofrecen las actividades CTSA destaca por su carácter motivador la utilización de la historia de la ciencia como recurso didáctico, ya que permite extraer de ella los problemas más significativos a los que se tuvo que enfrentar la investigación en su momento, además de ofrecer una muestra de la naturaleza controvertida de la investigación científica, fruto del trabajo de numerosas personas, en su mayoría hombres, que ignora las contribuciones de las mujeres científicas<sup>62</sup>.

En base a la información precedente podemos concluir que trabajos de contextualización histórica de personajes de relevancia científica como el que se presenta aquí pueden ser de gran utilidad pedagógica porque permiten enmarcar socialmente los conceptos teóricos estudiados, facilitando su aprendizaje y favoreciendo las actitudes positivas del alumnado hacia la ciencia y su aprendizaje, de la misma forma que la inclusión de los conocimientos de medicina entre las enseñanzas que debían conocer los hombres cultos de Atenas en el siglo V a.C. incrementó notablemente el conocimiento del cuerpo humano.

Investigaciones actuales siguen poniendo de manifiesto que las aspiraciones profesionales de los y las más jóvenes están determinadas por los estereotipos sociales sobre el género<sup>63</sup>. Por ejemplo, el estereotipo de que los hombres son mejores que las mujeres en matemáticas socava el interés de estas en los campos intensivos en matemáticas<sup>64</sup>. También han mostrado que estos estereotipos influyen en los intereses de niños y niñas de tan solo 6 años y que las niñas de esta edad comienzan a evitar las actividades que se supone que son para “personas muy inteligentes” porque

---

A. VÁZQUEZ y M.A. MANASSERO. La elección de estudios superiores científico-técnicos: análisis de algunos factores determinantes en seis países. *Revista Eureka sobre Enseñanza y Divulgación de las Ciencias*, 2015, 12 (2), 264-277.

<sup>62</sup> SOLBES, J.; DOMÍNGUEZ-SALES, M. C.; TRAVER, M. (2014). Didáctica de les ciències: Matèria, energia i màquines. València: Tirant lo Blanc. pp. 62-63.

<sup>63</sup> WOOD, W., EAGLY, A. H. (2012). *Biosocial construction of sex differences and similarities in behaviour*. En J.M. Olson y M.P. Zanna (eds.) *Advances in Experimental Social Psychology*. (Vol, 46, pp. 55-123). London, England: Elsevier.

<sup>64</sup> MURPHY, M. C., STEELE, C. M., GROSS J. J. (2007). How situational cues affect women in math, science, and engineering settings. *Psychological Science*. 18 (10), pp. 879-885



tienen menos probabilidades que los niños de creer que ellas realmente lo son<sup>65</sup>.

Por su parte, la investigación en Didáctica de las Ciencias ha probado que cuando la enseñanza no pone de manifiesto el papel jugado por las científicas y se muestra ajena a la contribución de la ciencia a las necesidades humanas parece ser menos interesante para las chicas<sup>66</sup>.

Esto nos permite concluir que la utilización en las aulas de la presente contextualización histórica de unos personajes femeninos que dejaron su impronta en la ciencia podría constituirse en una herramienta de enorme potencial puesto que ayudaría a despertar el interés del alumnado que abandona las ciencias y en particular el de las alumnas, cuyo alejamiento supone privar a la humanidad de aprovechar las capacidades de la mitad de sus miembros.

Concluiremos afirmando que dar a conocer la biografía de estas mujeres responde a la necesidad ética de ofrecer documentos útiles para trabajar en las clases de ciencias, con el objetivo de impedir la doble injusticia que supone haberlas escondido en el pasado y mantenerlas ignoradas en el presente. Finalmente recordaremos que estos ejemplos no suponen cuatro casos aislados sino solo una pequeña muestra de la enorme cantidad de mujeres que han desarrollado su actividad científica a lo largo de toda la historia. Queda abierta como perspectiva de futuro ampliar este trabajo con sus biografías.

---

<sup>65</sup> BRIAN, L., LESLIE, S.J. Y CIMPIAN, A. (2019). Gender stereotypes about intellectual ability emerge early and influence children's interest. *Science*, 355, pp. 389-391.

<sup>66</sup> SAHUQUILLO, E., JIMÉNEZ, MP., DOMINGO, F. Y ÁLVAREZ, M. (1993). Un currículo de ciencias equilibrado desde la perspectiva de género. *Enseñanza de las Ciencias*, 11 (1), pp.v51-59.

# STRAUSS, SCHMITT Y PETERSON

## CONTORNOS COMPARATIVOS DEL “PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO”

MICHAEL ZANK

*Fecha de recepción: 30-10-2017*  
*Fecha de aceptación: 12-12-2017*

**Resumen:** Estudiar el problema teológico-político puede ilustrar muy representativamente los problemas estructurales de la relación entre una persona y una comunidad. Las posiciones de Strauss, Schmitt y Peterson muestran el amplio abanico de posibilidades al respecto. Schmitt afirmaría que la soberanía es el centro de la política y que por tanto el poder teológico y el político se identifican adecuadamente en la figura del soberano como fuente absoluta de todo poder. Peterson, por su parte, criticaría el monoteísmo como herejía al defender que el dogma capital de la religión en su relación con lo político es el dogma agustiniano de la trinidad. Si, como pone de manifiesto este texto, Aristóteles, monarca de la doctrina moderna, fue el primero en usar la expresión “reino de Dios”, de acuerdo con las indicaciones de Peterson esto representaría un sinsentido que solo la “república de Dios” platónica podría enmendar mediante la imposición de la separación de poderes. Finalmente, aprovechando que el texto narra que Strauss distinguiría en sí mismo un re-nacimiento determinado por su imposibilidad de ser judío completamente de nuevo tras descubrir en su juventud la filosofía antigua, puede señalarse que el ejemplo socrático de examinar lo que dice el dios sustituye la revelación por la posibilidad continua de la pregunta radical. Llamar a esto ateísmo es un error que, junto con la controvertida relación de Strauss con el sionismo, suponen problemas capitales por sí mismos.

**Abstract:** *Studying the theological-political problem can illustrate in a very characteristic way the structural problems of the relationship between a person and a community. The positions of Strauss, Schmitt and Peterson show the wide range of possibilities in this regard. Schmitt would affirm that sovereignty is the center of politics and that therefore theological and political power are properly identified in the figure of the sovereign as the absolute source of all power. Peterson, on the other hand, would criticize monotheism as heresy in defending that the capital dogma of religion in its relation to politics is the Augustinian dogma of the Trinity. Is, as this text shows, Aristotle, monarch of the modern doctrine, was the first to use the expression “kingdom of God”, according to Peterson’s indications this would represent a nonsense that only the Platonic “republic of God” could amend by imposing the separation of powers. Finally, taking advantage of the fact that the text narrates that Strauss would*

*distinguish in himself a re-birth determined by his inability to be a complete Jew again after discovering ancient philosophy in his youth, it can be noted that the Socratic example of examining God says replaces the revelation for the continuing possibility of the radical questioning. Naming this “atheism” is a mistake that, together with Strauss’ controversial relationship with Zionism, poses a capital problema by itself.*

**Palabras clave:** problema teológico-político, revelación, filosofía, Strauss, Schmitt, Peterson.

**Keywords:** *theological-political problem, revelation, philosophy, Strauss, Schmitt, Peterson.*

---

1. El término “problema-teológico político” aparece dos veces en lugares señalados, a saber, en el ‘Prefacio a la traducción al inglés’ del libro de Leo Strauss sobre *La crítica de la religión en Spinoza*, publicado por primera vez en 1965, y en un ‘Vorbemerkung’ a la primera edición del alemán original del libro de Strauss sobre *La ciencia política de Hobbes*, publicado también en 1965.<sup>67</sup> En el prefacio a Spinoza, Strauss habla del “autor” del libro en tercera persona como de “un joven judío [...] que se encontró a sí mismo en medio del problema teológico-político”. El escritor del ‘Prefacio’ (escrito en agosto de 1962) echa entonces la vista atrás sobre un yo más joven, como si fuera alguien con quien ya no comparte sus deducciones. Esto se hace explícito al final del ‘Prefacio’ en el que Strauss habla en primera persona:

El presente estudio se basó en la premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que es imposible un retorno a la filosofía premoderna. El cambio de orientación [...] me forzó a enfrentarme a una cantidad de estudios en el curso de los cuales estuve incluso más atento a la manera como los pensadores heterodoxos de épocas más tempranas habían escrito sus libros. A consecuencia de esto, ahora leo el *Tratado teológico-político* de una manera distinta a como lo leía cuando era joven.<sup>68</sup>

32

El significado e intención de esta confesión no podría estar más claro. Dos años después, en la ‘Vorwort’ a la edición alemana de *La ciencia*

---

<sup>67</sup> LEO STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, trad. de E. M. Sinclair, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1997, p. 1: “Este estudio sobre el *Tratado teológico-político* de Spinoza fue escrito durante los años 1925-28 en Alemania. El autor era un joven judío nacido y cultivado en Alemania que se encontró a sí mismo en medio del problema teológico-político”. Cf. el Prefacio, también de 1965, a la primera edición del alemán original del libro de Strauss sobre Hobbes (publicado por primera vez en inglés en 1936): “Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen -jüdischen und christlichen - Theologie siegreich zu sein verdiente. [...] Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben.” (*Gesammelte Schriften*, vol.3: *Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. de Heinrich y Wiebke Meier, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2001, pp. 7-8).

<sup>68</sup> LEO STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, p. 31.

*política de hobbes* (escrita en octubre de 1964), Strauss lo expresa en cierto modo de una forma distinta. Aquí describe el “problema teológico-político” como el eterno tema de sus investigaciones en vez de algo en medio de lo cual se encontraba a sí mismo como joven judío. Para Strauss ese problema constituye a la vez algo en medio de lo cual se encontró una vez a sí mismo y algo que continuó estudiando desde entonces sin estar ya preocupado.

Si el término “problema teológico-político” indica el tema del trabajo maduro reconstructivo de Strauss en el campo de la ciencia política, conjura así una condición en la cual él y otros se encontraron a sí mismos. Strauss invoca lo que vio como una preocupación característica de su círculo y quizá más ampliamente de la élite intelectual de la República de Weimar y, a la vez, hace que su preocupación parezca basarse en “un poderoso prejuicio” al que su subsecuente trabajo pretendía enfrentarse. Strauss hace explícita su asociación con el espíritu de su generación, pero permite entrever su afiliación con sus investigaciones solo hasta el punto donde dice haber experimentado “un cambio de orientación”. Poniendo a un lado el tema que aparece en un primer plano (*i. e.* el problema teológico-político), la declaración apunta entonces a un gesto (“cambio de orientación”), aunque, en cada una de las fuentes citadas arriba, nos da solo la mitad de ese gesto o incluso menos. En última instancia Strauss parece decirnos solo de lo que se alejó, pero no hacia dónde se alejó. Poniendo ambos pasajes juntos, sin embargo, nos permite entender al menos una cosa. Strauss indica que dejó de compartir un prejuicio popular o al menos que luchó con la posibilidad de superarlo. El prejuicio en cuestión consiste en la suposición de que el pensamiento está siempre vinculado a su tiempo o, dicho de una manera distinta, que las preocupaciones de una generación entera miden lo que más importa. La condición del intelectual en su mundo político y su papel en el surgir de “la siguiente cosa”, como uno puede decir hoy, no fue de hecho simplemente teorizada prominentemente por Karl Mannheim en *Ideología y utopía*,<sup>69</sup> sino satíricamente ridiculizada por Strauss, aunque no en público.<sup>70</sup> Lo que Strauss declara en sus prefacios

<sup>69</sup> KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929 (1930<sup>2</sup>). [*Ideología y Utopía*, trad. de S. Echevarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941]. El libro extensamente anotado apareció como volumen 3 de la serie *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, fundada por Max Scheler y editada por el mismo Mannheim.

<sup>70</sup> La reseña de Strauss sobre Mannheim, ‘Der Konspektivismus’, fue escrita en 1929 (basada en la primera edición del libro de Mannheim), pero permaneció inédita hasta hace poco, cuando Heinrich Meier la incluyó en *Gesammelte Schriften*, vol.2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, Metzler, Stuttgart y Weimar, 1997, pp. 365-375. Strauss volvió más tarde al concepto de Mannheim de una sociología de conocimiento de una manera que no es ostensiblemente polémica cuando sugiere que deberíamos considerar toda la colección de ensayos que publicó bajo el título de *Persecución y arte de escribir* como contribución a esta disciplina. Dado que la sociología del conocimiento es generalmente entendida como la determinación de la necesidad y suficientes condiciones que dan lugar a verdaderas o falsas opiniones (cf. <http://www.phillex.de/wisssoz.htm>) y que Strauss consideró una teoría que extraía el origen de las ideas de las circunstancias históricas de un pensador marxista o

de, respectivamente, 1962 y 1964, es una representación exacta, aunque quizá incompleta, de un momento en la biografía intelectual de Strauss. Junto a otros miembros de un grupo descrito por Dieter Henrich como la “constelación de Marburgo”, que incluía a Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Jascha Klein y Gerhard Krüger, Strauss buscó un remedio para la “crisis de la modernidad”. Eso solo podría encontrarse, según Strauss, si era posible volver a un estado mental que precediera la modernidad y con ello contribuyera a su ascenso. Pero ¿qué es el problema teológico-político y por qué y en qué sentido sirve para indicar tanto un gran tema en los debates intelectuales del 1920 y el tema central de los escritos tardíos de Strauss? ¿Es una poderosa descripción de los problemas de la modernidad o contiene el *proton pseudos* de la enseñanza de Strauss?

2. Al hablar *del* “problema teológico-político” como de un problema bien conocido y ampliamente compartido se invoca el concepto de teología política que se hizo famoso por la publicación de Carl Schmitt en 1992 con ese título, de cuatro ensayos, sobre el problema de la soberanía.<sup>71</sup> En un movimiento crítico contra el supuesot liberal de la suficiencia de la ley para resolver toda la gama de problemas políticos, Schmitt sostuvo que la soberanía se revela solo en un estado de emergencia y el soberano es el único que tiene el poder de invocarlo. Schmitt defendía la noción extrema de *Machtstaat* y una noción de poder que extraía la autoridad de sí misma sin recurrir a la cultura, la ley o la moral. Esa concepción del Estado y lo político reincorporaba, tras la Gran Guerra, una concepción del Estado que identificaba el poder y el derecho parecida a lo que Friedrich Meinecke había descrito en *Weltbürgertum und Nationalstaat*, en el mismo momento en el que la constitución liberal de Weimar se apoyaba en teorías constitucionales neokantianas, como *Ethik des reinen Willens* de Hermann Cohen, *Lehre vom richtigen Recht* de Rudolf Stammler y especialmente la obra de Hans Kelsen. Pero Schmitt fue más radical que Meinecke, quien — en *Die Idee der Staatsraison* (1924)— había extraído conclusiones muy diferentes sobre la experiencia histórica de la guerra, criticando la simple

---

semimarxista (y por ello igual de defectuoso), la referencia de Strauss a la sociología del conocimiento debe haber sido, sin embargo, polémica. Para ser polémica, sin embargo, Strauss debería haber tomado la sociología del conocimiento entendida por Mannheim y otros como un digno oponente y el arte de la escritura filosófica como un serio competidor alternativo a la teoría marxista del papel del intelectual. Cf. también las abundantes acotaciones profundamente despectivas sobre el intelectual moderno en la reafirmación de Strauss del argumento del *Hierón* de Jenofonte en respuesta a Alexandre Kojève en su ensayo de la revisión de la traducción y comentario de Strauss, ahora en LEO STRAUSS, *On Tyranny*, revisado y con edición extendida, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, The Free Press, Nueva York, 1991 [*Sobre la Tiranía*, trad. de L. Rodríguez, España, Encuentro, 2005].

<sup>71</sup> CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Munich y Leipzig, 1922, 1934<sup>2</sup> [*Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, trad. de F. J. Conde y J. Navarro, Madrid, Trotta, 2009].



identificación del poder (*Macht*) y la fuerza (*Gewalt*). Schmitt ancló el poder del Estado en el soberano como aquel que tiene el poder de suspender la ley. El Estado está por tanto fundado en la voluntad no de la mayoría ni del todo, sino en aquel que tiene el poder de suspenderlo. Por virtud de tal reflexión sobre la autoridad política, el Estado pasa a ser el elemento secundario en una construcción dualística donde lo político, anclado en la distinción amigo-enemigo, es primario. La política se basa entonces en el caso extremo de la tiranía. Según Schmitt, la teoría política liberal no podía reconocer la dualidad de la soberanía y la ley porque ignoraba las raíces religiosas de la ley y por tanto su fundación pre- o extralegal. Schmitt consideraba prestada la autoridad política, por medio de un proceso de secularización, de la Iglesia y su demanda de representar la autoridad divina final.<sup>72</sup>

La anamnesis contrarrevolucionaria de Schmitt sobre la debilidad constitucional del Estado liberal democrático opera con elementos que también conciernen a Strauss, para quien el Estado moderno secular parece basarse en el olvido de sus propios orígenes en la transformación de valores específicamente cristianos a programas de mejora social llevados a cabo en la Ilustración. La creencia moderna en el progreso oculta su origen en el carácter apocalíptico judío y el milenarismo cristiano. Podríamos fácilmente confundir las críticas respectivas de Schmitt y Strauss en la teoría política moderna, especialmente el análisis de Strauss sobre el desplazamiento de la religión a causa de la creencia en la suficiencia de la razón, con una llamada al retorno de la religión. Para Schmitt, la autoridad política constituía el *katechon* que evitaba la caída de la sociedad en el caos. La religión es entonces instrumental y auxiliar respecto al orden político. Ocurre lo mismo en el caso de Strauss, que obtiene esa descripción de una concepción “premoderna” de la relación entre religión y política de los filósofos islámicos y judíos que teorizaron sobre la legislación revelada a la luz de los *Nomoi* de Platon. Para Strauss, siguiendo a Avicena y Maimónides, la revelación es la revelación de la ley. En contraste con los filósofos judíos liberales, con Hermann Cohen al frente, Strauss no da ningún valor a las implicaciones morales de esa ley. En cambio, para formularlo con Schmitt, la ley es el *katechon* que, según los medievales, exigía la creencia en la autoridad divina con la finalidad de que la sociedad

---

<sup>72</sup> Mucho se ha sido escrito sobre Carl Schmitt en estos últimos años. En la introducción de su disertación sobre Schmitt, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933* (VCH Acta Humaniora, Weinheim 1992), Armin Adam echa la vista hacia atrás a una ola de escritos sobre Schmitt y sugiere distinguir entre intentos políticos y no políticos (*i. e.* en última instancia estéticos) de examinar la doctrina de Carl Schmitt. Mientras tanto, más trabajo ha sido realizado, alimentado todavía más por la publicación, en 1991, de los diarios de Schmitt desde 1947 hasta 1951 (CARL SCHMITT, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. de E. Freiherr von Medem, Duncker & Humblot, Berlín, 1991), pero el “caso” de Carl Schmitt (Andreas Koenen) continúa siendo esquivo. Cf. ANDREAS KOENEN, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum “Kronjuristen des Dritten Reiches”*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

no se sumiera en el caos. La Ilustración del siglo XVIII consideró espuria la autoridad religiosa detrás de cualquier ley y empezó el proceso de humanización, naturalización e historización de la revelación, retirando el *katechon* y estableciendo inevitablemente el camino de la modernidad hacia el “nihilismo”, como denominó F. H. Jacobi por primera vez a la actitud resultante. Aunque la crítica a la religión de la Ilustración fue incapaz de refutar la verdad de las doctrinas reveladas de la creación, revelación, redención, pecado original etc., asumió, sin embargo, que su crítica era suficiente para dislocar la autoridad de la religión de su vinculación a la política y trasladarla a la esfera privada. Dicho de otra manera, como argumentaba Strauss, la Ilustración no fue suficientemente fuerte desde un punto de vista filosófico como para demostrar la veracidad del ateísmo, pero fue suficientemente fuerte desde un punto de vista político como para establecer la actitud atea como principio reinante. A diferencia de Karl Barth o Franz Rosenzweig, ambos invocados por Strauss en su Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza* por haber contribuido a la renovación de la teología, ni Strauss ni Schmitt dedican mucho esfuerzo a ayudar a que la religión se recupere de este golpe. Este hecho, *i. e.* la ausencia de una reconstrucción de la revelación como revelación, da cuenta de la proximidad tanto de Schmitt como del primer Strauss al existencialismo filosófico. Schmitt trabaja con vistas al rescate de la autoridad política para una sociedad corrupta mediante una colección de creencias falsas o prestadas, pero lo lleva a cabo, como diagnostica Strauss en su ensayo de 1932 sobre *El concepto de lo político* de Schmitt, de una manera esencialmente liberal en deuda con el método de la Ilustración. En contraste, Strauss explora la posibilidad de volver al estado de la naturaleza que siempre ha estado con nosotros (la característica de “naturaleza” consiste en su eterna o perene presencia), aunque oculto por el prejuicio historicista, que asume que nos movemos colectivamente hacia delante, hacia la perfección, y somos por tanto distintos y de alguna manera decisiva superiores a quienes nos preceden. Mientras que Schmitt se satisface recuperando la soberanía política como acto resolutivo en la decisión concerniente al amigo y al enemigo, Strauss apunta a reinstaurar las diferencias naturales entre los seres humanos, diferencias que no son solo ignoradas sino rechazadas por el liberalismo moderno. Al tiempo que para Schmitt la religión es instrumental para mantener el poder, para Strauss las reflexiones sobre lo político o el Estado son una condición para la restauración de lo que verdaderamente importa, concretamente, la restauración de las diferencias entre los hombres, así como la diferencia entre *aner* y *anthropos*, entre el sabio y el filósofo y el tirano y el rey.<sup>73</sup> Para

36

---

<sup>73</sup> No podemos evitar la impresión de que la ideología moderna de la igualdad, expresada en, por ejemplo, el preámbulo a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, es la condición para el redescubrimiento de la “desigualdad natural” entre los seres humanos y la identificación de esta desigualdad como el asunto de mayor gravedad para los seres humanos como seres humanos. En ese sentido la opción de Strauss por un

Strauss, el camino para alcanzar la restauración de esas diferencias es el conocimiento. Pero como los modernos se han esforzado en ocultar toda diferencia, también han ocultado el camino hacia la comprensión y quizá el rescate de la verdad olvidada sobre el hombre, un camino que Strauss localiza en la paciente y atenta lectura de los clásicos. La hipótesis de Strauss es que la ciencia social de los antiguos es superior (*i. e.* más cercana a la verdad) a la de los modernos; debe serlo porque la ciencia social moderna está más alejada de los hechos que sostiene saber en la medida en que está basada en el rechazo de sus predecesores. Al menos, una evaluación crítica de la moderna manera de leer a los antiguos y entenderlos mejor de lo que ellos mismos se entendían no puede ni intentarse a no ser que los hayamos entendido como ellos mismos se entendieron. Pero ¿por qué se describe ese proyecto como investigaciones (*Untersuchungen*) sobre el “problema teológico-político”? ¿Qué es lo teológico y qué es lo político que aquí se pretende y cómo se unifican o relacionan de alguna otra manera?

3. No todos los intelectuales incipientes de la década de 1920 eligieron articular su descontento con el liberalismo en forma de teología política. Otra clase, por así decirlo, consiste en aquellos que consideraron equivocado el proyecto de una teología política mientras compartían la intuición básica de que el problema político estaba, en última instancia, vinculado al religioso. Entre aquellos que reconocieron la instrumentalización de la religión en el pensamiento de Schmitt como lo que era, estaban Ernst Michel y Erik Peterson. Me centro en Peterson ya que se enfrentó al concepto mismo de teología política en su libro *Der Monotheismus als politisches Problem* (Monoteísmo como problema político, 1935) y porque estuvo personalmente muy cercano a Schmitt.<sup>74</sup> Peterson compartió con otros asociados de la revista *Hochland* la decepción general causada por el secularismo moderno. En la estela de la guerra y la revolución, este grupo difuso y ampliamente conectado que incluía a muchos conversos al catolicismo pertenece a los muchos círculos que en la época intentaron imaginarse una “tercera manera” entre el comunismo y el capitalismo. Estuvieron de acuerdo en que la fe religiosa fue entonces más aclamada que nunca como fuente de orientación en un mundo percibido como completamente desorientado. Schmitt pertenece a este grupo hasta el punto de que su teoría de la secularización confirmó la sensación de que la modernidad había estado navegando bajo una bandera falsa y de que la fuente legítima de gobierno en Europa no podía si no estar basada en la tradición religiosa de Occidente. En contraste con Schmitt, sin embargo, el impulso genuinamente católico de este movimiento es

---

retorno a las maneras premodernas de pensar es siempre una reacción a la modernidad y no un simple rescate.

<sup>74</sup> Sobre la vida de Peterson, su trabajo e influencia, cf. BARBARA NICHTWEIß, ‘Erik Peterson. Leben, Werk und Wirkung’, *Stimmen der Zeit* 208 (1990), pp. 529-544.

evidente en su escepticismo contra proyectos puramente nacionalistas. El catolicismo era para ellos coetáneo a Europa y tenía un futuro solo hasta el punto de que fuera capaz de recuperar sus fundaciones cristianas, aunque en una clave postliberal.

Opuesto a su amigo Carl Schmitt, el teólogo Erik Peterson, que en otra época fue protestante, luego católico, sostuvo que, desde un punto de vista ortodoxo trinitario, era herético imbuir al Estado de la autoridad extraterrenal de la Iglesia. El Schmitt con el que desarmonizaba Peterson era el que se había convertido en miembro del partido nazi y había ido ascendiendo rápidamente al puesto más alto de visibilidad en las asociaciones de derecho nacionalsocialistas. En la cumbre de la carrera profesional de Schmitt como “jurista real” (Waldemar Gurian) de los nazis y poco antes de su despido de todas las posiciones relacionadas con los partidos, Peterson rechazó públicamente la legitimidad cristiana de la acogida del nacionalsocialismo de Schmitt. Al atacar a su viejo amigo Schmitt, Peterson estaba en verdad luchando contra *el Reichskonkordat* acordado en 1933.<sup>75</sup>

Aunque el argumento de Peterson contra la alianza entre el Estado nazi y el Vaticano supuso clarividencia y coraje en 1935, todavía nos deja con un legado problemático, especialmente si nos interesa por la relación entre el pensamiento contrarrevolucionario y el lugar del judaísmo en Occidente. Para Peterson, el monoteísmo<sup>76</sup> denota la falsa alianza de la Iglesia y el Estado establecida por primera vez en el reino de la cristiandad por el emperador Constantino y teorizado por su biógrafo Eusebio. En esencia, sin embargo, la doctrina del cesaropapismo, como llegó a llamarse, es para Peterson una herejía judía. Literalmente escribe:

38

El monoteísmo como problema político había surgido de la transformación helenística de la creencia judía en Dios. Al mezclar el Dios de los judíos con el principio monárquico de la filosofía griega el concepto de monarquía divina adoptó la función de una fórmula de propaganda político-teológica para los judíos. Este concepto político-teológico de

---

<sup>75</sup> Sobre el origen, contexto, recepción y significado de tratado del monoteísmo de Peterson, cf. HANS MAIER, ‘Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie’, *Zeitschrift für Politik* 38 (1991), pp. 33-46. Sobre Peterson y Schmitt, cf. BARBARA NICHTWEIß, ‘Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons’, en *Die eigentlich katholische Verschärfung: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, ed. de B. Wacker, Fink, Munich, 1994, pp. 37-64.

<sup>76</sup> Es quizá chirriante, al principio, cuando Peterson se refiere al “monoteísmo” como herejía. Usado desde la época barroca, el monoteísmo suele referirse para distinguir el judaísmo, el cristianismo y el islam del politeísmo, una distinción que ya no supone una distinción útil. En todo caso el “monoteísmo” se usa comúnmente como un término de distinción cultural que reúne a grupos y movimientos que se han condenado mutuamente de hereéticos, infieles y peores cosas en el curso de historia. En contraste, el uso que hace Peterson del término es definido precisamente desde dentro del contexto histórico de la doctrina cristiana.

propaganda es después adoptado por la Iglesia en su expansión a través del Imperio romano.<sup>77</sup>

El monoteísmo es un producto de propaganda judía helenística que la Iglesia amalgama con sus homólogos paganos dentro de una ideología de sanción teológica de gobierno terrenal. El judaísmo representa entonces la fuente de una distorsión pseudorreligiosa de la política como una representación en la tierra del único dios verdadero, creador del cielo y la tierra. Imágenes más o menos benignas nos llegan a la mente para ilustrar esa constelación histórica. El judaísmo nos proporciona la vestimenta de oveja para el lobo romano, el judaísmo como aquel que traiciona su propia tradición y se vende por el valor carnal de la propaganda etc. Aunque el término de un reino de Dios (*basilea tou theou*) aparece por primera vez en Aristóteles, es en la fusión helenística de terminología griega y despotismo oriental donde la herejía judía del monoteísmo adopta la forma que demostró ser tan nociva a la Iglesia, seduciéndola para que aceptara la fusión de representación terrenal de este mundo y autoridad terrenal de otro mundo. El análisis de Schmitt de la secularización moderna de conceptos religiosos de soberanía no llegó, por tanto, demasiado lejos. Las explicaciones teológicas medievales del poder terrenal eran en sí mismas el resultado de la síntesis ilegítima de entidades originalmente separadas. En este análisis de la ilegitimidad de la síntesis de dispensaciones distintas e irreconciliables reconocemos un movimiento que es bastante parecido al intento de Strauss de devolver los asuntos al estado en el que se encontraban antes de que la revelación entrase en el mundo pagano. Mientras Schmitt y Strauss optan por modelos clásicos de política, Peterson opta por el cristiano trinitario. Tanto Peterson como Strauss intentan conseguir la disolución del análisis que es la base de la perspectiva del mundo moderno, pero solo Strauss se dirige específicamente al modo hegeliano de pensamiento en sí, *i. e.* el método por el cual la verdad emerge a través de una amalgama de todas las perspectivas contradictorias del mundo en y a través del curso del proceso histórico mismo. El esquema dogmático-histórico de Peterson es profundamente hegeliano en la medida en que el dogma trinitario emerge de una negación de las formas tanto judías como paganas de teología política.

39

4. Seguro que al menos en el caso de Strauss no es suficiente con ver las raíces cristianas de la síntesis occidental de religión y política. Debe haber algún significado en el papel del judaísmo y el pensamiento judío en el pensamiento antiliberal de Strauss y es probable que ese papel sea diferente del interpretado por los ultraconservadores no-judíos. Es interesante ver el lugar del judaísmo en estas explicaciones respectivas de arquetipos políticos. Strauss es insólito por el hecho de ser un pensador

---

<sup>77</sup> ERIK PETERSON, *Theologische Traktate*, Kösel, Munich, 1951, p. 104, citado por Hans Maier, 'Erik Peterson', p. 33.



judío que examina, articula y quizás alberga principios políticos de derechas, antiliberalismo, teoría contrarrevolucionaria o reaccionaria, una teoría que suele ser más que un poco antisemítica. Una de las razones por las que Strauss puede suponer un interés considerable hoy en día es que parece representar la posibilidad de articular una teoría política antiliberal sin recurrir a ningún antisemitismo retórico o sustancial.<sup>78</sup> Demuestra que es posible mantener opiniones antiliberales sin ser antisemita.

Este papel del judaísmo en las historias y contrahistorias occidentales es un tema en sí mismo que no puede ser explorado aquí. Antes de que volvamos a las explicaciones de derechas del judaísmo como perenne antitipo, no debería olvidarse que los liberales también configuraban a los judíos y al judaísmo como antitipos. Solo hace falta recordar las conferencias de Harnack sobre la esencia del cristianismo<sup>79</sup> para recordar el acuerdo prácticamente universal que prevalece en el pensamiento cristiano moderno en al menos una cosa; a saber, que los judíos como judíos no pueden ser como los cristianos en un sentido moral, político ni religioso.

Los tempranos escritos sionistas de Strauss pueden ser fácilmente malinterpretados como un respaldo a la política liberal. No nos es inmediatamente evidente como lectores tardíos que ese apoyo al liberalismo debería ser superado para seguir las metas de la categoría del Estado.<sup>80</sup> Más bien percibimos lo contrario. En 1923, cuando otros proponían reconstruir *Blau-Weiss* según el modelo del fascismo italiano (con Walter Moses en el papel de un *duce* sionista),<sup>81</sup> Strauss habló a favor de la libertad de expresión y debate y recomendó a los enredados en debates ideológicos abstenerse de una prematura “declaración de principios”. Esto parece alejar al primer Strauss de Schmitt (tanto como del Strauss tardío) que censuró el libre intercambio parlamentario de ideas como característico de la época de la democracia liberal, *i. e.* del mismo “sistema” que no podía funcionar ya que había fallado en reconocer la esencia de la soberanía. El primer Strauss razonaba como si fuera un liberal en vez de un conservador radical. Puede que abandonara su liberalismo

40

---

<sup>78</sup> Está, al menos, ha sido la sospecha planteada contra el proyecto de Heinrich Meier de publicar las obras de Strauss en alemán. Robert Howse, por ejemplo, considera a Meier “uno de los principales apologistas de Schmitt en Alemania”. ROBERT HOWSE, ‘From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss’s Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt’, en *Law as Politics: Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, ed. de D. Dyzenhaus, Duke University Press, Durham y Londres, 1998, pp. 56-91, aquí 56.

<sup>79</sup> Cf. MICHAEL ZANK, ‘Vom Innersten, Außersten und Anderen: Annäherungen an Baeck, Harnack und die Frage nach dem Wesen’ en *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation* ed. de Y. Schwartz y V. Frech, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, pp. 25-45.

<sup>80</sup> Sobre esto y lo siguiente, véase la introducción a LEO STRAUSS, *The Early Writings (1921-1932)*, trad. y ed. de M. Zank, SUNY Press, Albany, 2002.

<sup>81</sup> Sobre Walter Moses y el fascismo como modelo para *Blau-Weiss*, cf. JÖRG HACKESCHMIDT, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1997, pp. 192-221.

tras ser avergonzado por Jabotinsky, a quien parece haber conocido en más de una ocasión y de quien habla consultando lo que hacían las organizaciones juveniles para preparar para su trabajo a los futuros miembros del Estado judío. Cuando Strauss contestó que estaban estudiando hebreo e historia judía, Jabotinsky preguntó sobre el entrenamiento de rifle. Y aun así la impresión liberal es contradicha por el hecho de que, incluso en sus escritos tempranos, Strauss, por el bien de la unidad política, está lejos de inclinarse hacia ninguna ideología comprometida. Rechaza el sionismo cultural (“buberismo”) como ateísmo enmascarado, *i. e.* como una posición espiritual deshonesta que simplemente disuelve los imperativos políticos del sionismo. En algún momento Strauss queda enredado en una batalla de argumentos y contraargumentos sobre la relación entre sionismo y ortodoxia. Aquí declara que el enemigo ya no está a la izquierda (sionismo cultural) sino a la derecha (sionismo religioso). Pero su abierta defensa del sionismo como movimiento político moderno ateo no es bienvenido por el liderazgo político (ateo moderno) que, en ese momento, estaba ocupado construyendo coaliciones con el recién constituido movimiento sionista en el campo ortodoxo. En ese momento Strauss se da cuenta de que su ateísmo se ve obligado a la clandestinidad. Ni como autor político ni filosófico en el contexto de la *Wissenschaft des Judentums* le es permitido expresar abiertamente su verdadera opinión. Eventualmente Strauss pierde las esperanzas respecto al sionismo como solución al problema judío. El problema teológico-político en cuyo medio se encontró a sí mismo el joven judío parece entonces surgir de la experiencia de un ateo en un ambiente cultural y político judío, donde, por distintas razones, su honesto ateísmo no es bienvenido. Su vuelta a Maimónides (*Filosofía y Ley*, 1935) es prologada con la afirmación de que la ortodoxia se ha vuelto inaccesible a los judíos modernos (ateos) y que es probable que el sionismo (ateísmo) no resuelva el problema de la existencia judía. En sus escritos posteriores sobre Spinoza, Strauss considera que la historización de la ley, conseguida por Spinoza, es la razón por la que la ley ha sido privada de su autoridad divina, haciendo de la explicación moderna de un judaísmo liberal un mero ateísmo enmascarado. Pero la interpretación platónica de la ley que Strauss identifica como consenso entre los medievales, priva de manera similar a la ley de cualquier sentido filosófico. El papel restante de la ley es político y la política es definida por la enseñanza clásica sobre las diferencias naturales entre hombres, una enseñanza que la revelación bíblica, al menos en su interpretación ortodoxa, parece confirmar también, concretamente, por la misma doctrina de la elección de Israel.

41

La doctrina antiliberal de Strauss sobre el lugar del judaísmo en Occidente es mejor entendida como críticamente en deuda con Spinoza, aunque la manera como Spinoza modela el análisis filosófico del problema teológico-político cambia para Strauss. Para Spinoza, como para Strauss, la ley tuvo su lugar en cierta sociedad (Spinoza: el estado mosaico; Strauss: la sociedad premoderna) porque su autoridad se basaba en la creencia.

Spinoza ayuda a llevar a cabo la destrucción de la creencia en la autoridad divina de la ley y contribuye de esta manera al surgimiento de la teoría liberal política. El Strauss tardío ya no considera a Spinoza verdaderamente persuadido de que la filosofía y el Estado puedan coexistir en paz. En cambio, el argumento de Spinoza parece ser de naturaleza retórica: apunta a producir una sociedad basada en la creencia (equivocada) de que la filosofía y la sociedad son reconciliables y puede hacerlo porque está convencido de que la gente puede ser persuadida por creencias equivocadas que, pese a su error, son ventajosas para ellos. Spinoza sustituye entonces una ilusión por otra, una fe por otra, exceptuando por supuesto a aquellos que reconocen su fe por lo que es: errónea, pero oportuna tanto para la multitud como para la elite y su coexistencia en un Estado.

Strauss creía de manera similar que la autoridad política de la religión es irrecuperable porque, al contrario del supuesto de la Ilustración (o hegeliana) (y con Cohen), la religión nunca ha tenido nada más que autoridad política. Para que funcione como lo hizo entonces debe ser creíble. Una vez pierde su credibilidad se convierte en inutilidad política. Strauss niega, sin embargo, que una versión secularizada de la fe bíblica (creencia en la bondad del hombre opuesta a la creencia en la benevolencia de la providencia divina) sea una base suficiente e incluso natural de la sociedad humana. Si la creencia religiosa (equivocada pero funcional) en la benevolencia de la deidad ya no funciona, entonces la secular (creencia en la bondad del hombre) tampoco puede funcionar. La verdadera opinión del filósofo es irreduciblemente escéptica en lo concerniente a la verdad de cualquier aserción final, pero ese escepticismo choca con la necesidad de la confianza y el propósito (o incluso la ilusión de esto) que hace ella sola posible la capacidad de gobernar. La verdad filosófica no puede expresarse abiertamente pero tampoco debe ser eliminada, o resultaría que la diferencia natural entre los hombres ya no podría mantenerse. En contra de la enseñanza abierta de Spinoza, Strauss niega que la crítica de la religión haya desmentido la revelación de la verdad. Pero pese a un acuerdo tan abierto con la contracrítica ortodoxa de la religión, Strauss no cree sinceramente en la verdad de la revelación porque, como Maimónides y sus maestros árabes (y como Spinoza), considera que la creencia en la providencia de una validez política en vez de una filosófica. Dejando intacta la cáscara de las convenciones religiosas y liberales (*i. e.* cediendo a la necesidad externa de una estabilidad social y política) y contribuyendo en apariencia a la renovada estabilidad leyendo a los clásicos para entenderlos como se entendieron a sí mismos, Strauss lleva a cabo un programa de desestabilización de los sentidos convencionales que puede ser peligroso para el orden existente (*i. e.* liberalismo), pero que al menos conduce al reconocimiento, entre aquellos dispuestos a enfrentarse a ello, de las diferencias naturales entre los hombres. Respecto al judaísmo, Strauss consigue una completa integración (muy parecida a Spinoza y diferente de cualquier otra en la que pueda pensar) del judaísmo en el reino natural de

tradiciones políticas. Donde Spinoza consiguió la primera historización verdadera del judaísmo, Strauss consiguió su naturalización.

5. Para Schmitt, la teología política supone un retorno al modelo romano (más que católico) de política (una intuición rechazada por Peterson como subcristiana). El judaísmo, en contraste, le parece, como a la mayoría de pensadores cristianos modernos, un antitipo. Es la negación de lo correcto. Los judíos fueron los únicos que se negaron a adorar al emperador como dios, un acto de obediencia esperado por parte de todos los ciudadanos y súbditos por igual, aunque no constituía nada más que una formalidad. Por otra parte, los judíos podían reclamar para sí un Estado fundado en la providencia divina. Dicho de otra manera, los judíos podían recurrir claramente a algo como una Iglesia. La tipología antijudía de Schmitt es por tanto parte de una resistencia velada (o desconocida) a la participación de Schmitt en la doctrina política genuinamente católica. Su argumento antijudío desatiende el carácter protestante de su teología política. Similar a la tradición protestante, la teoría de Schmitt propone restaurar la legitimidad y la autoridad a lo político (mejor que al Estado), muy en el sentido en el cual la tradición luterana ha producido un reino legítimamente secularizado de responsabilidad política humana. En ‘Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution’, por ejemplo, Schmitt describe la teoría política contrarrevolucionaria de Donoso Cortés como un modelo de secularización.<sup>82</sup> Lo decisivo en este modelo no es ni el aspecto romántico ni el católico sino la dependencia de la tradición como fuente de orientación en la realidad, además de la ausencia de síntesis de cualquier forma y el recurrir en lugar de ello a las diferencias absolutas (entre ser y no ser, vida y muerte, Dios y el diablo) que, más que invitar al compromiso, proporcionan oportunidades para tomar decisiones. En este radicalismo anti-idealista de gobierno encontramos más que un débil eco de la doctrina paulina de que no hay autoridad que no provenga de Dios. Schmitt deja atrás, por supuesto, la doctrina protestante (o cualquier doctrina cristiana) cuando usa ese modelo para defender un Estado cuyas decisiones están más allá de cualquier recurso legal. Se puede decir por tanto que Schmitt ha liderado el desagrado contemporáneo por la ley internacional. El asunto de un subtexto protestante se hace más explícito cuando Schmitt subraya que la visión político-teológica de Donoso Cortés está más cerca de la doctrina luterana que la católica con respecto a su visión más bien apocalíptica.<sup>83</sup> La fuente de esta doctrina política, sin embargo, no es de procedencia auténtica católica ni luterana, sino simplemente constituida por la negación de la fe moderna en el progreso, del optimismo ilustrado y la fe en la bondad innata de los seres humanos. Si necesita una inspiración teológica para esta actitud, debe surgir del dualismo gnóstico. El antijudaísmo de Schmitt es más perturbador porque funciona dentro de

---

<sup>82</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie* (1934<sup>2</sup>), p. 69 ss.

<sup>83</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 73-75.

ese ambiente radicalmente decisionista, apocaliptizado y dualístico. Opone radicalmente lo político como lo redentor a lo legal como lo corruptivo y alberga entonces un desprecio hiperpaulino por la ley.<sup>84</sup>

La teología política de Schmitt es tan poco católica<sup>85</sup> como judía la filosofía política de Strauss. Peterson, por otra parte, argumenta según lo que él al menos considera un estricto marco de referencia teológico. Aquí el judaísmo representa el monoteísmo, *i. e.* la unificación del poder divino y humano a expensas de la transcendencia divina que para Peterson solo se articula enteramente en las *formulae* del trinitarismo ortodoxo. Por tanto, la fe ortodoxa representa la única protección contra toda confutación de la Iglesia o el Estado, transcendencia e inmanencia, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre.<sup>86</sup> Mientras Schmitt y Peterson están radicalmente en desacuerdo sobre la legitimidad de la teología política (de hecho, su amistad y cercana colaboración intelectual se rompieron a causa de esta disensión)<sup>87</sup>, el judaísmo sirve a los dos como símbolo de lo Otro. Uno no puede fallar en reconocer, sin embargo (y Schmitt, por una vez, no lo reconoció) que el rechazo de Peterson de la teología política es un acto político. (Como se ha expuesto antes, pretende criticar la alianza política de Schmitt con la política del Tercer Reich y discute en contra de la alianza política del Vaticano y el nuevo régimen de Berlín.) Lo que Peterson presenta bajo la apariencia de un tratado estrictamente dogmático-histórico es un panfleto político temático. Sigue siendo perturbador el hecho de que el judaísmo hace una aparición tipológica tan prominente como fuente e inspiración de una de las herejías políticas más peligrosas de nuestro tiempo, aunque ese movimiento esté muy de acuerdo con cómo el “judaísmo” fue utilizado más generalmente en el discurso teológico o teológico secularizado.

---

<sup>84</sup> HELMUT LETHEN, *Cool Conduct: The Culture of Distance in Weimar Germany*, trad. de D. Reneau, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 2002, pp. 171-186, esp. 180, una referencia a Raphael Gross, ‘Carl Schmitts *Nomos* und die *Juden*’, *Merkur* 530 (1993), pp. 410-420. Gross ha desarrollado su tesis recientemente hacia una clave comprensiva interpretativa a la obra de Schmitt. Cf. RAPHAEL GROSS, *Carl Schmitt and the Jews: The “Jewish Question”, the Holocaust, and German Legal Theory*, trad. de J. Golb, University of Wisconsin Press, Madison, 2007.

<sup>85</sup> Esto ha sido señalado también por otros. Cf. MANFRED LAUERMANN, ‘Carl Schmitt – jenseits biographischer Mode: Ein Forschungsbericht 1993’, en *Verschärfung*, pp. 299-307, esp. 300, 301 n. 19, y 305. Heinrich Meier señala de forma similar el carácter protestante de la doctrina de Schmitt. Cf. HEINRICH MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trad. J. Harvey Lomax, University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 66-67 [*Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, trad. de Alejandra Obermeier, Madrid, Katz, 2009].

<sup>86</sup> Como me señaló mi alumna Theresa Cooney, el argumento de Peterson sobre las dos ciudades está más en la línea de la tradición luterana que en la de la católica. Le agradezco su lectura atenta del borrador final de este artículo y muchos comentarios valiosos.

<sup>87</sup> Cf. NICHTWEIß, ‘Apokalyptische Verfassungslehren’, pp. 37-64, esp. 62.



6. ¿Qué puede decirse del “problema teológico político” como tema más extenso para describir la preocupación de los teóricos antiliberales y en qué sentido lo muestra Strauss como una alternativa falsa de cuya vinculación hemos de libranos? La fórmula señala la centralidad de la relación de la religión y el Estado con un análisis de la crisis política que surgió a raíz de la guerra, revolución y los desencantos asociados con el sistema liberal de Weimar. Claramente, el sentido ampliamente difundido de crisis difusa que se acrecentó con los problemas económicos de finales de los años 1920 es insuficiente para explicar por qué la relación de la Iglesia o la religión y el Estado debería moverse al centro de la atención en la búsqueda de una orientación comprensiva. La separación relativamente completa (pero no en su totalidad) de la Iglesia y el Estado que caracterizó la constitución de Weimar indicó una falta de compromiso con una solución radicalmente secular (ateísmo) o profundamente tradicional del problema religioso. Heredaba los problemas de la solución alemana menor de Bismarck (*kleindeutsch*; la exclusión del Austria católica) con su dominación prusiana/protestante y combinaba esos problemas con la nueva situación creada por la abolición del *landesherrliche Kirchenregiment* (que destruía un sistema que había durado casi 400 años), pensando en el problema a la vez del pasado y el futuro de la relación entre la cristiandad (Europa, catolicismo romano, diáspora protestante) y el Estado alemán (independencia, nacionalidades, soberanía, fronteras etc.). Es más, los círculos católicos alemanes que buscaban una solución católica a los problemas políticos mayores fueron inspirados por movimientos de renovación similares que tenían sus orígenes en Francia. Esto es cierto para los movimientos espirituales tales como el *Hochland* alrededor de Carl Muth, así como de pensadores políticos como Schmitt y Strauss que simpatizaban con el catolicismo antialemán de la *Action française*.

45

Para estar seguros, el sentido ubicuo de crisis provoca solo una precondition general para una más amplia discusión sobre los orígenes o la naturaleza del problema teológico-político. Quienes no estaban persuadidos de que los males de la época habían sido causados por factores económicos que iban ser abordados por políticas económicas (*i. e.* los no-marxistas) buscaban causas espirituales calificadas como suficientemente profundas como para dar cuenta de lo que parecía una crisis *total*. La posibilidad del orden en sí estaba en cuestión<sup>88</sup> y parecía que hubiera un acuerdo, al menos en la derecha, de que el orden no podía restablecerse sin un análisis profundo de las raíces religiosas del orden. En pocas palabras: Europa (y eminentemente una Alemania asolada a causa de los males de la derrota) tenía que decidir entre convertirse enteramente en atea o volver a alguna forma de identidad cristiana. (Nótese que los países católicos se han visto menos afectados en general por este conflicto y que había más de un

---

<sup>88</sup> Cf. *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, ed. de K. Graf Ballestrem y H. Ottmann, Oldenbourg, Munich y Viena, 1990, p. 7.

poco de protestantismo kierkegaardiano trabajando en la teología antiliberal de Weimar, incluyendo el decisionismo de Schmitt.)

Al mismo tiempo, considerar una resolución del problema de lo teológico-político como la condición de la posibilidad del surgimiento de un nuevo orden suponía que las dos formas dominantes de orden económico político, *i. e.* capitalismo liberal al estilo angloamericano y bolchevismo al estilo ruso, eran deficientes. Strauss, Schmitt y Peterson acordaron que esa deficiencia tenía algo que ver con las deficiencias de la Ilustración, su defectuoso concepto de racionalidad, su ignorada e injustificada secularización de creencias religiosas etc. Ninguno de estos pensadores confundió aquello que escribieron con una erudición de valor neutral, sino que consideraron sus análisis históricos o descriptivos dignos de una necesaria significancia práctica y política. En el caso de Strauss en la búsqueda de un *handlungsbezogenes Wissen*<sup>89</sup> se pone en primer plano la cuestión de la vida correcta, la cuestión básica de la filosofía política. En este aspecto, el problema judío es para Strauss solo “el símbolo más manifiesto del problema humano,”<sup>90</sup> dicho de otra manera, es ordinario. Para Peterson, por otra parte, el problema genuino y su auténtica solución no es accesible a las consideraciones intelectuales, *i. e.* no es captado por ningún pensamiento pagano, clásico o moderno, sino únicamente por la fe ortodoxa, una solución que quita las esperanzas del valor de lo político. Schmitt finalmente convierte la distinción estoica (formulada clásicamente por Varrón) entre la religión civil (*politiké*), fabulosa (*mythiké*), y natural (*kosmiké*)<sup>91</sup> en una fuente de análisis sobre la diferencia entre lo político y el Estado, creando un arsenal de legitimaciones para los regímenes autoritarios del siglo XX y en adelante.

7. A pesar de la reciente ola de neoconservadurismo(s) en Europa, Estados Unidos, Israel y quizá en alguna otra parte, es bastante curioso el hecho de que se haya vuelto borrosa la aspereza del pensamiento antiliberal. Con el ascenso del post-liberalismo en la izquierda del espectro político, la teología política ha perdido su perfil único y se ha vuelto aceptable en la teoría política católica post-vaticana II. Tuvo una vida particularmente prominente más allá de la muerte en los movimientos religiosos de derechas de los 1960 y tempranos 1970 (teología de liberación, Johann B. Metz, Jürgen Moltmann). Similarmente, los contornos de la enseñanza de Strauss se han disuelto lo suficientemente como para ser considerada importante por una variedad de escuelas de pensamiento quizá opuestas, que van desde la ortodoxia judía a los teóricos políticos y políticos de

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> Cf. LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, Nueva York, 1968, p. 230 [*Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007] citado en ALFONS SÖLLNER, ‘Leo Strauss’, en *Politische Philosophie*, ed. de Ballestrem y Ottmann, 105.

<sup>91</sup> Cf. JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heik Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, Munich, 2000, p. 17.

diversas clases. Bajo la apariencia de post-liberalismo, la teoría liberal es ahora ampliamente discutida no solo entre aquellos teóricos políticos comprometidos ideológicamente sino también por académicos liberales (y postliberales). Algunos consideran que el resurgimiento del interés en la teoría política, particularmente de Schmitt, es un intento de rehabilitarlo como un pensador “serio” mientras que otros están interesados en su obra como parte de una evaluación erudita neutral sobre las variedades de la teoría política de Weimar. La cuestión sigue siendo, sin embargo, si es posible tomar alguna posición fuera de la división entre amigo y enemigo desde donde entender el antiliberalismo sin llegar a algún tipo de *handlungsbezogenes Wissen* de uno mismo, *i. e.*, si es filosóficamente sostenible y políticamente viable suspender el juicio sobre el problema teológico político.

***Traducción de Maya Ayuso Wood***

# GERALD BRENAN Y LA TENTACIÓN DEL ORIENTALISMO: LA TENSIÓN ORIENTAL COMO MODELO POLÍTICO EN EL LABERINTO ESPAÑOL

MARIO DONOSO GÓMEZ<sup>92</sup>

*Fecha de recepción: 20-09-2017*

*Fecha de aceptación: 15-12-2017*

---

**Resumen:** Este artículo analiza las comparaciones, aparentemente neutras, entre los españoles y la mentalidad oriental en *The Spanish Labyrinth*. A partir de estas comparaciones Gerald Brenan reconstruye implícitamente una visión arquetípica del español donde el conflicto, como fuerza originaria, se repite incesablemente bajo formas diferentes.

**Abstract:** *This article analyzes the comparisons, which appear to be neutral, between Spanish people and Oriental mentality in The Spanish Labyrinth. From these comparisons, Gerald Brenan implicitly reconstructs an archetypal vision of Spaniards where conflict as an originary force is incessantly repeated in different forms.*

48

**Palabras clave:** mentalidad oriental, geografía, clima, árabe.

**Key words:** *Oriental mentality, geography, climate, Arab.*

---

INTRODUCCIÓN. Publicado en 1943, *El laberinto español (The Spanish Labyrinth)* es una de las obras capitales a la hora de estudiar la política española de principios del siglo veinte. Lejos de ser un estudio antropológico, esta obra se propone analizar las causas de la guerra civil española a partir de los principales acontecimientos políticos acaecidos desde finales del siglo XIX hasta 1936. Sin embargo, Gerald Brenan no sólo analiza la vida política del país sino que, con frecuencia, comenta la forma de ser y de vivir de los españoles. El autor, saliéndose del análisis político, reproduce una visión un tanto poética que le permite afirmar una

---

<sup>92</sup> Mario Donoso Gómez es profesor de español y doctorando en la universidad París 8.

serie de tópicos sobre los españoles<sup>93</sup>. Es en esos comentarios donde, de manera supuestamente anecdótica y sin aparente coherencia, aparece la comparación de los españoles con los orientales.

El empleo del término “oriental”<sup>94</sup> nos permite constatar que el objetivo de Brenan no es llevar a cabo un análisis de la pervivencia de ciertas costumbres árabes u “orientales” en los españoles fruto de la herencia de Al-Ándalus. La mayor parte de las veces Brenan no habla de musulmanes, árabes o bereberes, sino de “orientales”, reproduciendo de alguna manera la ambigüedad del término que Edward Said ha denunciado, para introducir una tesis subyacente a su análisis político.

Estas menciones a lo oriental, siempre bajo la forma de la comparación, parecen no ser sino simples anécdotas que acompañan el análisis político. Nuestro propósito no consiste en subrayar estas menciones ni en catalogarlas, sino en ver cómo esta comparación constante con el oriental no es neutra en la obra de Brenan ya que reproduce una cierta imagen mitológica de España a partir de la cual se explicaría implícitamente el conflicto de 1936.

Brenan afirma, de manera lapidaria, que tanto la mentalidad como la política española son completamente orientales. Esta afirmación no puede ser neutra para quien pretende analizar la política española, y eso se ve precisamente en el contexto de la frase. La dicha frase cierra un párrafo en el que Brenan analiza lo que, según él, son los dos productos típicos del país: el carlismo y el anarquismo, basados ambos en una raíz común:

Podiera describirse este sentimiento como un odio a las farsas políticas, un ansia de una vida social más rica y más profunda, una aceptación de un bajo nivel de vida material y una creencia de que el ideal de la dignidad y de la fraternidad humanas nunca podrá alcanzarse por medios políticos solamente, sino que hay que buscarlo en una reforma moral (obligatoria, claro está) de la sociedad. Esto es lo que pudiera llamarse la actitud española característica<sup>95</sup>.

Tanto el carlismo como el anarquismo tienen en común el mismo punto: basándose en un pasado idílico, bucólico casi, los dos se proponen, sin por ello ser totalitarios, integrar la vida política y la vida social en una forma de gobierno en la que el papel del Estado se reduzca a velar por el desarrollo de los fines de cada individuo particular<sup>96</sup>. Mas este carácter no es el todo oriental, pues su origen es cristiano, como señala nuestro autor, por lo que debe darse igualmente en otros países de Europa. La particularidad española reside en que esta aspiración ha tenido en la península mayor raigambre que en el resto de los países europeos. ¿Por

---

<sup>93</sup> Véase por ejemplo cuando habla “[d] el orgullo español, la creencia española en los milagros, el desprecio por el trabajo, la impaciencia y el gusto por la destrucción”. GERALD BRENAN, *El laberinto español*, trad. de J. Cano Ruiz, Editions Ruedo Ibérico, Paris, 1962. Edición digital, p. 41.

<sup>94</sup> Véase EDWARD SAID, *Orientalism*, Penguin, London, 2003.

<sup>95</sup> *Op. cit. El laberinto español*, p. 22.

<sup>96</sup> *Ibid.* p. 22.



qué? “ello se debe en gran parte seguramente a la influencia de las ideas musulmanas sobre una sociedad cristiana”<sup>97</sup>. El autor no dice nada más y, automáticamente, pasa a enunciar su sentencia: “Las más profundas capas del pensamiento y del sentimiento políticos españoles son orientales”<sup>98</sup>. La ambigüedad del texto puede sorprender al lector: ¿si esta aspiración es cristiana, porque se da justamente con mayor fuerza en el país donde más influencia han tenido las ideas musulmanas? Habría que sostener, por ello, que la religión musulmana no difiere en este punto de la cristiana, pues viene a reforzar una aspiración que ya se encuentra en el cristianismo. El factor oriental parece jugar dos papeles en este contexto: por un lado no hace sino amplificar una aspiración cristiana que, por el mero hecho de ser cristiana, debía estar presente en la península ibérica antes de la conquista arabo-musulmana y por otro lado permite que el cristianismo posterior a la reconquista no pierda esa aspiración que le es propia. Así, lo oriental parece no introducir nada nuevo a la vida política española. ¿Por qué decir entonces que lo más profundo del pensamiento y de la política españolas es oriental?

Un recorrido detallado por los comentarios de Brenan va a mostrarnos como el carácter oriental español no es algo que le viene de fuera, de su herencia arabo-musulmana, sino que le es intrínseco, ya que proviene de la relación de los españoles con su medio. Así, la única manera de entender esta “política oriental” pasa por analizar el medio español, la geografía que produce esa mentalidad oriental que juega un papel determinante en el conflicto bélico que Brenan se propone estudiar.

GEOGRAFÍA Y CARÁCTER. El origen de esta mentalidad oriental de los españoles no proviene tanto del hecho de la conquista sino más bien de la misma geografía española. Después de analizar el pastoreo español tomando como referencia la introducción de la oveja merina, Brenan enuncia de manera seca y contundente que “la famosa “mentalidad oriental” de los españoles no es debida a su sangre árabe, sino a la geografía y al clima”<sup>99</sup>.

Antes de pasar a analizar el contexto de esta frase, tenemos que preguntarnos por el efecto de una frase semejante. Para alguien que conoce la diversidad geográfica de la península ibérica, que alberga climas y espacios completamente diferentes, parece difícil reducir la “mentalidad oriental” a la geografía y al clima. Dos preguntas surgen al respecto: ¿Cuál es esa geografía que, según Brenan, produce el arquetipo oriental imperante en la mentalidad española? ¿Por qué esta geografía, con su mentalidad característica, predomina sobre el resto, imponiendo su mentalidad, hasta el punto de poder afirmar que la mentalidad oriental,

---

<sup>97</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>98</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 181. Esta tesis no es originaria de Brenan, sino que está muy extendida en la época. Para más información ver J. Coenen-Huther, 'La sociologie et la géographie : concepts, analogies, métaphores' en *Revue européenne des sciences sociales* XXXVIII-117, 2000. p. 141-158.

que proviene de un clima determinado, se extiende por toda la diversidad de la geografía peninsular? Para poder responder a estas preguntas hay que seguir el análisis que Brenan hace de cada región española tratando de esbozar las posibles respuestas a estos problemas.

El análisis que Brenan lleva a cabo pretende mostrar cuales son las fuerzas políticas predominantes en cada región. No se trata de un análisis exhaustivo, dado que no es su propósito realizar un estudio detallado de las entidades geográficas españolas. Por ello, y para acelerar su trabajo, se permite unir regiones que, por tener factores similares –los factores que él considera condicionantes–, pueden estudiarse juntas. A pesar de que estos factores son de lo más variado, la geografía y el clima juegan un papel determinante.

En primer lugar Brenan comienza con un grupo de regiones tan diversas como Castilla la Vieja, Aragón, Galicia, Navarra y Cataluña. Los dos criterios que le permiten agrupar a todas estas provincias en un bloque y estudiarlas conjuntamente dos: el primero es el clima húmedo; el segundo, el hecho de o bien no haber sido conquistadas por los árabes o bien, en caso de haberlo sido, sólo por un breve periodo de tiempo.

Aragón y Cataluña, zonas todas ellas montañosas o cubiertas de monte bajo, con Castilla la Vieja y León sobre la meseta central, tienen en común –si se exceptúa una parte de Aragón– dos características: relativa humedad y tradición cristiana que se remonta al siglo X. Nunca fueron conquistadas por los musulmanes o permanecieron en su poder muy breve periodo. Debido a ello vienen a formar el núcleo de la más vieja España, la cual, geográfica y culturalmente, ha estado más próxima siempre a Europa que a África<sup>100</sup>.

Podemos preguntarnos, únicamente a modo de hipótesis, partiendo de la tesis que liga el clima y las costumbres, si la causa por la que los árabes o no se asentaron o lo hicieron durante muy poco tiempo en estas provincias fue su clima húmedo, que no es favorable para ellos.

A continuación Brenan analiza las regiones del Levante, haciendo hincapié sobre el origen árabe de la distribución de la tierra en esta región. Poblada por árabes hasta 1602, año de la expulsión, los levantinos mantienen aún a principios del siglo XX el mismo sistema agrícola anterior al 1602:

El suelo está muy parcelado y explotado por pequeños arrendatarios; arrendamientos que, desde la expulsión de los moriscos en 1602, vienen siendo acordados por una cantidad fija de dinero<sup>101</sup>.

Este sistema agrícola, heredero de la estructura de la propiedad agraria durante la época musulmana, puede entenderse mejor a la luz de los análisis de Lévi-Provençal que Brenan cita en una nota:

---

<sup>100</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>101</sup> *Ibid.* p. 174.

Puede resultar interesante hacer un paralelo entre la España musulmana y la cristiana en los siglos XI y XII, tal como se refleja en las formas de posesión de la tierra. El cultivo intensivo en Andalucía no era sino la inevitable consecuencia del desarrollo en las ciudades de una industria en gran escala. Esta, a su vez, se debía al instinto comercial de los árabes y a su dominio de la cuenca mediterránea. Era natural, por lo tanto, que mirasen la tierra como una mercancía más, capaz de ser comprada y vendida y susceptible de encarecimiento y depreciación. Aun cuando subsistieron algunos latifundios tras el primer reparto de la conquista, la mayor parte del suelo se convirtió, bien en propiedad del Estado, bien de pequeños labradores, en su mayoría de origen beréber, que se habían asentado en los «baldíos» o terrenos comunales que en los tiempos del reino visigodo cubrían las tres cuartas partes del país<sup>102</sup>.

Si partimos de la simbiosis entre una realidad geográfica y sus habitantes, los asentamientos árabes de la zona levantina, y sobre todo el hecho de mantener la estructura agrícola anterior a la expulsión, los árabes debieron encontrar en esta zona un clima propicio.

Más adelante, Brenan pasa a describir la provincia de Granada, último territorio musulmán en la península. Lo que acentúa, como siempre, es su clima, comparable al clima de Europa (y no al de África):

Aparte Galicia, algunas zonas de León y Castilla la Vieja y las tierras de secano de Levante, son de hecho distritos afortunados de la vida española, donde las condiciones de vida pueden ser comparadas no demasiado desfavorablemente a las de otros países de Europa<sup>103</sup>.

El clima húmedo y la tierra fértil de la vega de Granada es similar al de otras partes de Andalucía como la vega del Guadalquivir, que ocupa gran parte la región andaluza. Este es el buen clima que permite a una población proveniente del otro lado del mediterráneo asentarse en la región y prosperar, haciendo de las ciudades andaluzas unas de las más ricas de Europa en el momento de su máximo esplendor:

La batalla de la laguna de la Janda cambió de abajo arriba esta situación. Un poder mediterráneo, con natural talento para el comercio y la manufactura, volvió a apoderarse de España, y la civilización andaluza alcanzó un nivel al que jamás había llegado anteriormente. Surgieron grandes centros industriales en Córdoba, Sevilla, Málaga y Almería para proveer de sedas y tejidos de algodón, de papel, cristal y cerámica de reflejos a toda la Europa Occidental, que acababa de salir de la inmovilidad de épocas sombrías y se sentía llena del optimismo de una nueva era, experimentando ávidamente la necesidad de estas mercancías<sup>104</sup>.

No sabemos si esta florecencia, como señala más adelante, proviene de los árabes, que no son mencionados implícitamente. Aquí se impone de nuevo la ambigüedad de la categoría “oriental”: la riqueza de la agricultura

---

<sup>102</sup> *Ibid.* p. 518.

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>104</sup> *Ibid.* p. 176.

andaluza y el comercio proviene de los persas y de los nabateos, y no tanto de los árabes ni de los bereberes que ocuparon la península.

Pero esta población no se podría haber mantenido, de no contar al mismo tiempo con un gran desarrollo agrícola. Bajo las influencias de persas y nabateos, empezó a cultivarse la tierra intensivamente, a base de una red de canales de riego, siempre que era posible; y se introdujeron especies nuevas: tales la caña de azúcar, arroz, naranjas, limones y algodón. Las grandes haciendas de los propietarios romanos se fraccionaron en pequeñas explotaciones, y la riqueza se encontraba bastante bien distribuida<sup>105</sup>.

Es interesante constatar como una distinción dentro de los orientales empieza a esbozarse, una distinción que, por supuesto, está ligada a las propiedades geográficas del terreno, pero que no es neutra de un punto de vista político. En las tierras húmedas y fértiles del norte, que apenas si formaron parte de Al-Ándalus, los árabes no tuvieron tiempo de asentarse. En las tierras del sur, que formaron parte de la España arabo-musulmana, las provincias fértiles, comparables a las del norte y a las de Europa, no fueron tampoco ocupadas por los árabes, sino por persas y nabateos. Esto parece deducirse de la unión entre los pueblos y las realidades geográficas antes mencionada. ¿Qué es lo que habría impedido a los árabes, que fueron quienes dominaron la península entregarles las tierras más ricas y productivas, a persas y nabateos, probablemente muy minoritarios dentro de la población de Al-Ándalus, en vez de apropiárselas ellos? ¿Prefirieron acaso, al conquistar la península, ocupar las tierras que más se parecían a sus terrenos natales? Según algunos de los más notables historiadores de Al-Ándalus una afirmación parecida sería absurda.<sup>106</sup> Así pues, después de un número considerable de menciones a la época de Al-Ándalus, Brenan introduce la figura del árabe:

En Andalucía había buenas tierras, pero fueron arruinadas por romanos y visigodos: Arruinadas por el propio sistema fiscal de Roma y, más tarde, por los hábitos pastoriles de los visigodos, reconstituidas a escala más suntuosa aún por los árabes, propiedad primero de las tribus árabes y bereberes, y luego de reyes y príncipes, fueron entregadas intactas por Fernando III a los señores feudales que le ayudaron en la conquista de Sevilla<sup>107</sup>.

Después de nabateos y persas, los árabes, verdaderos protagonistas de la conquista, entran en la escena. No queda en ningún momento claro la ubicación precisa de los árabes; se sitúan en Andalucía, cierto, pero, si tenemos en cuenta la cita anterior, no en la vega de Granada, poblada por persas y nabateos. ¿Dónde entonces, en la vega del Guadalquivir? Es lo único que podemos suponer. Lo que interesa a Brenan en este punto es resaltar la oposición entre los árabes con sus técnicas de cultivo y los

---

<sup>105</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>106</sup> Véase E. LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Tome I, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1950. p. 83-84.

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 169.

visigodos con sus hábitos pastoriles. Esta oposición, como veremos más adelante, será fructífera a la hora de abordar la mentalidad y la política oriental.

Si atendemos a las afirmaciones anteriores, los árabes, como los nabateos y los persas, se asientan en las zonas fértiles y húmedas que, dentro de Al-Ándalus, más se parecen a la geografía europea<sup>108</sup>. En la medida en la que estas zonas son semejantes a las de Europa, no pueden producir la célebre mentalidad oriental, porque eso implicaría que esta mentalidad sería también propia de Europa. Ello supone, aunque pueda parecer sorprendente, que árabes, nabateos y persas, pese a su procedencia, no son orientales, sino que son más bien como los europeos. Y la prueba de ello es que los árabes –como los europeos, se supone– tienen una civilización muy avanzada frente a los visigodos y gobernantes posteriores a la reconquista, que no saben explotar las riquezas del país, sumiéndolo de nuevo en la decadencia pre-andalusí.

En Granada observamos el mismo proceso a raíz de su conquista en 1492. Treinta y cuatro años más tarde, el embajador de Venecia Andrea Navagiero visitó la ciudad y escribió sobre lo que vio allí: «Ocultas entre ellos (arroyos, frutales, boscajes) se entrevén las casas de labor de los moros, muchas de ellas en ruinas, pues la población morisca está disminuyendo y ellos eran los que lo mantenían todo en orden; los españoles, aquí como en otras partes de la nación, no son industriosos y desdeñan la agricultura» Y si esto podía suceder en el momento cumbre de la vitalidad del naciente imperio español, tras la conquista y ocupación de una región muy fértil ¿cuál no sería la desorganización en 1248 cuando la mayor parte de Andalucía fue incorporada a la corona de Castilla?<sup>109</sup>

¿Cuál es entonces esa geografía que produce la mentalidad oriental española, mentalidad que no es ni la de los árabes, ni la de los nabateos ni la de los persas? Sólo nos queda por analizar el centro de la península, las regiones que ocupan las llanuras de la meseta. Nos queda por analizar Castilla la Nueva y Extremadura.

54

"LLANURAS IBÉRICAS Y PÁRAMOS DE ASCETA". Castilla la vieja, rápidamente reconquistada, cuyo clima no difiere de los climas europeos, guarda una estructura económica europea:

Su origen se remonta a los siglos X y XI, a la primera fase de la Reconquista, cuando los reyes y los nobles, que necesitaban con urgencia repoblar lo que entonces eran espacios deshabitados, concedían tierras en condiciones no gravosas, tanto a individuos como a comunidades campesinas<sup>110</sup>.

Sin embargo al sur de Toledo la cosa cambia. La Mancha y Extremadura tienen otro perfil económico, el de las grandes fincas:

---

<sup>108</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>109</sup> *Ibid.* p. 520.

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 189.



Se constituyeron durante la segunda etapa de la Reconquista, entre 1085 y 1248, cuando los reyes de Castilla empezaron a incorporarse territorios que contaban ya con una población musulmana bien asentada. La tierra que iban conquistando era entregada, no a individuos de la nobleza, sino a las recién constituidas órdenes militares que, formando el núcleo principal de la caballería del reino, eran más capaces de defenderlas. Y en lugar de poblarlas a base de comunidades de campesinos libres, eran explotadas en parte con el trabajo de esclavos moros, y en parte con labradores que llegaban del norte; el resto lo dejaban de pastos<sup>111</sup>.

Por un lado, la población musulmana se queda en estas tierras, mientras que en las del norte fue expulsada por la colonización cristiana; por otro lado, la repartición de la tierra no es similar a la de Castilla la Vieja (y por ende al resto de Europa) ni a la de otros territorios de Al-Ándalus como Granada o Valencia. En el fondo esto tiene que ver con su realidad geográfica y su clima ya que, frente al terreno y clima mencionado en las regiones anteriores, aquí “una gran parte de la zona central consiste en estepa con pastos muy escasos y desierto”<sup>112</sup>.

Es interesante comparar esta región con otras donde también, después de la reconquista, ha seguido habiendo población arabo-musulmana. Tomemos el caso de Valencia o de Granada. Allí, los arabo-musulmanes eran propietarios de sus tierras mientras que los que permanecieron en la actual Mancha sólo sirvieron como mano de obra en grandes latifundios pertenecientes a los cristianos. El sistema político-económico es completamente diferente: los primeros, viven libres y producen riqueza; los segundos, son siervos y viven en la pobreza. ¿Cómo se explica que la pervivencia de los arabo-musulmanes en estas dos regiones sea tan diferente? Eso debe explicarse por el suelo. Mientras un suelo es rico y próspero, el otro es seco y pobre. Por eso los latifundistas de la meseta abandonarán progresivamente las labores agrícolas por el pastoreo.

El pastoreo no es sólo una forma de vida, sino que implica fuertes consecuencias políticas. Ello se ve en el hecho de que son los habitantes de esta región quienes han tenido un papel predominante en la construcción de la unidad política española desde 1248.

Visto a esta luz, el triunfo de los ganaderos castellanos a partir de 1248 es simplemente el resultado de la victoria de aquellos elementos inquietos, explosivos, de la vida española que eran el corazón y el alma de la Reconquista. Su espíritu había de dominar en España hasta el siglo XVIII, bloqueando el camino para toda restauración económica. La famosa «mentalidad oriental» de los españoles no es debida a su sangre árabe, sino a la geografía y al clima<sup>113</sup>.

El pastoreo no es sino la relación del hombre con su medio, cuando este medio no permite la agricultura u otros tipos de vida. Por ello, en las

---

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 193-4.

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 158.

<sup>113</sup> *Ibid.* p. 181.

llanuras del centro, secas y áridas, el pastoreo es la actividad predominante. Así, es el pastoreo el elemento que permite analizar la relación del hombre con su medio en las llanuras de la Mancha. Abordar la dimensión política de la figura del pastor implica abrir dos frentes. El primero es todo el universo imaginario que durante Edad Media se crea a partir de los textos bíblicos en torno al pastor como conductor de un pueblo, como por ejemplo en Juan 10, 11-12. El segundo es el caso de un pueblo estructurado en torno al pastoreo, que Brenan compara constantemente con los castellanos.

En lo que concierne en el primer punto, en el que no profundizaremos<sup>114</sup>, señalaremos únicamente que el ideal de la pastoral como poder político aúna la manera de vivir del rebaño con la dirección del pastor. El pastor debe ocuparse de todas y de cada una de las ovejas de su rebaño para llevarlas, en el caso del pastor de los hombres, a la salvación. Por ello, de manera general, en la pastoral cristiana se da “la actitud española característica”, a saber la “integración de la vida política con la vida social” y es que, desde el punto de vista cristiano “todo ser humano, cualquiera que sea su capacidad e inteligencia, es un fin en sí mismo, y de que el Estado existe únicamente para servir esos fines”<sup>115</sup>, por lo tanto todo ser humano debe ser salvado y el pastor garantiza esa salvación.

En lo que concierne al segundo punto, podemos ver al pueblo que se estructura en torno al pastoreo sin tener que salirnos de la geografía española. Para ello tenemos que volver, una vez más, al poblamiento peninsular durante la conquista arabo-musulmana. Mientras que Brenan menciona a los pobladores de otras tierras, nada nos dice sobre los que se asentaron en la actual Castilla la Mancha y Extremadura. Para saber quiénes fueron podemos recurrir a los análisis de Lévi-Provençal, autor de referencia para Brenan en la materia, donde encontramos un mapa que coincide con el de Brenan y que nos explica quiénes son esos orientales que pueblan las llanuras del centro de la península<sup>116</sup>:

Los bereberes, casi sin excepción, se asentaron en las zonas montañosas, que no son raras en la península ibérica. Diversas razones les llevaron a ello: en primer lugar, porque no tenían otra opción, al haberse reservado los árabes para sí las regiones ricas de la llanura y las tierras de regadío de las vegas andaluzas y de las huertas levantinas. Pero los bereberes venían por lo general de cantones montañosos; trasplantados en España, podían fácilmente contentarse con ser instalados fuera de los terrenos llanos; ocupando las tierras altas de la meseta central y los dorsos de las sierras, no tuvieron más que consagrarse, como anteriormente en África, a la cría de ganado y a arboricultura<sup>117</sup>.

<sup>114</sup> Para un análisis detallado ver MICHEL FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004. p. 139-293.

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>116</sup> E. LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Tome I, Maisonneuve et Larosse, Paris, 1950. Aunque Brenan cita a Lévi-Provençal, en el *Laberinto español*, no cita esta obra, que es posterior al *Laberinto*.

<sup>117</sup> E. LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Tome I, p. 87.

Así, el pastoreo, no sólo se da en un sentido metafórico como guía intelectual, sino que es la actividad dominante de los pobladores del centro de España. No son los bereberes quienes llevan este sistema a la península, pues ya se daba con los visigodos<sup>118</sup>; los bereberes se asientan en estas tierras donde pueden seguir llevando un modo de vida similar al que dejaron en África. Es ahora cuando comprendemos mejor quienes son los que comparten la mentalidad oriental de los españoles: son los bereberes y no los árabes, nabateos o persas. A partir de aquí podemos comprender mejor las analogías y similitudes. De hecho, a partir de este punto puede comprenderse el hecho que revolucionará la forma de vida pastoril española y que proviene precisamente del norte de África: la inserción de la oveja merina en la península.

Una de las últimas innovaciones de los musulmanes españoles fue la introducción de la oveja merina de África, cuya lana, era más valiosa por su finura que cualquier otra. Los nobles castellanos vieron que el uso más cómodo y productivo que podían dar a sus tierras era el de emplearlas en criar ovejas<sup>119</sup>.

Los castellanos, como los visigodos y bereberes que poblaron esas tierras, se dedicaron al pastoreo como forma de vida. Pero el pastoreo no sólo es la metáfora de la forma adecuada gobierno, ni una forma real de sustento; es también el componente esencial tanto del imaginario semítico como el castellano. No incidiremos en el sentido del término “semítico”; sólo recordemos que los árabes, de origen semítico, no se adecuarían para Brenan a esta “mentalidad oriental”, mientras que sí que lo harían los bereberes, que no son semíticos<sup>120</sup>.

57

El siglo de oro, la era de gloria para las clases educadas y cultas y de la libertad y el ocio para todos, es la época dorada a la cual desearían volver casi todos los españoles, y tras la cual, a poco que se ahonde, se encuentra la época pastoral, en la que los hombres vigilaban sus rebaños durante el día y meditaban como los profetas hebreos en el vicio y la virtud, en el destino y en Dios, mientras quedaba para otros la fatiga y la degradación de los trabajos del campo<sup>121</sup>.

La tesis antes mencionada de Brenan vuelve con fuerza en este punto: lo que hace del español un oriental es su clima; así, lo oriental es constitutivo al visigodo, al berebere y al castellano, pues todos comparten el mismo clima y la misma configuración psicológica. Esta relación entre el

---

<sup>118</sup> *Ibid.* p. 196.

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 179.

<sup>120</sup> La relación del árabe con el nomadismo, expresión máxima del pastoreo es tan estrecha, como recoge Maximilien Rodinson, que ciertos estudiosos de la genealogía afirman que el término “árabe” proviene de *al-Arâb*: “Le mot arabe a, d’ailleurs, toujours eu une connotation portant sur le genre de vie. De ce point de vue, c’est essentiellement un pasteur nomade parlant arabe, un Bédouin”. M. RODINSON, *Les arabes*, PUF, Paris, 1979. p. 27. Por eso puede resultar sorprendente que Brenan, cuando habla del pastoreo, olvide mencionar a los árabes de la península arábiga.

<sup>121</sup> *Ibid.* p. 312.

clima, el terreno y el individuo cristaliza en el modo de vida, que para el oriental es el pastoreo. El pastoreo que incluye una doble dimensión: la primera, una relación con la tierra que se ha venido esbozando en los análisis de Brenan; la segunda, una relación entre los individuos que podría ser lo que Brenan denomina una política oriental<sup>122</sup> y que estudiaremos a continuación.

LA POLÍTICA ORIENTAL. Una vez que hemos comprendido el origen de la mentalidad oriental española, podemos comprender mejor aquello que citábamos en el comienzo del artículo, a saber, que el islam no viene sino a reforzar un elemento que se encuentra en el cristianismo y que está presente constantemente en la vida política española: el deseo de aunar la vida política y la vida social.

Si este ideal religioso ha arraigado en España más profundamente que en otros países europeos, ello se debe en gran parte seguramente a la influencia de las ideas musulmanas sobre una sociedad cristiana. Las más profundas capas del pensamiento y del sentimiento político español son orientales<sup>123</sup>.

Pero ahora nos es más fácil comprender esta afirmación: el islam se acomoda perfectamente a la mentalidad originariamente española, porque ha sido producido en condiciones climáticas y geográficas parecidos y por un pueblo de mentalidad similar. En ese sentido el islam no introduce una gran novedad, sino que viene a afirmar el modo de ser oriental del español<sup>124</sup>.

El Islam aportaba consigo una gran idea igualitaria —la hermandad de clases y razas bajo una bandera—, idea que el cristianismo, con su jerarquía eclesiástica y su indiferencia por las virtudes cívicas, había dejado de ofrecer; lo cual, unido a la fragmentación de latifundios y reducción de impuestos que fue su consecuencia inmediata, hizo posible un resurgir económico en aquellas partes de España que, hasta el momento en que fueron finalmente arruinadas por Castilla, fueron siempre las más cultas y las más industriosas. Este resurgir promovió una brillante aunque políticamente inestable civilización, que acabó por fragmentarse, bajo el primer gobierno débil, en una cantidad de pequeños estados altamente civilizados que, en la lucha para oponerse al empuje de los cristianos que venían del norte, consintieron en ser absorbidos por los nuevos y bárbaros imperios marroquíes fundados allá en los bordes del desierto por derviches fanáticos (almorávides, almohades, benimerines)<sup>125</sup>.

Así, a raíz de la temática del islam, Brenan dibuja la tensión política típicamente española, análoga a la de otras provincias ocupadas por los

---

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 181.

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 23.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 181.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 43-44.

musulmanes<sup>126</sup>. El islam aporta la idea de igualdad absoluta, que cala rápidamente en la mentalidad española al serle propicia. Pero también presenta un modelo político de sumisión absoluta. Es necesario constatar aquí que no nos proponemos emprender un análisis sobre las formas políticas islámicas, sino más bien la manera latente de comprender el islam que se encuentra en Brenan. Por ello es importante remarcar bien quienes son los actores musulmanes de este conflicto que va a extenderse hasta España y que puede resumirse con el célebre membrete de “civilización y barbarie”.

Por un lado Brenan presenta a los almorávides, almohades, benimerines, pueblos originarios del Sáhara que ocuparon la península durante un largo periodo de tiempo.<sup>127</sup> Son ellos quienes presentan la vida pastoril, y quienes amenazan a los reinos civilizados, de origen árabe, de la península ibérica. En el otro lado tenemos a los andalusíes, representantes de la civilización y de la prosperidad, aunque caídos en desgracia. Esta tensión entre la barbarie del desierto y las llanuras y la civilización de las zonas fértiles es el modelo paradigmático desde el que puede entenderse la política española, desde la decadencia de unos visigodos ligados a la barbarie hasta la decadencia del país bajo la égida castellana. Así, Castilla, con sus ovejas, simboliza la mentalidad oriental, que quiere someter al resto de España. Esto se percibe cuando Brenan afirma que “Aragón, con su flota mediterránea, pudo haber salvado a Andalucía como salvó a Valencia, pero Castilla no”<sup>128</sup>. Castilla no hace sino arruinar el modelo civilizado (europeo o árabe) de las provincias fértiles, imponiendo su economía ganadera, proveniente de la llanura, y tirando por la borda la fertilidad y riqueza de las demás regiones. Además impone un cierto modelo esclavista que va a ser exportado a América:

59

El tesón con que los castellanos exploraron, conquistaron y colonizaron América excede a la capacidad de cualquier otra nación en su tiempo; tiene algo del vuelo y la magnificencia de las conquistas realizadas por las tribus árabes después de la muerte de Mahoma. Una y otra, son empresas de hombres muy ligeramente apegados al suelo, y hambrientos desde su cuna<sup>129</sup>.

Así pues, la política Española puede resumirse en gran parte entre la tensión de castellanos contra europeos civilizados (andaluces, aragoneses, catalanes o navarros):

---

<sup>126</sup> Este conflicto entre ganaderos y campesinos o habitantes de una ciudad es lo que Ignacio Olagüe llama “ley de Breasted” en honor a los análisis que este orientalista ha hecho en relación a los conflictos entre el reciente Fertil (Palestina, Siria, Mesopotamia...) y el norte de la Península Arábiga. Cf. IGNACIO OLAGÜE, *La revolución islámica en occidente*, Ed. Digital, 1974, p. 11.

<sup>127</sup> Los almorávides dominaron el sur de la península ibérica desde 1104 hasta 1147; los almohades desde 1147 hasta 1269; los benimerines se asentaron brevemente en Andalucía después de la caída de los almohades. Los tres pueblos son de origen berebere.

<sup>128</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>129</sup> *Ibid.* p. 62.



Hasta que se inició la era industrial, hace una o dos generaciones, la historia de España puede explicarse como una pugna entre los ricos distritos agrícolas de Andalucía y Levante y la meseta pobre, semi-pastoril de ambas Castillas<sup>130</sup>.

¿Pero qué es todo esto sino la tensión entre las fuerzas bárbaras orientales y las fuerzas civilizadoras?

El orgullo español, la creencia española en los milagros, el desprecio por el trabajo, la impaciencia y el gusto por la destrucción, aunque ya existían antes en Castilla, recibieron entonces un poderoso impulso. A partir de 1580, las pocas fábricas de paños que existían en el país desaparecieron, y los españoles se convirtieron en un pueblo rentista, una nación de caballeros, que vivían en parasitaria dependencia del oro y la plata que les llegaba de las Indias y de la industria de los Países Bajos.

Esta es, después de todo, la suerte común de los pueblos duros y primitivos que conquistan civilizaciones avanzadas. La historia del mundo oriental, en el que núcleos étnicos pastoriles que conquistan una vez y otra y son absorbidos, de rechazo, por los pueblos agrícolas conquistados, está llena de tales ascensiones y decadencias fulgurantes<sup>131</sup>.

Este conflicto de 1580 va a repetirse una y otra vez hasta la guerra civil, aunque Brenan nunca lo afirme de manera implícita. Como decíamos, esto no es sino la lucha entre civilización y barbarie, renovada cada vez en contextos históricos diferentes. Pero, ¿podemos averiguar algo más de la política genuinamente oriental?

Recordamos que Brenan señalaba que el aspecto del islam que más había calado en la sociedad española era la aspiración a la igualdad más absoluta. Eso es precisamente lo que lleva a los hispano-árabes a levantarse una y otra vez contra los tiranos que les gobernaron.

60

En la mayor parte de estos levantamientos había una verdadera comunidad de intereses y el pueblo salía ganando materialmente. Un ejemplo precoz de tales alianzas, lo encontramos bajo los musulmanes españoles, cuando los «faquíes» y el pueblo se sublevaban contra sus legítimos gobernantes (primero los califas; más tarde los reyes de taifas) en favor de alguna otra dinastía más inclinada a la religión. En estos casos la religión y el propio interés económico iban estrechamente unidos, pues el Corán prohíbe otros impuestos que la capitación y una contribución fija sobre la tierra, y los califas y reyes posteriores con sus suntuosas cortes y grandes ejércitos que sostener, habían cometido la impiedad de quebrantar la ley coránica<sup>132</sup>.

La barbarie oriental, tal y como se dibuja en el texto de Brenan, parece asociarse a la imagen, presente en su tiempo más que en el nuestro, del célebre tirano oriental. Vemos la tensión entre el poder que busca enriquecerse a base de impuestos, generando la desigualdad social, y los ciudadanos que resisten y se rebelan en busca de una igualdad que la

---

<sup>130</sup> *Ibid.* p. 176.

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>132</sup> *Ibid.* p. 517.

religión les presenta como necesaria. Sin embargo, no vemos aquí vestigios de la pastoral cristiana, para quien el pueblo es un rebaño que debe ser llevado por el buen camino. Vemos una dicotomía, una lucha de fuerzas entre gobernantes y gobernados. La gobernabilidad de estos bárbaros no busca conducir a los ciudadanos sino enriquecerse con su trabajo. Por ello, la respuesta más inmediata es la rebelión. Es curioso aun así el factor religioso que Brenan menciona. Para los sublevados, buscar un nuevo gobierno más acorde a la religión significa buscar a quien persiga la igualdad y que no les sangre con impuestos. La analogía entre política y religión es una constante en el análisis que Brenan lleva a cabo sobre las fuerzas que componen el terreno político en la España de 1936. Sin embargo, en vez de analizar todas las analogías, nos quedaremos únicamente con la que más se adapta a la mentalidad oriental: el anarquismo. ¿Por qué precisamente el anarquismo?

Cuando los anarquistas dicen que «para conseguir la edad de oro no hay que hacer más que matar a los malvados que impiden que los buenos vivan como les place», en el fondo de su pensamiento existe siempre el pueblo de tres mil habitantes con sus campesinos y obreros del campo sin tierras. [...]. Cualquiera que haya conocido las clases menesterosas españolas, reconocerá que por sus sentimientos generosos de los unos para con los otros y por la capacidad que muestran a menudo para la cooperación, están perfectamente preparados para desempeñar su papel en la comunidad anarquista. Los bereberes de las montañas de Marruecos, primos hermanos de los iberos, han vivido durante miles de años en pequeñas comunas independientes cuya organización es puramente anarquista<sup>133</sup>.

El anarquismo recupera el imaginario de la época dorada, que tiene reminiscencias a lo bucólico de la vida pastoril, pero no sólo; también recupera la aspiración de unir la vida política con la vida social. Lo más curioso del anarquismo es que, según Brenan, es la forma de vida típica del norte de África. Si durante toda su obra ha estado manteniendo una analogía implícita entre las estructuras mentales del norte de África y el centro de España debido a las similitudes de su clima, en este punto no podremos sino concluir que el anarquismo es algo tan genuinamente español como la mentalidad oriental. Sin embargo es aquí donde aparece en la contradicción.

Asociando la tierra con el carácter, Brenan dibuja, en su presentación de las comunidades españolas, dos tipos de carácter asociados a dos tipos de clima. El primero, proveniente de un clima húmedo, favorece lo que podría darse a llamar carácter europeo (aunque pueblos no europeos hayan participado de él), y se caracteriza básicamente por el comercio, la pequeña propiedad privada y la autonomía del individuo. El segundo, fruto del clima seco de la meseta castellana y asociado a lo oriental, produce la llamada política oriental, que, con el pastoreo como modelo, es paradigma de despotismo y servidumbre. Esta tensión que hemos catalogado como

---

<sup>133</sup> *Ibid.* p. 310.

“civilización o barbarie” por utilizar la expresión de Sarmiento podría ser la tensión constante de la política española, la tensión entre las fuerzas despóticas orientales y las tendencias –no sabemos cómo llamarlas, democráticas, liberales tal vez- europeas u occidentales. Sin embargo la complejidad aparece en el punto siguiente. El clima oriental, común a la Mancha y al norte de África, no sólo produce modelos despóticos, sino la antítesis misma del despotismo, el anarquismo, un pensamiento que parte de la radical individualidad del hombre y de la incapacidad a someterse a un señor. El anarquismo sería, en la lógica de Brenan, un producto típicamente oriental (y por ello genuinamente español, como expone al anunciar la política oriental española). La complejidad provendría de que no sólo hay una tensión entre civilización y barbarie sino que dentro del orientalismo hay otra tensión, probablemente bárbara, entre dos tendencias diametralmente opuestas: despotismo y anarquismo. Pero eso vendría a afirmar que un mismo terreno y un mismo clima pueden producir estructuras subjetivas contrarias. ¿Cuáles son las bases para analizar sobre el terreno estas estructuras? Brenan no responde a la pregunta: su método y su propósito se reducen a la investigación de las causas históricas del conflicto armado de 1936. No hay elementos en la obra que permitan explicar cómo el clima castellano produce a su vez el modo político despótico y el anarquista, así como tampoco hay claros factores de delimitación entre climas y mentalidades. El análisis histórico se difumina y deja paso a otra cosa.

CONCLUSIÓN. Detrás de los análisis de las causas históricas de la guerra de España, aparece en la obra de Brenan un trasfondo antropológico que no puede dejarse de lado. Si la estructura subjetiva de todo individuo y comunidad es producida por el clima y el territorio en el que vive, todos los actos de este cuerpo político o individual remitirían a esta estructura básica. Así, los comentarios supuestamente inocentes de Brenan acerca del carácter español no serían sino bocetos más o menos precisos –que al menos él no desarrolla en su totalidad porque en teoría no es su objetivo- en los que se va dibujando una identidad arquetípica en absoluto neutra.

En una realidad histórica como la España de principios de siglo empiezan a emerger las tensiones de la estructura subjetiva española, y sobre todo sus conflictos. Así pues lo que se esconde debajo del laberinto español es una imagen trágica e irresoluble, una especie de arquetipo al que remiten los fenómenos sociales y políticos en última instancia. Por ello, la guerra de 1936 no sería sino una repetición más del conflicto entre las fuerzas opuestas que configuran lo español.

Es preciso preguntarse, a modo de conclusión, acerca del propósito del autor al escribir la obra. Brenan no busca hacer un estudio psicoanalítico del alma española para desvelar sus arquetipos ni tampoco un estudio antropológico de la manera de ser de los españoles. Así, el arquetipo oriental que aparece implícito en el texto no es sino un presupuesto que se cuela debajo de los análisis y que levanta todas nuestras sospechas. Es un prejuicio. Aunque el autor afirma, en el prólogo a la

segunda edición, luchar contra sus prejuicios a la hora de redactar la obra, se refiere sólo a los prejuicios en el ámbito de lo político: su preferencia por el bando republicano<sup>134</sup>. Este otro prejuicio no reconocido le lleva a la reproducción de una imagen determinada de España que no se apoya en ningún análisis concreto. La política oriental no se justifica en ningún hecho histórico; en todo caso tiene sus raíces en una clasificación de la geografía española basada en criterios cuanto menos difusos y parciales. El arquetipo viene una y otra vez al estudio de Brenan desde fuera y de manera injustificada, como una especie de mito fundador, de mentalidad originaria, de carácter oriental, subyacente a todos los fenómenos históricos. Por ello, todo conflicto no sería sino la repetición de la situación originaria, del conflicto originario del que la mentalidad oriental da cuenta. La guerra civil española no sería sino una de tantas repeticiones del conflicto originario del pueblo español. Es por ello curioso que un estudio sobre las causas históricas de la guerra civil proyecte implícitamente una visión que trasciende las fuerzas históricas. Así pues *El laberinto español* no hace sino afirmar una idea predeterminada de España como pueblo que está condenado a repetir su carácter cíclico de destrucción. Ese es en el fondo su presupuesto. Por esa razón, el único laberinto posible es el círculo que, repitiéndose una y otra vez, no permite ninguna salida.

Frente a esta premisa todo debate histórico está cerrado, como señalaba Ortega frente a un caso similar al de Brenan, el de un corresponsal de *The Times* que, tras exponer sus finos análisis objetivos de la guerra española, los dejaba de lado para remitir a la causa última, y siempre presente, del factor oriental. Y es que los hechos históricos parecen sucumbir ante ese misterioso factor oriental.

63

En este mes de abril, el corresponsal de *The Times* en Barcelona envía a su periódico una información donde procura los datos más minuciosos y las cifras más pulcras para describir la situación. Pero todo el razonamiento del artículo, que moviliza y da un sentido a esos datos minuciosos y a esas pulcras cifras, parte de suponer, como de cosa sabida y que lo explica todo, haber sido nuestros antepasados los moros. Basta con esto para demostrar que ese corresponsal, cualquiera que sea su laboriosidad y su imparcialidad, es por completo incapaz de informar sobre la realidad de la vida española<sup>135</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA:

- GERALD BRENAN, *El laberinto español*, trad. de J. Cano Ruiz, Editions Ruedo Ibérico, Paris, 1962. Edición digital.
- J. COENEN-HUTHER, 'La sociologie et la géographie: concepts, analogies, métaphores' en *Revue européenne des sciences sociales XXXVIII* (117), 2000. pp. 141-158.

---

<sup>134</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>135</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET, "En cuanto al pacifismo..." Citado desde: Julián Marías, *España inteligible*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1985. Primer capítulo digital: <http://www.atractor.info/attracta/secciones/huellas.html>

- MICHEL FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.
- E. LEVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Tome I, Maisonneuve et Larosse, Paris, 1950.
- IGNACIO OLAGÜE, *La revolución islámica en occidente*, Ed. Digital, 1974:  
<https://bibliotecanacionandaluzasevilla.files.wordpress.com/2008/09/ignacio-olague-la-revolucion-islamica-en-occidente.pdf>
- JOSÉ ORTEGA Y GASSET, "En cuanto al pacifismo..." Citado desde: Julián Marías, *España inteligible*, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1985. Primer capítulo digital:  
<http://www.atractor.info/attracta/secciones/huellas.html>
- EDWARD SAID, *Orientalism*, Penguin, London, 2003.



# EL SILENCIO, EL DOLOR Y EL SENTIR DE SÍ

LORENA ROJAS PARMA

*Fecha de recepción: 23-05-2017*

*Fecha de aceptación: 15-07-2017*

---

**Resumen:** El artículo se propone la consideración de lo que se ha llamado «sentir de sí», una experiencia paradójica del espíritu que no puede ser articulada en palabras. Una experiencia que al tratar de decirse pierde su sentido, se banaliza, lo que provoca un contraste doloroso con la intensidad de lo que se siente. A partir de ello se reconsidera la intimidad y el silencio, junto a su relevancia en el saber de sí y el saber ajeno. Se concluye sobre el valor de serenar los juicios hacia el otro, y el riesgo de juzgar sólo hechos y resultados.

**Abstract:** *This paper proposes the consideration of what have been called 'Self-feel', a paradoxical experience of the Spirit that cannot be articulated in words. An experience that tries to say itself loses its meaning, becomes trivialized, which causes a painful contrast with the intensity of what you feel. From this it is possible to reconsider intimacy and silence, together with its relevance in the self-knowledge and the knowledge of others. It concludes on the value of quieting judgments toward the other, and the risk of judging only facts and results.*

**Palabras clave:** sentir de sí, silencio, paradoja, juicio, intimidad.

**Keywords:** *Self-feel, Silence, Paradox, Judgment, Intimacy.*

---

Cada quien lleva un fantasma incómodo. A espaldas  
suyas hacemos nuestra alegría. Somos los hombres  
de la tarea equivocada. Trabajamos para privarlo  
de comida, pero él nos ara por dentro. Los legados  
del error. Formamos mesnada. Labramos sin pausa  
disfraces.

RAFAEL CADENAS, *Intemperie*

α. LO QUE NO PUEDO DECIR

¿Algún penitente silencio siniestro? ¿Tú acaso lo escuchas?  
CÉSAR VALLEJO, *Amor prohibido*

La misteriosa diosa de Parménides, la que en el maravilloso «viaje» del filósofo revela el camino verdadero de *lo que es*, pronuncia, con su tono implacable, una difícil sentencia: *to gar auto noein estin te kai einai*, «lo mismo es pensar y ser».<sup>136</sup> Difícil no sólo por los problemas de comprensión que trae consigo, y sus tremendas implicaciones filosóficas, sino por los alcances que tiene para nosotros, los mortales «bicéfalos» (*dikranoi*),<sup>137</sup> como ella nos llama, que caminamos sin rumbo y aturridos de tanta confusión en el pecho. Difícil porque hay un lugar de la vida en el que, algunas veces, nos toca *padecer* sin ningún auxilio del *logos* –sin palabra, sin razón–, y que, precisamente por el peso de sufrirlo, nos cuesta mucho decir que *no es*. Darle la espalda y desvanecerlo en los linderos de lo inexistente. La diosa abre un abismo de irrealidad donde debemos abandonar lo que se resista a la razón, lo que en su contingencia confundida de *no ser* haga imposible el pensamiento y el decir. Debemos abandonar, sin más, el camino que *no es*. Pues lo que *no es*, en efecto, no puede decirse, porque no existe.<sup>138</sup> El ser estable, racional, el de un corazón que no tiembla (*atremes*),<sup>139</sup> regio en su pasividad, es lo que hace vida nuestro pensamiento y nuestra palabra verdadera.<sup>140</sup> Sin embargo, los que aún lloramos en el valle de lágrimas del devenir, los que no hemos logrado que la jerarquía de la verdad argumentada fundamente la existencia, miramos con recelo y nostalgia ese precipicio de lo indecible que la diosa llama *no es*. En nuestra locura, a veces sentimos que las experiencias calladas que se refugian en el corazón, ese que sí padece por trémulo, susurran ecos del no ser, esto es, verdades de uno que pasan indiferentes y altivas a las exigencias de la razón y la palabra, y que se resisten con fuerza olímpica al olvido de lo inexistente. Se mantienen en silencio y, por si fuera poco, algunas veces en contradicción, paradójicas, inexplicables, pero no por ello menos poderosas cuando actúan en nosotros. No aludo con esto a lo inconsciente, o a la sombra, o a lo desconocido del alma que pulsa por aparecer; sino a lo que nosotros reconocemos, aceptamos, una vez que lo *sentimos* como un padecer que se nos impone.

Me refiero a un *sentir de sí* que sobrecoge a algunas almas, que se atraviesa de desencuentro, de absurdo, de paradoja, *que se caracteriza justamente por ello*, y que, como consecuencia, sólo puede vivirse en la estricta complicidad del silencio. En la noche de lo que no puede pensarse

<sup>136</sup> *Poema, fragmentos y tradición textual de Parménides*, trad. A. Bernabé, Edición bilingüe, Istmo, Madrid, 2007, frag. 3, p. 23.

<sup>137</sup> Frag. 6.

<sup>138</sup> Frag. 8, 5-10.

<sup>139</sup> Frag. 1, 25-30.

<sup>140</sup> Frag. 8, 30-40.

ni decirse –sólo sentirse-. En las líneas que siguen, iré perfilando –no sin dificultad- esta experiencia interior y silenciosa que, de estar presente, interviene en el saber de sí, con toda su irracionalidad, mientras lo hace más próximo a un *sentir de sí*. Digo con precaución «de estar presente», pues, como veremos, no se trata de una experiencia común. En efecto, no todo sentir es paradójico ni se torna indecible. Esa condición tiene que ver con la resistencia al *logos*, esto es, con la *inevitable pérdida de sentido cuando trata de decirse*, y con el contraste que supone esa banalización con respecto a lo que realmente se siente y afecta la vida. Es esa experiencia gruesa que escapa al decirse, que nos deja estremecidos, y que algunos probablemente podamos reconocer desde nuestro silencio. Quizá no resulte tan extraño el sentir de sí, si atendemos a esas experiencias que no logramos narrar al otro con plenitud, con la emoción asombrosa que nos produce, o con el pesar o el amor que nos provoca. Cuando la palabra no nos auxilia para *decir* lo sentido por nuestro tembloroso corazón. Esa condición *indecible*, en este caso, como veremos, guarda vínculos con paradojas existenciales, con sentimientos desencontrados misteriosamente reunidos en un mismo sentir. Esto implica, como consecuencia, el reconocimiento de un lugar de uno mismo donde mora una suerte de reserva, y desde donde se siente conmociones que no logran salir a la luz del otro. Tal condición inexpresable sugiere pocas posibilidades de que eso ocurra; sin embargo, tendremos que oponernos a la presunta inexistencia, o a la desestimación de lo que permanece ausente en los vínculos que hacemos con los demás. Saber de sí es un proceso que no puede prescindir del otro; lo sabemos desde Sócrates. Pero ante experiencias que se mantienen, por su naturaleza, como trataremos más adelante, en los espacios silentes de la intimidad, subestimar su importancia en la propia vida que se examina, es encubrir lo que también nos constituye. Lo que se implica en el saber de sí, puede exceder lo que otro ve y sabe de mí. Más aún, puede sobrepasar el *cómo* me muestro ante el otro. Y ese espacio que se reserva, invisible a la palabra, que se intuye y se siente, que no halla su verdad en el acto comprensivo del otro, no puede condenarse al ostracismo, sin más, como si no me perteneciera. Sin querer emanciparme de los otros, no deja de ser curioso que lo que uno «es» – con toda la complejidad que esto supone- exija solamente validaciones *ad populum*.

No todo sentir es, por supuesto, inexpresable. Uno puede *decir* lo que siente, con toda la intensidad del caso, y ser comprendido. Es imposible leer *De profundis* y suponer que se ha perdido el sentido auténtico de lo padecido por Wilde. Y es un ejemplo de los muchos que podríamos invocar. Pero el sentir de sí que nombro desencontrado o paradójico, por no hallar mejores términos, el que se banaliza ante la palabra, se torna indecible o intraducible a la comprensión. Tiene que ver, por ejemplo, con el silencio

de lo inenarrable de una experiencia religiosa, o de una experiencia capaz de concertar emociones que se asumen irreconciliables en un mismo sentir. En efecto, en ocasiones, cuando se narra acontecimientos interiores, sucesos del alma, se hace imposible volver palabra la auténtica dimensión de lo sentido o lo vivido. Así, leemos que Hadewijch de Amberes escribe, en una de sus cartas, que Cristo al descender al altar «... me besó y con este signo quedé marcada. Y pasé a ser una con él en presencia de su Padre, que me recibió en su Hijo y lo recibió a él en mí», y describe, entonces, una experiencia compleja en la que lo divino y lo sensible, el misterio de Dios Padre e Hijo, se vuelven un acto de amor que se consume en ella. E inmediatamente sostiene:

Esto podría pasar por maravilla. Pero aún cuando confieso que parecen maravillas, *estoy segura que no te asombrarás*, sabiendo que el lenguaje celestial supera la comprensión de los terrenales. Para todo lo terrenal se encuentran las palabras y se puede decir en neerlandés, pero aquí no me sirve el neerlandés ni tampoco las palabras. *A pesar de que conozco la lengua lo más a fondo que se puede, no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo.*<sup>141</sup>

68

Aunque la beguina esté hablando –nada menos que- de su beso y su unión amorosa con Cristo, aunque *parezca* maravilla, sabe bien que *no* habrá asombro en su lectora –probablemente tampoco comprensión-: es inenarrable una experiencia de esa naturaleza. Y no por carencia de la palabra, pues confiesa su destreza en la lengua, sino porque *no puede ser dicha*. «No me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco otro medio de expresarlo»: esto alude precisamente a la pérdida de sentido, de fuerza, de intensidad de la experiencia cuando trata de comunicarse, de *contarse* al otro. Y debe ser indecible en términos absolutos, pues asume que hablar del beso de Cristo, *no* causa asombro y que el idioma no le sirve de nada. Y aunque no nos corresponda ahora juzgar los vínculos amorosos con Cristo, -pues no somos Alberto Magno-, retomo la distancia que marca Hadewijch entre *lo que se hace palabra* y *lo que se resiste a ella*. Sin restarle realidad, intensidad o verdad a lo no dicho. Hay algo vital de lo sentido que permanece en la reserva y el silencio. Esto no implica, por supuesto, que el sentir ajeno al *logos* tenga alguna «profundidad» de la que adolezca el sentimiento que se describe estremecedoramente. Haber aludido a *De profundis*, lo deja muy claro. Por el contrario, se trata de un sentir de sí atrapado en su silencio y extraviado del poder de ser dicho. Escribe Hadewijch en uno de sus *Poemas de rima mixta*, donde el séptimo nombre de Amor es Infierno:

---

<sup>141</sup> HADEWIJCH DE AMBERES, *Cartas*, 17, en V. CIRLOT y B. GARÍ, *La mirada interior*, trad. de las autoras, Martínez Roca, Barcelona, 1999, p. 91. Cursivas añadidas.

Y como el infierno todo lo arruina,  
no se alcanza en el amor otra cosa  
que tortura sin piedad,  
ni un instante de reposo...  
esto supera los tormentos del Infierno.  
el que ha conocido a Amor y sus idas y venidas,  
ha experimentado y puede entender  
por qué es verdaderamente apropiado  
que Infierno sea el más alto de los nombres de Amor.<sup>142</sup>

Que el amor pueda ser sentido como el *infierno* que *todo lo arruina*, nos recuerda que el amor es una experiencia privilegiada para reflexionar sobre estremecimientos complejos, abrumadores y algunas veces inexpresables del espíritu. Su inmunidad a la razón es tan devastadora, como lo sabemos desde la tragedia, que la filosofía suele verlo con la desconfianza y el temor que se guardan ante lo inasible e incomprensible. Lo que desborda la quietud del concepto y la claridad. Bien lo han dicho Lancelin y Lemonnier: «Es un lugar común fuertemente instalado: el amor y la filosofía no forman buena pareja. Viven en cuartos separados, al menos desde el comienzo de los tiempos modernos».<sup>143</sup> El amor nos enfrenta al desierto de los argumentos, y nos abandona en regiones de la intimidad que no se domestican con razones. Por eso el *Fedro*, de Platón, quizá siga siendo la reflexión más lúcida sobre la locura, Eros y la sabiduría. El amor es, por tanto, una experiencia idónea para aproximarnos al sentir de sí que se hace invisible a la palabra.<sup>144</sup> Al que logra consuelo en esos versos profundos de Hadewijch, pues, como ella misma lo advierte, *el que ha conocido a Amor y sus idas y venidas, ha experimentado y puede entender...* Ese *conocer*, esa *experiencia* que permiten *entender* por qué Amor es Infierno, ella no los narra, porque no los *puede* narrar; y remite a la experiencia, a la que sobrepasa a la palabra, al sentir de sí ante el cual *la lengua... no me sirve para lo que acabo de mencionar y no conozco medio de expresarlo*. A veces queda una reserva de uno mismo, silenciosa, rebelde incluso a la palabra honda del poeta.

---

<sup>142</sup> *Poemas de rima mixta*, 16, lín. 149-168, en V. CIRLOT y B. GARÍ, op. cit., p. 90.

<sup>143</sup> A. LANCELIN y M. LEMONNIER, *Los filósofos y el amor*, Kairós, Buenos Aires, 2013, p. 9.

<sup>144</sup> Lo que no quiere decir, por supuesto, que todo amor sea inexpresable. La experiencia mística guarda cercanía con esa condición indecible de lo sentido. Por ello ilustra con belleza el sentir de sí al que hago referencia, cuya característica inexpresable sólo puede aludir a la experiencia. En esta ocasión, sin embargo, es el amor del amante «terrenal» el que me permite pensar este sentir de sí, el que se contiene y se padece en su silencio. Pero, valga decir, no es el amor la única posibilidad de pensarlo; todo el que guarde una experiencia inenarrable, un sentimiento inevitable y perturbador en su gracia, paradójico como el amor infernal, sabe del sentir de sí. Del maravilloso amor místico, en este caso femenino, tomo en préstamo su sentimiento indecible y contradictorio. El amor como «Infierno» o una «muerte terrible», es de una hondura y un saber del alma tan estremecedor que, ciertamente, hay poco o nada más que decir.



Así, el amante estremecido con un amor aterrador, atravesado de dolor, detenido entre el deseo y la renuncia; conmovido por un sentimiento que no puede expresar con claridad, porque *no* es «claro», y, sobre todo, que no puede expresar *sin trivializarlo*, da vida a esta experiencia. Sin trivializarlo significa que sus palabras, cuando las intenta, no expresan la magnitud de lo sentido, mientras recibe respuestas del otro que así lo confirman: «eso no es más que una confusión», «un sinsentido que no significa nada» o simplemente indiferencia. Echando de menos una reacción cercana y solidaria a su sentir, alguna *sympatheia*, un poco como Hadewijch cuando extraña el asombro de su lectora, una vez que le cuenta de su amor con Cristo. El de este amante es un sentir de sí por inenarrable, por implicar visos de absurdo. Hablamos de la presencia simultánea de sentimientos opuestos, irreconciliables, al modo de una paradoja existencial, que perfila un sentir que no se logra hacer palabra expresiva, palabra «auténtica», como la llama Merleau-Ponty, «aquella por la cual una idea empieza a existir».<sup>145</sup> En efecto, ni una *idea* ni la *expresión* del sentimiento empiezan a existir. «La posesión de sí», sostiene el autor, «la coincidencia consigo mismo», experiencias vitales del espíritu, no constituyen, dice, «la definición del pensamiento: éste es, por el contrario, resultado de su expresión...»<sup>146</sup> Por tanto, es cuando hay expresión, cuando se piensa, como bien lo plantea a lo largo de la *Fenomenología de la percepción*.<sup>147</sup> Pero ahora no estamos hablando de pensamiento, que exige la palabra y la expresión, sino de una experiencia, de un sentir, que puede estar eximido de esa expresión auténtica. A diferencia del pensamiento, la imposibilidad de decir de forma genuina un sentimiento no lo hace inexistente en quien lo siente. Sería como sostener que una experiencia que efectivamente estamos teniendo -aunque nadie más la tenga- en realidad «no la estamos teniendo, no nos está ocurriendo». Y esto, desde Protágoras, sabemos que es inadmisibile.<sup>148</sup> La coincidencia con uno mismo, la posesión de sí, como *no definen* al pensamiento, pueden rebasar los linderos de la expresión y el pensar. Es uno el que sabe y siente de sí; si se traiciona o se posee. Me refiero, entonces, a un sentir de sí que se impone a la palabra y a sus fuerzas expresivas. A una experiencia capaz de sustraerse a lo narrado, a lo descrito, a lo comunicable, y que no tiene que llevar consigo la inteligibilidad que exige el pensamiento. No siempre el sentir es «claro» o cómplice de la expresión, ni de la palabra genuina que porta, al modo de Wilde, la conmoción de lo sentido.

<sup>145</sup> M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 2000, p. 400.

<sup>146</sup> M. MERLEAU-PONTY, op. cit., p. 398. Expresión que no es más que la «ilusión» de «haber eternizado en nosotros un momento de vida fugaz».

<sup>147</sup> Cfr. pp. 194 y ss.

<sup>148</sup> El hombre es medida de todas las cosas, precisamente, desde su *aisthesis* que en ningún caso es falsa. Cfr. *Teeteto*, 152a y ss.; SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 216 y ss.; A. MELERO, *Sofistas, testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996; L. ROJAS-PARMA, 'Protágoras y el significado de *aisthesis*', *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, Vol. 71, 2015, pp. 127-149.

Quizá sea oportuno recordar que «es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido», como sentenció con razón el filósofo.<sup>149</sup> Pero como estamos hablando de sentir, y de un sentir que incluso se exime de la palabra,<sup>150</sup> podemos plantearnos esta irreverencia ante «lo lógico». En efecto, si se desafía al pensamiento y al principio de no contradicción, se carece de lenguaje significativo, como dice Aristóteles, y «un individuo tal no diría realmente nada ni para sí mismo ni para el otro».<sup>151</sup> Como ocurre con el sentir de sí que no se dice ni se piensa. *Pero se siente*. Y si hablamos de sentir, el filósofo nunca exigiría *logos* y *apodeixin* a lo sentido. En realidad, el sentir de sí es más próximo a la «oscuridad» de Heráclito, pues el deseo y el rechazo, el amor y la renuncia, la serenidad y la desesperación, están presentes *al mismo tiempo* como en una naturaleza que se impone, y trae recuerdos de aquella *physis* que hace de todo lo mismo. «Como (una) y misma cosa existen en nosotros: lo viviente y lo muerto, lo despierto y lo durmiente, lo joven y lo viejo...»<sup>152</sup> Es un sentir de sí como la *physis*, que «gusta de ocultarse».<sup>153</sup>

Esa paradoja amorosa del amante que perfila un sentir de sí, también la ilustra, y de nuevo recorro a la espiritualidad femenina del siglo XIII, unas líneas de Beatriz de Nazaret:

¡Ah, santos deseos de amor, qué fuerza cobráis en un alma amante! ¡Es una pasión bienaventurada, un agudo tormento, un dolor constante, una muerte terrible y una vida muriendo!<sup>154</sup>

En el sentir de sí del amante silente deben resonar con fuerza esas palabras monacales. Y ni Beatriz ni el amante nos las podrían «explicar». Este amante que renuncia sin poder *dar razón*, sin poder *explicarlo*, pero con «un agudo tormento» y «una vida muriendo», padece en silencio su experiencia. Es probable, además, que su *actuar, lo que hace, lo que se ve*, resulte *incomprensible*. Entre otras cosas, al faltarle la palabra, le falta lo que Schopenhauer justamente llama «elocuencia», es decir, «... la

<sup>149</sup> *Metafísica* Γ, 1005b 15 y ss. *To gar auto hama huparchein te kai me huparchein adunaton to auto kai kata to auto*

<sup>150</sup> Lo que no puede hacer el amante del sentir de sí, es lo que tampoco puede el que trata de refutar el principio de no contradicción: decir algo con sentido para sí mismo y para el otro, cfr. *Metafísica* Γ, 1006a, 20.

<sup>151</sup> *Metafísica*, Γ, 1006a 20-25.

<sup>152</sup> *Tauto t' eni zon kai tethnekos kai to egegoros kai to katheudon kai neon kai geraion...* trad. de M. MARKOVICH, *Heraclitus*, Mérida, U.L.A., 1969, frag. 41 (88 Diels-Kranz).

<sup>153</sup> Frag. 8 Markovich, (123 Diels-Kranz). *Physis kruptesthai philei*. En el sentido de Heráclito, por supuesto, nada se resiste al *Logos*, porque todo es y está regido por el *Logos*. Sin distinción entre lo material y lo incorpóreo, en medio de la complejidad de la *physis*, sin embargo, la posibilidad del *decir* lo real sólo admite los fragmentos «oraculares». Para la refutación de Aristóteles, cfr. *Metafísica* Γ, 1006a 36-1009a 20.

<sup>154</sup> BEATRIZ DE NAZARET, *Siete modos*, VII, 93-97, en V. CIRLOT y B. GARÍ, op. cit., p. 133.

habilidad de suscitar en los otros nuestro parecer sobre una cosa o nuestra intención al respecto, la habilidad de incitar en los demás nuestro sentimiento al respecto y hacerlos simpatizar con nosotros...»<sup>155</sup> Sentimos la tentación, entonces, de sentenciarlo y de exponer otras maneras de haber podido actuar, mejores y más acertadas, por supuesto, esas que suelen comenzar con el ingrato pluscuamperfecto del subjuntivo «hubiera», para pontificar «hubiera hecho», o peor aún «yo hubiera hecho», como si supiésemos del otro lo suficiente para hacer esos juicios.<sup>156</sup> Algunas veces, cuando se habla del prójimo, la *epoché*, de Pirrón, sigue siendo un buen camino. El sentir de sí, por tanto, se desentiende del otro y atenta contra la consistencia, la coherencia y ampara desencuentros, paradojas, dilemas, que conscientemente se padecen, y que son parte –si es el caso- de las experiencias que nos constituyen. No somos claros y distintos, transparentes, libres de contradicciones, laberintos, desiertos, perplejidades; en el alma habitan misterios que, algunas veces, con dolor y belleza, se tornan en sentir de sí.

En un verso de la *Hora absurda*, escribe Pessoa:

Todas mis horas están hechas de jaspe negro,  
mis ansias todas talladas en un mármol que no existe,  
no es alegría ni dolor este dolor con el que me alegro,  
y mi bondad inversa no es ni buena ni mala...<sup>157</sup>

72

Desde lo que no es alegría ni dolor, pero que es un dolor que nos alegra, una *bondad inversa* que no sabe de bien ni de mal, desde un amor cuyo nombre más alto es infierno, *se vive* en el corazón del sentir de sí. Como se vive esa «pasión bienaventurada» de Beatriz, que también es una «muerte terrible». Como el amante que renuncia, sin poder dar cuenta de

---

<sup>155</sup>La definición de Schopenhauer contrasta especialmente con el sentir de sí, pues muestra su minusvalía, por así decirlo, ante la palabra. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, F.C.E., México, 2012, p. 120. Complemento al libro primero, cap. 11.

<sup>156</sup> Podemos recordar el célebre abandono de Kierkegaard a Regina Olsen. Pues aunque él lo «explique», entre otros conocidos lugares, en una de sus cartas a Emil Bösen -me refiero, en este caso, a la carta de 1 de enero de 1842-, y trate de decir que el abandono es por el bien de Regina, que no quiere «iniciarla en sus tristezas», suele quedarnos –al menos a algunos- un sabor a absurdo e incompreensión. Sabemos que el matrimonio es para el filósofo «la suprema expresión del amor», y que, a pesar de ello, renuncia a él. «Por una razón -escribe De Rougemont- que sigue siendo su postrer secreto». O quizá, por la imposibilidad de *decirla*. Aquí hay amor y renuncia. Y si recordamos también una definición como la de Diotima, en la que el amor es deseo de poseer siempre lo amado, cfr. *Banquete*, 206b, esa simultaneidad de contrarios es, ciertamente, incomprensible. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Cartas del noviazgo*, Leviatán, Buenos Aires, 2005, p. 101; D. DE ROUGEMONT, *Los mitos del amor*, Kairós, Barcelona, 1999, pp. 97; 73 y ss. Cfr. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Alianza, Madrid, 2003, p. 158.

<sup>157</sup> F. PESSOA, 'Hora absurda', trad. A. Ordoñez, en *Nexos*, México, n° 34, 1980, pp. 35-37.

su retirada; el que roba otra línea a Pessoa para decirse, sin poder decir más: *y tu idea sabe a recuerdo del sabor de un espanto...* Es el sentir que se guarda en sus paradojas, el que se vive en horas absurdas, y que no aspira reconocimiento. El que, en el mejor de los casos, es como el Apolo de Heráclito, que no revela (*oute legei*) ni oculta (*oute kruptei*), sino que insinúa (*semainei*).<sup>158</sup>

Jean-Luc Chrétien en su disertación sobre *Lo inolvidable y lo inesperado*, describe lo inolvidable de una manera –bella, además– que se aproxima a lo que se perfila como sentir de sí: «Lo inolvidable no es aquello que aprehendemos a perpetuidad y que no puede hurtarse a la memoria, sino aquello que no cesa de aprehendernos y a lo que no podemos hurtarnos». <sup>159</sup> En otras palabras, lo que llamamos sentir de sí no se supone sentido infinitamente, como imposible de dejar de sentirse; sino como lo que nos arropa y nos contiene en su sinsentido, y que, a pesar de ello, no podemos disolver o ignorar porque «no podemos hurtarnos» a él. El sentir de sí, como ocurre a la reminiscencia, se hace vida tras una experiencia, pero una experiencia que, por lo descrito por Chrétien, ha de ser «inolvidable». Con tanto impacto sobre el espíritu que incluso se torna en paradoja y desafía al sentido. Nadie siente por uno, por supuesto. Pero un sentir que no puede ni hacerse palabra, que se traiciona cuando se narra, pero que nos estremece en su silencio, sólo puede ser un *sentir de sí*.

β. «¿QUIÉN PUEDE TESTIMONIAR?»

Cuando se falsea la justicia, ¿no lo ve el Señor?

*Lamentaciones*, 36

Esto implica, entonces, que no estamos hablando de un secreto. El sentir de sí no es un secreto que guardamos de nosotros mismos. Eso es otra experiencia, es otro momento del espíritu. El secreto, ciertamente, tampoco puede decirse, pero el suyo es un «no poder» por inconveniente, arriesgado o comprometedor; así, por una prohibición y no por una

---

<sup>158</sup> *Da señales*. Frag. 14 Markovich, (93 Diels-Kranz). El amparo que brinda la poesía, en este caso, al sentir de sí, tiene que ver con lo que apunta Gadamer con mucho tino: «Pues lo que ella evoca por medios lingüísticos es, ciertamente, intuición, presencia, existencia; pero en cada individuo que recibe la palabra poética encuentra ésta un cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado», H.-G. GADAMER, 'Poetizar e interpretar', en *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 77. La poesía ofrece refugio justamente a ese *cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado*, a ese hondo sentir de sí que algunas veces sufre la desestima de su silencio. Él es *intuición, presencia, existencia*. Se reconoce, entonces, un espacio de uno que *no puede ser comunicado*, que no puede ser dicho, y que la palabra poética es capaz de invocar y acoger en toda su verdad.

<sup>159</sup> J.-L. CHRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca, 2002, p. 110.

auténtica imposibilidad. Además, junto a ese «no poder decirse» que lo caracteriza, su deseo íntimo es *ser contado* y, por supuesto, comprendido. Se sostiene en la prohibición –adornada de promesas y juramentos– mientras permanece al asecho de salir a la luz, de cumplir su deseo de *ser contado*. Pero el sentir de sí, aunque quiera, *no puede ser dicho*, y menos aún comprendido; pues su particularidad no es lo oculto, sino resistirse a la palabra. Se atribuye a Joseph Mankiewicz que «la diferencia entre la vida y las películas es que el guión tiene que tener sentido»; parafraseando esta sentencia maravillosa diríamos que el secreto, para que lo sea, tiene que tener sentido, y mucho sentido para que haga honor a su *status* de secreto. Pero el sentir de sí, como ocurre con la vida, no lo tiene *una vez que trata de hablarse*; y se rebela ante la palabra al punto de ser inexpresable. Lo más extraño es que tiene «sentido» en la interioridad de quien lo siente, o lo padece en su sinsentido, que es un poco lo mismo. El secreto implica siempre al otro, del que se habla o a quien se le habla. Su fuerza es el silencio temporal, la publicidad de voz baja, y su relación infiel con lo oculto. Pero lo que ahora nos ocupa se exime absolutamente del otro y de la palabra; pues justamente allí se vacía de sentido. A diferencia del secreto, no hay nada qué contar.<sup>160</sup>

Así, no se trata de algo que *debamos* callar. Como una verdad amorosa de esas que no conviene revelar. Y es importante distinguir el sentir de sí del secreto, especialmente en asuntos del amor. En el caso del

<sup>160</sup> "El secreto se define como un 'encubrimiento intencional', como una ocultación de algo que merece un juicio negativo, sea por parte de las audiencias excluidas, sea por los mismos que mantienen el secreto", H. BÉJAR, 'Individualismo, privacidad e intimidad: precisiones y andaduras', en C. CASTILLA DEL PINO (comp.), *De la intimidación*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 46. Sin embargo, no estoy segura que el secreto implique, como dice la autora más adelante, «un código de lealtad muy estricto», p. 47. Más cerca de la naturaleza del secreto está el célebre mito del peluquero del rey Midas. Tras recibir el castigo de Apolo de convertir sus orejas en horribles orejas de burro, el rey se dedicó a esconderlas bajo su corona. «Sólo su peluquero –escribe Grimal– sabía el secreto, y le estaba prohibido, bajo pena de muerte, revelarlo a nadie. El pobre hombre, abrumado por el peso de un secreto tal, no pudo contenerse más y, haciendo un agujero en el suelo, confió a la tierra que el rey Midas tenía unas orejas monstruosas». Conocemos el final: Las cañas que crecían de aquella tierra se pusieron a repetir, murmurando al viento «el rey Midas tiene orejas de burro», Cfr. P. GRIMAL, *Diccionario de mitología*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 357. El mito concentra de manera maravillosa el corazón del secreto: la imposibilidad de mantenerlo callado *siempre*, como se supone que ha ocurrir –a menos que se nos autorice a decirlo–; la necesidad de contarlo a alguien (a algo, en este caso) que es «seguro» y «confiable» (como el agujero de la tierra), y que, por supuesto, «también» mantendrá el silencio; y terminar en murmullos que se esparcen con la fuerza de voces que trae el viento. Es grandiosa la imagen del murmullo de viento: pues es posible que se entienda a medias lo que se dice y, lo que logra entenderse, para que recobre su pleno sentido, se adereza con la propia fantasía del que lo repite –lo murmura–. El deseo íntimo del secreto es ser contado, con ese tono especialísimo del murmullo, *sotto voce*. El secreto lleva consigo una dinámica compleja entre el silencio, la promesa y la revelación inevitable.



secreto, se sabe *muy bien* por qué no puede hacerse público un amor. Y aunque haya un hondo sufrimiento en quien guarde consigo esa verdad, en todo ese drama hay palabra. Con toda seguridad, graves reproches contenidos; lágrimas queriendo ser narradas. El amor de Fedra por Hipólito en la tragedia, nos lo ilustra muy bien. Sabemos que Fedra *no puede* hablar, y su silencio *es*, por supuesto, el del secreto. Confesar su amor apasionado por el hijo de su esposo, trae consigo, como ella misma lo confiesa, gravísimas consecuencias. Su entrega a la muerte paulatina, su repentino disfrute por la caza, son indicios de su amor; y cuando la nodriza *logra descubrirla*, entonces –lamentablemente- tiene algo *qué contar* a Hipólito. Sabemos de la magnitud de la tragedia una vez que el secreto sale a luz: Fedra no podía hablar por la gravedad de su secreto, no porque fuese inexpresable su sentimiento. Pero el sentir de sí es algo distinto. Su experiencia compleja de amor «no dicho», como se ha apuntado, implicaría la imposibilidad de la palabra genuina, de la expresión auténtica. Además, por su orfandad de *logos* necesariamente prescinde del otro, permanece ajeno a la comprensión, y no puede estar a la espera de nada.

Es como Cernuda, cuando escribe en *Precio de un cuerpo*:

Si yo te hablase  
Cómo el amor depara  
Su razón al vivir y su locura,  
Tú no comprenderías.  
Por eso nada digo.<sup>161</sup>

Es el corazón de un sentir de sí que se pregunta, con García Lorca, *¿Qué lluvia de silencio me ha dejado estremecido?*<sup>162</sup>

Pero el de Fedra es un amor secreto. Su conflicto es que «ama al hijo de su esposo». Y eso *se puede decir*, en el sentido de ponerse en palabras; aunque *no se deba decir*. Se comprende perfectamente bien lo que Fedra calla; y no pierde su sentido –por el contrario- cuando se revela. Así, amar al que no se debe, al equivocado, al del escándalo, no ilustra lo inexpresable del sentir de sí. Y el amante que lo sufre, el que desea y rechaza, el que desespera en serenidad, poco tiene qué ver con histrionismos como los de Fedra, y con yerros escandalosos de *los que se puede hablar*.

Ahora bien, si no se trata ni siquiera de un secreto, desde el punto de vista del otro se puede cuestionar la relevancia de esta experiencia. Podría asumirse como una fantasía, imaginación, confusión, incluso «locura» -versiones del *no ser-* que poco tendrían qué hacer, en todo caso, con el estar factual en el mundo, con ese espacio donde la gente sabe cosas de uno y

---

<sup>161</sup> L. CERNUDA, *Antología*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 307.

<sup>162</sup> En 'Nido', *Antología poética*, Edaf, Madrid, 1981, p. 60.

donde uno es lo que la gente sabe. Sin embargo, estamos hablando de sentir, de sentir de sí, de lo que tiene que ver con lo que ocurre íntimamente, aunque sea paradójico, y que no se esfuma ni se disuelve porque no pueda ser dicho. El Abraham de Kierkegaard, su «Particular», lo sabe muy bien. Y puede venir a socorrernos por un momento. La «paradoja» protagoniza su vida, y la incompreensión del prójimo es el borde de su existencia:

Y la angustia y el dolor de la paradoja residen en que Abraham – hablando en términos humanos- no puede hacerse comprender por ninguna persona. Sólo en el momento en que su acto está en contradicción absoluta con lo que siente, sólo entonces sacrifica a Isaac, pero al pertenecer la realidad de su acción a la esfera de lo general, es y continuará siendo un asesino.<sup>163</sup>

Esa «esfera de lo general» sabemos que alude a la ética, y la experiencia de Abraham implica la situación más extrema de dificultad e incompreensión por parte de los demás, de los que encarnan el buen vivir que todos reconocen. Y sentimos que el *reconocimiento* de los otros tiene aquí un rasgo importante en la vida tranquila que se aspira llevar. Es extraño cómo tal imposibilidad de *hacerse ver*, de no contar con un escultor que descubra nuestras maravillas internas,<sup>164</sup> resulte tan importante para la vida. Sentirse incomprendido parece una manera de no poder prescindir del otro. Si juzgamos, entonces, a Abraham desde allí, desde la «generalidad», ignorando los procesos de su interioridad, su angustia y su amor, por supuesto que no es más que un asesino. La reflexión de Kierkegaard sobre Abraham nos deja siempre en el desierto del asombro ante los misterios del espíritu, su contradicción y su espesor, y nos alerta ante el juicio que sólo se orienta por las conductas del otro como si no hubiese nada más. Como si tras el hacer del hombre *nunca* hubiese fondo y conmoción; como si inevitablemente todo fuese «su resultado».<sup>165</sup> Así, por ejemplo, lo afirma Rosset: «Fuera de los signos y de los actos que emanan del yo y me identifican como quien soy, no hay

---

<sup>163</sup> KIERKEGAARD, op. cit., pp. 134-135. Cfr. ROUGEMONT, op. cit., pp. 82-83; sobre la paradoja, pp. 102-105.

<sup>164</sup> Alusión al inicio del discurso de Alcibíades sobre Sócrates, cfr. *Banquete*, 215b.

<sup>165</sup> Cfr. KIERKEGAARD, op. cit., p. 121. *Gignomena*, como diría Sócrates, cfr. *Teeteto*, 157b. La experiencia de Abraham -la fe-, es distinta de la experiencia del sentir de sí, pues Abraham actúa en absoluta contradicción con lo que siente: su amor por Isaac. Pero el sentir de sí implica la presencia, al mismo tiempo, de emociones irreconciliables. Al modo del amante que renuncia a su amor, que siente de sí entre el deseo y el rechazo. O de la beguina que consume su amor con Cristo, pero que también es Dios Padre intangible. Ambos encarnan un sentir de sí cuando congregan emociones incompatibles, paradójicas, que se escapan a la palabra cuando tratan de *decirse*, de *decirse con sentido*, y de expresar lo *auténticamente vivido*. Sin embargo, el que siente de sí comparte el silencio con Abraham.

nada que sea mío ni propio de mí».<sup>166</sup> Y si bien ahora no me refiero al «yo», sin embargo, esa alusión a vaciarnos de lo «mío» o «propio de mí», si la asumimos, sin más, haría de Abraham el más oprobioso asesino. Y todo su amor y su angustia se desplomarían en los abismos del *no ser*. Como se desplomaría todo este sentir de sí, que mora tras los «signos y actos que emanan del yo». En este caso hay un fondo y, aunque silencioso y tenso, no por ello inexistente. Y si lo es para el otro, es evidente que *no* para el que lo siente. La verdad de lo sentido no se calibra con el asentimiento o no de los demás. Así, pregunto con Derrida: «¿Hay testimonio para la locura? ¿Quién puede testimoniar? ¿Testimoniar es ver? ¿Es dar razón?».<sup>167</sup> Testimoniar sobre el otro, ser *martyr* (testigo), ¿es sólo ver?

Cuando Nietzsche compara a Kant y Schopenhauer con Platón, Spinoza, Pascal, Rousseau y Goethe, no lo hace refiriéndose a sus talentos, sino a sus almas, y señala que los dos primeros saldrían perjudicados, pues «sus ideas no representan la historia de un alma apasionada, no hay en ellas una novela que adivinar, nada de crisis, de catástrofes, de horas de angustia; su pensamiento no es al mismo tiempo la biografía involuntaria de un alma».<sup>168</sup> Si somos un hacer sin fondo, si no hay «nada propio», si no es posible ninguna angustia callada, no habría nada que adivinar, nada que sospechar, ningún alma sufriente que se sostenga en un silencio apasionado. Probablemente Kant, en estas comparaciones de Nietzsche, lleva la peor parte: es «insignificante», «carente de amplitud y potencia» -si bien es «honrado en toda la extensión de la palabra»-, porque «ha vivido pocas cosas, y su manera de trabajar le roba el tiempo que necesitaría para vivir: no hablo, entiéndase bien, de groseros acontecimientos exteriores, sino de las oscilaciones y los destinos a que está sujeta el alma solitaria y silenciosa, cuando tiene sus ocios y se consume en la pasión y en la meditación».<sup>169</sup> Ese *vivido* enfatizado tiene que ver con los destinos del alma solitaria, con sus vaivenes interiores, con sus cavilaciones inflamadas, donde va ocurriendo la vida. Los «groseros acontecimientos exteriores» no son la existencia entusiasmada, ni las catástrofes que sufre el alma consigo misma. Tampoco el sentir de sí que no encuentra su camino en el *spectaculum*. Que no es tribuna. En realidad, y si no somos abandonados de la imaginación, siempre hay algo seductor en entrever al otro, presentirlo, para adivinar, como bellamente dice

<sup>166</sup> C. ROSSET, *Lejos de mí*, Marbot, Barcelona, 2007, p. 6. Cfr. *Teeteto*, 157b.

<sup>167</sup> J. DERRIDA, 'Ser justo con Freud', *Resistencias al psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 107. Cfr. R. PADEL, *A quien los dioses destruyen*, Sextopiso, Madrid, 1995, p. 231.

<sup>168</sup> F. NIETZSCHE, *Aurora*, Editores mexicanos unidos, México, 1981, p. 178.

<sup>169</sup> NIETZSCHE, op. cit. p. 178. Cursiva del autor.

Nietzsche, «la biografía involuntaria del alma». «¿Quién puede testimoniar?»<sup>170</sup>

Si fuésemos sólo el resultado, esos signos y actos del yo, seríamos sólo esos groseros acontecimientos exteriores ya nombrados, mientras nos decantamos sólo a través de nuestras obras y hechos. Con ello, problemas filosóficos tan gruesos como las intenciones, por ejemplo, quedarían –una vez más– en entredicho, y si bien disertar sobre ellas escapa a este espacio, ahora aludo a que, como parte de la interioridad, de lo *no visto* y *no sabido* por el otro –si es el caso– quedarían disueltas en los resultados de lo que hacemos. Algunas veces hay una feliz coincidencia entre resultado e intención; otras veces, sabemos que no es eso lo que ocurre.<sup>171</sup> Y si no es posible medir, probar, demostrar el propósito de nuestra acción una vez que su resultado no ha sido el esperado –aunque sí pueda decirse–, no negamos la experiencia desagradable que nos invade cuando eso sucede.<sup>172</sup> Pedro Abelardo sostenía que en la remuneración del bien y el mal, Dios no se fija en el «resultado de la obra», pues «sólo atiende a la intención»: «Juzga el espíritu mismo en la intención o propósito, pero no en el resultado o en la obra externa... No se han de calificar [las obras] de buenas o malas sino a través de la intención de quien las ejecuta. Esto quiere decir que el hacerlas no es bueno o malo, sino porque se hacen bien o mal con la intención con que deben o no deben hacerse».<sup>173</sup> Si es Dios –y *no* el prójimo– el que puede hacer estos juicios sobre nosotros, si sólo un ser superior puede saber del auténtico propósito sin errar, se percibe una distancia, por así decirlo, con respecto al juicio que pueda hacer el prójimo que *nos ve*; esto es, el que sólo ve el resultado, el hecho, la obra. Pues eso es, en efecto, *lo visible*. Si Dios ha de juzgarnos porque *puede* hacerlo, el juicio del semejante será siempre parcial o falible. Finito, como nuestra ineludible condición. Dios será el único capaz de nuestro silencio y de nuestro desencanto cuando el «resultado de la obra» no haya sido el esperado. Así, el que podría juzgarnos con verdad es el que conoce nuestro

<sup>170</sup> Y quizá tampoco Nietzsche debería *testimoniar* con tanta vehemencia sobre Kant.

<sup>171</sup> Cfr. EPICTETO, *Enquiridión*, Ánthropos, Barcelona, 1991, edición bilingüe, trad. J. M. García de la Mora, Capítulo XLV, p. 95. Asimismo, dice Krishna a Arjuna que el sabio no se apega a los frutos de sus acciones; «Esta persona desapegada siempre está libre de las reacciones resultantes del bien y del mal», es independiente de lo que está fuera de su dominio, como el éxito o el fracaso, *El Bhagavad Guita, tal como es*, The Bhaktivedanta Book Trust, Los Ángeles, 1976, 20, cap. IV, p. 121.

<sup>172</sup> Sin considerar ahora las intenciones inconscientes, cfr. S. Cavell, 'Una cuestión de intención', en *Analys-art*, Caracas, vol. 13, 1995, pp. 32-37; o el denso problema que señala Sócrates cuando distingue *creer* que se sabe lo que se quiere, de lo que *realmente* se quiere, cfr. *Gorgias*, 466b-468e.

<sup>173</sup> PEDRO ABELARDO, *Conócete a ti mismo*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 39-40.

corazón, la inquietud que lo agobia. «¿Quién puede testimoniar?» Parece que sólo Dios.<sup>174</sup>

Con todo, ahora tratamos una situación más dramática del sentir, pues se enfrenta a la imposibilidad de hacerse palabra. Decía Gorgias, también con drama, que si algo existiera y fuera cognoscible sería incomunicable.<sup>175</sup> Ya nos alertaba desde su *logos* educado ante la dificultad del decir, incluso lo pensado. Recordamos también a Siddharta, en aquella escena en la que dice a Govinda, lleno de preguntas, que la sabiduría cuando es dicha se vulgariza. Y con Siddharta doy un paso más para referirme a la sabiduría de uno mismo. Pues esa imposibilidad que se vive desde el silencio, también es una revelación de nosotros mismos. De un sentir que nos vivifica, aunque lleve consigo la pena que causa lo que no logra ser dicho. Pero si se prescinde del otro, emprender el camino de conocerse se aleja de los procesos del «mírate a ti mismo» (*ide sauton*),<sup>176</sup> de Sócrates, luz primera del *saberse*, pues ese *mirarse* siempre implica al otro para *mirarse*, y una relación de amor en la que los amantes fungen como espejos de sí mismos. El alma mirándose en otra alma, recibiendo desde allí su propia imagen, cumple con la honrosa tarea de «cuidar de sí». Aunque estos caminos del conocerse, muy a pesar de Sócrates, no sean los caminos de todos. El sentir de sí no es un dios, como el dios que encuentra el enamorado en el alma amada, que es su propio dios,<sup>177</sup> pero tiene el ímpetu de lo divino porque supera nuestras fuerzas. Y tampoco nos resulta extraño que lo divino no pueda ser dicho. Se trata de una experiencia quizá, inusual, pues no todas las almas del mundo saben de este no-poder-decirse-de-sí-mismo. Cuya existencia es más sencilla y hasta más feliz, llena de lo que se comparte, de lo que se sufre o se ama junto al otro. La vida en la que «la verdad se dice de muchas maneras», en la que

---

<sup>174</sup> Una visión serena acerca de los juicios que hacemos sobre los otros, en la que se asume una perspectiva «limitada» del hacer ajeno, es la de Castilla del Pino: «Imaginar la intención que antecede a un acto es imprescindible, pero certificarla para darla a la publicidad no es tolerable. Las más de las veces, esta aseveración intencional se acompaña de otras que parecen conferir autoridad, como ‘yo lo conozco bien’, ‘dímelo a mí: si estuvimos en el colegio juntos’, y cosas por el estilo. El observador de la actuación sobre la que infiere debe atenerse, *si ha de hablar de ella*, sólo y exclusivamente a lo observado, que es lo público, no a la intención de la actuación observada, que es íntima», Castilla del Pino, C.: «Público, privado, íntimo», en Castilla del Pino (comp.), op. cit., p. 30. Cursivas añadidas. Sin embargo, inevitablemente sólo podría hablar del resultado o de la acción, de *lo que se ve*. Por ello, quizá siempre esté en lo cierto Epicteto cuando afirma: «... no hables de la gente reprendiendo o alabando o haciendo comparaciones», op. cit., pp. 74-75. *Malista de me peri anthropon psegon e epainon e sugkrinon*.

<sup>175</sup> Cfr. SEXTO EMPÍRICO, *Contra matemáticos*, VII, 65 y ss.

<sup>176</sup> *Alcibíades I*, 132d.

<sup>177</sup> *Alcibíades I* 133c; *Fedro*, 252c y ss.



uno llora o ama al amparo del otro. «Al éxtasis del sufrimiento se opone el éxtasis de la palabra».<sup>178</sup>

Pero saber de uno desde el silencio es otra experiencia. Es complejo porque se trata de una mirada de sí que prescinde del otro, de ese verse en el alma ajena, y que se hace posible sin la reflexión que exige el *logos*, sin la claridad que aporta el pensamiento. Sin el diálogo interno que lo caracteriza.<sup>179</sup> Este camino del saber de sí nos conduce a consultar, al modo del oráculo, nuestras experiencias íntimas, esenciales. Inolvidables. Esas que a veces no se enfrentan, por la confusión de su impacto o por su desafío al pensamiento. Y escuchar su sentencia, como si hablara una Pitia, y atender al sentido de lo revelado en enigma. Quizá esa sea la única palabra posible.<sup>180</sup> Eso nos ronda, y se hace sueño, lágrima, deseo, aunque regresa inevitablemente al silencio. La sabiduría de uno mismo no se puede «explicar». Ese sentir de sí silencioso, pero con el poder de darnos hondura, fondo, también nos constituye, también es saber de sí.

#### γ. NO LO DIGO, NO SE VE, PERO EXISTE

¡Sabed sufrir un poquito por amor de Dios sin que lo sepan todos!

SANTA TERESA DE JESÚS

Bicéfalos y confundidos, errantes, creyendo que *es* lo que *no es*, nos pinta la diosa de Parménides en una evidente imagen de locura. Viendo lo que *no es* como lo que *es*, confundidos entre lo que no existe creyendo que existe, al modo de un *maniates*. La locura es, como afirma Padel hablando de la locura antigua, un «vagabundeo» del alma y el cuerpo, un salirse del recto camino, andarse por los costados de la razón, en un vagabundear sin rumbo por los bosques perdidos del hogar.<sup>181</sup> Ese vagabundeo es un movimiento que nos recuerda ese andar sin rumbo de los bicéfalos, en medio de la inestabilidad siempre lejana de la seguridad del *logos*. Así, abandonaremos esa locura del *no ser* cuando nos detengamos en lo que se piensa y se dice con sentido, y suspendamos el «movimiento» en favor de la racionalidad de lo comprensible. Ese espacio silencioso que se le escapa a la razón, y la *hybris* que a veces la acompaña, ese sentir de sí inexpresable, parece que tiene sus visos de «locura». Nada distinto diría la diosa, o cualquiera que rechace *lo sentido* que no logra expresarse.

---

<sup>178</sup> Chrétien, op. cit., p. 99.

<sup>179</sup> Cfr. *Gorgias*, 493b-c; *Fedro*, 253e-255b; *Teeteto*, 189e-190a; *Sofista*, 263e.

<sup>180</sup> «La sibila con boca delirante enuncia cosas lejanas a toda alegría», Heráclito, Frag. 75 de Markovich; (92 Diels-Kranz). *Sibulla... mainomenoi stomati... agelasta... phtheggomene*.

<sup>181</sup> Cfr. PADEL, op. cit., pp. 183 y ss.

### A propósito del silencio, sostiene Bernabé:

La intención de la diosa es decretar la simultánea expulsión de 'lo impensable' y 'lo irreal' del ámbito de lo válido. De uno y otro sabemos, además, que la causa última de este decreto de ostracismo no es otra que la imposibilidad: hay una única *polis*, una única ciudad; y esa 'ciudad', única ciudad posible (por única ciudad pensable), arroja a su exterior un resto que ya no será silencio, sencillamente, nada, la nada de lo que ni-es-ni-es-pensable.<sup>182</sup>

La condena al ostracismo de lo indecible, del silencio que se disuelve en «nada», es la que los mortales errabundos de la diosa miramos con nostalgia. Los que sentimos la resistencia de eso «imposible» a estrechar vínculos con la inexistencia, aunque no se piense ni se diga. Convertir ese silencio en nada, vaciarlo de su significado vital, nos vacía también un poco de nosotros mismos. Y conocerse no siempre es vaciarse, es reconocer lo que está en uno, y hacerse cargo.<sup>183</sup> Convertir el silencio en nada es admitir, además, que sólo «hay» lo que se *ve*, y que sólo somos lo que somos con el otro. Desde el punto de vista ajeno, probablemente sea así; desde el punto de vista del que siente, la experiencia puede ser distinta.

Con el sentir de sí no hablamos de una condición grata para la vida: se exime del espejo amoroso que hace posible verse a través del otro, del alma que mira al alma, como bellamente lo dijo Platón, lo que ya nos hace lúcida la pena. No hay alivio del decir o del compartir. Se resiente el auxilio de esa *sympatheia*, de alguna palabra cómplice. En cierta forma, el sentir de sí implica asumir una condición de *hupokrites*, pues *lo que se ve* es algo distinto de lo sentido. Pero con una salvedad: el buen actor desaparece para dar vida a su personaje; busca dentro de sí y logra hacerlo presente. Pero el que siente de sí no se vuelve «otro», no desaparece y vive desde lo que no se expresa.<sup>184</sup> Y en su camino de desdoblamiento, sintiendo distinto de lo que hace, no es más es un actor deshonesto. Esto supone que compartirse sí importa, que no poder hacer palabra genuina lo sentido es penoso. Que hay algo vital en el mostrarse y el hacerse ver. Y aunque la experiencia de ese mal *hupokrites* no sea pública, reconocida, inevitablemente la padece. Por tanto, esa condición inexpresable no parece tener el poder sobrenatural de hacer inexistente lo que se vive.

Así podemos sentirlo en un verso de Rafael Cadenas:

*Soy la eclosión muda de lo yacente. Una horda gárrula*

---

<sup>182</sup> BERNABÉ, op. cit., p. 157.

<sup>183</sup> Cfr. *Alcíades* I, 133d y ss.; *Fedro*, 252e-253a.

<sup>184</sup> Si es un amante que siente deseo y rechazo, amor e ímpetu de renuncia, cualquier acción o palabra que exprese con la amada o sobre la amada, será siempre insuficiente, inadecuada, traidora del propio sentir. Entonces habrá de *actuar* según la circunstancia y el contexto, y no según su corazón.

*sale de la inercia y vuelve a ocultarse.  
La respiración no puede con lo no dicho. Lo no dicho  
golpea contra las paredes. Voy, dando traspiés, a cumplir.*<sup>185</sup>

Esa horda gárrula *no puede hablar*.

Dando traspiés, el mal *hupokrites* va a cumplir.

Y a pesar de *lo no dicho*, es importante volver a unas líneas de Rosset, que apuntan precisamente a lo contrario:

Pues la gente se atiene a nuestros hechos y gestos (da igual que éstos hayan sido en realidad trucados y falseados), no a lo que nos pasa por la cabeza. Y el ámbito de los hechos y los gestos, como el de los papeles y documentos, ligado a nuestra identidad social, es lo único que tiene curso oficial; todo lo demás, todo lo que podemos pensar o imaginar provisionalmente, pertenece al orden inescrutable e incierto de nuestras fantasías y ensoñaciones, de nuestras *cogitationes privatae*, como diría Descartes, o sea de una identidad personal que nadie conseguirá jamás llegar a conocer ni hacer reconocer oficialmente.<sup>186</sup>

Es indiscutible que «la gente se atiene a nuestros hechos y gestos», y que eso nos otorga la «identidad social». Y es indiscutible casi todo lo que se afirma. Sin embargo, al «pensar» e «imaginar» habría que añadir «sentir» –no creo que ahora se asuma implícito en el pensamiento y la imaginación–, que sí, en efecto, se nos presenta inescrutable, *no por ello se nos ha de volver incierto*. Es «incierto», para el autor, porque pertenece a nuestras fantasías y ensoñaciones; porque nadie llegará a conocerlo ni podrá ser reconocido. De manera que lo cierto o no de lo sentido –y para que deje de ser una ensoñación– depende de su reconocimiento público. Si bien no me ocupa, como a Rosset, el grueso problema de la identidad, ni me refiero a *cogitationes privatae*, por supuesto, me parece oportuno retomar estas ideas que afectan el sentir de sí. Pues lo que es incognoscible para los demás, lo que no se vuelve hecho o documento oficial, entra en los espacios de la fantasía y la quimera. En otras palabras, en aquellos antiguos abismos del *no ser*. Como si el sentir de uno mismo, por no ser público, y en este caso silente, fuese inevitablemente irreal. Por tanto, nuestro sentimiento callado no sería más que una ensoñación o una fantasía provisional. Lo que trae consigo la necesidad de asumir un vínculo necesario entre existencia y reconocimiento público; porque lo que el otro no ve de mí, parafraseando a la diosa, *no es*. Hemos de decir que, como consecuencia, no es importante el que siente, el que padece lo que no puede ser reconocido, pues queda condenado al ostracismo de lo incierto. Y tiene sentido que no sea importante, además, si su sentir no es más que una ensoñación. La posibilidad de lo *que es*, de lo *que es* de uno, depende del reconocimiento.

---

<sup>185</sup> R. Cadenas, *Intemperie*, Caracas, Actual, 2011, p. 51.

<sup>186</sup> ROSSET, op. cit., p. 5.

Así, la vida sería un poco «me reconocen, luego existo». Lo que, sin duda, tiene sentido. En efecto, si nadie me reconoce como Fedra, probablemente no sea Fedra. Si nadie reconoce a Creonte como su rey, *no es rey*. Pero si nadie hubiese reconocido a Odiseo a su regreso, ¿habría dejado de ser Odiseo? Son momentos distintos de reconocimientos, pero reconocimientos al fin sobre alguien. Puedo decir, sin embargo, que soy Fedra aunque nadie me reconozca tal; que Odiseo es Odiseo aunque ni Penélope lo haya reconocido nunca; y que Creonte es el rey. Pero la vida, en todos los casos, y especialmente en el último, será muy difícil de sobrellevar. Pues es preciso señalar la complejidad de «ser» sin el otro. Con todo, el sentir de sí inevitablemente *ocurre*, si ocurre, en quien lo sienta, sea o no reconocido, y tiene qué ver con el saber de sí. Puede haber un lugar de reserva cuya existencia es ajena al reconocimiento. Si nadie nunca hubiese reconocido a Odiseo, ni siquiera Argos, ¿habría dejado de saberlo de sí? Que el origen de la identidad, cambiante y en devenir, tenga que ver con el reconocimiento del otro, probablemente admita poca discusión. Pero que toda experiencia, como el sentir de sí, pueda ser real sólo si es reconocida, es una *hybris* que desconoce la complejidad de la vida. Quizá más interesante sería decir que quien regresó a Ítaca veinte años después, ya no era Odiseo. Y, sin embargo, la sentencia definitiva será de Penélope: *...que si en verdad Odiseo ha vuelto a casa, otras maneras mejores tendremos para reconocernos: signos tenemos que sólo nosotros sabemos y nadie más*.<sup>187</sup>

Así, sin desestimar lo que podemos argumentar a favor de la identidad social, como identidad posible, a veces no es fácil conceder que lo único verdadero de uno mismo dependa del *populum*, o que seamos sólo el documento en curso que el otro ve. Esto puede traer consigo un inclinarse, por así decirlo, hacia el asentimiento ajeno más que al cuidado de sí. Podemos invocar, a propósito de esto, las hermosas palabras que Epicteto escribe al filósofo: «Si alguna vez llegas a volverte hacia lo externo por querer agradar a alguien, sabe que habrás perdido el rumbo acertado. Conténtate, pues, en toda circunstancia, con ser filósofo (*en panti to einai philosophos*). Y si también quieres parecerlo (*ei de kai dokein boulei*), parécetelo a ti mismo y basta (*sauto phainou kai hikanon esti*)».<sup>188</sup> Asumiendo que Epicteto no se estremecería con un sentir de sí controvertido como el que nos ocupa –o con ningún otro–,<sup>189</sup> por supuesto, lo que resalta ahora es su auténtico desprendimiento de las opiniones ajenas, su advertencia sobre tomar el camino «hacia lo externo» (*exostraphenai pros*) como un rumbo equivocado, especialmente si lo que se

<sup>187</sup> *Odisea*, XXIII 100-110.

<sup>188</sup> EPICTETO, Capítulo XXIII, op. cit., p. 43. Modificaciones a la traducción.

<sup>189</sup> Cfr. EPICTETO, Capítulo I, op. cit., p. 3.

busca es agradar o satisfacer (*aresai*) al otro. Lo que, en cierta forma, marca un poco el tono de nuestro actuar. Epicteto apunta al desacierto de vivir según los otros, buscando reconocimiento y abandonando el cultivo del propio ánimo que, para el estoico, debe mantenerse sereno y en sosiego. Y si la tentación de querer «parecer» abrumba al filósofo, será suficiente que se lo parezca a él; así, ni siquiera el parecer (*phainou*), que siempre implica al otro, se aparta de sí mismo. Lo importante es él, no el auditorio. Por tanto, esa mencionada vitalidad del mostrarse, la necesidad de hacerse ver, Epicteto permite, al menos, repensarla: «paréctelo a ti mismo y basta». Hay, quizá, una posibilidad de emanciparse del «ser para el otro», o de necesitar al otro para «ser». Aunque, difícilmente, educaremos el alma en el sosiego, en lograr la *ataraxia*, sin la vida con los demás. En todo caso, estar en serenidad y ser siempre paciente, como aspira el estoico, *no lo otorga el otro*. Es la consecuencia de un exigente trabajo interior, y algo que uno sabe de sí. Y pretender reconocimiento, como dice Epicteto, no es un proceder del filósofo.<sup>190</sup> Sin embargo, el sentir de sí se lamenta por no poder ser hecho palabra genuina, extraña la reacción cálida del cómplice que comprende, y eso es un lamento por no poder ser reconocido. Porque no hay *alma que mira al alma*, sin reconocimiento. Lo que se puede plantear críticamente, desde Epicteto, es la vida vuelta hacia lo externo, la que sólo busca ser reconocida, asumiendo lo que ahora se cuestiona: que lo real sea equivalente a lo públicamente reconocido. Pues aunque el sentir de sí llore su silencio, no deja de existir ni de ser *sentido*.

84

Por tanto, si sólo somos hechos y gestos, al modo de papeles y documentos públicos, si lo que parecemos es lo único que llevamos con nosotros, experiencias como la del caballero de la fe, de Kierkegaard, o su Abraham, o las maravillas del alma de Sócrates, a las que alude el Alcibíades apasionado del *Banquete*, sólo serían quimeras o fantasías. Ellos, sin embargo, y ellos en especial, no son sólo el resultado; no son sólo el gesto de documento oficial. Y ninguno, como Epicteto, aspira reconocimiento. Si así fuese, si sólo fuesen fantasías, el caballero no sería más que un plumífero entregado a la contabilidad italiana,<sup>191</sup> Abraham un brutal asesino y Sócrates un viejo obstinado despreciado a muerte por Atenas. Y es evidente que en todos los casos podríamos decirlo, pues eso es *lo que se ve*. Pero qué juicio tan desacertado, tan pobre –y horrible– estaríamos haciendo.

En un sentido distinto, que cuestiona procesos interiores y lastima el sentir de sí, Rosset finalmente afirma: «Quien crea conocerse bien se ignora más que nunca, al no tener ningún sentimiento consistente de sí

---

<sup>190</sup> Esto también lo sabemos desde Sócrates, y nos lo recuerda con belleza el mismo Epicteto, op. cit., Capítulo XLVI, pp. 96-97.

<sup>191</sup> Cfr. KIERKEGAARD, op. cit., p. 91.



mismo al que hincar el diente... quien logra finalmente ver a los demás de frente, no ve nada».<sup>192</sup> ¿Qué significa tener «un sentimiento consistente de sí mismo»? Consistente no es nada en el mundo, lo sabemos desde Heráclito, y no tendríamos por qué serlo nosotros. Menos aún si somos capaces de tener sentimientos paradójicos. Con todo, podríamos preguntarnos si esa falta de consistencia del sentimiento de sí mismo, implica necesariamente su ignorancia. En efecto: ¿hay que ser consistente para ser cognoscible? Esto recuerda el argumento platónico contra el movimiento, según el cual sólo se alcanza la verdad si se ha alcanzado la esencia de lo buscado.<sup>193</sup> Y en tanto esencia (*ousia*) es estable y eterna y, así, distinta de lo sensible. Por tanto, «consistente». Recuerda también argumentos orientales como los budistas, para los que la irrealidad de todo –nosotros inclusive– se sustenta en su situación cambiante, mortal y condicionada.<sup>194</sup> La más importante de sus consecuencias es que en realidad «nada existe», por esa condición inestable –que denuncia Rosset del sentimiento de uno mismo–, y que la «constitución» de las cosas es el vacío.<sup>195</sup> Por ello, si es irreal, *stricto sensu*, el «interior» –el alma, la conciencia, las percepciones, los sentimientos, todo–, también lo es el exterior. Así, lo que *se ve* de uno, la «identidad social», sería tan irreal como todo lo demás. Pues no ha dicho Rosset que esa identidad social esté libre de inconsistencia –lo que, por supuesto, sería muy extraño–. De manera que se nos dificultaría también argumentar a favor de esa exterioridad; y terminaríamos en una situación justificable –como Buda o Schopenhauer– desde el vacío. O, buscando la estabilidad, tendríamos que refugiarnos en esencias. Lo que, en este caso, resultaría mucho más extraño.

Por ello, siempre es posible repensar si nuestra condición fluyente y cambiante, como la de todo lo que existe, nos hace tan absolutamente desconocidos. Pues, de ser así, saber de nuestros sufrimientos, amores, tomentos o alegrías, todas condiciones pasajeras, sería imposible. Y habría que pensar con detenimiento si el que soporta un dolor intenso, del cuerpo o del alma, de pancreatitis o de despecho, no tiene un «sentimiento consistente de sí mismo al que hincar el diente». Y si el sentir de sí pudiera no ser *tan* fugaz, como tampoco pudiera serlo un dolor que se resista a la

<sup>192</sup> ROSSET, op. cit., p. 8.

<sup>193</sup> *Teeteto*, 186c. Cfr. 186b-e; *Fedón*, 65c; 84b.

<sup>194</sup> Cfr. NAGARYUNA, 'Pratītyasamutpādahridayakārikā', trad. F. Tola y C. Dragonetti en F. Tola, y C. Dragonetti, *Filosofía budista*, Los cuarenta, Buenos Aires, 2013, pp. 91-113.; *Samyukta-āgama anonyne*, en A. Bareau, *Buda, vida y pensamiento*, Edaf, Madrid, 1981, pp. 170-171.

<sup>195</sup> Cfr. NAGARYUNA, verso IV, op. cit., p. 112. De Rougemont recoge esta referencia: ""Oh Nagasena, dime si existe algo parecido al alma'. 'Nada hay parecido al alma'. Un texto Zen chino añade: '¿hay alguna enseñanza que dar al pueblo?' 'Sí'. '¿Cuál?' 'No hay espíritu, ni Buda, ni ninguna cosa que exista'", op. cit., p. 180.

morfina, no puede dejar de ser transitorio, como todo sentir, pues, de lo contrario, habría que llamarlo «eterno». Y eso, claro está, es un absurdo. Lo que quiero señalar es que quizá no sea necesario tener un sentimiento consistente y eterno, para tener noticia de uno mismo. Que asumir que somos un fluir de opiniones, deseos, tristezas o placeres, como ya lo dijo Diotima,<sup>196</sup> quizá no impida que nos conozcamos en nuestros distintos momentos vitales. Que saber de los cambios que acontecen en nosotros, es saberse. ¿Quién puede decir, sin más, que es ininterrumpidamente «consistente»? ¿Y quién no se ha desbordado de su propio sentimiento?

Por otro lado, esa suerte de límite que impone el sentir de sí con respecto a los otros, por sus características, invita a un andar contemplativo por las afueras de la *polis*, es decir, un andar solitario que deambula en su sentimiento colmado de silencio. Quizá otra posibilidad para el que calla su vida interior, si consideramos, por ejemplo, la vida del caballero de la fe.<sup>197</sup> Otra ocasión para pensar en esa identidad social, y percibir hasta dónde es posible que nuestro sentir sea la quimera del *no ser*. Y otra posibilidad para pensar si sólo somos lo que otro ve. El sentir de sí lleva consigo el mayor temor del solitario, la trivialidad,<sup>198</sup> y por ello escoge caminar por los bosques, ríos y mitos de los bordes de la ciudad, donde su espíritu vagabundea mientras se adueña de sus sucesos interiores. Preferiría sólo la compañía de Fedro bajo un plátano, o el canto de las cigarras,<sup>199</sup> en lugar de atravesarse a sí mismo en medio del ruido del ágora. Es el espíritu del que se aparta.

Como el que nos narra Cadenas, en sus versos de *Realidad*:

Tuve que disentir,  
ocultarme,  
desaparecer.

Tuve  
que ser una disonancia.

Tuve que dejarme ir  
a la deriva  
sin explicar.<sup>200</sup>

Así, probablemente a éste *se le note* un alejamiento. Y no sería muy difícil imaginar su perfil social. Ese alejamiento físico se ampara en su propio sentimiento, en su miedo a banalizarse, esto es, en ese trasfondo

<sup>196</sup> Cfr. *Banquete*, 207e.

<sup>197</sup> Cfr. KIERKEGAARD, op. cit., pp. 92 y ss.

<sup>198</sup> Cfr. KIERKEGAARD, S.: *In vino veritas*, Madrid, Guadarrama, 1975, p. 19. Pues la trivialización es justamente lo que ocurre cuando el sentir de sí trata de expresarse.

<sup>199</sup> Cfr. *Fedro*, 229a y ss.

<sup>200</sup> CADENAS, op. cit., p. 69.

desconocido que, de ser incierto, no explicaría el «hecho» de tal alejamiento. Quizá sean justamente los juicios ajenos los que constituyan fantasías y ensoñaciones. Y quizá también guarden una cierta semejanza con los juicios de los «pedantes doctorales», como llama Kierkegaard a los que sólo juzgan resultados.<sup>201</sup> No todo solitario, por supuesto, tendría que saber del sentir de sí; por tanto, con más cuidado aún habrá que juzgar la identidad social del que se aleja. A menos, claro, que busquemos algún «patrón» que homogenice, como uniformes de fábrica, las vidas humanas. Pero como estamos hablando de vida interior, eso no es posible. Por tanto, ese que tuvo que disentir, ocultarse, ser una disonancia, como dice Cadenas, ¿no guarda nada en su alma que convoque ese destierro? ¿Es realmente sólo lo que actúan sus gestos y hechos? ¿No hay ningún sentir «a qué hincar el diente»? «¿Testimoniar es sólo ver?»

Sin embargo, como ahora no estamos entonando una oda a la soledad, reconozcamos, sí, que quien se comparte, se comprende a sí mismo en medio de los otros, quien allí encuentra su lugar y su sentido, es más feliz que el solitario que vagabundea en sí mismo.<sup>202</sup> Pues en él hay una concordancia con el mundo en la que «lo interior» se hace más permeable y poroso a los demás. Hay una afinidad con lo otro que permite una armonía compartida. En este sentido, es preciso señalar que la dificultad ante la palabra que padece el sentir de sí, es parte de esa experiencia, nunca responsabilidad o incapacidad del otro. Y esto es importante: el otro *no* se banaliza por no poder comprender; se banaliza el sentir de sí, una vez que trata de decirse. Sólo basta pensar en Abraham tratando de «explicarse». Es el sentir de sí el que hace nicho aparte, el que desiste de lo ajeno, el que se resguarda en lugares del alma que sólo se emocionan y dan cobijo al sentimiento. Lugares ágrafos que lo amparan sin exigir coherencia o consistencia; sin exigir *nada distinto de lo sentido*.<sup>203</sup>

Podemos pensar de nuevo en el amante silente *aparentando* serenidad, con su «vida muriendo», con sus horas absurdas, con su quebranto callado. Con un fondo que se guarda de sus hechos. Que no deja de ser una conmoción profunda en su corazón, aunque no se vea ni se diga. Rosset afirma que «da igual que éstos [los hechos y gestos] hayan sido en realidad trucados y falseados». Y da igual *para los otros*, sin duda, que reciben esos hechos y gestos. Pero ¿da igual para el amante? ¿Da igual para el que está mostrándose, en efecto, mediante gestos trucados y falseados como un mal *hupokrites*? Es evidente que no. Y no se desmerece la

<sup>201</sup> Cfr. KIERKEGAARD, *Temor y temblor...*, p. 121.

<sup>202</sup> Razón tiene Epicuro cuando afirma que la amistad es el bien más importante para la felicidad, aunque, por supuesto, no se refiera a grandes algarabías o perfiles públicos. Cfr. Máxima XXVII. EPICURO, op. cit. p. 72. Scolio XXVII, op. cit., p. 176.

<sup>203</sup> *Sólo el amante y el amor lo saben. (Amor, terror de soledad humana)*, Cernuda, del primer verso de *Precio de un cuerpo*, op. cit., p. 307.

gestualidad y los hechos con los que nos ofrecemos a los otros, sino que se reconoce que *hay* fondo, en ocasiones, tras esos gestos trucados. El estremecimiento del amante, que quizá sienta que la misma Parca viene por él cuando ve a la amada, es desconocido para el otro pero muy bien sabido y sentido por él. Y eso es suficiente para que sea «real». ¿O podremos decir que el sentir que no es público *no es real*? Y en medio de sus gestos trucados o su aparente dominio ante los demás, bien puede hacer suyas las palabras de Soyen Shaku, el célebre maestro Zen: «Mi corazón arde como fuego pero mis ojos son tan fríos como cenizas muertas».<sup>204</sup> Y, claro, tendrá razón Rosset: «quien logra finalmente ver a los demás de frente, no ve nada». ¿Cuándo dejamos de ser lo importante para que *sólo* lo sea el auditorio? ¿Hemos de admitir, sin más, que «real» es sinónimo inequívoco de «público»?<sup>205</sup> «¿Testimoniar es ver?»

Si desestimamos la experiencia íntima, el sentir de sí, en este caso, tendríamos que sostener que experiencias complejas como la de ese amante, que se repite a sí mismo, con Hadewijch, *esto supera los tormentos del Infierno*, el que padece en su cuerpo la conmoción del sentimiento, *este dolor con el que me alegro*, no son más que meras ensoñaciones. Experiencias fantasiosas, fatuas, «irreales», que poco importan, *porque no se dicen, porque nadie las ve*. El *status* de realidad será adquirido cuando haya reconocimiento. Lo que implica, por supuesto, publicidad y que tenga sentido para los otros. Sin embargo, sea lo que fuere lo que se argumente, uno sabe lo que siente de sí, lo que estremece en silencio los nervios de su emoción, lo que asombra. Como san Juan de la Cruz, cuando escribe:

Aquella fonte está escondida,  
qué bien sé yo do tiene su mánida,  
*aunque es de noche*.<sup>206</sup>

Es tentador recordar de nuevo a Kierkegaard, en otra carta a Emil:

Ve al café de al lado, pero sé prudente. Te lo suplico, ejercítate en el arte de dominar cada experiencia, de aprovechar el azar, de inventar en el acto una historia sin miedo ni temor. Es posible engañar a la gente

---

<sup>204</sup> *Nada sagrado, textos Zen*, Caracas, Oscar Todtmann, 2009, p. 36.

<sup>205</sup> Es oportuno recordar el agrio comentario de Calicles a Sócrates, en el *Gorgias*, en el que buena parte de su crítica radica en cómo se ve Sócrates a los ojos de la ciudad. Y, por supuesto, sus «recomendaciones», cfr. 486a y ss. A Critón le preocupa, justamente, qué va a parecer a los demás si él y sus amigos permiten que Sócrates sea, en efecto, ejecutado, cfr. *Critón*, 45e y ss. Sin importarle en absoluto la justicia o no de la salida abrupta de la prisión. Es Sócrates quien condiciona semejante decisión a si se adecúa o no a la justicia, cfr. 46b y ss.; 48c. Todo el diálogo muestra precisamente la justicia de Sócrates al margen de si lo parece o no lo parece. Ignora *si se ve* justo. Él sabe que *lo es*.

<sup>206</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ, *Poesía completa*, Fontana, Barcelona, 1994, p. 40.

tanto como una quiera, lo sé por experiencia, y en esto por lo menos yo tengo una temeridad sin límite. Pero ella no debe sospechar que me inquieto por su causa, podría engañarse en esto y contraer una enfermedad peligrosa.<sup>207</sup>

Es el drama del *hupokrites*. Del que calla lo sentido. ¿Cómo se desestima el fondo pleno de sentir que se guarda tras el engaño? Sócrates decía que la opinión de la mayoría no debía atemorizarnos, como a niños.<sup>208</sup> Y el mejor contraste que podamos invocar, es justamente un maestro profundo como Sócrates, dueño del alma y sus caminos, ocupado conocedor de sí mismo, amo del diálogo que se entromete en la intimidad ajena del pensamiento que hace el alma. Que no teme ni abandona el ágora. Es el maestro que renuncia a todo –incluso a la vida– antes de permanecer en contradicción consigo mismo, única <<voz>> que le importa.<sup>209</sup> No es incapaz de *decirse* –de *decir*– a quien dialogue pacientemente la verdad de lo que hace. Su alma <<no estalla en contrarios>>,<sup>210</sup> y desde el más hondo saber de sí, se dice bueno y virtuoso. Sin embargo, las verdades de su *logos*, que reinterpretan las de su emoción, poco tienen que ver con lo que opinen <<los muchos>>,<sup>211</sup> menos aún con que lo reconozcan. Nada le importa su <<identidad social>>. Por el contrario, fuerte es su interioridad cuando hace suyo el <<conócete a ti mismo>>.<sup>212</sup>

Finalmente, si se habla de ensoñaciones, con un tono de desaire, de fantasía incierta, de quimera, en fin, de aquel viejo y condenado *no ser*, es inevitable recordar de nuevo a Pessoa cuando dice *Hay dolencias peores que las dolencias*. Cuando lo que *sentimos* es nuestro y cierto como la vida, cuando el sentir de sí nos abruma; cuando la embriaguez y la paradoja nos hacen lúcidos:

Hay dolencias peores que las dolencias,  
hay dolores que no duelen, ni en el alma  
pero que son dolorosos más que los otros.  
Hay angustias soñadas más reales  
que las que la vida nos trae, hay sensaciones  
sentidas sólo con imaginarlas  
que son más nuestras que la misma vida.  
Hay tantas cosas que, sin existir,  
existen, existen demoradamente,  
y demoradamente son nuestras y nosotros...  
Por sobre el verde turbio del ancho río  
los circunflejos blancos de las gaviotas...

---

<sup>207</sup> S. KIERKEGAARD, *Cartas del noviazgo*, Leviatán, Buenos Aires, 2005, p. 87.

<sup>208</sup> Cfr. *Critón*, 44c; 48a.

<sup>209</sup> Cfr. *Gorgias*, 482b.

<sup>210</sup> J. PATOČKA, *Platón y Europa*, Península, Barcelona, 1991, p. 84.

<sup>211</sup> *Hoi polloí*, *Critón*, 47c.

<sup>212</sup> Cfr. J. HUMBERT, *Sócrates y los socráticos menores*, MonteÁvila, Caracas, 1995, p. 84.



Por sobre el alma el aleteo inútil  
de lo que no fue, ni puede ser, y es todo.

Dame más vino, porque la vida es nada.<sup>213</sup>

#### δ. UN COROLARIO: SÓLO PUEDES HABLAR DE TI

*Nunca he pretendido agradar a las masas,  
pues lo que a ellas les gusta, yo no lo conozco...*  
EPICURO

El saber de sí, el cuidado del alma, es la tarea de la vida que vale la pena vivirse.<sup>214</sup> Y si reconocemos el sentir de sí, *lo sentimos*, como lo siente el amante solitario, con sensaciones *que son más nuestras que la vida misma*, será preciso darle un espacio en los caminos del conocimiento propio. Es un aspecto de uno mismo reservado, inexpresable, paradójico, como ha sido el caso, que se guarda de los otros, y que no se diluye en una mera ensoñación. Como si nunca hubiésemos abandonado a la diosa de Parménides. El sentir de sí no puede enviarse a los derroteros del olvido, como un confuso y enloquecido *no ser*, pues no por eso deja de sentirse. Desde la distinción de Hadewijch de Amberes, aludimos a lo indecible de la experiencia y del sentir, sin abandonar su realidad conmovedora. Con esta perspectiva, ha sido posible cuestionar si las experiencias silenciosas deban ser desestimadas, sin omitir las consecuencias de conocer y juzgar al otro. En efecto, si se trata de uno mismo, uno sabe de su sentir de sí; pero si se trata del otro, surge el inevitable interrogante sobre cómo desestimarlos o no, si es desconocido. De lo que se trata –pues es lo único que podemos hacer– es de reconocer experiencias como el sentir de sí, esto es, lugares de reserva que puede afectar la vida del que es objeto de nuestro juicio. Con ello, no perder de vista que juzgar al otro es siempre un riesgo, un borde y no una certeza, un seguro «te conozco», o un arrogante «sé bien por qué lo haces». De allí que alguien, desde su sufrimiento o su amor infernal, pueda preguntar con firmeza: *¿quién puede testimoniar sobre mí?*

Quizá el contraargumento a esto sea que no tiene ni sentido plantearlo, pues nunca podremos saber del otro a esos niveles de intimidad. Esa proeza sólo podría hacerla Dios, como lo leemos en Abelardo. En consecuencia, sólo seguiremos teniendo los hechos. Con todo, insisto en ello, guardar un espacio discreto a la fragilidad y finitud de nuestro ver, de nuestro juicio, si es imposible evitarlo, quizá sea más conveniente por moderado y respetuoso. Decir sobre el otro, como si fuésemos una Pitia armada, aunque sea con la voz baja del secreteo, puede abandonarnos en

---

<sup>213</sup> F. PESSOA, *Obra poética*, Aguilar, Rio de Janeiro, 1965, p. 120.

<sup>214</sup> Cfr. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 38a.

un juicio pobre que sólo lastime o fantasee de la vida ajena. Algunas veces la *epoche* es lo que expresa el gusto del espíritu. Y los tropiezos, excesos, desaciertos, fracasos que trae consigo el andar de la experiencia, si se han hecho alma, suelen suavizar –o callar, en el mejor de los casos- nuestra narración sobre los acontecimientos del otro. O, como dice Epicteto, el sabio siempre tiene el recurso a la *hupexaireseos*, la reserva.<sup>215</sup>

Saberse es un proceso inacabable y complejo, saber si uno es como Tifón o goza de un alma suave y sencilla,<sup>216</sup> exige siempre *verse* con atención. Por ello, un sentir de sí ajeno al otro, no por ser un secreto, como vimos, sino porque su naturaleza no es compartirse, es parte del saber de sí. Por supuesto que el otro nada tiene qué hacer con ese sentir. Pero permitirse una sospecha sobre ello puede tener como consecuencia, en lugar de una desestimación, o un volverse tiniebla incierta, que lo «reconocido» no necesariamente nos agota; que algunas veces hay espacios, verdades de la existencia, «un cumplimiento intuitivo propio que no puede ser comunicado», en palabras de Gadamer, que no son totalmente permeables al mundo. Y que eso es importante. No todos somos Don Juan, que es sólo inmediatez y superficie –y esto es un extremo-. Pero quiere decir que puede haberlos, que los hay; y que no siempre hay fondos inaccesibles al otro. Pero que también hay Desdemonas inocentes aunque «los hechos» las acusen hasta la irrupción de una tragedia. Y sólo nos queda confiar en nuestra sensatez, orientarnos desde la *sophrosyne* y la sensibilidad, para intuir, entrever, cuándo estamos ante quien puede despertar en nosotros el respeto por lo no dicho. La experiencia humana es mucho más compleja que la regularidad, por supuesto; y, con ello, que lo mensurable –resultados, hechos, obras-. Más aún cuando hablamos de un sentir de sí que no es «reconocido». Por tanto, el saber sobre uno, considerado desde el punto de vista ajeno, ha de asumirse incompleto, finito, falible, y debiera estar *consciente de esa falibilidad*. Tampoco somos solamente lo que el otro nos otorga. Ese es sólo el juicio del prójimo, que no es Dios. Menos aún si la paradoja, el sinsentido, la *hora absurda* también pueden prendernos.

Nietzsche sostuvo en sus *Fragmentos póstumos*, que conocer era una lucha contra «la sensación de algo nuevo», «la conversión de lo aparentemente nuevo en algo viejo».<sup>217</sup> Y quizá eso sea *precisamente* lo que no podemos hacer con el semejante, ni él con nosotros: convertirnos en algo viejo, ya sabido, consistente. Es probable que aquellos que se encierran en rutinas que pretenden inalterables, que llevan la vida como un manual de instrucciones, donde el *eros* que preside lo espontáneo ha

---

<sup>215</sup> Cfr. EPICTETO, op. cit., Capítulo II, p. 12.

<sup>216</sup> Cfr. *Fedro*, 230a.

<sup>217</sup> F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos*, Norma, Bogotá, 1993, p. 78, 34[244].

sido desterrado, terminen siendo algo sabido, aburrido de predecible. Sin embargo, ni en ese caso, quizá, podamos librarnos de fantasear sobre el prójimo, que a lo mejor tan sólo se protege de la vida en sus celebérrimas rutinas.

Asumir un halo misterioso en el otro, que el otro lo asuma en uno, es mucho más bello que agotarnos en los hechos de curso oficial. Abandonar las fantasías que elaboramos sobre los otros –que siempre llevan algo de nosotros mismos-, en favor de una palabra discreta, respetuosa de lo no sabido, sospechosa de un sentir de sí, también goza de más belleza.

Epicteto nos deja una línea poderosa para pensar lo que <<somos>> a partir de *lo que se ve*:

<<Pero ¿quién puede darle a otro lo que no tiene él mismo?>><sup>218</sup>

Por tanto, el otro *sólo habla de sí*, cuando habla de nosotros. Y escribe Hadewijch, con temor:

<<... es demasiado lo que me falta para satisfacer al amor, pero también temo que gente extranjera venga a sembrar ortigas allí donde deberían florecer rosas>>.<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> EPICTETO, op. cit., Capítulo XXIV, p. 45. *Tis de dounai dunatai hetero, ha me echei autos*;

<sup>219</sup> HADEWIJCH DE AMBERES, Cartas, 19, op. cit., p. 87.

# EL ORDEN DE LECTURA DE LOS *DIÁLOGOS* DE PLATÓN

WILLIAM H. F. ALTMAN

Dedico respetuosamente este estudio a mis maravillosos maestros de la University of Toronto, George Elison (*in memoriam*) y Graeme Nicholson (Trinity College), Wallace McLeod y Denis de Montmollin (Victoria College). Victoria Wohl, Carol Poster y un lector anónimo de *Phoenix* me han proporcionado una crítica y apoyo inestimables; se debe también un agradecimiento a Roslyn Weiss, James Wood, Luc Brisson y Melissa Lane de cuyos comentarios se ha beneficiado este artículo. Naturalmente todos los errores e impropiedades que resten son únicamente mi responsabilidad. Una vez revisado para publicación, este artículo fue enviado a *Phoenix* en su forma presente el 6 de junio de 2008.

[*La Torre del Virrey* agradece expresamente a William H.F. Altman el permiso para la traducción de este artículo.]

93

Hace doce años en esta revista, Carol Poster (1998:282-283), como parte de “un prolegómeno metodológico a la hermenéutica platónica”, clasificó cuatro formas de ordenar los diálogos platónicos, designó a una de ellas “(3) orden pedagógico” y la definió como “el orden en el que deberíamos leer o enseñar los diálogos”. Mi propósito es ofrecer una reconstrucción del “Orden de Lectura de los *Diálogos* de Platón” (de ahora en adelante OLDP) —agnóstica respecto a su “(1) cronología de la composición”, el paradigma dominante de los estudiosos platónicos (Howland 1991) de los siglos XIX y XX— del siglo XXI, en la que el papel indispensable de la “(2) cronología dramática” de Poster y “(4) el orden teórico y metafísico” se verá a través de las lentes de consideraciones pedagógicas. Tras revisar la historia intelectual del OLDP, se introducirán (sección I) siete principios de este proyecto de reconstrucción; cuatro de ellos —empezando por la noción de composición “proléptica” de Kahn (Kahn 1981a, 1988 y 1996)— serán elucidados en conexión con “la Ciudad de Solo Hombres Buenos” en *República* I (sección II). Al modificar la concepción de la relación entre *Lisis* y *Banquete* de Kahn (Kahn: 1996:258-291), la sección III defenderá que Platón pretendía que *Lisis* siguiera al *Banquete* en el OLDP para comprobar si el estudiante/lector había asimilado la concepción de Diotima de lo que es “propio de uno” (τὸ οἰκεῖον). Dado que comprender

el aspecto trágico del *Banquete*, en cambio, requiere un conocimiento detallado de la historia política ateniense, la sección IV mostrará que la oración intencionalmente anacrónica de Aspasia en *Menéxeno* precede al *Banquete* en el OLDP. Cuando los principios pedagógicos sobre los que se basa la reconstrucción se hayan aplicado al *Menéxeno*, *Banquete* y *Lisis*, la sección V presentará una sinopsis del OLDP en conjunto.

1. RECONSTRUYENDO EL OLDP. Nuestra edición de Platón es inseparable de la búsqueda, de un interés considerable para sus estudiantes, del OLDP; los estudios de Charles Dunn sobre Trasilo (1974: 1976; véase también Tarrant 1993) muestran que las nueve “tetralogías” (treinta y cinco diálogos y las cartas agrupadas en grupos de cuatro) constituyeron su versión del OLDP. Es instructivo que el neoplatónico Albino reprenda a Trasilo por la introducción del cuarteto *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón* (Snyder 2000: 98-99); una larga tradición de intentos antiguos por determinar el OLDP (Festugière 1969; Mansfeld 1994: 64, n.11) fue guiada por lo que Poster llama “orden teórico y metafísico” en una sutil distinción de la “cronología dramática” que guía a Trasilo, aunque hasta cierto punto (Mansfeld 1994: 67-68). Pero ninguna de esas dos escuelas de pensamiento privilegió el “orden pedagógico” en el sentido en que lo propongo. Ello se puede ilustrar con referencia al *Alcibiades mayor*: ambos campos lo aceptan como genuino (Snyder 2000: 97) pero quienes lo sitúan el primero en el OLDP –el campo hostil a la Primera Tetralogía de Trasilo– lo hacen por razones teóricas/metafísicas, no pedagógicas. Proclo (O’Neil 1965: 1-4), por ejemplo, no dice nada sobre el hecho de que su simplicidad ingenua y natural –cuando el maestro lee “Sócrates”, el estudiante apenas necesita un texto– hace del *Alcibiades mayor* un lugar ideal para empezar a guiar al neófito.<sup>220</sup> El primer principio del OLDP propuesto aquí es que sea guiado por consideraciones pedagógicas: por hablar de un modo muy rudo, los diálogos más difíciles se han de leer solo después de la preparación que proporcionan los más fáciles y tempranos (es decir, más tempranos respecto al ODLP).

Este proyecto de reconstrucción del OLDP es por tanto viejo y nuevo: lleva a cabo un viejo objetivo con medios que en la antigüedad no se emplearon hábilmente. Precisamente porque la mayoría de quienes intentaron el OLDP en el pasado fueron guiados por un menosprecio neoplatónico hacia lo meramente histórico, ignoraron las ventajas pedagógicas de una “cronología dramática”, considerando que un ciclo de diálogos que culmina en el *Fedón* cuenta una historia persuasiva sobre un

---

<sup>220</sup> Heidel 1896:62: “Además, en su carácter de manual práctico del platonismo con respecto a la ética y la política, el *Alcibiades I* contiene un número mayor de pensamientos claramente platónicos de lo que se puede encontrar en gran cantidad de incluso las obras mayores de Platón. A este respecto el diálogo puede ser declarado *mu*y platónico. Compárese Guthrie 1969; 470: “un diálogo que, lo escribiera Platón o no fue acertadamente descrito por Burnet como “diseñado como un tipo de introducción a la filosofía socrática para principiantes””.



héroe extraordinario con un final feliz. Con respecto a Trasilo, los límites de su lealtad a la “cronología dramática” se pueden ilustrar mediante el hecho de que no interpoló el *Sofista* y el *Político* entre el *Eutrifón* y la *Apología* en su Primera Tetralogía. Si lo hubiera hecho así, no habría tenido ninguna razón pedagógica de peso para confrontar a los neófitos con el difícil *Sofista* como su segundo diálogo. En resumen, al situar el *Fedón* el último en el OLDP no solo proporciona un buen final para la historia de Sócrates, sino que también se asegura de que diálogos complejos como *Teeteto*, *Sofista* y *Político* se lean cerca del final. Lo que explica la prioridad del elemental *Alcibíades mayor* es la preocupación de Platón por la pedagogía efectiva.

Es probable que no sea accidental que desapareciera el interés por reconstruir el OLDP en cuanto el *Alcibíades mayor* fue suprimido del canon.<sup>221</sup> Liberado al fin del antecedente metafísico del neoplatonismo, cualquier justificación pedagógica que tenga que ver con el *Alcibíades mayor* como un modo excelente de introducir al estudiante/lector al diálogo platónico se enfrenta de inmediato con la objeción moderna de que este diálogo, junto a un considerable (pero en apariencia disminuyendo en la actualidad) número de diálogos, no es de Platón. El interés creciente por el *Clitofonte* es un buen ejemplo,<sup>222</sup> en especial porque ofrece un caso en el que mi OLDP coincide con el de Trasilo. Considerado en su particularidad, el *Clitofonte* parece estar incompleto y ser inauténtico. Considerado auténtico pero examinado aisladamente, parece ser utilizado para promover una alternativa radical al platonismo (Kremer 2004). Pero es de gran importancia pedagógica cuando se considera una introducción auténtica a la *República* (cf. Bowe 2004; Souilhé 1949:179), como también Trasilo ha de haber reconocido. El segundo principio del OLDP propuesto aquí es que ninguno de los treinta y cinco diálogos transmitido por Trasilo ha de ser considerado inauténtico *a priori*; de hecho, se está empleando un nuevo criterio para la autenticidad: un diálogo es auténtico cuando encaja con facilidad –por consideraciones dramáticas, pedagógicas y/o metafísicas– entre dos diálogos, el que lo precede y el que lo sigue en el OLDP.

El tercer principio es que las consideraciones dramáticas son –habiéndose sido alejadas de varias preconcepciones por su significado filosófico (Griswold 2008:205-207)– nuestra mejor guía para el OLDP y por tanto superan los principios más especulativos en casos de conflicto: el

---

<sup>221</sup> Por el contrario, el renovado interés por el *Alcibiades mayor* (Scott 2000; Denyer 2001) y otros diálogos anestesiados (Pangle 1987) ha hecho posible finalmente renovar la cuestión del OLDP. Cooper y Hutchinson (1997) no solo hacen que los treinta y cinco diálogos estén ampliamente disponibles en inglés, sino que también realizan la siguiente observación (x): “El orden de Trasilo no parece estar determinado por ningún criterio, sino por varios en ocasiones conflictivos, aunque su plan puede representar una idea más o menos unificada sobre el orden en el que los diálogos deberían ser leídos y enseñados”.

<sup>222</sup> Grote 1865; Grube 1931; Souilhé 1949; Orwin 1982; Pangle 1987; Slings 1999; Rowe 2000; Bailly 2003; y Kremer 2004.

difícil Protágoras precede, de este modo, al introductorio *Alcibíades mayor*. Se observará que aunque ambos se presentan en la casa de Calias, Sócrates nunca habla a Alcibíades en el *Protágoras* mientras el *Alcibíades mayor* representa su primera conversación real (*Alc.* 1.103a4).<sup>223</sup> En esa conversación, el también confundido Alcibíades evade (a su costa) una trampa socrática por medio de un truco sofisticado (*Alc.* 1.111a1-3) utilizado por Protágoras (*Prot.* 327e3-328a1; véase Denyer 2001:122). Pero las conexiones dramáticas entre los diálogos no necesitan ser siempre cronológicas; una concepción mucho más amplia del detalle dramático será empleada aquí. Por ejemplo, el *Menéxeno* tiene lugar después del *Lisis* con respecto a la “cronología dramática”; Menéxeno ha crecido desde sus años escolares con *Lisis* (Nails 2002:319). Pero como la sección III aclarará, hay consideraciones pedagógicas, teoréticas y dramáticas que sitúan el *Lisis* después del *Banquete*, así como hay consideraciones pedagógicas, teoréticas dramáticas y, en efecto, cronológicas que sitúan el *Menéxeno* delante de él (sección IV). En ningún caso la conexión “dramática” es burdamente cronológica. El hecho, por ejemplo, de que Sócrates abandone la casa de Agatón por el Liceo (*Banq.* 223d10) y que el *Lisis* lo sitúe *de camino* hacia allí (*Li.* 203a1) es paradigmático del tipo de idea dramática que guía mi reconstrucción del OLDP.

Con un título que sugiere un comienzo y un marco dramático que raya el alba (*Prot.* 310a8; cf. *Fed.* 118e7-8), el *Protágoras* es un diálogo muy difícil y vívido: retrata el contexto histórico incluso para el estudiante más torpe aunque confundiría incluso al más brillante en cuanto a una amplia variedad de temas importantes (Guthrie 1975: 235). Un cuarto principio del OLDP propuesto aquí es que Platón emplea una composición “proléptica”: comienza confundiendo al estudiante de un modo en última instancia saludable, es decir, con cosas sobre las que es pedagógicamente útil confundir al estudiante. Por dar el ejemplo más importante: el estudiante que llegue a la *República* con el *Protágoras* en mente –donde puede que la piedad sea la quinta virtud y la virtud no tenga partes (*Prot.* 349b1.3)– será tan justamente crítico con la justicia que se descubre en el Libro IV que su búsqueda de una respuesta a la acuciante pregunta de Clitofonte (*Clit.* 408d7-e2) lo hará receptivo a la justicia subterránea que solo se descubre regresando a la caverna.

El quinto principio es la absoluta centralidad de la *República* en el OLDP.<sup>224</sup> Aunque menos accesible para quienes no han completado recientemente las series de diálogos que empiezan por el *Protágoras* y terminan en el *Clitofonte* (*Rep.* 520b6-7), la *República* 7 contiene la esencia

<sup>223</sup> Todas las referencias son del texto de Burnet (1900-1907).

<sup>224</sup> Cf. Annas 1999:95: “Si intentamos deshacernos de los supuestos de que la *República* es una contribución a la teoría política, y de que obviamente es el más importante y central de los diálogos, la culminación natural de un desarrollo de los diálogos socráticos, y si intentamos devolverla a su antiguo lugar –un diálogo entre muchos donde Platón desarrolla un argumento sobre la suficiencia de la virtud para la felicidad– habremos hecho mucho por restaurar el equilibrio y la proporción para “nuestro estudio del pensamiento de Platón”.

del platonismo: la enseñanza de Platón es su respuesta a la pregunta de Clitofonte (*Rep.* 520cl). De acuerdo con el principio de prioridad pedagógica, Platón es entendido aquí como el primer y más importante maestro, un maestro con una escuela –la Academia– además de una enseñanza. Los diálogos intentan transmitir la enseñanza mediante (1) la dialéctica representada en los diálogos, (2) la dialéctica entre estudiantes sobre los diálogos, y (3) –este punto es crucial para reconstruir el OLDP– el inter-diálogo dialéctico entre los diálogos cuando se leen en el orden adecuado. Sobre todo, “(3)” revela la *centralidad* de (4), el diálogo decisivo entre Platón y el lector en la *República* 7. Comprender la pedagogía de Platón, por tanto, depende del reconocimiento de que hay tres clases distintas de diálogo platónico: la *República*, los diálogos que preparan el camino para la *República* y los diálogos que la siguen en el OLDP.

El principio básico que subyace a esta clasificación será ilustrado en el contexto del *Banquete*, un diálogo que está más cerca de la *República* que cualquier otro de los diálogos que preceden a la *República* en mi reconstrucción de los OLDP. Según la importancia de la revelación visual que es la Idea, esos diálogos (Kahn [1996: 42 y 274] justamente añade el *Fedón* el último) serán denominados “visionarios”. Asimismo se verá que el Platón que emerge del reconstruido OLDP recordará a lo que se solía llamar “un platónico”. En cualquier caso es un filósofo, un idealista, un maestro: un maestro que, mientras vivió, enseñó a otros a filosofar y que – en especial cuando se reconoce la unidad de su currículum<sup>225</sup> profusamente diverso y dialéctico– continúa haciendo lo mismo a través de sus escritos. En el corazón de su pensamiento está “la Idea de Bien” y, bajo su luz, el justo filósofo de lo verdadero (y por tanto voluntario; véase Cic. Off. 1.28) regresa a la Caverna. No es un “Platón postmoderno” (Zuckert 1996: 48-56; cf. Strauss 1946:361), su Sócrates no sabe (*Ap.* 21d7) que no sabe nada (Strauss 1953:32 y 1983:42), y su uso de la forma diálogo no excluye el hecho de que tenga una enseñanza (Strauss 1987: 33 seguido de Frede 1992). Aunque cada diálogo sea una bella obra de arte, el principio de que cada diálogo ha de ser entendido sin referencia a ningún otro –el principio de aislamiento hermenéutico (p. ej., Press 1993: 109-111)– es antitético para el proyecto emprendido aquí (véase Ferrari 2003: 244). Puede que sea útil identificar explícitamente como un sexto principio la opinión de que Platón tiene una enseñanza visionaria y que la expresó en sus diálogos.

El séptimo (y final) principio es algo más difícil de elucidar. En primer lugar, identifica “examinar” como un elemento crucial de la pedagogía platónica. Por las razones que se explicarán en la sección II,

---

<sup>225</sup> Cic. *Or.* (traducción mía): “Naturalmente también soy consciente de que a menudo parece que digo cosas originales cuando en realidad son antiguas (aunque la mayoría no las haya escuchado) y reconozco que destaco como orador – si es lo que soy, o en cualquier caso, lo que quiera que yo sea [*aut etiam quicumque sim*]– no por la ayuda de los retóricos, sino por los espacios abiertos de la Academia. Pues así es el *curricula* de los diálogos diversos y contradictorios [*curricula multiplicium variorumque sermonum*] en los que las huellas de Platón han sido principalmente impresas”. Para traducir sermones como “diálogos”, véase Fantham 2004:5, n.2.

utilizaré el neologismo “basanístico”, basado en la palabra griega para “piedra angular”, como un término técnico. Hay tres puntos que necesitan ser formulados de inmediato sobre “el elemento basanístico en los diálogos de Platón”: (1) Junto con el elemento proléptico y visionario (con el que forma una tríada), el elemento basanístico se entiende mejor como uno de los tres trampolines teoréticos e hipotéticos (*Rep.* 511b6) hacia la claridad hermenéutica antes que como un término técnico rígido y exclusivo. (2) Aunque haya un sentido significativo en el que un diálogo dado se pueda llamar de un modo burdo proléptico, visionario o basanístico, es mejor pensar esa triada como elementos interrelacionados que también pueden ser utilizados en un diálogo particular, o incluso en un pasaje concreto (como se demostrará en la sección II). (3) El elemento basanístico es como un trampolín en otro sentido, el mismo sentido en el que un buen estudiante aprende en realidad de hacer un examen bien construido. Platón desarrolla el elemento basanístico para un propósito triple: (a) asegurar que el estudiante ha entendido su enseñanza visionaria, (b) hacer que esa enseñanza vaya del texto a la mente del estudiante (*Rep.* 435a1-2), y (c) conducir al estudiante a algo más grande incluso que lo que el maestro ya ha enseñado.<sup>226</sup>

Los siete principios anteriores serán citados solo con números en lo sucesivo (p. ej., “§1”), puede que sean útilmente simplificados del siguiente modo:

- §1. Efectividad pedagógica: los diálogos elementales preceden a los complejos.
- §2. Nuevo criterio de autenticidad: cada diálogo encaja entre otros dos.
- §3. Primacía de las conexiones dramáticas; cronológicas a menudo pero no siempre.
- §4. Composición proléptica: confundir en primer lugar a los estudiantes de un modo pedagógicamente útil.
- §5. Centralidad de la *República*: habiendo sido preparados (§4) para el bien y la justicia.

---

<sup>226</sup> Un ejemplo crucial de lo basanístico es la insistencia de Sócrates en *Fedr.* 275d4-35 sobre la incapacidad muda de un texto escrito para crear dialéctica con el estudiante/lector (compárese Sayre 1995: XVI): los lectores de la *República* 7 que se reconozcan como el “tú” al que Platón se dirige en *Rep.* 520b5 saben que eso no es cierto. La escuela de Tubinga –desde Krämer 1959:393 a Reale 1990– toma el pasaje del *Fedro* literalmente. Una *reductio ad absurdum* sobre este planteamiento está en Szlezàk 1999:46 donde los diálogos se convierten en “un ingenioso juego que le producía [sc. Platón] gran placer”. Aunque no debe nada al testimonio de Aristóteles (véase Cherniss 1945), el OLDP es sin embargo análogo a “las doctrinas no escritas” de la escuela de Tubinga; el primero podía fácilmente ocupar el lugar del último en el diagrama en Gaiser 1963:6. Ambos planteamientos restauran el platonismo de Platón mientras niegan que los diálogos constituyan “un viaje del pensamiento sin fin” (Szlezàk 1999:116). Pero en el caso del OLDP, el estudiante/lector ha de buscar la enseñanza de Platón *dentro* de los diálogos, la *República* en particular (compárese *Ep.* 7.341c4-d2 con *Rep.* 434e4-435a2), aunque el momento de iluminación no escrita sucede solo dentro del *estudiante*.



§6. Enseñanza visionaria: Platón se reveló (§5) como maestro y “platonista”.

§7 Examen “basanístico”: los estudiantes han de rechazar las falsedades basándose en §6.

La interactuación de §4, §6 y §7 será ilustrada ahora en el contexto de la *República 1* (§5).

2. LA CIUDAD DE SOLO HOMBRES BUENOS. Sócrates introduce la ciudad de solo hombres buenos (a partir de ahora CSHB) en respuesta a la primera interrupción de Glaucón (*Rep.* 347a7): Platón representa a su hermano mayor sin lograr comprender a qué se refiere Sócrates con el castigo que impele a los hombres buenos a ocuparse de la carga del oficio político, es decir, volver a la caverna como hicieron<sup>227</sup> Cicerón y el Demóstenes de Cicerón. Ese castigo ha de ser, de hecho, legislado por los peores hombres (*Rep.* 347c3-5). El castigo es, en efecto, ser gobernado por los peores hombres (*Rep.* 347c3-5).

Podríamos aventurarnos a decir que, si hubiera una ciudad de solo hombres buenos, se lucharía por evitar gobernar con el mismo afán con el que en nuestros días se aspira a gobernar, y se haría evidente que, en realidad, el verdadero gobernante por naturaleza no busca su propio beneficio sino el del gobernado; de modo que todo hombre inteligente [πᾶς ἂν ὀλιγνώσκων] elegiría antes ser beneficiado por alguien que ocuparse de beneficiar a otro.

El mensaje político de la *República* es que a menos que quienes gobiernan nuestras ciudades prefieran filosofar, las ciudades serán mal gobernadas. (*Rep.* 520e4-521a1). Además, los filósofos que viven en su torre de marfil (*Rep.* 473d3-5), que rechazan participar en política (592a5) aunque estén mejor cualificados que quienes están haciéndolo de un modo presencial, (*Rep.* 557e2-3) no están viviendo de acuerdo con el paradigma platónico (*Rep.* 592b2-3), en particular cuando su propia ciudad terrenal es una democracia que se balancea sobre el filo de la tiranía y la tragedia. Para el verdadero filósofo, “no gobernar” es sin dudapreciado porque deja al filósofo libre para considerar qué es verdaderamente bueno (p. ej., la Idea de Bien): los buenos gobernantes, por otra parte, han de ocuparse de la pluralidad indefinida que está mal gestionada para gobernar bien (*Rep.* 520c3-6). A pesar de estar preparados por naturaleza para algo totalmente diferente, además, solo los verdaderos filósofos podrían llegar a ser el tipo de gobernantes cuyo objetivo unitario es ver las cosas bien dirigidas para beneficio de aquellos a quienes gobiernan. En resumen, solo un filósofo, que no tiene interés en obtener beneficios, que es honrado o que ejerce el poder es, “en realidad, el verdadero legislador”. Precisamente porque la

---

<sup>227</sup> Sobre Demóstenes como estudiante de Platón, véase Douglas 1966:100: “tan consistentemente negado por los estudiosos modernos como afirmado por las fuentes antiguas...”



CSHB se compone *solo* de buenos, ninguno de ellos codicia riqueza u honores. El punto crucial, sin embargo, es que en esa ciudad no existe el castigo de ser gobernado por los peores hombres como existe en las nuestras. Se sigue, por tanto, (afirma Sócrates provocativamente), que nadie gobernaría en la CSHB: nadie estaría dispuesto a hacerlo.

Cuando Sócrates dice: “toda persona inteligente elegiría ser beneficiado por alguien antes que ocuparse de beneficiar a otro” (cf. *Jen. Mem.* 2.10.3), está describiendo un universo moral donde ningún padre cuidaría de un hijo, ningún hijo asistiría a ningún padre moribundo y, sin duda, ningún genio independiente y rico se tomaría el tiempo necesario para enseñar a estudiantes jóvenes o torpes a exigir la claridad cristalina del *Alcibiades mayor*. También contradice por completo lo que Sócrates acaba de decir: “el verdadero gobernante no está inclinado a velar por su propio beneficio”. La pedagogía platónica giraba originariamente en torno a la posibilidad de que un griego nacido libre pudiera ser persuadido (*Rep.* 518c8-9) para reconocer que la posición interesada de πᾶς ἂν ὀγιγνώσκων es un punto de vista *servil*.<sup>228</sup> En cualquier contexto, antiguo o moderno, negar la más importante de todas las verdades éticas –es decir que el altruismo es bueno y el egoísmo es malo– fuerza a los estudiantes a descubrirlas por sí mismos (cf. *Cic. Fin.* 2.118). La alternativa a leer este pasaje como basanístico es una lectura literal servil en defensa de un egoísmo más mezquino si cabe. Esta es, además, la primera de las tres veces que esta afirmación basanística del egoísmo se da en la *República*.<sup>229</sup> Pero la porción basanística de la CSHB –donde la disposición de un buen hombre para gobernar es negada explícitamente– es el caso paradigmático. En primer lugar, la contradicción –basada en la diferencia entre formas verbales activas y pasivas– está más clara en el original:

---

<sup>228</sup> Trasímaco (*Rep.* 344c5.6; Shorey) afirma que “la injusticia a una escala lo suficientemente grande es más fuerte, más libre [ἐλευθεριώτερον], y más autoritaria que la justicia”. Sócrates pretende revertir este juicio de acuerdo con la *noblesse oblige* y depende de la aversión de su auditorio a representar el papel de un esclavo. La concepción de Calicles de τὸ δουλοπρεπές (*G.* 485b7) está indicada mediante la comparación de 485e1 y 486c3; Sócrates revierte esa fórmula empezando en 518a2 (ya implicado en 482d8). El proceso en realidad comienza en *Alc.* 1.134c4-6: maldad es δουλοπρεπές mientras virtud es ἐλευθεροπρεπές; Alcibiades está en una posición servil (134c10-11) desde el principio.

Compárese Aristóteles *Ética a Nicómaco* 4.1 (1120a21-23): “Y de todas las personas virtuosas [οἱ ἐλευθέριοι] las liberales son quizás las más queridas, porque son beneficiosas [ὠφέλιμοι] para otras; y lo son al dar [ἐν τῇ δοσει]”. Por definición los liberales [ἐλευθέριοι] no son esclavos, es decir, egoístas. Véase también 1120a13-15 y 1120a23-25.

<sup>229</sup> *Rep.* 347d6-8, 489b6-c3, y 599b6-7. Todo implica la distinción entre formas verbales activas y pasivas en el contexto del altruismo y el egoísmo. En el segundo, ni siquiera en el Libro I el castigo obliga al distraído filósofo a la lucha por el mando (esto explica *Rep.* 498c9-d1). En el tercero, el Sócrates de Platón solo tendría razón si no hubiera un Sócrates de Platón. Véase Altman 2009: 89-98.

τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖσθαι ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ: ὥστε πᾶς ἂν ὁ γινώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἔλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν.

El verdadero gobernante (ἄρχων) considera el beneficio del gobernado (τῷ ἀρχομένῳ) cuando gobierna, pero todo hombre inteligente prefiere ser beneficiado (ὠφελεῖσθαι) antes que beneficiar (ὠφελῶν) cuando decide no gobernar. El verdadero gobernante es por tanto lo contrario precisamente del hombre inteligente. A diferencia del verdadero gobernante (τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων), el hombre inteligente (πᾶς ὁ γινώσκων) es guiado por su propio beneficio (τὸ αὐτῷ συμφέρον). Por otra parte, la naturaleza (πέφυκε) del verdadero gobernante es no ser guiado de ese modo precisamente. Aunque la contradicción que implica esto es casi invisible, el estudiante que regrese a la *República* en el contexto de la CSHB está particularmente bien preparado para interrumpir –como Glaucón acaba de hacer– y rechazar la decisión del hombre sabio que preferiría ser beneficiado antes que beneficiar a otros.

En el presente caso, es en el *Gorgias* donde “Platón el maestro” (cf. Stenzel 1928) confía en el recuerdo del estudiante; de hecho, el pasaje es inolvidable. Sócrates ha presentado una variante más controvertida incluso del abismo ético que divide las formas verbales activas y pasivas en el *Gorgias*: τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι (es decir, “cometer una injusticia es más deshonroso que sufrirla”, *G.* 482d8, traducción mía). Es más improbable que quien sea lo suficientemente egoísta como para preferir de un modo uniforme ὠφελεῖσθαι a ὠφελῶν (es decir, el hombre que es guiado exclusivamente por τὸ αὐτῷ συμφέρον) considere τὸ ἀδικεῖν para ser αἴσχιον que ἀδικεῖσθαι. Pero rigurosamente, como tema de argumentación lógica, el argumento en el *Gorgias* no implica lo contrario de lo que Sócrates dice sobre la CSHB.

La relación entre los dos pares activo/pasivo es por tanto extremadamente interesante: aunque *en la práctica* es más difícil sufrir τὸ ἀδικεῖσθαι para evitar el mal mayor de τὸ ἀδικεῖν, es más difícil *en la teoría* mostrar por qué es αἴσχιον (“más vergonzoso”) preferir ὠφελεῖσθαι a ὠφελῶν. En otras palabras, hay mucha gente generosa que está dispuesta a beneficiar sin pedir nada a cambio que pensaría dos veces si sufrir una injusticia antes que evitarla del todo haciendo algo inmoral a alguien. En la práctica, entonces, estar dispuesto a sufrir una injusticia en preferencia a cometerla es mucho menos común que estar dispuesto a beneficiar a otros. Pero en la teoría es otra cosa. Sócrates puede mostrar, como hace en el *Gorgias*, que τὸ ἀδικεῖν es malo para el alma (τὸ αὐτῷ συμφέρον) pero él simplemente no puede hacer eso en el caso de τὸ ὠφελεῖσθαι: casi es contrario a la ventaja de ser beneficiado. Ni puede él, en conformidad con la censura que le imponen los hermanos de Platón (*Rep.* 358b6-7 y 366e6), invocar a la vida después de la muerte. En otras palabras (y estrictamente en el contexto del OLDP), tiene sentido que la paradoja activo/pasivo en el *Gorgias* sea más fácil (aunque solo teóricamente) y por tanto anterior a

su contraparte en la *República* (§1) incluso aunque sea más sorprendente, paradójica y mucho más difícil en la práctica. Pero todo estudiante que haya sido verdaderamente persuadido por Sócrates en el *Gorgias* objetará a lo que oye ahora en la *República*: en efecto, la historia de Sócrates preocupa de principio a fin al benefactor (τὸ ὠφελῶν) *par excellence* que por voluntad propia permanece en su error (τὸ ἀδικεῖσθαι), igualmente *par excellence*. Por tanto, la interrupción intra-textual –es decir, ficticia– de Glaucón en 347a6 merece otra desde el lector/estudiante extratextual que recuerde al *Gorgias*: exactamente como Glaucón interrumpió justo un momento antes, Platón ahora está retando (o provocando)<sup>230</sup> al estudiante/lector a rechazar no tanto la lógica como el interés servil del πᾶς ἂν ὀγιγνώσκων guiado por τὸ αὐτῷ συμφέρον. Esto constituiría de un modo simultáneo una negación de la interpretación servil y literal propia de un texto simplemente mudo e indiferente.

Ahora es momento de elucidar la CSHB como un microcosmos de elementos prolépticos, visionarios y basanísticos. Presentados prolépticamente en la sección I, es bueno recordar que hay diálogos prolépticos (o, en el caso presente, porciones prolépticas de un diálogo) que están diseñados para confundir al lector de un modo conveniente a través de la paradoja que tiene que ver con cuestiones sobre las que es pedagógicamente necesario para el estudiante estar confuso si han de estar preparados para lo que está por venir (§4). La primera de las tres cláusulas (I) en la oración singular que describe la CSHB es perfectamente proléptica:

[I] Si se diera el caso de que surgiera una ciudad de hombres buenos, no gobernar sería tan valioso como gobernar lo es hoy, [II] y llegaría a estar claro como el cristal que, en realidad, el verdadero gobernante no tiene la disposición de gobernar en su propio beneficio sino en el del gobernado; [III] todo individuo inteligente elegiría antes ser beneficiado por alguien que ocuparse de beneficiar a otros.

[I] es paradójico a dos niveles: (1) contradice explícitamente lo que la mayoría de nosotros considera cierto, guiados como estamos por lo que es “valorado... hoy” y (2) escrito desde la perspectiva del filósofo –único en valorar la oportunidad de *no* gobernar– una perspectiva que Platón querrá que elijamos con el tiempo por nosotros mismos pero de la que no nos dice nada al respecto, ni siquiera que esa es la perspectiva de un filósofo. Platón utiliza la prolepsis (Kahn1993:138) y la paradoja para despertar la curiosidad del estudiante con respecto a cómo serán las vistas desde la cima de la montaña desde la que algún día él nos ayudará a posicionarnos (al menos en el momento antes de volver a la Caverna). Esta es la opinión desde la montaña que se presenta en la sección [II]:

---

<sup>230</sup> Véase Miller 1985 para un pionero dispuesto a ver a Platón seduciendo al lector directamente.

[II] y llegaría a estar claro [καταφανὲς] como el cristal que, en realidad, el verdadero gobernante [τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων] no tiene la disposición a gobernar en su propio beneficio sino en el del gobernado [...]

Esta oración es un microcosmos de los [II] diálogos visionarios (o, en el caso de la *República*, la visión productora de porciones de un diálogo particular). Todo aquí es puro platonismo (§6): aquí no hay paradoja ni examen. El verdadero gobernante posee la naturaleza noble que es inseparable de la *noblesse oblige*. Platón sabe (es decir, ha visto) que la posibilidad de τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων (“el verdadero gobernante con respecto a lo que verdaderamente es”) ha sido realizada en Sócrates y en él mismo. Del mismo modo en que Sócrates avivaba esta concepción en Aristocles hijo de Aristón, así hará el re-hecho Platón con nosotros: es decir, el propósito de Platón el maestro es actualizar esta potencialidad natural en sus lectores/estudiantes. “[II]” es, en resumen, una declaración de altruismo clara como el cristal y, al mismo tiempo, la esencia de la justicia platónica (§5). Platón hace todo esto para nuestro beneficio, lo que no quiere decir que hacerlo no sea beneficioso para él también. De un modo certero y sincero se ha dicho que la enseñanza es la profesión menos bien pagada pero la más gratificante. Pero no solo es el maestro el que sabe en realidad que ser ὁ ὠφελῶν es simultáneamente sufrir τὸ ὠφελεῖσθαι precisamente cuando ser lo primero se elige con desprecio absoluto hacia lo segundo.

Pero Platón el maestro no se contentaba con expresar pensamientos bellos de un modo bello en tanto que él también emplea el elemento basanístico [III]:

[III] todo individuo inteligente [πᾶς ἂν ὀγιγνώσκων] elegiría antes ser beneficiado por alguien que ocuparse de beneficiar a otros.

Al contradecir lo que acaba de decir en la sección visionaria, Sócrates afirma aquí lo contrario de la verdad para poner a prueba al estudiante (§7). En otras palabras, Platón reta al lector a plantear cuestiones –y, con base en ellas, tomar una decisión– que lleven a la verdad. Platón el maestro no se inclinaba a pensar, al menos después de haber ganado experiencia enseñando (porque todo maestro aprende esta lección a la fuerza), que el estudiante que estaba de acuerdo con él en todo con entusiasmo lo entendía real o necesariamente. Un estudiante podría elogiar, por ejemplo, la posición socrática en el *Gorgias* por sus excelencias lógicas o incluso retóricas pero revelar –por el fallo de interrumpirlo ahí– su falta de compromiso con sus implicaciones. En resumen, como muestra esta tercera oración, Platón pone a prueba a sus estudiantes. Puede incluso utilizar a Sócrates (por no decir nada de interlocutores menos atractivos) para engañar al lector para que acepte algo que es falso con un propósito pedagógico (Beverluis 2000). De hecho, no solo se trata de poner a prueba una parte esencial de la pedagogía platónica sino que tener una figura de autoridad que presente falsedades, medias verdades o solo verdades

parciales es el modo principal como Platón pone a prueba a sus estudiantes/lectores, es decir, engendra en ellos una firme posesión de la verdad. Por regla general, es prudente considerar los diálogos en los que “alguien inteligente” toma la delantera –hombres como Timeo, Critias, Parménides, el Extranjero de Elea y su contraparte ateniense– basanísticos.

Pero queda mucho más que decir sobre ese elemento basanístico: el examen ideal enseña tanto al estudiante como al maestro. En otras palabras, existe el peligro de tomar la noción de “examen” de un modo demasiado literal. Sin duda, Platón quiso examinar a sus estudiantes, pero casi como un fin en sí mismo. Al examinarlos, además de enseñarlos mediante el elemento basanístico, pudo crear una pedagogía verdaderamente dialéctica: sus estudiantes se conocían a sí mismos en lucha con los errores a los que Platón deliberadamente los exponía. Cuando los estudiantes rechazan el egoísmo del “hombre inteligente” no solo demuestran que son valiosos sino que también confirman dentro de sí (Frede 1992:219) los conocimientos innatos que la mayéutica de Platón ha intentado conferirles.

Todas estas consideraciones forman parte de la palabra “basanístico”. En primer lugar, la mayoría de palabras platónicas para “examinar” derivan de βάσανος.<sup>231</sup> E. R. Dodds explica el término en su comentario sobre el *Gorgias* (1959:280): es “la piedra angular (Λυδία λίθος), un tipo de jaspe de cuarzo negro... utilizado para analizar las muestras de oro frotándolas contra la piedra angular y comparando las manchas que dejan sobre ella”. El pasaje del que deriva el uso de “basanístico” es *Gorgias* 486d2-7, en parte porque lo que Sócrates dice a Calicles después es exactamente lo que concibo que Platón dice implícitamente a sus estudiantes a lo largo de todo el diálogo (*G.* 486e5-6; traducción mía): “Sé bien que estaréis de acuerdo conmigo en lo que concierne a las cosas que mi alma [ἡ ἐμὴ ψυχὴ] considera buenas, que esas mismas cosas son *ipso facto* [ἤδη] verdaderas”.

104

Si mi alma estuviera forjada en oro, Calicles, ¿no crees que me gustaría encontrar una de esas piedras con las que se examina [βάσανιζουσιν] el oro –la mejor posible– y lo mejor; que pudiera aplicar a mi alma y establecer que ha sido bien cultivada, que me asegurara que estoy en buen estado y que no necesito ninguna prueba más [βάσανου]? (*G.* 486d2-5: trad. de W. D. Woodhead)

Por tanto, no es solo cuestión de un maestro probando la validez de un estudiante sino de encontrar y confirmar juntos la verdad mediante la dialéctica (cf. Zappen 2004:47).

---

<sup>231</sup> Platón utiliza repetidamente tanto el verbo βάσανιζω (cuarenta y cuatro veces) y el nombre βάσανος a lo largo del *corpus*. Véase en particular *Rep.* 7.537b5-540a2 y *G.* 486d3-487e2.



3. *LISIS Y BANQUETE*. A diferencia del “proléptico” de Kahn, el neologismo “basanístico” es significativo exclusivamente en el contexto del OLDP, i.e., fuera del contexto de la corriente dominante de los estudios sobre Platón.<sup>232</sup> El contexto intelectual de Kahn es la cronología de la composición característica de esa corriente dominante; mientras Kahn nunca duda de que el *Lisis* preceda al *Banquete* en el orden de la composición, su sugerente afirmación es que lo anticipa “prolépticamente”; i.e., que Platón tuvo la “solución” del *Banquete* “en mente” cuando escribió el *Lisis* (Kahn 1996:267). En el sentido del término de Kahn, estaría de acuerdo en que el *Lisis* es “proléptico”.<sup>233</sup> Pero “proléptico” adquiere un nuevo sentido en el contexto del OLDP; es el complemento (anterior) a lo “basanístico” (posterior). Una vez que el significado de “proléptico” se ha transformado de ese modo, se puede establecer la intersección entre las primeras dos secciones de este artículo y la línea general de los estudios sobre Platón: con respecto al *Banquete*, el *Lisis* es basanístico, no proléptico.

Demostrar esta afirmación no requiere reinventar la rueda: la conexión cercana entre *Lisis* y *Banquete* ha sido reconocida desde hace tiempo (Wirth 1895:216). En otras palabras, el aspecto controvertido de esta afirmación está implícito en el término “basanístico” y con ello en la noción de OLDP; la evidencia textual que apoya esta afirmación –la relación de proximidad temática y sustantiva entre los dos diálogos– es ampliamente conocida y por tanto es innecesario plantear una nueva interpretación del *Lisis*. Es más bien una cuestión de situar las mejores interpretaciones disponibles del *Lisis* en el contexto de las hipótesis del OLDP. La útil lectura del diálogo de Kahn (Kahn 1996:281-291) es sin duda un buen lugar desde donde empezar, y la prueba que cita para una lectura proléptica respalda por completo mi afirmación de que en realidad es basanístico.<sup>234</sup> Pero existen dos lecturas más detalladas del *Lisis* que

<sup>232</sup> En un animado diálogo, Griswold (1999 y 2000) y Kahn (2000) han acertado al introducir una serie de cuestiones relevantes para OLDP en la corriente dominante de estudiosos. Aunque la solución pedagógica propuesta aquí no se discute en su debate (pero véase Kahn 1996:48), la hipótesis del OLDP ahonda la diferencia entre Kahn (con su compromiso dual con la composición proléptica y la cronología de la composición) y Griswold (con su compromiso mixto con la “cronología ficticia” y el aislamiento hermenéutico) al haber excluido el segundo miembro de cada pareja. Véase Osborne 1994:58: “No queda claro, por tanto, si se espera que el lector se acerque al *Lisis* teniendo el *Banquete* en mente, o se acerque al *Banquete* habiendo leído ya el *Lisis*”. El simple hecho de que se haya planteado la cuestión sugiere que se inclina a la solución que se propone aquí, aunque se revele el peso plomizo de la “cronología de la composición” en 58, n. 19.

<sup>233</sup> Kahn (2000:190) sugiere que está repudiando el término (“estaba [sc. empezando por Kahn 1996] cada vez más incómodo con el término ‘proléptico’...”); yo estoy feliz de adoptarlo. Aunque derivado de Kahn 1981a, 1988 y 1996, el término “proléptico” será utilizado de aquí en adelante solo en el contexto del OLDP.

<sup>234</sup> Estamos de acuerdo en que el *Lisis* es un rompecabezas y que el *Banquete* proporciona su solución (Kahn 1996: 266-267) pero solo Kahn se preocupa por adecuar esa perspectiva a la prioridad cronológica del *Lisis* (281); esto crea una tensión en su concepción general del *Lisis*. Compárese 266 (“ningún lector que llegue al *Lisis* sin

merecen atención, puesto que se constituyen –muy apropiadamente, dado el emparejamiento de Menéxeno y Lisis en *Lisis*– en una pareja. La primera es el estudio reciente del *Lisis* de Terry Penner y Christopher Rowe (2005), la segunda son un par de artículos de Francisco J. Gonzalez (1995 y 2000a).

En ‘Plato’s *Lisis*: An Enactment of Philosophical Kinship’, Gonzalez (1995:69) hace una observación brillante:

El *Lisis* tiene el problema más grande que ha existido siempre a la sombra de otras dos obras que parecen proporcionar soluciones a los problemas que plantea: el *Banquete* de Platón y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. En consecuencia, la interpretación del *Lisis* ha girado en torno a ellas, tomando prestada de ellas su luz.

Gonzalez entonces procede a ofrecer una clasificación cuádruple de las interpretaciones previas basadas en dos *differentiae*: el *Lisis* (a) o contiene o (b) yerra al aportar las solución(es) proporcionadas o por (I) Platón o por (II) Aristóteles. La lectura basanística del *Lisis* explica la existencia de estos cuatro tipos: deliberadamente creado por Platón como un examen –un examen administrado al joven Aristóteles junto con otros estudiantes/lectores de Platón– el *Lisis* solo puede ser esclarecido sobre unas bases platónicas comprendiendo que su fallo explícito a la hora de resolver problemas apunta en realidad desde hace siglos a la solución ya contenida en el *Banquete*. Aunque esa solución está implícita en el *Lisis*, Aristóteles intentó resolver su rompecabezas –tal y como Platón intentó que su estudiante/lector hiciera– sin aceptar ni entender la solución de su maestro. La relación entre Aristóteles y *Lisis* será revisitada al final de esta sección; de momento, es suficiente con señalar que Gonzalez se sitúa en una *quinta* categoría (1995:70): “mientras ese diálogo no sea leído en sí mismo, su coherencia será cuestionada”. A pesar de su insistencia casi polémica en 1995 en que su lectura es independiente del *Banquete* (1995:71 y 88-89), Gonzalez claramente deriva poco de Aristóteles (1995:87, n.38). Además, en su ‘Sócrates on Loving One’s Own: A traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically transformed’ (2000a), Gonzalez plantea su polémica posición y basa su convincente lectura del *Lisis* sobre concepciones que se originan en el *Banquete* (2000a: 394).

Penner y Rowe (2005:300-307) abordan explícitamente la relación entre *Lisis* y el *Banquete* y su conclusión es que los dos diálogos son consistentes (303). Si Gonzalez está más influido por el *Banquete* de lo que admite, Penner y Rowe esclarecen el *Lisis* sobre líneas mucho más

---

conocimiento de la doctrina expuesta en el *Banquete* lo podría entender”) con 267 (“Platón, de este modo, nos presenta [sc. en *Lisis*] con una serie de pistas enigmáticas que forman un tipo de rompecabezas a descifrar por el lector no iniciado, pero que llegan a ser completamente inteligibles”); el OLDP elimina el problema. Analizar la diferencia exacta entre las opiniones de Kahn y las mías es un asunto complicado: en el OLDP es el *Hippias mayor* el “proléptico” con respecto al *Banquete* (*Hip. may.* 286d1-2: τί ἐστὶ τὸ καλόν;) en el sentido de Kahn mientras Kahn niega el *Hippias mayor* por inauténtico (Kahn 1981a: 308, n.10; véase Kahn 1996:182).

aristotélicas que Gonzalez (260-279). Pero semejante caracterización es injusta para la lectura brillante y sutil que realizan: conduce a un ingenioso –aunque potencialmente contradictorio<sup>235</sup>– camino entre Platón y Aristóteles que preserva lo mejor de ambos. Este no es el lugar para reseñar este extraordinario libro, un amable producto de un diálogo filosófico sobre la amistad<sup>236</sup> entre amigos; pero es digno de atención que Penner y Rower descubran la clave que desbloquea su solución sintética para el *Lisis* en el *Eutidemo* (264-267, 268 y 269). Enclavado en el Liceo (*Eut.* 271a1) –el destino de Sócrates no se alcanza en el *Lisis* (Planeaux 2001)– sigue al *Banquete* y *Lisis* en mi OLDP. En resumen, Penner y Rowe (2005:303) proporcionan una solución ultramoderna y postplatónica para el *Lisis* que no obstante revela algo sorprendente sobre la pedagogía platónica –la continuidad estrictamente filosófica entre el *Banquete* y el *Lisis* que emerge cuando el *Eutidemo* los guía retrospectivamente– sin ninguna consideración hacia el detalle de la presentación dramática:

La idea clave en el *Banquete*, de *eros* como “procreación en lo bello” (206c ss.), es en esencia una elaboración colorida de la conclusión de Sócrates sobre el amante genuino en el *Lisis* 222a6-7, pero con una elaboración brillante –coloreada brillantemente– y sugerente. Es decir, no añade nada de sustancia *filosófica*.

Naturalmente Penner y Rowe no tienen razón al preguntarse si un estudiante podría descubrir la esencia del “amante genuino” en *Lisis* sin haber leído el *Banquete*.

Las implicaciones más intrigantes del elemento basanístico en Platón –que no solo desafía al estudiante a buscar una solución más fácil sino también que lo lleva más allá como resultado de hacerlo así– están implícitas en la afirmación realizada por Gonzalez (1995:71) de que el “*Lisis* va más allá” del *Banquete* (también Geier 2002:66). Aunque ni mucho menos incómodo del todo con el juicio de Penner y Rowe que Gonzalez invierte aquí, Gonzalez parece más cercano a la verdad (Gonzalez 1995:89).

107

Lo importante es que el *Lisis*, al perseguir la relación entre el amor y lo que es *oikeïov*, revela algo sobre el amor que no podemos aprender de la lectura del *Banquete*.

Pero Gonzalez solo puede llevar a su lector a un lugar donde esa oración es inteligible en el contexto de la descripción crucial de Diotima del *τὸ oikeïov* en el *Banquete* 205e5-206a1, un pasaje que acaba de citar (1995: 88, n.40) antes de añadir (88-89):

---

<sup>235</sup> Penner y Rowe 2005: 267 (énfasis en el original): “intentemos ofrecer una explicación de la idea de ser bueno en sí mismo como un medio para la felicidad”.

<sup>236</sup> Compárese la relación más dialéctica pero menos amable entre Hans von Arnim y Max Pohlenz descrita en Gonzalez 1995; 81, n. 27 y 83, n.29. Véase von Arnim 1914; 59 para una anticipación de lo “proléptico” de Kahn que emerge en el diálogo con Pohlenz.

La diferencia, sin embargo, es que mientras esta sugerencia no se persigue en absoluto en el *Banquete*, es el principal tema del *Lisis*. Esta observación no me compromete con la opinión de que el *Lisis* fue escrito después del *Banquete*.

Gonzalez tiene razón. Pero sin ningún principio ordenador alternativo al que pueda volver, está forzado a añadir esta segunda oración. Con tanto trabajo excelente sobre el *Lisis* realizado por otros, no ha habido necesidad de ofrecer una nueva lectura del diálogo sino solo proponer que la lectura de quienes han elucidado su contenido filosófico se ha de tener en consideración en un contexto pedagógico por plantear la pregunta: ¿Qué papel juega la obra *Lisis* en la pedagogía platónica? La amplia respuesta a esta pregunta está encarnada en el OLDP y más específicamente en su elemento basanístico. Merece la pena mencionar algunos detalles pedagógicos: el estudiante/lector se ve forzado a evocar el μεταξὺ de Diotima (*Leitmotiv* y ἀρχή de su discurso; *Banq.* 201e10-202a3) en *Li.* 216d3-7, aunque Platón basanísticamente retiene la pista verbal μεταξὺ hasta 220d6; esto a su vez lleva a cabo la vuelta de la filosofía al *Li.* 218a-b6 tras haber introducido al estudiante/lector al *Banq.* 204a1-4. El πρῶτον φίλον (*Li.* 219d1) introduce al estudiante/lector a la noción de regreso infinito, evoca lo bello del *Banquete* y apunta hacia lo bueno (Kahn 1996:267); su naturaleza sería el tema central de la discusión en cualquier academia digna de ese nombre. En resumen: la solución platónica para el *Lisis* requiere aplicar el *Banq.* 205e5-2061a1 a (§6) *Li.* 221e7-222a3 (§7). La pregunta de examen ideal para el *Lisis* basanístico sería: ¿Por qué se calla Lisis (a diferencia de Menéxeno) en 222a4? (Geier 2002:136-137). Me gustaría sugerir que el silencio de Lisis –como Lisis en sí mismo (*Li.* 213d8)– es filosófico en el sentido del término de Platón mientras el λύσις del *Lisis* es el tercer componente de la verdadera amistad (véase Hoerber 1959:18-19): lo Bello desencarnado revelado por Diotima (*Banq.* 211a5-b5).

Es revelador que Aristóteles introduzca el significado de la palabra λύσις empleada antes: “como término técnico, a. *solución* de una dificultad” (LSJ II.4). Platón, por otra parte, lo utiliza –junto con “separación” χωρισμός, (*Fedón* 67d4)– al servicio precisamente de la metafísica dualista que Aristóteles negó. Es usual decirlo del siguiente modo: “Aristóteles negó las formas separables”. Desde la perspectiva de Platón, sin embargo, se dice de otro modo: “Aristóteles nunca fue capaz de explicar la idea” (cf. Chang 2002). Dado el tremendo impacto que el *Lisis* tuvo sobre la concepción de la amistad de Aristóteles,<sup>237</sup> el tema culminante de su *Ética a Nicómaco*, se ha de decir algo sobre la idea de que el fracaso de Aristóteles (en los términos de Platón, quiero decir) a la hora de pasar el examen del *Lisis* como neófito tuvo un impacto decisivo sobre su desarrollo filosófico posterior. Se han realizado intentos ingeniosos para

---

<sup>237</sup> Price 1989:1: “en sus dos tratados que se conservan (sc. *concernientes* a la amistad), en la *Ética nicomáquea* y *eudemia*, Aristóteles toma el *Lisis* como su punto de partida; con ningún otro diálogo platónico muestra esa familiaridad detallada aunque implícita”.



absolver a Aristóteles de la equivocación con respecto a la palabra οἰκεῖον en la *Ética a Nicómaco* 9.9<sup>238</sup>; un platónico se libra de esta aburrida tarea. Pero la heroica lucha de Aristóteles con el *Lisis* –sin reparar en su éxito– indica que Platón quería que el estudiante/lector se enfrentara a ello, y que él lo creó creyendo que *solo* podría ser resuelto por quien siguiera la insinuación de Diotima, de que la esencia del τὸ οἰκεῖον se parecería casi más a lo que su estudiante Sócrates llamaría después “la Idea del Bien”, que al *alter ego* del yo tan vívidamente descrito en el discurso de Aristófanes el comediante (cf. Sheffield 2006: 110-111).

IV. *MENÉXENO* Y LA TRAGEDIA DEL *BANQUETE*. Las últimas palabras del *Banquete*<sup>239</sup> (a) establecen su conexión dramática con las primeras palabras del *Lisis*, (b) ofrecen al lector/estudiante la clave más importante para su interpretación, es decir, que el *Banquete* en sí mismo demuestra que el Sócrates de Platón tiene razón (incluso más) por ser a la vez comedia y tragedia, e (c) indican por qué –es decir, para sacar su tragedia a la luz– el *Menéxeno* es necesario y una herramienta de enseñanza perfecta (§4) para preparar al estudiante/lector para interpretar el *Banquete* correctamente. Platón no podía saber que Ateneo (217a) al final registraría el año (416 a. C.) en que Agatón ganó el premio al drama trágico. Pero cualquier lector de Tucídides podría deducir de la entrada ebria de Alcibíades (cf. Tuc. 6.28.1) que la συνουσία (*Banq.* 172a7) tiene lugar *antes* de que la Gran Flota, bajo la influencia de Alcibíades –con quien, de hecho, comienza el OLDP (*Prot.* 309a1–2)– navegara hasta Sicilia (415 a. C.) y *después*, debería añadirse tal vez, la batalla de Mantinea (418 a. C.). Los lectores de la continuación de Tucídides que lleva a cabo Jenofonte (Véase *Hel.* 5.2.5) tendrían alguna razón para sospechar del anacronismo del Aristófanes de Platón en el caso de Mantinea (*Banq.* 193a2-3; cf. Dover 1965) pero probablemente solo si hubieran oído/leído también el *Menéxeno*. Y esta es precisamente la cuestión: aparte de los contemporáneos de Platón, solo los lectores de las *Helénicas* de Jenofonte saben que Sócrates llevaba muchos años muerto cuando el Sócrates de Platón representa a Aspasia refiriéndose a la Paz del Rey (*Hel.* 5.1.31) en el *Menéxeno* (245c2-6). El punto importante aquí es que cuando no se comprende la guerra, es decir, el contexto histórico del diálogo, domina el elemento cómico del *Banquete*, mientras que comprender su elemento trágico depende de Tucídides. Pero el *Banquete*

<sup>238</sup> Kahn 1981b; Price 1989: 122-123; Annas 1977: 550-551; Pakaluk 1998: 205-208 y 2005: 283-285; y Penner y Rowe 2005: 319.

<sup>239</sup> *Ban.* 223d2-12 (tr. M. Joyce): “Sócrates los forzó (sc. a Agatón y Aristófanes) a admitir que el mismo hombre podría ser capaz de escribir tanto comedia como tragedia, que el poeta trágico podría ser un comediante también. Pero cuando terminó el argumento, que los otros dos apenas estaban en condiciones de seguir, comenzaron a asentir, y Aristófanes cayó dormido en primer lugar y después Agatón, cuando el alba estaba despuntando. Tras lo cual, Sócrates los arropó cómodamente y se fue, seguido, por supuesto, por Aristodemo. Y tras parar por el Liceo para tomar un baño, pasó el resto de día como siempre, y entonces, hacia la tarde, recorrió el camino a casa para descansar”.



deleita incluso sin conocimiento de Tucídides, mientras que el *Menéxeno* sin Tucídides es ininteligible y probablemente impensable (cf. Dionisio de Halicarnaso, *Demóstenes* 23). Y apreciar la broma más jocosa en el *Menéxeno* depende de haber leído las *Helénicas* de Jenofonte también.<sup>240</sup>

En primer lugar, Sócrates se refiere al pasaje más famoso (y esperanzador) de Tucídides en *Menéxeno* 236b5: la oración fúnebre de Pericles (Tuc. 2.35-46). Pero en el contexto del *Banquete*, lo más importantes es lo que la Aspasia de Sócrates dice sobre Sicilia en 242e6-243a3: ella respalda el pretexto (Tuc. 6.8.2) –explícitamente desenmascarado tanto por Tucídides (Tuc. 6.6.1) como por su Hermócrates (6.77.1)– que Alcibíades utilizó (6.18.1-2) para persuadir a la flor de Atenas para avanzar (Tuc. 6.32.2) hacia su trágico final (413 a. C.) en el gran puerto de Siracusa (Tuc. 7.71; cf. Finley 1938:61-63). De hecho, el discurso de Aspasia está tan entrelazado con Tucídides (Bruell 1999:201-209) como con mentiras y pretextos; el anacronismo que implica la Paz del Rey de Jenofonte (Cawkwell 1981; cf. Badian 1987:27) es solo el más jocoso de ellos. Naturalmente, hay muchas cosas en el *Banquete* que son infinitamente más jocosas. Pero antes de que le fuera permitido asistir a una representación del *Banquete* (ver Ryle 1966:23-24), el estudiante era sometido a examen por el *Menéxeno*. En otras palabras, sugiero que un conocimiento probado de los hechos de la historia ateniense tal y como es recogida por Jenofonte y Tucídides –demostrado al señalar los errores deliberados de Platón en el *Menéxeno*– era un requisito para ver/oír/leer el *Banquete*, algo que incluso los estudiantes más torpes querían hacer de mala gana (Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 1.9.9; véase Snyder 2000: 111-113 y 95).

110

Hay una tendencia comprensible entre los profesores de universidad a imaginar a Platón como un profesor de universidad escribiendo para sus colegas; el Platón del OLDP es, en cambio, un profesor de la juventud. Pero la pregunta sobre qué otros autores supone Platón que habrán leído sus lectores requiere sin duda un estudio independiente; en la actualidad se han bosquejado algunas razones para incluir a Jenofonte y Tucídides entre ellos. Hay ejemplos más sencillos (Homero y Hesíodo) y más difíciles: sin Andócides (*Sobre los misterios*, 35), por ejemplo, nadie sabría que Erixímaco estuvo implicado en el asunto de los Hermes (Nail 2006:101). En resumen, los estudiantes serios de Platón necesitan preguntarse qué tipo de lectores anticipó tener y con ello lo que esperaba que supieran esos lectores. Es tan erróneo dudar de que Platón consideraba sus escritos κτῆμᾶ τε ἐς αἰεὶ (Tuc. 1.22.4) como suponer que creía que cada obra literaria que conocía compartía esa distinción. Sería útil considerar cuatro categorías de

<sup>240</sup> Aunque no es el momento de argumentar el caso, (1) la importancia de Jenofonte a la hora de interpretar el *Menéxeno*, (2) el hecho de que también Jenofonte escribiera un *Banquete* (véase Thesleff 1978 y Danzang 2005), y (3) la notable semejanza entre *Lisis* y *Mem.* 2.6, todo apunta a la misma conclusión. ¿Alguien negará que el magistral *Menón* llegue a ser el diálogo más importante para quien haya leído la descripción de Menón (An. 2.6.21-8) en *Anábasis* de Jenofonte?

autores según la perspectiva de Platón: (1) los escritores antiguos, como Homero, cuya inmortalidad anticipó claramente, (2) escritores contemporáneos que perdurarían *junto* a él, (3) aquellos escritores –tanto antiguos como contemporáneos– a quienes *él* inmortalizó convirtiéndolos en condición indispensable de su propia obra, y (4) quienes no perdurarían (*Ti.* 22c1-3) ni siquiera en fragmentos (*Ion* 534d4-7). Si reconoció a Tucídides como perteneciente a la segunda o tercera categoría es debatible; que anticipara y diera por sentada la inmortalidad de Tucídides no lo es.

En su *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Debra Nails (2002) ha creado un precedente en los estudios de Platón. No sorprende –dado su conocimiento íntimo del contexto histórico– que también haya escrito el mejor artículo sobre el elemento trágico del *Banquete* (Nails 2006). Nails muestra la influencia de tres acontecimientos en el diálogo: la profanación de los misterios, la mutilación de Hermes y la ejecución de Sócrates. Poseedora de mucho conocimiento, no deja de preguntarse qué podía esperar Platón de un modo razonable que supieran sus lectores. Esto explica probablemente por qué no logra enfatizar el elemento trágico más evidente en el diálogo (Nails:101, n.63): que Atenas está situada sobre el precipicio de la expedición siciliana (Salman 1991:215-219). También merece la pena señalar que Nails no solo realiza una “cronología dramática” de los posibles diálogos de Platón sino que está interesada en ordenarlos, y tal vez leerlos/enseñarlos en ese orden (Nails 2002:307-330; cf. Press 2007). En la medida en que –en apoyo de Charles L. Griswold Jr. (1999:387-390 y 2000: 196-197)– está contribuyendo a reducir la rigidez de la cronología de la composición, acierta; en la medida en que simplemente reemplaza una forma de exceso de interés moderno por el desarrollo histórico por su forma igualmente ahistórica, yerra (pero véase *Li.* 206d1).

Esto no quiere decir que Platón no estuviera al tanto de la cronología: claramente es uno de los temas –además de la guerra y sus historiadores– que conecta el *Menéxeno* y el *Banquete*. Aristófanes no solo se hace eco del anacronismo de Aspasia sino que el *Banquete* empieza con un anacronismo detectado y corregido (*Banq.* 172c1-2). Pero hay otras muchas características que parecen más características: la proveniencia de ambos diálogos es problemática (*Menex.* 249e1 y Halperin 1992), ambos caracterizan a una mujer sabia (Halperin 1990; Salkever 1993: 140-141), ambas mujeres elucidan sus tesis con un mito de los orígenes (*Menex.* 237e1-238b6 y *Banq.* 203b2-d8), y ambos diálogos tratan la retórica –notablemente espléndida a veces (*Menex.* 240d6-7, 247a2-4 y *Banq.* 197d5-e5, 211b1-2)– revelada en los discursos que se presentan, una circunstancia que también une a ambos con Tucídides de otro modo extraordinariamente sutil (Monoson 1998:492). Andra Wilson Nightingale ha identificado un tema que une los tres diálogos (*Menéxeno*, *Banquete* y

*Lisis*): los peligros de la retórica encomiástica.<sup>241</sup> A diferencia de Diotima y Sócrates, que humillan a sus respectivas audiencias para mejorarlas, Aspasia e Hipótales las elogian de un modo dañino (Nightingale 1993: 115). De todas las conexiones, la más significativa es que Aspasia y Diotima son mujeres brillantes (Halperin 1990:122-124) de quienes Sócrates, como hombre, puede aprender (Fenáreta se prepara para la triada en *Alc I.* 131e4; cf. *Teet.* 149a1-1). El hecho de que el discurso de Aspasia resulte poco fiable podría fácilmente llevar al lector por el camino equivocado (§4) con respecto al inestimable valor de Diotima (§6); el *Lisis* analiza si esta trampa se ha evitado (§7).

Esto hace que haya que repetir que lo basanístico y lo proléptico no han de ser determinadas como categorías fijas y exclusivas, en especial cuando se aplican a diálogos enteros. Aunque el *Menéxeno* prepare prolépticamente al lector para el *Banquete*, también es basanístico: cada paso del discurso de Aspasia pone a prueba el conocimiento de la historia ateniense del estudiante/lector. Basanístico con respecto al *Banquete*, *Lisis* es proléptico con respecto a la *República*. El punto esencial que hay que entender es que Platón tiene ambos elementos en su caja de herramientas pedagógica. Pero con respecto al OLDP en conjunto, el significado basanístico del *Menéxeno* difícilmente puede ser exagerado: *es el primer diálogo donde se reta al estudiante a negar la mayoría de cosas que el hablante principal tiene que decir*. Esas habilidades se utilizarán en el *Banquete* (cf. Salman 1991: 224-225) pero llegarán a ser de una importancia central cuando el estudiante/lector conozca a Timeo, Critias, Parménides, el eleata, y los extranjeros atenienses.

112

Al comienzo de su carrera, Kahn (1963:220) estableció cuatro cosas que han de explicar una interpretación adecuada del *Menéxeno*: ¿por qué Platón (1) atribuyó el discurso a Aspasia, (2) incluyó el anacronismo flagrante, (3) distorsionó la historia ateniense sistemáticamente, y (4) escribió una oración fúnebre en primer lugar? La relación entre el *Menéxeno* y el *Banquete* en el OLDP ha proporcionado respuestas a esas preguntas. Pero el diálogo con Tucídides que empieza en *Menéxeno* continúa en el *Banquete* no solo porque la sombra de Siracusa (cf. Halperin 2005: 56) cae sobre las festividades en la casa de Agatón sino también porque Pericles apeló a los ciudadanos de Atenas con la intención de que se convirtieran en amantes de su poder en la oración fúnebre (*Tuc.* 2.43.1) y Tucídides cuenta que la pasión que Alcibíades encendió en los atenienses por Sicilia era erótica (*Tuc.* 6.45.5).<sup>242</sup> Hay un sentido en que Tucídides está

<sup>241</sup> Véase la frase introductoria de Nightingale 1993:112: “Platón persigue el género encomiástico en tres diálogos separados: el *Lisis*, el *Menéxeno* y el *Banquete*”.

<sup>242</sup> Compárese la relación entre ἡ ἐλπίς (que es tanto ἡ δ’ ἐφεπομένη como ἡ δὲ τὴν εὐπορίαν τῆς τύχης ὑποτιθεῖσα) y ὁ ἔρωσ ἐπὶ παντί (que, aunque se sigue en orden de presentación, es tanto ὁ μὲν ἡγούμενος como ὁ μὲν τὴν ἐπιβουλήν ἐκφροντίζων) con lo que Diotima dice de Penia (203b7) y Poros (203d4) en el *Banquete*, véase Halperin 1990:148. Se ha realizado un valioso trabajo sobre el ἔρωσ en Tucídides; véase Ehrenberg

presente en el *Banquete* y pronuncia su propia oración sobre el Amor. Por decirlo de otro modo, la oración fúnebre de Aspasia está a medio camino entre la oración fúnebre de Pericles y el discurso siciliano de Alcibiades en Tucídides (6.16-18) y son estos discursos los que han de sonar en los oídos del auditorio que llorara durante una representación del *Banquete*.

Kahn (1963:220) añade un quinto criterio que no tiene nada que ver con Platón *per se*: requiere que toda interpretación explique el hecho recogido por Cicerón (*Or.* 151) de que los atenienses de su tiempo escuchaban un recital<sup>243</sup> del *Menéxeno* cada año. Kahn pretende que este criterio cortocircuite el intento de presentar el diálogo como “una broma jocosa” o una “parodia o sátira de la retórica contemporánea”. Aunque el diálogo es algo más que eso, también es eso; Lucinda Coventry (1989) es una guía particularmente fiable. La explicación de Kahn (1963: 226-230) es posible pero hay una más simple que le proporciona un fundamento: Atenas fue grande y Platón la había amado. El hecho de que exprese ese amor de un modo más sincero en el *Banquete* que en el *Menéxeno* no puede cambiar el hecho de que también es un vehículo mucho más engorroso para expresar ese amor una vez al año frente a una multitud. Si Atenas no fuera grande, no habría tragedia en el *Banquete*: su auto-engañado ἔρως le habría otorgado precisamente la retribución que merecía. Rara vez se comenta o pondera que los diálogos de Platón preservan una memoria vívida de Atenas en el apogeo de su democracia. Además, rara vez se pondera o comenta que Platón, tras abandonar el *ne plus ultra* de los nombres aristocráticos, se convirtió en un profesor no remunerado y recreó solo fuera de Atenas una extraordinariamente duradera “escuela de Hellas” después de que la Gran Guerra (véase Conford 1967: 42-43) hubiera destruido el ejemplar pericleano. Hay mucho más orgullo cívico en Platón el ateniense del que deja ver (Kahn 1963:224).

113

El *Protágoras* quiere iniciar al lector/estudiante/oyente en ese Bello y antiguo mundo de poder, riqueza, ingenio, maestros que pasean, estudiantes entusiastas, confianza absoluta, refinamiento y flautistas rechazadas (*Prot.* 347d4-5), así como prepararlos para otro Bello que emerge gradualmente en los diálogos posteriores, a la vez que, de acuerdo con y en oposición a la belleza material que tuvo “la famosa Atenas”. Las dualidades eternas del *Banquete* (Ziolkowski 1999; cf. Hoerber 1959) unen esas dos bellezas en el momento de la crisis y en el lugar de la κρᾶσις (mezcla): la gran celebración donde Diotima, la Mantinea mántica (a través de Sócrates, Apolodoro, Aristodemo y Platón),<sup>244</sup> reveló lo Bello divino justo

---

1947; 50-52; Bruell 1974:7; Forde 1986; 439-440; Monoson 1994: 254, n.8; y Whol 2002: 190-190.

<sup>243</sup> *Ion*, cuya profesión del héroe es cautivar a la audiencia (compárese *Menex.* 235b8-C5 y *Ion* 535d8-e3) con un recital público de Homero de quien afirma haber aprendido cómo ser un general porque él sabe qué le corresponde decir a un general (*Ion* 540d5), precede al *Menéxeno* en el reconstruido OLDP.

<sup>244</sup> Entre tantas publicaciones sobre el *Banquete*, la obra de David M. Halperin (1985, 1986, 1990, 1992 y 2005) sobresale –junto con *The People of Plato*– como una señal de



antes de que Alcibíades el camaleón (Plut. *Alc.* 23.4) –aparentemente empeinado en destruir su encarnación terrenal, o más bien el contexto social e histórico del que habían emergido sus espectadores– contara la historia de Sócrates en Potidea (*Banq.* 220c3-d5).

Desde un punto de vista filosófico, la belleza de Diotima es la esencia del *Banquete* y Platón el maestro se asegura debidamente de que el estudiante/lector haya asimilado esa esencia en el *Lisis*. El alma ascendente que escapa a la eternidad en el *Fedón* –tras impregnarnos a todos con lo Bello que engendró (Morrison 1964:53) en la Tierra– es el último acto de una divina comedia concebida en el *Banquete*. Por tanto, se está intentando imaginar a Sócrates extasiado en Potidea, absorto al contemplar la Belleza divina. F. M. Conford (1971:128) indica sobre fundamentos metafísicos por qué esto no es probable: la Idea es percibida *im Augenblick*. Acompaña a sus admiradores dondequiera que vayan.

Solo el auditor de Tucídides –el estudiante que ha pasado el examen del *Menéxeno*– sabe lo que Sócrates estuvo haciendo en realidad en Potidea y de ese modo experimentará el *Banquete* como la tragedia que es. Como uno de los tres mil hoplitas enviados allí para aplastar una revuelta (Tuc. 1.61), Sócrates llega a Potidea justo antes de que la Gran Guerra estallara: de hecho, la Fuerza Expedicionaria de la que forma parte como lancero (Nails 2002: 264-265) se convierte en la antorcha que prende fuego a toda Hellas (Tuc. 1.56-67). Narrada por Alcibíades, cautivador asesino de la grandeza ateniense, la historia de la noche de vigilia de Sócrates es, como el *Banquete*, susceptible de una lectura cómica: la contemplación de la Idea eterna sigue siendo un verdadero deleite. Por otra parte, el contexto histórico, dramático y metafísico sugiere que no era el Ser sino el Llegar a ser (Shanske 2007:119-153) lo que el Sócrates inmóvil (Geier 2002: 19-20 y 63-66) contemplaba durante aquella funesta noche noroesteña: estaba imaginando las alternativas sinuosas, irracionales y sin sentido, de un movimiento que tiene lugar en un momento en el que Tucídides también se dio cuenta desde el principio de que se convertiría en algo masivo (Tuc. 1.1.1). Después de un año terrible, la conflagración destruirá el poder de la ciudad de la corona violeta a cuyos ciudadanos Pericles había exhortado a ser amantes, dejándoles en realidad solo la Aspasia de Platón como consolación irónica por la pérdida de un pasado verdaderamente glorioso. Retrospectivamente, será el momento justo antes de la partida para Silicia (cf. *Teag.* 129c8-d2) –marco histórico para el triunfo intelectual registrado en el *Banquete* de Platón– lo que marca el punto de inflexión en ese camino

114

---

logro para los estudios contemporáneos de Platón en los Estados Unidos; un artículo igualmente brillante de Charles Salmon (1991) merece una atención más amplia. Sería también cobarde no reconocer mi deuda considerable con Renault (1956), Hamilton (1930:204-226), y Cornford (1967: 42-43). En el contexto del último, considérese Annas 1999:95 (cf. Arriba, 21n, n.5): “Es fácil ignorar hasta qué punto nuestra actitud hacia él [*sc. Republic*], como obra política, y como la evidente obra fundamental de Platón, deriva de tradiciones victorianas, particularmente de Jowett”. Evidentemente algunas épocas son más receptivas a la enseñanza de Platón que otras.



fatídico para la calamidad cívica. La tragedia y la comedia están completamente mezcladas en “el último vino” (Renault 1956) solo donde Platón conoce a Tucídides. Estamos en deuda con quienes sufrieron indeciblemente en las canteras de Siracusa (Tuc. 7.87) para reconocer cuánto amaron historiadores y filósofos –por no decir nada de Sócrates (Tea. 128d3-5 y Joyal 1994: 26-27, 29)– a los hombres y jóvenes que tan hábilmente y sin motivo “compitieron en una carrera hasta Egina” (Tuc. 6.32; Jowett).

V. EL ORDEN DE LECTURA. A diferencia del Llegar a ser, la Idea es eternamente lo que es y nunca cambia con el tiempo: su contemplación requiere de un Sócrates no inmóvil. Platón tampoco la abandonó nunca. Además, es difícil creer que alguien que se dedica a ella de verdad pueda pensar que Platón lo hizo. ¿Por qué habría de hacerlo? Donde parece estar haciéndolo –en Parménides, por ejemplo (Parm. 130e1-e4; cf. Festugière 1969:297)– está poniendo a prueba a sus lectores/estudiantes para ver si ellos lo han hecho. Y empezando por Aristóteles, son tantos los que lo han hecho que el distanciamiento de Platón respecto del platonismo se ha convertido en un artículo de fe escéptica. Esta es la injusticia que la restauración del OLDP aspira a compensar: reclama el platonismo para Platón al permitir que “la unidad del pensamiento de Platón –sin eliminar sus momentos deliberadamente im-platónicos (Shorey 1903:408)– emerja dentro de un programa pedagógico dialéctico pero en última instancia armonioso” (cf. Lamm 2000: 225). Sin duda ese platonismo será distinto al de las primeras versiones; cada época ha de dejar su propia marca en los inmortales diálogos de Platón. Pero una preocupación ignorada por la “cronología de la composición” casi logró algo totalmente inaceptable: rehizo al filósofo del Ser eterno en un mero proceso de Llegar a ser. Empezando en el siglo XIX, Platón *evoluciona*: busca, descubre y entonces deja atrás el idealismo de sus “diálogos medios”. Es momento de percatarse de que el siglo XIX, de acuerdo con su propio *Zeitgeist* (en un doble sentido del término), estuvo predispuesto para contemplarlo todo *sub specie aeternitatis*. Cualesquiera que fueran los logros realizados en otros campos de estudio, la esencia de Platón –para quien el Llegar a ser era ininteligible y el mejor (i.e., Progreso) sin sentido sin el Bien– podría llegar a ser oscura. Mientras tanto ha emergido un “Platón” del siglo XX que es incluso menos platónico: este εἶδωλον no abandona la Idea, el Recuerdo o la Inmortalidad porque nunca se adhirió a ellas en serio en primer lugar.

Ahora es momento de explicar qué significa ser *agnóstico* con respecto al paradigma dominante de los estudios platónicos en el siglo XIX y XX: la cronología de la composición platónica no es más relevante para reconstruir el OLDP de lo que reconstruir el OLDP lo fue para los estudios platónicos del siglo XIX y XX. El OLDP no ofrece bases para negar o incluso dudar de las conclusiones obtenidas del análisis estilométrico y *vice versa*. Platón podría haber compuesto los diálogos exactamente en el orden aceptado en la actualidad y haberlos realizado gradualmente en un OLDP

progresivo del que incluso la concepción inicial ha de haber sido un desarrollo comparativamente tardío. Es la conclusión tácita pero ilegítimamente derivada del análisis estilométrico la que ha de ser negada rotundamente: el orden de composición no puede probar que Platón abandonó la Idea de Bien. Por expresarlo de otro modo: aunque la estilometría puede decirnos qué diálogos fueron compuestos después de la *República*, no puede decirnos cómo leerlos (Nails 1994). Aunque el supuesto del que depende el análisis estilométrico sea correcto y las *Leyes* fueran el último diálogo que escribió Platón, ello no prueba nada sobre el τέλος del pensamiento de Platón en sentido filosófico, o sobre cómo se mantuvo ocupado al final de su larga vida.

Sobre este asunto, Dionisio de Halicarnaso (*De compositione* 3.16) preserva algunas pruebas externas para el lector moderno:

ὁ δὲ Πλάτων, τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων, καὶ πάντα τρόπον ἀναπλέκων, οὐ διέλιπεν ὀγδοήκοντα γεγονώς ἔτη.

Y Platón no continuó peinando y rizando sus diálogos, y trenzándolos [ἀναπλέκων] por todas partes, cuando hubo alcanzado los ochenta años.

Es evidente que esta imagería del “cuidado del cabello” es metafórica. Dionisio simplemente está afirmando que Platón puso un cuidado especial en embellecer y adornar sus diálogos; esto apenas sorprenderá a quien los haya leído. A primera vista, entonces, la frase sugiere que (1) Platón se tomó sus diálogos en serio de un modo muy jocoso, jugueteando con ellos hasta el final, y que (2) Platón trabajó precisamente sobre los diálogos platónicos en conjunto.<sup>245</sup> Esta frase no confirma expresamente la típica visión de un Platón anciano y cansado, encorvado sobre las tediosas *Leyes* –demasiado enfermo para realizar las revisiones finales requeridas– dejando solo unas notas dispersas para que Filipo de Opunte las transformase en el *Epinomis*. (Dióg. Laerc. 3.37). Esta es la única concepción con la que la hipótesis del OLDP no es compatible, ni el análisis estilométrico ni la cronología de la composición *per se*. Esto, entonces, es lo que significa ser agnóstico al respecto.

El elemento más divertido en el pasaje de Dionisio es su uso de la palabra ἀναπλέκων: solo en el contexto de la metáfora extendida del cuidado del cabello es oportuno traducirla como “trenzado” (cf. Pausanias 10.25.10). Incluso como “trenzado”, sin embargo, la palabra sugiere los principios sobre los que se basa el OLDP. El trenzado del cabello –en cualquier momento o lugar– requiere separar una masa larga y rica en tres mechones distintos y entrelazarlos, unos sobre otros, una y otra vez. De

---

<sup>245</sup> Como cuando una Madre, o una querida hermana mayor, en la noche del Prom (*the night of Prom*), coloca y recoloca cariñosamente el vestido y las trenzas de la joven, atendiendo una y otra vez –con ojos escéptico antes que amor nostálgico– a cada pequeño detalle antes de enviarla al mundo de los hombres.

hecho, el sentido literal del ἀνα- (que significa “arriba”, “sobre” o “de nuevo”) en ἀναπλέκων capta precisamente ese aspecto de entrelazar tres mechones discretos.<sup>246</sup> Ello proporciona una expresión poética de la metodología pedagógica de Platón encarnada en Fenáreta, Diotima y Aspasia respectivamente: el entrelazado (o trenzado) de los elementos prolépticos, visionarios y basanísticos en sus diálogos. El significado real de la palabra ἀναπλέκων es, después de todo, simplemente “entre-lazar”. No habría sido tendencioso –aunque habría parecido serlo– traducir la frase como acicalar y embellecer sus diálogos, y entre-lazarlos en todos los sentidos. En otras palabras, este pasaje de Dionisio sugiere que Platón podría haber estado jugueteando con el OLDP –es decir, con los detalles dramáticos de los que depende su construcción– hasta el final.

Por empezar por el final, la *Leyes* y el *Epinomis* se entienden mejor como el libro decimotercero de un diálogo basanístico –su carácter anti-platónico resulta luminosamente claro en el estrellado *Epinomis* (*Epin.* 990a1-4; cf. *Rep.* 528e6-528c4) puesto que refleja ese carácter de un modo retrospectivo sobre las *Leyes* (*Leg.* 820e4) para quienes no se han percatado de ello– con la impiedad suprema de las *Leyes* 7 (*Leg.* 818c1-3; cf. 624a1) muerta a la mitad. El Extranjero ateniense es, como Leo Strauss descubrió en 1938 (2001:256), el tipo de Sócrates que habría seguido el consejo de Critón y huido de Atenas a Esparta o Creta (*Cri.* 52e5-6). Como en el caso del Extranjero eleata (Gonzalez 2000b), las opiniones del ateniense no reflejan más las de Platón de lo que lo hace el discurso de Aspasia en el *Menéxeno*. Y también como el *Sofista* y el *Político*, las *Leyes* y el *Epinomis* están insertos en la Primera Tetralogía de Trasilo, la última pareja entre el *Critón* y el *Fedón* (compárese *Leg.* 647e1-648a6 con *Lis.* 219e2-4). Esto solo deja un par de diálogos del cuarteto (*Apología* y *Critón*) entre los que no se han interpolado dos diálogos. El *Hiparco* y el *Minos* son un conjunto emparejado (Grote 1865) que no encuentra otro hogar; el segundo es propedéutico tanto para el *Critón* como para el viaje realizado en las *Leyes* (*Min.* 319e3; cf. Morrow 1960: 35-39) mientras la pareja refleja el *Sofista* (*Min.* 319c3; cf. *Hiparc.* 228b5-e7) y el *Político* (*Plt.* 309d1-4). Propongo que estos curiosos diálogos son las conversaciones que Sócrates tuvo con el simpático pero anónimo carcelero de edad indeterminada que rompe a llorar en el *Fedón* (116d5-7).<sup>247</sup> El hecho de que Hiparco y Minos fueran *personae non gratae* en Atenas ilustra qué comparativamente cohibido había estado Sócrates –y defensivamente patriótico en el momento en que se enfrentó a la verdad de un jonio (*Ion* 541c3-8)–<sup>248</sup> antes

<sup>246</sup> El uso más exquisito de la palabra está en Píndaro *Ol.* 2.70, donde conjura una imagen de muchachas uniendo sus manos en una danza en cadena (ὁ ὄρμος).

<sup>247</sup> Solo si Sócrates hubiera añadido que los dos habían pasado el tiempo πεπτευόντες esta conexión podría denominarse “acogedora”; además habría sido obvia (*Hiparc.* 229e3 y *Min.* 316c3). Pero la cuestión de la ley vincula claramente el *Minos* y el *Critón*. Considérese también *Ap.* 41a3.

<sup>248</sup> Ni Ión ni nadie más ha oído hablar de Apolodoro de Cizico; Platón solo preserva su nombre. Para los otros dos ejemplos en *Ión* 541d1-2 –uno encontrado en Tucídides

de que la ciudad se librara de él definitivamente; pese al *Hiparco* y al *Minos*, el *Critón* revela que él nunca hizo lo mismo con la ciudad. Esto crea el siguiente final para OLDP: *Eutifrón*, *Sofista*, *Político*, *Apología*, *Hiparco*, *Minos*, *Critón*, *Leyes*, *Epinomis*, y el visionario *Fedón* (§6). Merece la pena dejar claro que Sócrates es el filósofo a quien el Extranjero eleata, por el gran número de divisiones que realiza, nunca reconoce (*Sof.* 217a6-b3 y *Plt.* 257b8-c1) mientras que el Extranjero eleata es, en el mejor de los casos,<sup>249</sup> el filósofo in-socrático ya descrito (§4) por Sócrates en el *Teeteto* (173c8-174a2; cf. 144c5-8). El Extranjero ateniense, el examen final del lector/estudiante de Platón (§7), está prefigurado allí también (*Tee.* 176a8-b3).

El OLDP tiene ahora un comienzo encantador (*Protágoras*), un desarrollo poderoso (*República*) y un final feliz (*Fedón*).<sup>250</sup> Antes de continuar, es necesario explicar por qué el OLDP incluye los treinta y cinco diálogos de Trasilo. Es fácil sistematizar los diálogos de Platón –o cualquier otra prueba dada en cualquier campo de estudio– cuando el crítico tiene el poder de excluir toda prueba que no encaje en un sistema pre-concebido. Esto es precisamente lo que Friedrich Schleiermacher hizo (Lamm 2000:232-233) y es lo que está ocurriendo otra vez entre los partidarios de la “cronología dramática”: la autenticidad de las *Leyes* está siendo negada (Tejera 1999:291-308; Nails 2002: 328; y Press 2007: 57 y 69) y el cronológicamente inexplicable *Menéxeno* ya muestra una tendencia a desaparecer (Press 2007: 72-73). Si no fuera por el testimonio de Aristóteles, el *Menéxeno* habría sido suprimido del canon hace mucho tiempo (Guthrie 1975: 312). Al encontrar un hogar en el OLDP –perfectamente encajado entre el *Ión* y el *Banquete* (§2) y sin dependencia del testimonio de Aristóteles (cf. Dean-Jones 1995: 52, n.5)– el *Menéxeno* podría rescatar a sus hermanas menos afortunadas a las que el estagirita no puso nombre. Para qué merece la pena encontrar un lugar para *Menéxeno*, *Hiparco* y *Minos* fue el problema más complejo que surgió al reconstruir el OLDP. Pero excluirlos todos porque “no encajaban” habría viciado el proyecto, al menos a ojos de sus partidarios. Da la casualidad de que los treinta y cinco diálogos encajan y de este modo el OLDP se confirma –*mirabile dictu*– en el mismo momento en el que confiere autenticidad a sus componentes más menospreciados. Pero habría sido imposible descubrir incluso la localización general del *Hiparco* y *Minos* –los cuales parecen ser diálogos “fáciles” en todos los sentidos de la palabra– sin partir del supuesto de que la *República* es literalmente el centro del OLDP (§5): el decimotercero en una serie de treinta y cinco. Como resultado no hubo

---

(4.50), el otro en Jenofonte (Hel. 1.15.18-9), ambos en Andócides– véase el inestimable Nails 2002 *ad loc.*

<sup>249</sup> Los straussianos (p. ej., Cropsey 1995) tienden a ser guías extremadamente fiables para los diálogos basanísticos, cuando uno se percata de que erróneamente los reconocen como “visionarios”.

<sup>250</sup> Para las relaciones entre *Fedón* y *Protágoras* –prueba de que Platón ha creado una verdadera *enciclopedia*– véase Reuter 2001: 82-83.



lugar ni para el *Hiparco* ni para el *Minos* entre los diecisiete diálogos que precedieron a la *República*, mientras que hubo un lugar para un equilibrado grupo después de ella.

El elemental *Alcibiades mayor* –la primera conversación entre Sócrates y Alcibiades– sucede al *Protágoras*, mientras que el *Alcibiades menor* lo sucede en un sentido cronológico. Y lo que es más importante, para Alcibiades (*Alc.* 2.148a8-b4) ahora no está tan claro que las cosas que originalmente habría esperado que Sócrates le ayudara a adquirir (*Alc.* 1.104d2-4) sean dignas de adquirirse (§1). Esta rehabilitación de la ignorancia (*Alc.* 2.143b6-c3) ya (§1) se encuentra en fuerte contraste con las pretensiones rivales del erudito Hippias (*Alc.* 2.147d6) que estaba presente, junto con Alcibiades y Sócrates, en la casa de Calias (*Prot.* 315b9-c1 y 316a4). La propensión de Platón para crear diálogos emparejados ya se ha observado en los intersticios de la Primera Tetralogía; este patrón es establecido tempranamente en el OLDP donde los dos diálogos *Hippias* son emparejados con los dos diálogos *Alcibiades*, comenzando ambos por los mayores (*Hip. may.* 286b4-c2 y *Hip. min.* 363a1-2). Puesto que Alcibiades es un hombre de acción y Hippias un sabelotodo pretencioso, el *Erastai* (o “Amantes Rivales”) llena un vacío (§2) entre una pareja (*Amat.* 132d4-5 con *Alc.* 2.143b6-c5 y 145c2) y la otra (*Amat.* 133c11, 137b4, y 139a4-5 con *Hip. men.* 363c7-d4). El *Hippias menor* tiene que ver con Homero (*Hip. men.* 363a6-b1) y es por tanto seguido naturalmente por el *Ion* (§3). El resultado es: *Protágoras*, *Alcibiades mayor*, *Alcibiades menor*, *Erastai*, *Hippias mayor*, *Hippias menor*, *Ion*, *Menéxeno*, *Banquete*, y después el basanístico *Lisis* (§7). Se habrá observado que la Tetralogía 7 de Trasilo es idéntica, mientras que la Tetralogía IV contiene, dada la dificultad de situar el *Hiparco*, un error perfectamente comprensible. También se habrá observado que el visionario *Banquete* es el noveno en el OLDP: punto medio de los diecisiete diálogos (§5) pre-*República*.

Entre el *Lisis* y la *República*, el mayor problema es la ubicación del *Teages*. En la medida en que completa el conjunto de los cinco diálogos de la “virtud” (sin ello, no habría diálogo dedicado a la sabiduría), contiene la única referencia explícita en los diálogos a la expedición siciliana y es esencial para desbloquear un pasaje clave en la *República* (*Rep.* 496b7-c5), se hace evidente que merece un hogar. Es fácil ver por qué Trasilo lo situó en compañía del *Laques* y *Cármides* (Tetralogía V) aunque su referencia a Cármides (*Tea.* 128d8-e1) sugiere que no debería haber sido situado antes de ese diálogo. Pero el *Teages* también señala de un modo retrospectivo al *Gorgias* (*Tea.* 127e8-128a1) como también hace el *Menón* (*Men.* 70b2-3); de hecho, el *Gorgias* y el *Menón* parecen tan inseparables (Tetralogía VI) como el *Laques* y el *Cármides*. Es la vuelta de la “dispensa divina” (θεῖα μοῖρα aparece en primer lugar en *Ion* 542a4) lo que sugiere la respuesta: *Teages* va entre *Gorgias* y *Menón* (compárese también *G.* 515d1, *Tea.* 126a9-10, y *Men.* 93b7-94e2) y prepara al lector para llegar a la conclusión del *Menón* en serio (cf. Reuter 2001). El peligro que representa Anito liga



el *Menón* al cargo preliminar con el que se acusa a Sócrates en el *Clitofonte*. Para volver, entonces, al *Banquete*: *Eutidemo* se sigue (cf. Tetralogías IV y V) del *Lisis* donde Sócrates finalmente alcanza el Liceo y Ctesipo (*Li.* 203a4) gana el amor de su amada (*Eut.* 300d5-7) de modo que demuestra lo bien enseñado que ha sido (Altman 2007: 371-375). Al permanecer en el Liceo (§3) los hombres que luchan con armadura (*Euti.* 300d5-7) unen el *Eutidemo* con el *Laques* (*La.* 178a1) el cual es ligado, a su vez, al *Cármides*, no solo como diálogo de la virtud sino también por la Guerra (*La.* 181b1 y *Carm.* 153a1; cf. *Banq.* 220e8-221a1 y 219e6). Se debería enfatizar que *Laques* se ubica antes que el *Cármides* no solo por el vínculo dramático del primero con el *Eutidemo* sino también en virtud de la comparativa complejidad del segundo (véase Guthrie 1975: 125 y 163). En el *Gorgias* estalla otro tipo de guerra; la apertura con el retraso es una broma (*G.* 447a1-2). Es el viril/cobarde primer yo de Platón el que conecta el *Cármides* –un diálogo repleto de familiares de Platón (Nails2002:244)– con el *Gorgias*. En Calicles conocemos al pre-socrático Aristocles (Dodds 1959: 14, n.1 y Bremer 2002: 100-101) en quien al fin Sócrates descubrió a su piedra angular, por quien sería completado (cf. Arieti 1991:92), y por quien se convertiría en “una posesión para siempre”.<sup>251</sup> Esas conclusiones se pueden resumir del siguiente modo: *Lisis*, *Eutidemo*, *Laques*, *Cármides*, *Gorgias*, *Teages*, *Menón*, *Clitofonte* y *República*.

Trasilo comprende la tétrada central: una vez que se reconoce el propósito del *Clitofonte*, quedan explícitamente vinculados *República*, *Timeo* y *Critias*. La pregunta es: ¿a dónde ir desde aquí? Los lectores de Tucídides han oído hablar lo suficiente de Hermócrates el siracusano (p. ej., Tuc. 6.76.2-77.1; cf. *Criti.* 108b8-4); no hay más *Hermócrates* (al menos en Platón) que el *Filósofo* que se encuentra perdido. El diálogo que se interrumpe a un parpadeo de su discurso final (*Critias*) precede al único diálogo que no empieza por su principio. “Protarco” como seguidor (*Flb.* 11a1-2) es la primera anomalía del *Filebo*. Pero antes de continuar –y en reconocimiento por el hecho de que el OLDP cae, por decirlo así, fuera de las fronteras de la palabra en *Critias* 121c5– es necesario estudiar la situación. Solo los defensores más comprometidos de la cronología dramática negarán sobre la base de su marco (no así Nails 2002: 320-321 y 308) que el *Teeteto* precede al *Eutifrón*. Entre *Critias* y *Teeteto* no hay espacio para cuatro diálogos. En orden alfabético, los diálogos que quedan son: *Crátilo*, *Parménides*, *Fedro* y *Filebo*. Hay pocas indicaciones

<sup>251</sup> El supuesto de que Calicles (por no decir nada del lector moderno influido por Nietzsche) no pudo cambiar su perspectiva bajo la influencia de Sócrates en el *Gorgias* (Beverluis 2000:375) no está justificado. En el caso de Platón y Calicles, compárese *Como gustéis* (IV.iii.135-137): “Era yo; pero no soy yo. No me avergüenza decirlo que sabe muy dulce ser lo que soy desde mi conversión”. Reconocer que Platón fue plenamente consciente de Sócrates y de su efectividad pedagógica y de la inmortalidad literaria que los mantendría juntos (*G.* 527d2-5) es un buen primer paso; también se podrían evitar muchos errores teniendo presente que Platón amaba a Adimanto y Glaucón, sus brillantes hermanos mayores inmortalizados en la *República*.

dramáticas o cronológicas aquí con las que trabajar, aunque emergen varias conexiones “teoréticas y metafísicas”, especialmente cuando la proclividad de Platón para emparejar diálogos se tiene en cuenta. Tomados como una pareja, el *Crátilo* y el *Parménides* preparan el camino para la  $\gamma\upsilon\alpha\nu\tau\omicron\mu\alpha\kappa\iota\alpha$  descrita en el *Sofista* (*Sof.* 246a4): Heráclito (*Cra.* 411c1-5 y 440e2) y Parménides no solo son considerados aquí los polos principales del pensamiento pre-socrático (Guthrie) sino que Platón también los aborda desde esa perspectiva (*Tee.* 152e2). Con una referencia a Eutifrón (pero no al *Eutifrón*), el *Crátilo* (*Cra.* 396d5) es atraído hacia el final del cuarteto mientras el *Fedro* y *Parménides* tienen lugar fuera de Atenas.<sup>252</sup> Ambos también pivotan en un discurso representado. Un grupo combinado deliciosamente irónico se halla también en el *Fedro* y el *Filebo*: a pesar del título sexy que Platón da al segundo, ambos carecen de sex appeal (pero véase Wood 2007) y encanto; esos defectos –pero no otros– son corregidos abundantemente en el *Fedro*.<sup>253</sup>

Los resultados de esta investigación pueden ser presentados ahora:

---

### El Orden de Lectura de los diálogos de Platón

---

<i>Protágoras</i>		<i>Timeo</i>
<i>Alcibíades mayor</i>		<i>Critias</i>
<i>Alcibíades menor</i>		<i>Filebo</i>
<i>Erastai</i>		<i>Fedro</i>
<i>Hippias mayor</i>		<i>Parménides</i>
<i>Hippias menos</i>		<i>Crátilo</i>
<i>Ion</i>		<i>Teeteto</i>
<i>Menéxeno</i>		<i>Eutifrón</i>
<i>Banquete</i>	<i>República</i>	<i>Sofista</i>
<i>Lisis</i>		<i>Político</i>
<i>Eutidemo</i>		<i>Apología</i>
<i>Laques</i>		<i>Hiparco</i>
<i>Cármides</i>		<i>Minos</i>
<i>Gorgias</i>		<i>Critón</i>

121

---

<sup>252</sup> Estoy agradecido a Catherine Zuckert por llamar mi atención sobre esta conexión. He tomado la deliberada decisión de no revisar este artículo de acuerdo con mi próximo encuentro con *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago 2009); para mi reseña de esta importante obra, véase *Polis* 27 (2010) 147-150. Estoy profundamente agradecido a Zuckert por abordar la cuestión del OLDP en el contexto de una lectura post-desarrollista que concibe los treinta y cinco diálogos dialécticamente coherentes, observo aquí que la dependencia de su orden de la cronología dramática “ha cambiado una forma de sobre-determinación cronológica por otra” (150).

<sup>253</sup> Un problema serio necesita más atención: sobre la base de qué plausible concepción de lo que *Platón esperaba que sus lectores supieran* hemos de distinguir *Critias* en *Critias* de *Critias* en *Cármides* (Rosenmeyer 1949; Lampert y Planeaux 1998) y Céfalo en el *Parménides* de Céfalo en la *República* (*Prm.* 126a1-4; cf. Miller 1986: 18-23).

*Teages*  
*Menón*  
*Clitofonte*

*Leyes*  
*Epinomis*  
*Fedón*

La *República* aparece en el centro de los treinta y cinco diálogos interconectados (§2). Guiado por OLDP, el estudiante/lector de Platón sigue un camino abierto (§3) a través de un terreno de dificultad gradualmente creciente, (§1) que los prepara (§4) para la experiencia cumbre a la mitad de su viaje (§5). Al igual que uno de los Guardianes imaginarios, se lleva al lector/estudiante hacia el sol (§6) y después, antes de ser enviado de vuelta a la política a la edad de treinta y cinco años,<sup>254</sup> se pone a prueba<sup>255</sup> –antes de dejar “la Academia”– la fuerza de su compromiso con la Idea del Bien.<sup>256</sup>

A modo de conclusión, parece natural que una discusión del OLDP deba acabar con la *República* 7.<sup>257</sup> En una particular frase condicional –tan larga que será considerada en tres partes– Sócrates ofrece al estudiante/lector un avance de la pedagogía post-*República* de Platón. En la primera parte de la prótasis de la frase, Sócrates elucida las características negativas del Guardián inadecuado de modo que hace aparecer (o empieza a hacerlo) al verdadero filósofo:

---

<sup>254</sup> *Rep.* 539e2-540a2: “Pero después de esto [sc. después de que los Guardianes alcancen la edad de treinta y cinco años] debes hacer que vuelvan a descender [καταβιβαστέοι] a la caverna, y obligarlos a tomar el mando en la guerra y otros oficios propios de la juventud, de modo que tampoco queden rezagados en otros tipos de experiencias. Y en esos oficios, además, tienen que ser puestos a prueba [βασιμιστέοι] para comprobar si permanecerán firmes bajo diversos requerimientos o si se encogerán y apartarán”.

<sup>255</sup> *Rep.*: 537d3-8 (modificado por Shorey): “Cuando pasan la treintena los promocionan, mediante una segunda selección de quienes fueron los preferidos en la primera, para mayores honores aún, y para examinar, poniendo a prueba [βασανίζοντα] mediante la capacidad para la dialéctica [τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει], quién es capaz de ignorar los ojos y demás sentidos y continuar hacia el Ser [ἐπ’ αὐτὸ τὸ ὄν] junto con la verdad. Y no hay duda de que esta es una tarea que hay que proteger cuidadosamente”.

<sup>256</sup> *Rep.* 526d8-e7 (Shorey modificado): “Lo que tenemos que considerar es si la mayor parte y más avanzada tiende a facilitar la aprehensión de la idea de bien [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν]. Esta tendencia, afirmamos, se ha de encontrar en todos los estudios que fuerzan al alma a volver su visión hacia otras regiones donde habita la parte más dichosa de la realidad [τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος], que como imperativo debería contemplarse”. “Estás en lo cierto”, dijo. “Entonces si compele al alma a contemplar el Ser [οὐσίαν], es conveniente; si lo hace con el Llegar a ser [γένεσιν], no lo es”.

<sup>257</sup> Aunque no están incluidas aquí en el OLDP, las Cartas deberían ser leídas en conjunto con la *República*, tal vez entre los Libros V y VI, para eliminar la segunda alternativa (“siciliana”) en la *Rep.* 473c11-d2. Por otra parte, *Rep.* 434e4-435a2 necesita ser leído (o releído) a la luz de *Ep.* 7.341c-d2 (véase arriba, 23, n. 27). En cualquier caso, las Cartas deberían ser leídas como una obra *literaria* íntegra –con sus componentes más importantes hábilmente situados en el centro (hay trece cartas)– ideada para un propósito estrictamente pedagógico, como una compilación de documentos históricos alternativamente exactos e inexactos cuya veracidad se nos reta a determinar. Véase Strauss 2001; 586; Dornseiff 1934; y Whol 1998.

Y no es cierto del bien [τοῦ ἀγαθοῦ] de igual modo –que el hombre que es incapaz de definir [διορίσασθαι] en su discurso [τῷ λόγῳ] y distinguir y abstraer de las demás cosas [ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν] el aspecto o idea de bien [τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν] [...] (Rep. 534b8-c1; Shorey)

Aplicado al OLDP, esas palabras indican que: (1) si el Bien está presente en el diálogo (τῷ λόγῳ)<sup>258</sup> pero oculto el estudiante ha de encontrarlo; (2) si la presencia del Bien es solo aparente, el estudiante ha de exponer su apariencia como fraudulenta; (3) si el Bien está completamente ausente, esto es decisivo para todo lo demás que el discurso contenga; (4) si el Bien está presente, el estudiante ha de adherirse a él.

[...] y quien no pueda, como si estuviera en la batalla [καὶ ὥσπερ ἐν μάχῃ], acabar con todas las refutaciones que emerjan [διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν,], ni refutarlas con entusiasmo sin recurrir a la opinión, sino a la esencia [μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν], procediendo a su manera [διαπορεύηται,] en todas ellas [ἐν πᾶσι τούτοις][sc. refutaciones] con el discurso ileso [ἀπτῶτι τῷ λόγῳ] [...] (Rep. 534c1-3; traducción mía)

Interpretar la mayoría de diálogos post-*República* en el OLDP (las excepciones son los diálogos de la Tetralogía I) será análogo a la guerra. Dondequiera que el χωρισμός entre el Ser y el Llegar a ser (definido por la unitaria y trascendente Idea de Bien) sea omitido (*Fil.* 23d9-10) o atacado (cf. Gadamer 1986: 13) –como se dará de diversos modos con Timeo, Parménides, el eleata y los extranjeros atenienses, incluso con Sócrates (*Fil.* 27b8-9; cf. Westerink 1990: 39.26-29)– el estudiante/lector ha de defenderlo διὰ πάντων ἐλέγκων. Al evaluar los argumentos de hombres como estos –venerables, inteligentes y caballeros impresionantes– el estudiante/lector ha de juzgar y criticar solo de acuerdo con el Ser (κατ' οὐσίαν) y no según lo que parece ser respetable (μὴ κατὰ δόξαν), incluso aunque eso signifique refutar (ἐλέγχειν) a Sócrates. Los estudiantes han de demostrarse a sí mismos que son capaces de superar todos esos exámenes (ἐν πᾶσι τούτοις) con lo que Sócrates llama “el discurso intacto”. Es mucho lo que está en juego, como en última instancia revela la apódosis:

El hombre que carece de este poder, dirás, no conoce en realidad el bien en sí mismo [αὐτὸ τὸ ἀγαθόν] o cualquier bien particular [οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδὲν] sino que si se une de algún modo a una imagen [ἀλλ' εἴ πη εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται] lo hará por reputación pero no por

<sup>258</sup> Se observará que, aunque he conservado la traducción de Shorey para esta primera sección (utilizaré mis propias traducciones para el próximo), su traducción de τῷ λόγῳ como “su discurso” es demasiado restrictiva. Estoy sugiriendo que el estudiante, no mientras pronuncia su propio discurso sino mientras lee cualquier diálogo particular (como si fuera τῷ [τοῦ] λόγῳ) ha de ser capaz de separar (i.e., διορίσασθαι mediante ἀφελῶν) la paja (i.e., τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν) del grano (i.e., ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων), todo explícitamente nombrado, definido y tratado como tal.



conocimiento [δόξη, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι]. (*Rep.* 534c4-d6; traducción mía)

Esta frase condicional es el “Himno de batalla de la *República*”. Ha de sonar para el estudiante/lector en medio de los “estudios rigurosos”<sup>259</sup> que se sigan de la *República* en el OLDP.

Hay un punto final. Sin reparar en el papel que el OLDP jugó cuando Platón presidía la Academia, hay una indicación en la *República* 7, cuyo creador pudo tener la intención de que llegara a ser una parte de un currículum<sup>260</sup> eterno dado que dejó a otros el placer de reconstituirla, oculta a simple vista (*Rep.* 432d7-e3). Esa cuestión gira en torno a cómo se interpreta en líneas generales τὰ μαθήματα en *Rep.* 537b8-c3.<sup>261</sup> Si se aplica solo a las cinco ciencias matemática del Libro 7, es difícil decir por qué Sócrates –que ha sido muy cuidadoso al discutir las en el orden adecuado (*Rep.* 528a6-b2)– se refiere a ellas como τὰ χύδην μαθήματα: no son las cinco ciencias tal y como se enseñan a los Guardines imaginarios sino los treinta y cinco diálogos tal y como nos han llegado los que están “revueltos” (χύδην). En cualquier caso, la búsqueda del OLDP requiere y requerirá durante mucho tiempo un ejercicio de dialéctica fascinante y completamente inofensivo según lo describió Sócrates.<sup>262</sup> Pero incluso aunque la reconstrucción del OLDP se pudiera considerar algo más serio que un mero pasatiempo, nunca se ha de perder de vista al Platón jovial, quien creó las más hermosas flautistas que jamás hayan danzado, eternamente entrelazadas, asidas del brazo.

<sup>259</sup> *Rep.* 535b6-9 (Shorey): “Ellos han de tener, amigo mío, predisposición para el estudio, y no han de aprender con dificultad. Pues es mucho más probable que las almas se estremezcan y se desvanezcan con los estudios severos [ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασιν] que con la gimnasia, porque el esfuerzo les es más próximo, al ser algo particular en ellas y no compartido con el cuerpo”.

<sup>260</sup> *Rep.* 531c9-d4 (mi modificación de Shorey): “Y también estoy pensando que la investigación de todos los estudios que acabamos de repasar [ἢ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος], si llega a una conexión entre ellos [ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνιαν ἀφίκεται] y su origen común [συγγένειαν] y los sintetiza [συλλογισθῆ] con respecto a sus afinidades mutuas [ἢ ἔστιν ἀλλήλοις οἰκεῖα], entonces ocuparnos de ellos contribuye a nuestro fin deseado, y el trabajo realizado no se pierde; pero de otro modo sería en vano”.

<sup>261</sup> *Rep.* 537b8-c3 (Shorey): “Sin duda, es”, dijo. “Tras ese periodo”, dije, “a quienes se les da preferencia desde la veintena recibirán mayores honores que los otros, y se les requerirá para reunir [συνακτέον] los estudios que sin ninguna relación [τὰ τε χύδην μαθήματα] perseguían como niños en su educación anterior en una visión integral [εἰς σύνοψιν] de las afinidades que tienen en común [οἰκειότητος τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων] y con la naturaleza de las cosas [καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως]”. Lo que Sócrates llama aquí σύνοψιν yo lo llamo OLDP: una visión integral del único μαθήματα platónico que sobrevive cuya reconstrucción llevaría a cabo el mandado συνακτέον de acuerdo con οἰκειότης (es decir, los diversos vínculos que utiliza para unir los diálogos) y ἡ τοῦ ὄντος φύσις (sc. la metafísica dualista de la *República* 7, i.e., platonismo).

<sup>262</sup> *Rep.* 537c4-7 (Shorey): “Esa, en todo caso”, dijo él, “es la única enseñanza que continúa [ἢ τοιαύτη μάθησις βέβαιος] con aquellos que la reciben”. “Y también es”, dije yo, “la principal prueba [μεγίστη γε... πείρα] de la naturaleza dialéctica y su opuesto [διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μὴ]. Pues quien puede ver cosas con sus conexiones es un dialéctico; quien no puede, no lo es [ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ]”.



Departamento de Filosofía  
Campus Universitario, Trindade  
Florianópolis 88.010-970  
Santa Catarina, Brasil  
[whfaltman@gmail.com](mailto:whfaltman@gmail.com)

**Traducción de José María Jiménez Caballero**

BIBLIOGRAFÍA

- W. H. F. ALTMAN, 2007. 'Leos Strauss y el Eutidemo', *CJ* 102 (2007), pp. 335-379.  
— 'Altruism and the Art of Writing: Plato, Cicero, and Leo Strauss', *Humanitas* 22 (2009), pp. 68-98.
- J. ANNAS, 'Plato and Aristotle on Friendship and Altruism', *Mind* N.S. 86 (1977), pp. 532-554.  
—, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, 1999.
- J. A. ARIETI, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Lahma, 1991.
- H. VON ARNIM, *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Berlin, 1914.
- E. BADIAN, 'The Peace of Callias', *HHS* 107 (1987), pp. 1-39.
- J.A. BAILLY, *Plato's Euthyphro and Clitophon*, Newburyport, 2003.
- J.A. BEVERSLUIS, *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*, Cambridge, 2000.
- G.S. BOWE, 'Review of Jacques A. Bailly, Plato's Euthyphro and Clitophon', *BMCR* 2004.05.12 (<http://bmcr.brynmawr.edu/2004/2004-05-12.html>).
- C. BREMER, *Plato and the Founding of the Academy*, Lanham, 2002.
- C. BRUELL, 'Thucydides' View of Athenian Imperialism', *American Political Science Review* 68 (1974), pp. 11-17.  
—, *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*, Lahman, 1999.
- J. BURNET, *Platonis Opera*, Oxford, 1900-1907.
- G.L. CAWKWELL, 'The King's Peace', *CQ* N.S. 31, (1981), pp. 69-83.
- KYUNG-CHOON CHANG, 'Plato's Form of the Beautiful in the Symposium versus Aristotle's Unmoved Mover in Metaphysics ( $\Lambda$ )', *CQ* N.S. 52, pp.431-446.
- H. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945.  
—, *Plato: Complete Works*, ed. de J.M. Cooper and D.S. Hutchinson, Chicago, 1997.
- F.H. CORNFORD, *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, ed. de W. K. C. Guthrie, Cambridge, 1967.  
—, 'The Doctrine of Eros in Plato's Symposium', *Plato: A Collection of Critical Essays* 2, ed. de G. Valstos, Notre Dame, 1971.
- L. COVENTRY, 'Philosophy and Rethoric in the *Menexenus*', *JHS* 109 (1989), pp. 1-15.
- J. CROUSEY, *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*, Chicago, 1995.
- G. DANZING, 'Intra-Socratic Polemics: the *Symposia* of Plato and Xenophon', *GRBS* 45 (2005), pp. 331-358.
- L. DEAN-JONES, 'Menexenus—Son of Socrates', *CQ* N.S. 45, (1995), pp.51-57.  
—, *Plato: Alcibiades*, ed. de N. Denyer, Cambridge, 2001.
- E. R. DODDS, *Plato, Gorgias: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959.
- F. DORNSEIFF, 'Platons Buch "Briefe"', *Hermes* 69 (1934), 223-226.
- A.E. DOUGLAS, *M. Tulli Ciceronis: Brutus*, Oxford, 1966.
- K. J. DOVER, 'The Date of Plato's Symposium', *Phronesis* 10 (1965), p. 2-20.

- M. DUNN, 'The Organization of the Platonic Corpus Between the First and Second Century A.D.' Diss., Yale University, 1974.
- , 'Iamblichus, Thrasyllus, and the Reading order of the Platonic Dialogues', en *Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern*, ed. R. B. Harris, Albany, 1976, pp. 59-80.
- V. EHRENBERG, 'Polypragmosyne: A study in Greek Politics', *JHS* 67 (1947), pp. 46-67.
- E. FANTHAM, *The roman world of Cicero's De Oratore*, Oxford, 2004.
- G. R. F. FERRARI, 'Comments on Nightingale and Sleák', en *Plato as Author: The Rethoric of Philosophy*, 2003, ed. de A. N. Michelini, Leiden, 2003, pp. 241-245.
- A. J. FESTUGIÈRE, 'L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles', *Mus. Helv.* 26 (1969), pp. 281-296.
- J.H. FINLEY JR., 'Eurípides y Tucídides' *HSCP* 49 (1939), pp. 23-68.
- S. FORDE, 'Thucydides and the Causes of Athenian Imperialism', *American Political Science Review* 80 (1986), pp. 433-448.
- M. FREDE, 'Plato's Arguments and the Dialogues Form', en *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, ed. de J.C. Klagge y N.D. Smith, Oxford, 1992.
- H. G. GADAMER, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Trad. P.C. Smith, New Haven, 1986.
- K. GAISER, *Platons ungeschiebene Lehre: Studien zur Systematischen und geschichtlichen Begründung de Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart, 1963.
- A. GEIER, *Plato's Erotic Thought: The Tree of the Unknow*, Rochester, 2002.
- F. GONZALEZ, 'Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship', *Ancient Philosophy* 15, 1995, pp. 69-90.
- , 'Socrates on Loving One's Own: A traditional Conception of ΦΙΛΙΑ Radically Transformed', *CP* 95, (2000a), pp. 379-398.
- , 'The Eleatic Stranger: His Master's Voice?', *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, ed. G.A. Press, Lanham, 2000b.
- GRISWOLD, C. L. JR., 'E Pluribus Unum? On the Platonic "Corpus"', *Ancient Philosophy* 19 (1999), pp. 361-397.
- , 'E Pluribus Unum? On the Platonic "Corpus": the Discussion continued', *Ancient Philosophy* 20 (2000), pp. 195-197.
- , 'Reading and Writing Plato', *Philosophy and Literature* 32 (2008), pp. 205-2016.
- G. GROTE, *Plato and the other Companion of Sokrates*, London, 1985.
- G. M. A. GRUBE, 'The Cleitophon of Plato', *CP* 26 (1931), pp. 302-308.
- W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy* 2, Cambridge, 1965.
- , *A History of Greek Philosophy* 3, Cambridge, 1969.
- , *A History of Greek Philosophy* 4, Cambridge, 1975.
- , *A History of Greek Philosophy* 5, Cambridge, 1978.
- D.M. HALPERIN, 'Platonic Erôs and What Men Call Love', *Ancient Philosophy* 5 (1985), pp. 161-204.
- , 'Plato and the Erotic Reciprocity', *Class. Ant.* 5 (1986), pp. 60-80.
- , 'Why is Diotima a Woman?', *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York, 1992, pp. 113-151.
- , 'Plato and the Erotics of Narrativity', *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*, ed. de J.C. Klagge y N.D. Smith, Oxford, 1992, pp. 93-129.
- , 'Love's Irony: Six Remarks on Platonic Eros', *Erotikon: Essays on the Eros Ancient and Modern*, ed. de S. Bartsch y T. Bartscherer, Chicago, 2005, pp. 48-58.
- E. HAMILTON, *The Greek Way*, New York, 1930.
- W. A. HEIDEL, *Pseudo-Platonica*, Baltimore, 1896.
- R. G. HOERBER, 'Plato's Lysis', *Phronesis* 4 (1959), pp. 15-28.
- J. HOWLAND, 'Re-Reading Plato: The Problem of the Platonic Chronology', *Phoenix* 45 (1991), pp. 189-214.
- M. JOYAL, 'Socrates and the Sicilian Expedition', *L'Antiquité Classique* 63 (1994), pp. 21-33.

- K. H. KAHN, 'Plato's Funeral Oration: The Motive Of *Menexenus*', *CP* 58 (1963), pp. 220-234.
- , 'Did Plato Writes the Socratic Dialogues?', *C.Q. N. S.* 31 (1981a), pp.305-320.
- , 'Aristotle ans Altruismus', *Mind* N.s. 90 (1981b), pp. 20-40.
- , 'Plato's *Charmides* and the Proleptic Reading of Socratic Dialogues', *Journal of Philosophy* 85 (1988), pp. 541-549.
- , 'Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 Was Neves A separate Dialogue' *C.Q. N. S.* 43 (1993), pp.131-142.
- , *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of the Literary Form*, Cambridge, 1996.
- , 'Response to Griswold', *Ancient Philososophy* 20 (2000), pp.189-193.
- H. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aritoteles*, Heidelberg, 1959.
- M. KREMER, *Plato's Clitophon: On Socrates and the Modern Mind*, Lanham, 2004.
- J. LAMM, 'Schleiermacher as a Plato Scholar', *Journal of Religion* 80 (2000), 206-239.
- L. LAMPERT y C. PLANEAUX, 'Who is Who in Plato's *Timaeus*—*Critias* and Why', *Review of Metaphysics* 52 (1998), pp. 87-125.
- J. MANSFELD, *Prolegomena: Questions to be Settled Before the Study of an Autor*, or a Text, Leiden, 1994.
- M.H. MILLER JR., 'Platonic Provocations: Reflection on the Soul and the Good in the Republic', en *Platonic Investigations*, ed. de D. J. O'Meara, Washington D.C, 1985, pp. 163-193.
- , *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Princeton, 1986.
- S. S. MONOSON, 'Citizens as *erastes*: Erotic Emagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration', *Political Theory* 22 (1994), pp. 253-276.
- , 'Remenbering Pericles: The Political and Theoretical Impact of Plato's *Menexenus*', *Political Theory* 26 (1998), pp. 489-513.
- J.S MORRISON, 'Four Notes on Plato's Symposium', *CQ N.S.* 14 (1964), pp. 42-55.
- D.R. MORROW, *Plato's Cretan City: A Historial Interpretation of the Laws*, Princeton, 1960.
- D. NAILS, 'Plato's "Middle" Custler', *Phoenix* 48 (1994), pp. 62-67.
- , *The People of Plato: a Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis, 2002.
- , 'Tragedy Off-Stage', en *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, ed. de J.H. Leshner, D. Nails, y F.C.C Sheffield, Cambridge, MA, 2006, pp. 179-207.
- A.W. NIGHTINGALE, 'The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*', *CQ N.S.* 43 (1993), pp. 112-130.
- W. O' NEILL, *Proclus: Alcibiádes I. A translation and Commentary*, The Hague, 1965.
- C. ORWIN, 'The case against Socrates: Plato's *Clitophon*', *Canadian Journal of Political Sciencie/Revue canadienne de science politique* 15 (1982), pp. 741-753.
- C. OSBORNE, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, Oxford, 1994.
- M. PAKALUK, *Aristotle's Nichomachean Ethics, Books VIII and IX. Translated with a Commentary*, Oxford, 1998.
- , *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge, 2005.
- T.L. PANGLE, *The Roots of Platonic Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, with Interpretive Essays*, Ithaca, 1987.
- T. PENNER y C. ROWE, *Plato's Lysis*, Cambridge, 2005.
- C. PLANEAUX, 'Socrates, an Unreliable Narrator? The Dramatic Setting of the *Lysis*', *CP* 96 (2001).
- C. POSTER, 'The Idea(s) of Order of Platonic Dialogues and Their Hermeneutic Consequences', *Phoenix* 52 (1998), pp. 282-298.
- G. A. PRESS, 'Principles of Dramatic and Non-Dogmatic Platon Interpretation', y 'Introduction' a *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretation*, Lanham, ed. de G. A. Press, 1993, pp. 107-127.
- , *Plato: A Guide for the Perplexed*, London, 2007.

- A. W. PRICE, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.
- G. REALE, *Plato and Aristotle*, ed. y trad. de J.R. Catan, Albany, 1990.
- M. RENAULT, *The Last of the Wine*, New York, 1956.
- M. REUTER, 'Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's *Meno*', *Phoenix* 55 (2001), pp. 77-97.
- T. G. ROSENMEYER, 'The Family of Critias', *AJP* 70 (1949), pp. 404-410.
- C. ROWE, 'Cleitophon and Minos', *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. de C. Rowe y M. Schofield, Cambridge, 2000.
- G. RYLE, *Plato's Progress*, Cambridge, 1966.
- S. G. SALKEVER, 'Socrates' Aspasian Oration: The Play of Philosophy and Politics in Plato's *Menexenus*', *American Political Science Review* 87 (1993), pp. 133-143.
- C. SALMAN, 'Anthropogony and Theogony in Plato's *Symposium*', *CJ* 86 (1991), pp. 214-225.
- K.M. SAYRE, *Plato's Literary Garden*, Notre Dame, 1995.
- D. SHANSKE, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge, 2007.
- G. A. SCOTT, *Plato's Socrates as Educator*, Albany, 2000.
- F.C. SHEFFIELD, *Plato's Symposium: the Ethics of Desire*, Oxford, 2006.
- P. SHOREY, *The Unity of Plato's Thought*, Chicago, 1903.
- S.R. SLINGS, *Plato: Clitophon*, Cambridge, 1999.
- H. SNYDER, *Teacher and Texts in the Ancient World: Philosophers, Jews and Christian*, London, 2000.
- J. SOUILHÉ, *Platon: Oeuvres Complètes* 13.1 Paris, 1949.
- J. STENZEL, *Plato der Erzieher*, Leipzig, 1919.
- L. STRAUSS, 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', *Social Research* 13 (1946), pp. 326-367.
- , *Natural Right and History*, Chicago, 1953.
- , *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983.
- , 'Plato', en *History of Political Philosophy*, ed. de Leo Strauss y J. Cropsey, Chicago, 1987, pp. 33-89.
- , *Gesammelte Schriften 3: Hobbes Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe*. Ed. de H. Meier, con W. Meier, Stuttgart y Weimar, 2001.
- T. A. SZELEZÁK, *Reading Plato*, trad. G. Zanker, London, 1999.
- H. TARRANT, *Thrasylan Platonism*, Ithaca, 1993.
- V. TEJERA, *Plato's Dialogues One by One*, Lanham, 1999.
- H. THESLEFF, 'The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon', *BICS* 24, 1978, pp. 157-170.
- L.G. WESTERINK, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, trad. de J. Trouillard con A.P Segonds, 1990.
- A. WIRTH, 'Lysidem post a. 1934 a. Chr. n. compositum esse', *AJP* 16 1895, pp. 211-216.
- V. WOHL, 'Plato avant la lettre: Authenticity in Plato's *Epistles*', *Ramus* 27 (1998), pp. 60-93.
- , *Love Among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton, 2002.
- J.L. WOOD, 'Politics and Dialogue in the *Philebus*', *Interpretation* 34 (2007), p. 109-128.
- J. P. ZAPPEN, *The Rebirth of the Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*, Albany, 2004.
- J. E. ZIOLKOWSKI, 'The Bow and the Lire: Harmonizing Duos in Plato's *Symposium*', *CJ* 95 (1999), pp. 19-35.
- C. ZUCKERT, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago, 1996.



## INTRODUCCIÓN GENERAL A LAS OBRAS DE PLATÓN (1828)

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Traducción de Laura Febré Diciens y Venancio Andreu Baldó

### SEGUIDO DEL ESTUDIO

## SCHLEIERMACHER Y LA LUCHA CONTRA LAS INTERPRETACIONES TRADICIONALES DE PLATÓN: UN COMENTARIO

129

ALBA MARÍN GARZÓN





# INTRODUCCIÓN GENERAL A LAS OBRAS DE PLATÓN (1828)

FRIEDRICH SCHLEIERMACHER

Los principios en los que se ha trabajado esta traducción los reconocerá cualquiera fácilmente; defenderlos, sería en parte superfluo, en parte inútil. Sin embargo, con respecto a la manera en que los mismos hayan sido satisfechos, en general o en un caso concreto, el traductor espera con alborozo las enseñanzas de los críticos de arte expertos en la materia, y se servirá en la medida de lo posible de lo que le convenza. No he tenido a mano, durante el tiempo de trabajo, otras traducciones en otras lenguas modernas. De la única alemana, que abarca toda la obra de Platón, según el conocimiento que tenía, tiempo ha, de la misma, podía esperar poca utilidad para su objetivo y su parecer. Por lo que respecta a las traducciones disponibles de diálogos concretos, me parecía en parte que el traductor de todo Platón tiene obligaciones de por sí, que aquellas ediciones no pueden o quieren reconocer, y que por ello mucho que podría constituir por otra parte un hallazgo afortunado, debía ser dejado de lado; en parte temía el peligro de que, tomando ora esto ora aquello de un texto concreto, destruyera, sin apercibirse de ello, la unidad y la disposición común necesarias para dicho todo. Si en un futuro, en relación a algunos pocos ensayos destacados, hubiera de hacer una excepción, entonces ello se hará sin ser comunicado. Con respecto a la versión, allí donde podía elegir de entre el elenco conocido —las variantes de las ediciones antiguas, las conjeturas de Stephanus, la traducción de Ficino, y las églogas de Cornar—, solo pondrá notas especiales en el caso de que considere necesario especificar los motivos de su elección; sin embargo en el caso de los diálogos que gozan realmente de un aparato crítico, se referirá a ellos. Finalmente, en cuanto a sus propios intentos de mejorar el texto, solo se comunicará aquellos que tienen una influencia real sobre la traducción. Ruega por ello que se preste atención al hecho de que las nimiedades gramaticales, en las cuales no se da dicha influencia, han sido completamente omitidas, de manera que, a este último respecto, la traducción carece de todo valor crítico. Por otro lado, empero, yo como traductor, quien en definitiva debe tomar consejo para su menester, seguiré la conjetura de algunos que yo, como editor, no solo no acogería en el texto,

130

sino que en absoluto mencionaría, o lo haría con gran embarazo. Mucho mérito en esta traducción tienen mis amigos G. L. Spalding y L. F. Heindorf, con su descubrimiento de lo correcto y con su advertencia ante los yerros. Los preludios y anotaciones no aspiran en absoluto a constituir un comentario, sino que los primeros pretenden básicamente exponer las conexiones internas y externas de los diálogos platónicos, mientras que las segundas pretenden en parte apoyar estos dictámenes en casos concretos, en parte aclarar aquello que podría ser menos comprensible para lectores no familiarizados. Si los primeros de los más grandes diálogos, a este respecto, gozan quizá de un tratamiento demasiado detallado, de igual manera se podrá ganar acaso más brevedad en la serie, cuando ya se presupone que los lectores están familiarizados con el parecer del traductor y coinciden con él. Los números de las notas de pie (o de margen) designan las páginas de la edición de Platón de Stephanus, las cuales han sido adjuntadas de la misma manera por los editores de Zweibrücken

Stolpe, abril de 1804

INTRODUCCIÓN. Las ediciones griegas de las obras de Platón suelen anteponer la biografía de la famosa colección de Diógenes. Solo la más incomprensible devoción a un viejo uso podría hacer digna de transmisión una compilación tan inmadura y carente de juicio. Una selección de estas y otras biografías de Platón, incluida su comparación con lo que se encuentra de forma escasa y dispersa en otras fuentes, ya la ha ofrecido Tennemann en su *Vida de Platón*, antes de su *Sistema de la filosofía platónica*. Ahora bien, puesto que ni se han dado a conocer, de forma significativa, investigaciones más profundas, ni se han descubierto nuevos hechos que ofrezcan una esperanza fundada de que, sirviéndonos de ellos se pueda dejar muy atrás la obra citada, es por ello lo mejor remitir a la misma a aquellos lectores que quieran informarse al respecto. Nada más allá es necesario, tanto menos en cuanto al hecho de que ningún digno lector de los escritos de Platón podría concebir la idea de querer prender una luz sobre las intenciones de la persona la— cual pudiera iluminar sus obras—, a partir de nimiedades transmitidas varias veces y desfiguradas, o de respuestas epigramáticas, aun cuando las mismas sean fiables. En lo que concierne, sin embargo, a los acontecimientos más importantes de su vida —precisamente aquellas relaciones más claras, a partir de cuyo conocimiento fuera posible desplegar en sus escritos una comprensión más esencial de algún individuo—, parecen estar, para siempre, tan sustraídos a la investigación posterior, que toda suposición que alguien pudiera aportar sería un atrevimiento. Muy a menudo, en sus escritos, se puede señalar asimismo, de forma muy concreta, la existencia de un reflejo de alguna relación personal, sin que sin embargo se pueda adivinar de cuál se trata. Tales conjeturas individuales es también mejor presentarlas, de manera inmediata, allí donde quizá puedan arrojar alguna luz.

Más a propósito para el asunto que nos ocupa, siempre y cuando sea posible dentro de los límites prefijados, sería conveniente desde luego aportar datos sobre el nivel científico de los helenos en la época en que Platón inició su andadura, sobre los progresos del lenguaje con respecto a la designación de los pensamientos filosóficos, sobre los escritos de este tipo entonces a disposición, y sobre el probable grado de su difusión. Pues aquí, sin el menor género de duda, no solo se pueden exponer muchas cosas con mucha mayor claridad de lo que ha sido hasta ahora el caso y se pueden emprender algunas investigaciones completamente nuevas, sino que también se puede quizá todavía plantear preguntas que no pueden en manera alguna resultar indiferentes al conocedor de estos asuntos, y que hasta ahora simplemente no han sido objeto de reflexión. Solamente, no sería apropiado para este lugar seguir, en su conexión, lo nuevo y lo dudoso de tales investigaciones; y los detalles a este respecto es ciertamente mejor reservarlos, como aclaración o como posible refutación de lo asumido hasta ahora, para el pasaje concreto con el que estén relacionados. Lo general y conocido, sin embargo, aparece también convenientemente expuesto por los historiadores alemanes de ese período de la filosofía, allí donde precisamente es más necesario con vistas a prepararse para la lectura de los escritos platónicos, con el fin de no andar a tientas en la oscuridad y no malograr completamente, desde un principio, la perspectiva histórica adecuada para su comprensión y valoración. Pues estos escritos están repletos de referencias, ocultas y manifiestas, a casi todo lo anterior y coetáneo. E igualmente por ello, quien no tenga suficiente consciencia del deficiente estado de la lengua en cuanto a términos filosóficos, de modo que no comprenda dónde y cómo Platón se siente limitado por aquella, y dónde se esfuerza por desarrollarla, este necesariamente lo malinterpretará, sobre todo en los pasajes más significativos.

Ahora bien, con respecto a la filosofía del propio Platón, aun cuando ello fuera resuelto fácilmente y con poco esfuerzo, nuestro propósito debe ser no decir aquí, por el momento, nada, dado que el objetivo último de esta nueva exposición de sus obras es, a través de un conocimiento inmediato y más claro de las mismas, posibilitar a cualquiera el elaborar su propio dictamen sobre el espíritu y la enseñanza de la persona. A este propósito último nada sería más opuesto que un intento de inculcar al lector alguna concepción previa cualquiera. Por ello, quien hasta ahora no haya entrado en contacto directo con estas obras que ese deje reposar en todo su mérito y procure olvidar, todo lo que le hayan enseñado informes ajenos sobre su contenido, así como las consecuencias que de ellos pueda extraerse. Por el contrario, quien ya se haya formado un juicio a partir de un conocimiento de aquellas, este se percatará pronto de hasta qué punto sus concepciones sufren una modificación a causa del contexto en que esos escritos son presentados aquí, o al menos de cómo se entrelazan mejor y ganan más alcance y unidad, por el hecho de que conocerá a Platón, también como artista filosófico, de una manera más clara de lo que ha sido hasta ahora el caso. Pues en muchos aspectos, entre todos los filósofos que hasta ahora han existido, desde luego ninguno como el nuestro ha tenido tal derecho a

entonar esa queja, tan solo demasiado reiterada, sobre el hecho de haber sido mal comprendido, o de no haberlo sido en absoluto. Ciertamente, las más groseras de entre estas falsas interpretaciones han sido eliminadas gracias en gran parte a los recientes esfuerzos, dignos de todo agradecimiento. Con todo, quien preste atención a cómo, incluso los mejores intérpretes, hablan sobre los propósitos de cada una de las obras platónicas superficialmente o con un sentimiento de inseguridad, en vano disimulado, o a cuán ligera y trivialmente tratan la interconexión de contenido y forma, tanto en cada una de las obras con en el conjunto de las mismas, ese encontrará suficientes indicios de que ni siquiera los mejores pareceres han fijado una comprensión completa, y que la misma todavía no ha llegado al punto a donde nosotros podríamos auparla, con nuestros recursos sin duda todavía insuficientes. De modo que parece algo inmadura aquella complacencia que afirma que, ya ahora, podríamos conocer a Platón mejor de lo que él mismo se ha comprendido, y hace sonreír al ver cómo la misma quiere buscar de una manera tan antiplatónica a Platón, quien concedía tal valor a la conciencia del no-saber. Al menos se engaña en la mitad, esto es, en todo aquello que en la filosofía de Platón solo se puede entender si se sabe apreciar, como corresponde, y barruntar en lo más posible, la gran intencionalidad en la composición de sus escritos. Y en este sentido, un intento como el presente es un complemento, no fácilmente desdeñable, a lo que otros han hecho de otra manera, y debe, en la medida en que tenga éxito contribuir también a seguir promoviendo la comprensión de Platón. Sin duda esto es evidente para cualquiera. Pues nadie negará que, al margen de las dificultades comunes que supone entender en profundidad, en el terreno de la filosofía, a cualquier otro no que sea aquel con el que se simpatiza, en el caso de Platón se añade a ello como causa peculiar su desviación por completo de las formas típicas de la tradición filosófica. Hay sobre todo dos tipos de la misma, en las cuales se mueve, en el mayor confort, la amplia masa de eso que se llama comúnmente filosofía. Primero está aquella que se llama sistemática, porque efectivamente distribuye todo el espacio en varias ciencias particulares, y a cada una de estas partes concretas del todo consagra su trabajo especial, o sección la cual se erige, concienzudamente, con habitáculos y plantas, de modo que, con tal de que no fallen la memoria o los dedos, se puede revisar y copiar todo, no ciertamente sin esfuerzo y mucho menos sin error, de donde surge el parecer de que ello sea alguna cosa, y de que el observador la haya reproducido y comprendido. Pues estos edificios, así como están mal cimentados, y segmentados al azar, sin embargo ofrecen un agradable aspecto de firmeza y orden, y se considera sencillo entender no solo cada elemento de forma individual, sino también en su conexión con las otras partes del edificio, para lo cual el propio autor se supone que ofrece una clara guía, con sus inexcusables directrices. La segunda forma, ni menos usada ni menos apreciada, es la fragmentaria, que solo se ocupa de investigaciones individuales, y que —a partir de tales fragmentos desgajados, respecto a los que apenas se puede estar seguro de si se trata de verdaderos miembros, o de si solo han sido aislados de forma

arbitraria y antinatural—, pretende empero hacer comprensible la filosofía. Pero así como ahora aquí dominan, de manera lógica, la falta de precisión y comprensión, pues no se ha dado desde luego un acuerdo sobre el punto medio o lugar donde uno se encuentra, de la misma manera este trabajo gana por el contrario una imagen de ligereza y seguridad, al fijar y nombrar con antelación su objetivo, y al dirigirse al mismo en línea recta. En este sentido se ha empleado también, no infrecuentemente, el método del diálogo, y alguno que no ha sabido hacer empero, de la forma artística de Platón, más que un endeble método, se ha apropiado la fama de ser un feliz imitador de Platón, incluso todavía más socrático y claro. Ahora bien, quien se haya malogrado por las herramientas que ofrecen aparentemente estos métodos, a ese debe parecerle en Platón todo asombroso y, o bien vacío o bien misterioso. Pues, así como la segmentación de la filosofía en diferentes disciplinas estaba lejos de serle ajena, al punto de que antes bien se le puede considerar, de alguna manera, el precursor de la misma, igualmente casi ninguno de sus escritos se limita en particular a una de esas disciplinas; sino que, habiendo considerado como lo más elevado—habiendo aspirado ante todo a ello—, la unidad esencial y la legalidad común de los mismos, en consecuencia los diferentes asuntos aparecen entrelazados, de manera diversa, por doquier. Pero quien quiera por ello, por otro lado, degradar estas obras a lo fragmentario, ese debe encontrarse siempre en una posición comprometida respecto al auténtico contenido, que rara vez se deja expresar de forma literal, y deberá confesarse, en secreto, que esta persona parece no haber tenido la humilde intención de tratar solo objetos individuales, sino que o bien no ha tenido ni siquiera esta intención, o bien una mucho más ambiciosa.

De ahí procede ese doble juicio incorrecto sobre Platón y sus escritos, que se ha emitido desde casi los inicios. Uno es, en efecto, que sería inútil rastrear en sus escritos alguna forma de totalidad, ni tan solo los primeros esbozos de un pensamiento filosófico y de una doctrina igual a sí misma, y que lo atravesase todo; que antes bien todo oscila en su interior, y que apenas nada presenta una ligazón firme con lo restante; que incluso a menudo lo uno se opone a lo otro, porque sería en efecto más un dialéctico petulante que un filósofo consecuente, más deseoso de refutar a los otros que capaz o interesado por desplegar su propio edificio doctrinal, bien fundado; y que, al preocuparle solo la apariencia de sus afirmaciones, recogería entonces los materiales, para cada objetivo ocasional, ya de esta doctrina, ya de esta otra, rechazada si no en caso contrario. Tal juicio no es otra cosa que una confesión disimulada de la completa incompreensión de las obras de Platón, debido sin duda sobre todo a su forma, al tiempo que se omite la causa de este sentimiento, y en lugar de buscarla en el enjuiciador, se la achaca a lo enjuiciado. Pero no es necesario considerar en detalle esta visión despectiva, pues ella aporta abundante testimonio contra sí misma. Pues mientras la misma se queja de contradicción y falta de ligazón, no demuestra sin embargo haber captado correctamente lo individual; ¿de dónde, si no, esas asombrosas investigaciones sobre a través de qué personas habría expuesto Platón su opinión, ora sobre esto ora sobre



aquello? Una pregunta que —en tanto presupone que la forma dialogada es un envoltorio bastante inútil, más generador de confusión que iluminador, de un método perfectamente común de exponer sus pensamientos—, solo puede ser planteada por alguien que no entiende a Platón en absoluto. Por lo tanto esta visión carece de todo fundamento, y no aclara nada, antes bien hace la tarea superflua, y puede ser refutada sin más en la práctica, en tanto en cuanto acertemos a establecer en nuestras obras de Platón una ligazón, a través de la cual también se haga comprensible cada sección individual, con las doctrinas en ella presentes. Pero la presión, también por este lado, para intentar un proyecto tal es tanto más acuciante cuanto que la mayoría de quienes han emitido un juicio negativo sobre los escritos de Platón no pueden sustraerse con todo a una cierta admiración por la persona. Ahora bien, al no tener otra prueba tangible de su grandeza y excelencia excepto estos escritos, por ello no quieren ponerse de acuerdo ambos aspectos, el juicio y la admiración; y esta última apenas tendría otro objeto que las bellezas del lenguaje y la poesía, dilapidadas en un contenido nulo, o algunos, aislados, así llamados pasajes bellos, o dichos y principios morales, todo lo cual sugiere un valor secundario cuando no totalmente dudoso, de modo que si desean preservar su admiración sin impedimentos, ellos mismos deben desear encontrar algo más en él de lo que hasta ahora han encontrado. Por ello otros, en su mayor parte con tan poco juicio recto, pero con mucha mejor voluntad, en parte por algunas expresiones aisladas del propio Platón, en parte por una tradición ampliamente extendida, que se ha heredado de la antigüedad, sobre un aspecto esotérico y otro exotérico en la filosofía de Platón, se han forjado la opinión de que su verdadera sabiduría no se encuentra en absoluto en los escritos de Platón, o solo en alusiones secretas de los mismos, difíciles de entresacar. Este pensamiento, en sí completamente impreciso, ha adoptado más diversas, y en mayor o menor medida se ha privado a los escritos de Platón de su contenido, y por el contrario se ha buscado su verdadera sabiduría en las doctrinas secretas, de las que él no habría confiado prácticamente nada a sus escritos. Más aún, se plantearon grandes debates para determinar qué escritos de Platón serían exotéricos, y cuáles esotéricos, para saber de dónde se podría entresacar, con más probabilidad, un indicio de su verdadera sabiduría secreta. Por descontado también la verdad que subyace a esta afirmación —en tanto en cuanto lo secreto y difícil de encontrar lo es solo de forma relativa y, por doquier puede haber siempre para alguien algo secreto y difícil de encontrar—, resulta, en su conjunto, una trama de malentendidos y de concepciones confusas, que deben desenredarse antes de nada.

Pues aquellas concepciones sobre un componente esotérico y otro exotérico requieren de una criba crítica, dado que, épocas diferentes, derivan también en significados diferentes. Así para los primeros pitagóricos esa diferencia se remitía tan directamente al contenido que eran considerados esotéricos temas sobre los que ellos no querían pronunciarse fuera de su círculo más estrecho; y es de suponer que su sistema político ocupara mucho más el ámbito de lo esotérico que sus

especulaciones metafísicas, desde luego tan incompletas como libres de sospecha. Pero en aquel entonces la filosofía iba unida a las intenciones políticas, y la escuela estaba unida por una hermandad práctica de una manera que no se ha repetido después entre los helenos. Más tarde, por el contrario, se denominó esotérico preferentemente aquello que no podía ser comunicado en una charla popular —con la que transigieron algunos tras la confluencia de los sofistas con los filósofos socráticos— y la diferencia se remitía directamente a la charla, y solo después, de manera mediata, y según el arbitrio de cada uno, al contenido. Platón se alza ahora en medio de estos dos periodos. Pero en cuanto a cuál de estos dos sentidos se puede aplicar también estos conceptos a los escritos y la filosofía platónicos, para agruparlos en dos partes, ahí quedamos por doquier en suspenso. Pues el último significado no pueden escogerlo ni siquiera aquellos que quieran aplicarlo, dado que parten precisamente del hecho de que los escritos en su conjunto son apenas comprensibles, y al tiempo deben reconocer también que Platón podría haber confiado a estos lo más difícil y secreto de su sabiduría tal como ha hecho con lo restante. Pero por lo que atañe al primer significado —la existencia de doctrinas en su filosofía de las que no habría hablado intencionadamente fuera del círculo de los amigos más fieles, o solo con oscuros rodeos—, éste debería o bien ser afirmado de forma ordenada, y expuesto con una presentación ligada de tales doctrinas, y de las alusiones que apuntan a ello, por débiles que sean, o bien debería ser probado al menos, en un menor grado, a través de algún tipo de indicios históricos. Por ello, entre todos los defensores de este parecer, los más dignos de elogio son los así llamados neo-platónicos, por haber intentado realmente lo primero. Los restantes sin embargo podrían no saber aportarnos nada. Pues si desestiman el contenido teosófico, y no quieren acaso atribuir a Platón conocimientos de las ciencias naturales, que él no podía tener, y con los que, además, sus escritos se contradecirían, entonces no pueden hallar nada en el terreno de la filosofía sobre lo que no se pueda tropezar en estos escritos un juicio o bien directo y claro, o al menos fundado. Y ciertamente aquellos que remiten la diferencia entre lo esotérico y lo exotérico a la simple lucha contra el politeísmo y la religión popular, la suprimen en el acto totalmente, y o bien la convierten en una garantía jurídica —altamente insuficiente, dado que los principios platónicos al respecto son claramente descifrables en sus escritos, al punto de que apenas puede creerse que discípulos todavía hubieran necesitado al respecto de otras enseñanzas cuya publicidad le habría espantado, —o bien en un espectáculo infantil que se entretiene diciendo en alto, a puertas cerradas, lo que podría haberse dicho también en público, tan solo en voz más baja. Pero aun es menos posible encontrar auténticos indicios históricos que apoyaran esta opinión de una diferencia entre lo esotérico y lo exotérico en Platón. Pues cuando se trata simplemente del contenido — y las doctrinas secretas deben estar incluidas en los escritos esotéricos justo de la misma manera que las doctrinas más comunes en los exotéricos—, lo primero e inexcusable debe ser hacer verosímil de alguna manera que los primeros fueran dados a conocer de una forma diferente a los segundos,

porque de lo contrario todo el esfuerzo sería en vano; pero en esto no parece haber pensado nadie en serio. Más allá, sin embargo, ¿cómo podría darse el caso de que Aristóteles—a quien, fuera de toda duda, importaba un juicio verdadero de la verdadera filosofía de Platón, y a quien, como alumno interno, por muchos años, del mismo, no le podía pasar nada inadvertido—, sin embargo no se refiera nunca a otras fuentes ni parezca inferirse del mismo una comprensión secreta de esos escritos? Más bien se remite en todo momento, de forma franca y simple, a los escritos de los que disponemos nosotros, y cuando se citan, por aquí y por allá, otros que se han perdido, o quizá enseñanzas orales, entonces estas citas no contienen en absoluto algo insólito con respecto a nuestros escritos, o que se desvíe completamente de ellos. Si asimismo estos no contuvieran la verdadera doctrina de Platón, o solo lo hicieran a través de una interpretación oculta, ¿cómo habría podido Aristóteles, sobre todo dada la manera en que niega a su maestro, hacer frente a los más amargos reproches de sus auténticos discípulos, si su lucha, contra su propia convicción, hubiera sido solo contra una sombra?

Ahora bien, para presentar de forma totalmente palmaria estos malentendidos y su causa, y alentar incluso el conocimiento y la aquiescencia de quienes están enredados en ello, es desde luego una empresa digna de elogio trabajar de forma analítica el contenido filosófico de las obras de Platón, y colocarlo delante de nuestros ojos, desmenuzado en detalle, despojado de sus contextos y conexiones, lo más informe posible. Pues si así se percatan de la ganancia, en efectivo, y se convencen con documentos de que la misma tiene allí su origen, deberán entonces reconocer sin duda que ha sido solo culpa suya el no haberla descubierto, que es en vano lamentarse, o soñar con otro tesoro perdido de sabiduría platónica. Igualmente puede conseguirse de esta manera que desaparezca la falsa sospecha respecto a las obras de Platón, y que salga más a la luz la incompreensión del mismo. Está también fuera de toda duda, incluso, que quien quiera desarrollar esta empresa en profundidad y de forma completa, ese debe desde luego haber entendido a Platón. Pero es también igualmente cierto que con ello ni se facilita ni se promueve para otros la comprensión de Platón; antes bien quien quiera asirse, de forma exclusiva, incluso la mejor exposición de este tipo, ese podría obtener fácilmente tan solo un conocimiento erudito, pero, precisamente por ello, podría alejarse todavía más del verdadero. Pues sin duda debe conocer con precisión toda la naturaleza de un cuerpo quien quiere aislar cada uno de los receptáculos o huesos del mismo, en aras a compararlos con otros parecidos, igualmente desmenuzados, lo cual sería ciertamente la mayor utilidad que podría deparar aquella ocupación filosófica; pero aquellos que se dejen presentar esas partes, y establecer la comparación, con ello solo no alcanzan en absoluto un conocimiento de la naturaleza peculiar del todo. Tampoco conocerán estos, en manera alguna, la filosofía de Platón; pues en ella, más que en ninguna otra parte, son inseparables el contenido y la forma, y cada frase solo puede entenderse correctamente en el lugar, conexiones y limitaciones en que la ha situado Platón. Y todavía menos comprenderán a

la persona, y en lo que menos tendrán éxito será en su pretensión no solo de ofrecer a los otros, vívidamente, su propio parecer, sino también de activar y elevar con ello, vívidamente, el parecer de los otros. Por ello, frente a aquella exposición analítica que tenemos a nuestra disposición desde hace poco, en una perfección que supera con diferencia todo otro intento anterior, es esta composición un complemento necesario, en tanto en cuanto que los diferentes miembros —a saber, no solo cada una de las opiniones, sino también cada una de las obras, las cuales aparecen habitualmente, de forma penosa, arracimadas en desorden, incluso cuando no están troceadas—, los presenta en su continuidad natural, tal como ellos, en su calidad de presentaciones cada vez más completas, han desarrollado poco a poco las ideas, a fin de que cada diálogo sea concebido no solo como un todo en sí, sino también en su interrelación con el resto, y en definitiva también Platón sea entendido finalmente como filósofo y artista.

Ahora bien, si acaso tal interrelación existe, y una empresa tal no es demasiado grande y poco proporcionada al asunto, como para ser exitosa, ello se revelará de la mejor manera con la primera presentación de escritos e intenciones que nos sugiere el propio Platón, y que lo veremos pronto expuesto en el *Fedro*. Tratando el tema de una manera ciertamente superficial, se queja de la incertidumbre que siempre conlleva la comunicación escrita de los pensamientos, a saber, la duda de si el alma del lector los ha reproducido de forma autónoma y se los ha apropiado en su verdad, o de si, con la aparente comprensión de las palabras y las letras, solo le ha llegado una ilusión vacía, como si supiera lo que sin embargo no sabe; por lo tanto sería locura esperar mucho de ello, y solo podríamos confiar acertadamente en una enseñanza viva y oral; pero habríamos de arriesgar a la escritura en aras a la incertidumbre, y más por lo que pudiera suponer para quien escribe y los que ya saben con él, que por lo que pudiera resultar para los que todavía no saben quien quiera reflexionar sobre cuál es aquella ventaja, tan ensalzada, de la enseñanza oral, e insista en ello, solo encontrará esta, a saber, que el maestro, estando en un intercambio real y vivo con el alumno, puede saber en cada momento lo que este ha comprendido y lo que no, y así sostener su proceso de comprensión, donde sea necesario. Pero el hecho de que esta ventaja sea real descansa, como cualquiera sabe, en la forma dialogada que debe tener en buena lógica una enseñanza realmente viva. Con ello está relacionado también lo que dice Platón de que el padre siempre puede apoyar y defender su frase hablada, a saber, no solo contra los reproches del que opina de otra manera, sino también contra la terquedad del que no sabe todavía, mientras que la frase escrita no tiene ninguna respuesta a ninguna pregunta posterior. Ello ya revela cuánto ha perdido el derecho a pronunciar una sola palabra sobre Platón quien pudiera concebir la idea de que este pudiera haberse servido, en sus clases orales internas, del método sofista de largas exposiciones, el cual desde luego, según él mismo declara, parece ser el más alejado de sus preferencias. Sino que en todo momento, no solo fruto del azar o por hábito o tradición, sino de manera necesaria y de acuerdo con su naturaleza, su método ha sido uno socrático, a saber, anteponer, al alma del maestro,

aquello que atañe al intercambio progresivo e ininterrumpido y a la incursión profunda en el alma del oyente, y ello fue así de tal manera que el alumno lo superó tanto en la construcción de la dialéctica como en la riqueza y amplitud de su visión. Ahora bien, dado que, al margen de esas quejas, Platón ha escrito mucho, desde su primera adolescencia hasta su más avanzada edad, es así evidente que debe haber buscado una instrucción escrita lo más parecida posible a aquella otra mejor, y que ha tenido éxito en ello. Pues cuando pensamos en aquella intención inmediata de que lo escrito debe ser, para él y para los suyos, un recuerdo de los pensamientos que ya les eran familiares, por lo que para Platón todo pensamiento es tan independiente que el recuerdo de lo adquirido de esta forma debe ser también para él un recuerdo de la forma primera y original del adquiriente. De ahí ya por ello que la forma dialogada, en cuanto necesaria para reproducir aquella comunicación mutua original, fuera también tan irrenunciable y natural para sus escritos como para su clase oral. Mientras tanto esta forma —tal como la misma ha sido aplicada, incluso muy a menudo, en su época y posteriormente, sin conservar nada, en su forma de uso, del espíritu de Platón y de su gran entendimiento— en absoluto agota la totalidad de su método. Sino que ya en su enseñanza real, pero todavía más en la reproducción escrita —si suponemos sin duda que Platón también quería conducir al conocimiento al que todavía no sabía, o que al menos, en relación a este, debía procurar especialmente no generar una ilusión vacía de conocimiento— lo principal debe haber sido para él, a partir de ambas consideraciones, orientar esta investigación desde un principio, y de forma calculada, de modo que el lector sea forzado o bien a una propia elaboración interna del pensamiento pretendido, o bien a rendirse, de la forma más terminante posible, al sentimiento de no haber encontrado y no haber entendido nada. Además se exige ahora que el final de la investigación no se enuncie y se ponga en palabras directamente, trampa en la que caerían fácilmente muchos que solo gustan de tranquilizarse cuando tienen el final, sino que el alma sea llevada a la necesidad de buscarlo, y que sea puesta en el camino por donde pueda encontrarlo. Lo primero tiene lugar cuando es despertada a una conciencia tan clara sobre su estado de no-saber, que le es imposible permanecer voluntariamente en él. Lo segundo ocurre cuando, desde las contradicciones, se teje un enigma para el cual el pensamiento pretendido es la única solución posible, y a menudo de forma causal y aparentemente extraña se apuntan algunas sugerencias que solo encuentra y entiende aquel que busca de forma real y autónoma; o la propia investigación se reviste con una especie, no de velo, sino más bien de piel aflorada, la cual oculta al desatento, pero también solo a ese, aquello que debe ser realmente observado o encontrado, pero que al atento tan solo agudiza y perfecciona el sentido para la interconexión interna; o, cuando se trata de la presentación de un todo, entonces este es sugerido solo con algunos trazos inconexos que sin embargo puede fácilmente completar y conectar aquel para quien la figura, en sentido propio, ya oscila delante. Estas son



aproximadamente las artes a través de las cuales Platón logra con cualquiera o bien alcanzar lo que desea o bien impedir lo que teme.

Y así este sería el único sentido en el cual se podría hablar de una parte esotérica y otra exotérica, a saber, en que dicha distinción solo denotaría una característica del lector, según que el mismo se haya puesto a la altura, o no, de un verdadero oyente del interior; o si debe referirse al propio Platón, entonces solo se puede decir que la enseñanza inmediata ha sido su única acción esotérica, y la escritura por el contrario la única exotérica. Pues en la primera, cuando empezaba a estar suficientemente seguro de que sus oyentes le seguían voluntariamente, podía ciertamente enunciar también sus pensamientos de forma pura y completa, y quizá también exponer —de forma ordenada, también conjuntamente con ellos según un bosquejo engendrado en común— los saberes filosóficos particulares, cuando hubieran empezado a concebir en su espíritu el fundamento y conexión última de los mismos. Mientras tanto, dado que en sus obras la presentación de la filosofía avanza también en el mismo sentido, desde la primera incitación a las ideas originales y dominantes, a una presentación, si bien todavía no completa, de los saberes particulares, a ello se sigue, presuponiendo lo de arriba, que debe haber una sucesión natural, y una interrelación necesaria, de los diálogos. Pues no puede avanzar de ninguna manera en otro diálogo si no presupone como obtenido el efecto que pretendía en los anteriores, de manera que lo que es añadido como final de uno, debe ser también presupuesto como comienzo y fundamento de otro. Ahora bien, si Platón concluyera con presentaciones aisladas de cada uno de los saberes filosóficos, entonces habría que presuponer que ha desarrollado más, paulatinamente, cada uno de ellos, y se debería rastrear dos series diferentes de diálogos, uno ético y otro físico. Pero dado que los presenta como un todo unido, y es desde luego típico de él pensarlos por doquier como esencialmente unidos, por ello los aderezos de los mismos están igualmente unidos y elaborados a través de la consideración de sus fundamentos y leyes comunes, y no hay en consecuencia varias series independientes de diálogos platónicos, que discurren de forma paralela, sino una única que lo abarca todo en sí. Ahora bien, restaurar la sucesión natural, este es, como cualquiera ve, un propósito que se aleja mucho de todos los intentos hechos hasta ahora para ordenar las obras platónicas, los cuales culminan en parte en niñerías vacuas, en parte resultan en una segmentación y agrupación sistemáticas según los departamentos habituales de la filosofía, en parte se apropian, de aquí o allá, de un enunciado sin tener presente ninguna totalidad. La agrupación por tetralogías, que nos ha transmitido Diógenes, siguiendo a Trásilo, descansa exclusivamente sobre la forma poco más o menos dramática de estos diálogos, lo que dio una excusa para ordenarlos tal como se ordenaban de por sí las obras de los trágicos griegos, tras la institución de las fiestas atenienses; y aun en este puro azar la agrupación se observa tan mal y se ejecuta de forma tan ilógica que la mayoría de las veces, no se deja entrever en absoluto ningún motivo por el cual la misma haya resultado precisamente así en un caso concreto. Ni siquiera el paralelismo

se lleva tan lejos de modo que, de la misma manera que una tetralogía dramática acaba con un drama satírico, también aquí los diálogos en los que destacan sobremanera la ironía y la polémica epidíctica fueran ubicados en las posiciones finales; antes bien están todos apilados en dos tetralogías. Igualmente se ha tenido poco en consideración la tradición antigua, y ya en sí altamente probable, de que Platón ya haya dado a conocer algunos de sus diálogos siendo discípulo de Sócrates, pues en caso contrario, ¿cómo podrían ser los primeros aquellos que se refieren al juicio y muerte de Sócrates mientras que son desplazados muy a la mitad *Lisis* y *Fedro*, quienes lo antiguos ya consideran como obras tan tempranas? El único indicio de un pensamiento razonable podría ser quizá que el *Clitofonte* es colocado delante de *República*, justificando la transición entre los así llamados diálogos de investigación, y, aparentemente, escépticos, y los que enseñan y exponen directamente, y en este caso es casi ridículo que un diálogo tan discutible pueda vanagloriarse de haber sugerido ese único pensamiento. Más comprensibles son, aun cuando surjan de la misma comparación, las trilogías de Aristófanes, al menos en la medida en que él no quería someter el conjunto de los escritos a este juego intelectual, sino que solo ha construido una trilogía allí donde el propio Platón ha anunciado la conexión con suficiente claridad, o donde la misma reside en una circunstancia externa, dejando sin embargo el resto desordenado. Mientras tanto ambos intentos solo alcanzan a mostrar cuán pronto se perdió, salvo unos pocos indicios, la verdadera ordenación de las obras platónicas, y qué poco adecuada es, para hallar los principios de una ordenación correcta de obras filosóficas, aquel tipo de crítica que los investigadores alejandrinos se decidieron a aplicar. Menos superficiales sin duda, pero por lo demás nada mejores, son las famosas divisiones dialécticas de los diálogos que nos ha transmitido Diógenes, sin referencia al autor de las mismas, y de acuerdo con las cuales las ediciones suelen también designar cada diálogo en el título. Ciertamente, a primera vista este intento no merece ser incluido aquí en absoluto, dado que aspira más a segmentar que a agrupar, y se refiere a aspectos tales que no pueden pretender ser criterio de aquella serie natural. Solo la división principal entre obras de investigación y obras de instrucción, bien entendida podría ofrecer ciertamente una guía para señalar el progreso de los diálogos platónicos, al menos a grandes rasgos, ya que, desde luego, los primeros solo pueden ser una preparación para los segundos, en su calidad de diálogos que explican; pero ello solo si la posterior división no se hubiera hecho de manera completamente antidialéctica, o bien solo según la forma de la investigación, o bien solo según el asunto, y si la última, de nuevo de una forma completamente antiplatónica, no ordenara las obras según los diferentes saberes filosóficos, de modo que incluso se desgaja lo que el propio Platón había ensamblado de forma expresa *Sofista* y *Político*, *Timeo* y *Critias*, por no recordar en detalle otros dictámenes completamente asombrosos. El mismo principio antiplatónico siguen también los *Sicigios* de Serranus, que son perfectamente inútiles para la ordenación de Platón, y que a lo sumo pueden servir de registro para quien quiera informarse sobre aspectos

particulares del parecer de Platón, para indicarle dónde ha de buscar los pasajes decisivos, si bien también esto dada la disposición de los escritos platónicos, resulta delicado y solo puede producir resultados muy deficientes. Fuera de estos, apenas hay nada que mencionar, de no ser lo que ha intentado el escocés Jakob Geddes, y nuestro Eberhard en su ensayo sobre los mitos de Platón y el objetivo de su filosofía. El primero no merecería ser mencionado si no le hubieran atribuido, aquí y allá, grandes méritos, e incluso hubiera exigido que un futuro traductor debiera ordenar las obras de Platón según su esquema. Sin embargo, ello sería imposible, aun con la mejor de las intenciones. Pues el gran descubrimiento de este hombre consiste en que ciertos diálogos de Platón se esclarecen mutuamente, y con este motivo dice sobre casi cada uno de ellos unas líneas en extremo pobres, que no muestran nada claramente salvo el hecho de que él no ha inquirido de forma racional, casi en ningún momento, la intención de Platón. Pero aun cuando todo esto fuera mejor, e incluso no estuvieran a nuestra disposición las pruebas más groseras de desconocimiento y también de falsas interpretaciones de pasajes concretos, ¿cómo puede pretenderse una ordenación desde el esclarecimiento recíproco? Pues, ¿cuál entre los recíprocos, y según qué leyes, debería ser el primero? Pero por lo que respecta al intento de Eberhard, su conclusión es la de remitir todas las obras de Platón a un objetivo final, comunitario, de su filosofía, el cual reside empero fuera de la propia filosofía, en la formación de la juventud ateniense noble para convertirla en ciudadanos virtuosos. Pero si debe imponerse el parecer de que Platón ha concebido su filosofía al margen de aquel objetivo concreto, y que esta debe estar ya presupuesta, mientras que los escritos deben referirse a aquel objetivo final, y que estos habrían sido elaborados según lo hubiera requerido el mismo en las respectivas circunstancias, entonces esto sería lo más potente que se habría dicho nunca de su carácter exotérico. Mientras tanto, en consecuencia, los escritos filosóficos de Platón solo podrían conformar una serie pedagógica, o más bien polémica, en la cual, debido a su referencia a circunstancias y sucesos externos, todo habría de ser también casual, y la propia serie solo sería, de manera bastante parecida a un cordón de perlas, una sucesión conjunta y arbitraria de producciones que, arrancadas de su posición orgánica —dado también el completo fracaso de su propósito—, se habrían de considerar como un ornamento vano; nada mejor que cuando otros afirman que Platón ha dado a conocer, ora esto ora lo otro, de su conocimiento o contra el de otros filósofos, solo por vanidad. En todos estos esfuerzos, por lo tanto, no se ha pensado en absoluto en la confección de una seriación natural de los escritos que se refiera al desarrollo progresivo de la filosofía. Un carácter diferente a todo anterior tiene el *Sistema de filosofía platónica* de Tennemann, el primer intento acometido, al menos, completo y coherente, de descubrir la serie cronológica de los diálogos de Platón a partir de algunos indicios históricos que han quedado reflejados en ellos. Pues este es en efecto un empeño crítico y completamente digno de un investigador de la historia, como es el autor de esta obra. Ciertamente su propósito con ello no se dirige tanto a descubrir de esta manera la

conexión verdadera y esencial de las obras de Platón, sino a distinguir en general los periodos, para no acoger tampoco, en una presentación de la filosofía del Platón maduro consumado, algunas imperfecciones tempranas. No obstante, así como, en relación a aquella empresa, este ensayo nuestro actual es un contrapunto necesario, de igual manera aquel método nuevo —dado que descansa por completo en señales externas, con tal que pudiera aplicar con carácter general, y asignar con precisión, a cada uno de los diálogos platónicos, su posición entre otros dos, sería una verificación natural de nuestro, puramente interno. Desde luego los resultados de ambos quizás no deberían coincidir de forma perfecta, precisamente porque la configuración interna de una obra está todavía sometida sin duda a condiciones externas y accidentales, frente al desarrollo interno, guiado solo por condiciones internas y necesarias; de lo cual puede surgir una pequeña desviación de manera que, lo que internamente estaba con antelación, aparezca más tarde como otra cosa, pero externa. Pero con la debida atención a los efectos de lo azaroso, los cuales desde luego difícilmente pueden pasar inadvertidos al ojo atento, si ambas series estuvieran presentes de forma completa, y pudieran compararse de forma precisa, ambas deberían confirmar si duda, de la mejor manera, su verdad, a través de una coincidencia dominante. Solo que con aquel método se descubren pocas marcas concretas, antes bien, para la mayoría de los diálogos, solo marcas de delimitación, bastante imprecisas, entre las cuales aquellos deben acoplarse; más aún, a menudo se da un detalle externo solo desde un lado. En rigor, los indicios históricos no deberían extenderse sin duda más allá de la vida de Sócrates, en cuyo límite entran desde luego todos los diálogos, con la excepción de *Leyes* y de unos pocos que Platón deja de nuevo narrar a través de otros, y en los cuales Platón disponía, en un época posterior, ventaja que sin embargo no siempre ha utilizado para dejarnos un indicio más claro. Ahora bien, los anacronismos, que de vez en cuando se permite, alimentan ciertamente la esperanza con respecto a algunas indicaciones históricas más, de modo que se podría desear que Platón se hubiera hecho más a menudo culpable de este error; pero incluso esta pequeña ganancia se torna muy dudosa si consideramos que muchos de estos hechos han encontrado su lugar, tal vez por primera vez, en una elaboración posterior, en la cual Platón, naturalmente, ya no se transportaría, de una manera tan viva, al verdadero tiempo del diálogo, y más bien se podría dejar seducir para transgredirlo sin atenerse a regla alguna. Habría quizá todavía más herramientas, no utilizadas hasta ahora, para este método. Así se podría considerar la presencia dominante de Sócrates —la cual, cuando se colocan los diálogos en una determinada serie, se desvanece paulatinamente—, como un criterio de la distancia entre los diálogos y el periodo de su vida; o también la elección de las restantes personas como prueba de la viveza del interés que Platón sentía por Atenas y la vida pública, el cual desde luego se ha embotado con el tiempo. Solo que todo esto está sometido a tantas limitaciones que todo uso fiable de ello podría resultar más engañoso que ventajoso, y que ninguna consecuencia que se extrajera de ello puede

aportar algo decisivo, sino tan solo una pequeña acreencia de verosimilitudes. De modo que con este método difícilmente se podría conseguir algo más que aquello para lo que ha sido aplicado, en aquella obra, con encomiable moderación, si bien no siempre con presupuestos correctos. Ciertamente al menos esta nuestra, en cuanto a los resultados que ofrece analizando internamente las obras de Platón, en aras a su ligazón, no puede ser juzgada ni refutada por tales consideraciones históricas, ya que esta empresa marca solo una serie y no un punto en el tiempo. Pero aquellas deben ser acogidas como punto de apoyo, ciertamente en la mayor medida de lo posible, para ganar algunos argumentos a través de los cuales esta serie pueda ser puesta también en relación con las circunstancias externas.

Ahora bien, si se quiere restablecer la sucesión natural de las obras de Platón, partiendo del desorden en el que se encuentran ahora, entonces debe decidirse necesariamente antes, según parece, qué escritos son verdaderamente de Platón y cuáles no. Pues de lo contrario ¿cómo podría emprenderse un propósito tal con cierta garantía y cómo, en el caso de que se mezclara algo ajeno entre las obras de Platón, no aparecería entonces lo verdadero con una luz completamente falsa, si se le quisiera forzar para conectarlo con lo inauténtico? ¿O debería permitirse incluso tomar como criterio la exigencia estándar, y fijar de forma bastante nítida y tajante que, lo que no se acomode a esta relación, no podría tampoco pertenecer a Platón? Pero podría encontrarse sin duda en dificultades quien aprobara esto y no se percatara que esta sería una decisión en extremo unilateral sobre una cuestión que debería contestarse según principios completamente diferentes, y que una idea surgida de consideración de obras presumidas como platónicas debería al tiempo dar cuenta ella misma de la justeza de esa presunción. Más bien la mayoría no se espera toda esa cuestión sobre la autenticidad de los escritos platónicos, sino que la considera decidida ya hace largo tiempo, salvo alguna duda insignificante, que atañe solo a un par de nimiedades, respecto a las cuales puede ser completamente indiferente si alguien las acepta o rechaza. Sin duda así juzgarán todos aquellos que se tranquilizan con la autoridad de las ediciones, ya tiempo ha prescrita. Ello coincide al detalle desde luego con el catálogo de Trásilo en Diógenes, con la salvedad de que una crítica posterior ha substraído el *Crátilo* de nuestra colección, y por el contrario faltan en aquel catálogo algunas aclaraciones de términos, lo cual sería también la única cuestión dudosa. Sin duda tenemos un mejor testimonio para esta colección, a saber, el del ya mencionado gramático Aristófanes, cuyo catálogo estructurado debe haber tendido también delante de sus ojos Diógenes, y quien ciertamente no nos lo habría ocultado si hubiera encontrado en alguna parte alguna desviación con respecto a aquel. Pero, ¿cómo entonces una crítica profunda, que no quiera tampoco tener en consideración las dudas que genera la impresión propia, puede descansar sobre aquellas autoridades? Pues no solo se han filtrado producciones inauténticas en todas las colecciones de peso conservadas de la antigüedad, de obras de escritores concretos, con la excepción quizá de algunos poetas



—de manera que sería muy extraño si quisieran hacer una excepción de las de Platón—, dado que además la literatura filosófica ha sido objeto de menor atención por parte de los críticos. Sino que en el caso de Platón se añade además la especial circunstancia, cuya importancia a este respecto no parece haberse sopesado correctamente, a saber, que ya aquellos árbitros del arte han desechado de la colección, como impropios de Platón, una cantidad considerable de pequeños diálogos con los que ellos se encontraron. De lo cual se concluye claramente que aquellos diálogos debían haber reivindicado su lugar entre las obras de Platón, ya desde hacía algún tiempo, porque lógicamente, de lo contrario, no habría sido necesaria ninguna operación especial de la crítica para arrebatárselo otra vez. Y de nuevo esa usurpación no podría haber sido exitosa si se hubiera tenido testimonios escritos de la no-autenticidad de aquellos diálogos procedentes todavía de los tiempos de los auténticos Académicos; pero ¿cómo cabe pensar en manera alguna que, mientras estaban presentes aquellos que custodiaban, afanados en el tema, la auténtica, podría haberse infiltrado a Platón, por lo general, un trabajo ajeno al mismo? Entonces, ¿en qué han basado su juicio aquellos críticos que aceptaron unos diálogos y rechazaron otros? Si quisiera decirse que habrían tenido, de sus contemporáneos más próximos, testimonios antiguos de admisión, suficientemente seguros, con respecto a los no rechazados, entonces desde luego el silencio de los contemporáneos, quienes no se suelen ocupar por la posibilidad de una confusión futura, y quienes requieren de un motivo para toda cita, no puede ser aceptado, ni de forma aislada ni en su conjunto, como causa de rechazo, y podrían también fácilmente haber juzgado de forma errada. Igualmente podrían formularse también varios recelos con respecto a la suficiencia de los testimonios aplicados, pues ya numerosos ejemplos, algunos todavía recientes, han enseñado qué pronto en la Antigüedad, escritos infiltrados, fueron aceptados en la serie de auténticos por conocedores del lenguaje y sabios. Pero si es que hubieran juzgado más bien por motivos internos entonces para estos no existe al menos caducidad alguna, sino que siguen justamente sometidos al examen renovado de cada periodo histórico posterior. Ahora bien, de ahí procede —tanto más cuanto que al lector aplicado de Platón le surgen algunos recelos con respecto a algunas cosas—, la cuestión de si aquellos no han partido, para su crítica, de un punto de vista histórico demasiado restringido, o de si quizá han utilizado principios adecuados pero no en todo su rigor, y han conservado entonces algunas cosas que no merecían menos el ser rechazadas. Dos cosas alimentan especialmente además esta duda. Primero, que todos los diálogos entonces rechazados no se distinguen, de todos los reconocidos también entonces, de una manera tajante, esencial, sino que, mírese solo el contenido, o la composición y forma de tratamientos, alguno de los primeros se acercan bastante a algunos de los segundos. Además también que —desde aquella misma época en la que eran reconocidas con carácter general aquellas autoridades—, ha perseverado empero famosos recelos con respecto a *Erasta* e *Hiparco*, una raíz de duda, la cual bastaría quizá con que fuera trasplantada a un suelo de crítica más firme, para que se extendiera de

forma todavía más visible y para se rompiera por muchos otros lugares. Pero si se altera el crédito de la colección de esta manera, entonces cualquiera que esté dotado, solo con propio juicio, para tales indagaciones, deberá reconocer que, en rigor, cada obra individual de Platón debe dar prueba de su condición de platónica por sus propias razones. Ahora bien, en primer lugar, esto no puede desde luego darse de otra manera que no sea de nuevo a través de testimonios; y retomando lo dicho arriba, se podría dudar de si todavía existen para nosotros otros testimonios válidos que no sean los de Aristóteles. Entretanto surgen también respecto a este ciertos recelos, en parte a causa del carácter dudoso de algunos de los escritos que portan su nombre —dado que también en esa colección se han mezclado trabajos ajenos—, en parte debido al mal estado del texto, que parece estar saturado de muchas más glosas de lo que hasta ahora nos habíamos percatado, en parte también debido a su manera de citar, dado que a menudo solo menciona los títulos de los diálogos platónicos, sin el autor o menciona a Sócrates, cuando uno se espera a Platón. Sin embargo la sensibilidad filológica, que aquí quería decidir, con pleno convencimiento, sobre si Aristóteles ha tenido en cuenta o no a Platón y sobre si debemos atribuirle los llamados diálogos, debería desde luego haberse acreditado en un alto grado mediante la puesta en práctica, no solo en líneas generales, sino también especialmente con la intención de evitar argumentar en círculo y fundar, digamos, un juicio sobre las citas de Aristóteles basado en otro previo emitido sobre los diálogos platónicos. De ahí que cualquier cita en las obras de Aristóteles, introducida solo de paso o como a menudo ocurre, de manera casi superficial, en calidad de adorno, no pueda valer tampoco como prueba de la autenticidad de un diálogo platónico. Ahora bien, lo único que nos salva de este desconcierto, es el sistema de crítica sobre Platón, que atraviesa gran parte de los escritos auténticos de Aristóteles, cuyas partes individuales cualquiera con un poco de práctica aprende a distinguir fácilmente. Cuando además lo vemos aplicado en pasajes de nuestros escritos platónicos, o incluso solo en ideas claramente contenidas en ellos, entonces podemos concluir con certeza que Aristóteles ha visto estos escritos como platónicos, aun cuando, lo que ocurre a veces, no mencione el escrito por su nombre, sino que diga solo en general que es de Platón o Sócrates. Exponer de forma más minuciosa este sistema iría mucho más allá de los límites de la presente introducción, y sería tanto más innecesario cuanto que, entre los conocedores de ambas obras, las dudas no son suficientemente fuertes como para requerirlo, mientras que los conocedores difícilmente pueden reprochar algo al resultado, a saber, que con este método no nos pueden faltar, en las obras más importantes de Platón, pruebas certeras sobre la autenticidad de la mayoría de ellas y sobre el sentido de su filosofía. Pues bien, este es el fundamento crítico sobre el que debe construirse toda posterior investigación, y de hecho no necesita de uno mejor. Pues los diálogos así documentados conforman un linaje del cual todos los otros parecen ser solo retoños, de modo que el parentesco con aquel aporta el mejor distintivo para decidir sobre su origen. Al tiempo, para la segunda tarea de ordenación, dada la misma naturaleza del asunto,

deben estar igualmente ya dados en aquel linaje todos los momentos esenciales de la interrelación general. Pues lógicamente el primer enjuiciador del sistema platónico debía tener también a la vista, de manera preferente, los desarrollos más importantes del mismo, sin excepción, y así los encontramos también de hecho en las obras más testimoniadas por él. Escogemos como tales —las cuales conforman el primer rango de las obras platónicas tanto en relación a su autenticidad como a su importancia— *Fedro*, *Protágoras*, *Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fedón*, *Filebo* y *República*, junto a las asociadas con ellas, *Timeo* y *Critias*. En estas tenemos también un punto firme a partir del cual poder proseguir ambas empresas: decidir sobre la autenticidad de las restantes obras proporcionarle el lugar que corresponde a cada una; también simultáneamente la segunda tarea con la primera, y sin que ambas través de sus mutuas imbricaciones, se anulen quedando vacías, sino que más bien se apoyen la una sobre la otra, de forma harto natural, y de múltiples maneras, como espero que muestre el siguiente debate.

Pues bien, la primera tarea, examinar los restantes diálogos nuestra colección, para ver si pertenecen o no a Platón, no es algo sencillo precisamente porque el tipo de parentesco, que se puede extraer de aquellos ya acreditados, está compuesto de diferentes rasgos y distintivos parece injusto pedir que deban estar entrelazados de la misma manera en todas las producciones de Platón, así como difícil determinar cuál de los distintivos se deba considerar de forma prioritaria, y qué rango se deba atribuir a cada uno. Tiene una triple naturaleza empero lo que aquí se ha de considerar preferentemente: la peculiaridad del lenguaje, un cierto ámbito común del contenido, y la figura peculiar en que Platón suele conformarlo. Por lo que se refiere al lenguaje, seríamos afortunados respecto al asunto que nos ocupa si pudiera extraerse del mismo alguna prueba sobre el origen de aquellos escritos. Si atendemos sin embargo solo a la parte filosófica de los mismos, entonces hay entre los diálogos, sobre los que todavía debería investigarse si pertenecen o no a Platón, algunos que no tratan en ningún momento asunto científico alguno, ni tampoco con un espíritu especulativo; sin embargo los restantes toman su contenido de una manera tan inmediata del ámbito de los diálogos considerados incuestionablemente auténticos, y están, de forma tan evidente, envueltos de la misma mentalidad, que es imposible reconocer aquí una mano posterior o ajena, y sin embargo, por lo que se refiere al primer punto, podrían emanar de un discípulo o imitador que hubiera seguido fielmente los pasos del maestro. Pero por lo que respecta a la forma propiamente dialogada del lenguaje, difícilmente podría permitirse alguien distinguir con certeza, primero, de entre el acervo común de la época, aquello que era peculiar de la escuela socrática, y a partir de ahí, a su vez, las peculiaridades de Platón. O, ¿debería alguien, dado el ancho espectro que puede alcanzar la lengua de un hombre que ha manejado el pincel durante tan largo tiempo, dada asimismo la gran pérdida de obras en la contemporaneidad y del mismo tipo, y finalmente, si hay que incluir en la totalidad que hemos de juzgar también los pequeños diálogos tiempo ha rechazados, dada la

disparidad de su valía y contenido, debería alguien ahora jactarse de saber griego lo suficiente para emitir sobre alguna expresión, incluso de los diálogos pequeños, un juicio en el sentido de que sean antiplatónicos, y ello con tal seguridad como para, por ello solo, rechazar el escrito que se le ha confiado? Más bien no es ciertamente la exhibición de algo ajeno, sino antes la ausencia de algo típico, la falta de las exquisitas y graciosas fórmulas dialógicas, eso es lo que, del lado del lenguaje, puede hacerles incurrir a aquellos escritos, ya hace tiempo autenticados, en una sentencia de repudio. También entre aquellos que no pueden ser acusados de esta carencia podría haber incluso algunas cosas que no pertenecen a Platón, sin que ello se revele en el lenguaje, de modo que este no puede ser cas nunca un criterio exclusivo. Pues cuando nos surgen recelos que descansan más sobre una impresión general, de manera que no podamos aportar pruebas concretas de ello, entonces ha que suponer que los mismos dependen más de la composición que no solo del lenguaje. Lo mismo vale en segundo lugar si se quisiera juzgar la autenticidad de las restantes obras según el contenido de aquellas del primer rango. Pues esto podría ocurrir de dos maneras. Por un lado se podría afirmar que nada platónico podría contradecir el contenido de aquellas obras reconocidas. Sin embargo con ello se privaría a Platón del derecho del que disfruta cualquier otro, a saber, el de rectificar o modificar sus pensamientos, también después de haberlos hecho públicos; y se le concedería sin más algo que debe parecer asombroso si observamos a nuestros filósofos actuales, creer, sin una prueba completamente firme, que ciertamente desde el comienzo de su trayectoria intelectual, y aun antes, habría pensado siempre tal y como lo hizo después. Por otro lado, si se quisiera prestar menos atención a una coincidencia exacta de todos los pensamiento individuales que a la cualidad o grandeza del contenido, y establecer como regla que todo escrito platónico debe poseer la misma relevancia y estar referido de igual manera a la idea total de la filosofía, entonces se podría olvidar sin embargo que a un escritor se le presentan muy fácilmente motivaciones para obras extrañas y condicionadas que, sin contribución externa, no habrían surgido de la libre actividad del mismo. En tales, por hablar con propiedad, escritos de ocasión, no se puede exigir en justicia que encuentren desarrollo sus ideas pertenecientes a una esfera superior, y allí donde se dejan ver algunos indicios de las mismas, esto es algo azaroso y más allá de todo mérito, y que no siempre podría dar cuenta de su origen de forma infalible. También es notorio igualmente que todo gran artista, de cualquier arte, amén de las obras que le son peculiares, suele elaborar bocetos en los que desde luego el conocedor descubrirá algo, más o menos, de su estilo y de su espíritu, pero que sin embargo no pertenecen a la serie de obras propiamente características de él, y que no promueven sus grandes intenciones artísticas, y en las cuales se ha alejado, incluso intencionadamente, a manera de ejercicio, del círculo habitual de sus temas y de su forma de tratamiento natural. Claramente existen en nuestra colección platónica muchos textos que solo pueden ser atribuidos a Platón desde este punto de vista; y querer decidir, por lo poco adecuado del contenido, o por

desviaciones peculiares en el tratamiento del mismo, si aquellos le pertenecen o no, podría ser, en congruencia con lo dicho, muy arriesgado. Estas dificultades nos remiten de forma clara al hecho de que no podamos juzgar solamente en atención al contenido o al lenguaje, sino que debemos atender a un tercer aspecto, más fiable, en el que también confluyen los otros dos, a saber, la forma y la composición del todo. Pues también en el lenguaje lo más revelador no son los detalles, sino el tono conjunto y el color peculiar del mismo, lo cual se halla en la más estrecha relación con la composición. Esta se delatará, en sus grandes rasgos, incluso en tales bocetos en los que nos abandona el gran contenido de aquellas obras de un rango superior. Ahora bien —y ello es lo que más cuenta para hacernos una noción correcta de esa forma platónica verdadera — no podemos en principio abstraer la misma de las grandes obras, como ocurre con aquellos otros dos distintivos, entendiéndola como una suerte de afinidad con cuya aplicación podrían establecerse las delimitaciones, si bien no de una manera segura. Sino que la misma es una consecuencia natural de los pensamientos de Platón sobre intercambio filosófico, y debe poder ser descubierta en todas partes, en la misma medida en la que este se propague. Pues ella no es otra cosa que la puesta en práctica de aquellas ideas metodológicas que hemos desarrollado, a partir del primer principio de Platón sobre la eficacia de la escritura. De modo que la misma peculiaridad de la persona que justifica buscar una conexión que atraviesa todas sus obras, nos revela también aquello que ofrece un canon más seguro para enjuiciar su autenticidad, y de esta manera aflora también, de una raíz común, la solución de ambas tareas. Cómo elemento externo de esa forma platónica, y casi su esquema irrenunciable, ya se ha señalado arriba el revestimiento dialógico, pero el mismo solo asume así una peculiaridad especial, constitutiva de los diálogos platónicos, si concibe de forma vívida ese propósito de imitar la clase oral, la cual siempre tiene que ver con un sujeto determinado; a saber, esa naturaleza mímica y dramática, a través de la cual se individualizan las personas y las circunstancias y que, según confesión general, tanta belleza y gracia esparce sobre los diálogos de Platón. Sus grandes obras indiscutibles nos muestran claramente que él no ha descuidado tampoco esa miscelánea allí donde se adentra más en el asunto, así como también, por otro lado, que la cultiva sin excepción, lo más profusamente posible, cuando el contenido conduce menos a la más oscura seriedad de la especulación. De lo cual en efecto se concluye entonces que esa forma típica no debe faltar en ninguna parte, y que Platón ha usado algo de ese arte también en lo más insignificante, que él concebía como boceto o acicate. También es esto sin lugar a dudas lo primero que se debe marcar como antiplatónicos, ante el sentimiento cualquiera, los escritos ya rechazados desde la Antigüedad; así como es igualmente el fundamento de aquel antiguo juicio crítico según el cual deben ser denegados a Platón todos los diálogos sin introducción, solo que desde luego esta fórmula expresa el asunto de una manera muy incompleta y parcial. Ahora bien, a lo interno y esencial de la forma platónica pertenece todo aquello, para la composición, que responde al propósito de forzar el



alma del lector a la génesis de ideas propias: ese frecuente recomenzar de la investigación desde otro punto, sin que sin embargo todos esos hilos sean conducidos conjuntamente, de forma real, a un punto medio común; aquella forma de avanzar en apariencia arbitraria y solo disculpable por la disposición descuidada que se puede permitir un diálogo, y que es en realidad siempre intencionada y artificial; más allá la ocultación de un objetivo superior bajo otro más pequeño; el comenzar de forma indirecta con algo individual; el intercambio dialéctico con conceptos, bajo el cual siempre se encuentra sin embargo una implicación al todo y a las ideas originales; esto es de lo que debe haber algo necesariamente en todos los trabajos realmente platónicos, de algún contenido filosófico. Mientras tanto es desde luego evidente que este carácter solo se puede mostrar en toda su nitidez en relación al grueso del contenido, y aquí apreciamos por primera vez cómo los dos empeños en torno a Platón, el examen de su autenticidad y la búsqueda de un lugar adecuado para cada diálogo, se apoyan y se acreditan mutuamente. Pues cuanto más perfectamente está marcada esta forma en un diálogo, que ya se hace recomendable por el lenguaje, y que ya trata asuntos abiertamente platónicos, tanta más certeza hay no solo de que es auténtico sino de que también, dado que aquellas artes remiten al texto anterior y posterior, será más sencillo determinar a qué diálogo principal pertenece, o entre cuáles se encuentra, o en qué zona del desarrollo de la filosofía platónica puede ofrecer un punto iluminador. E igualmente, viceversa, cuanto más fácil sea designar a un diálogo su lugar en la serie de los restantes, tanto más reconocibles deben hacerse desde luego las relaciones a través aquellas herramientas, y con tanta más certeza se ajusta el mismo a Platón. Por lo tanto aquellos diálogos, en los que un contenido platónico se une en justa ligazón con una forma platónica, y ambos son lo bastante evidentes, constituyen una segunda clase de obras platónicas, la cual se edita suficientemente, sin mencionar también los testimonios bastante válidos que vienen en apoyo de algunos de ellos, a través de su parentesco y conexión con la primera. Pero cuanto peor es un diálogo con respecto a esta forma, con un contenido que, en paralelo a ella, se brinda de forma bastante superficial, tanto más dudosa será sin duda su autenticidad, porque además se percibirán de forma más confusa, también en la misma medida, los otros componentes del carácter platónico. Pues también los propios pensamientos delatarán entonces menos el espíritu de Platón, y también el lenguaje tendrá menos ocasión de desplegarse con toda su energía y belleza, dado que mucho de ambas cosas depende de aquellas peculiaridades de la composición. Así, con la claridad de la forma, mengua también por todas partes el convencimiento sobre la autenticidad, hasta que, cuantos más recelos y dudas surgen de su lado, menos se puede creer que Platón, para quien resultaba tan sencillo natural retornar, desde todos los conceptos individuales y opiniones particulares, a sus grandes ideas, podría haber expuesto, de una manera diferente, cualquier objeto del ámbito de la filosofía, donde cada uno deje abordar, porque haciendo eso se debería haber colocado en una posición violenta sin ganancia alguna, sin conseguir ninguno de sus conocidos objetivos. Para tales diálogos será una

tarea urgente ofrecer una prueba especial, de manera que puedan ser considerados verdaderamente platónicos, y se debe aportar al menos algo verosímil y arrollador, para no rechazarlos en total justicia. Pero suponiendo incluso que la balanza oscile y que el asunto no pueda decidirse en absoluto, tampoco esta incerteza restante incomodará en manera alguna al catalogador de las obras platónicas. Pues los diálogos de este tipo en absoluto pertenecen a la serie que quiere establecer, dado que, aun cuando se probara su autenticidad, eso solo podría ocurrir si se mostrara un objetivo especial o una motivación propia para la existencia de producciones tan desiguales, de modo que, en todo caso, solo pueden ser escritos de ocasión, que por su naturaleza son indiferentes para esta investigación. Además, en todo lo que entra dentro de la conexión que busca el catalogador, es también más fácil decidir sobre su autenticidad todo aquello sobre lo que no se puede cerrar la investigación en torno a la autenticidad, o solo desde otras bases, pertenece ya a una tercera clase que le resulta indiferente, a saber, no solo aquellos escritos dudosos a causa de una mala comprensión, sino también aquellas piezas de la colección platónica que no caen en absoluto en el ámbito de la filosofía, y cuya autenticidad no puede ser tampoco juzgada con las restantes, según reglas uniformes.

De esta manera salvamos la autorización para buscar, desde un principio, la conexión de las obras platónicas, y para colocarlas en una serie tal que ofrezca la credibilidad de que se aparta lo menos posible del orden en que Platón las escribió; y esta empresa no peligrará, suponiendo también que algún juicio concreto sobre la autenticidad de algún diálogo debiera reservarse para tiempos futuros o para un conocimiento con mayor agudeza de observación y mejor equipado. Tan solo resta además que, de igual manera que han sido indicados brevemente los distintivos de autenticidad en los escritos platónicos, y las distintas relaciones que de ahí surgen, que sean ahora también expuestos en general los primeros rasgos de su interrelación y la ordenación que descansa sobre ellos, para obtener una panorámica provisional del todo. Pues mostrar, uno a uno, cómo cada diálogo se engarza con los otros, eso debe reservarse a las introducciones específicas; aquí solo se puede dar cuenta de los pensamientos principales que subyacen a todo el proceso.

Si nos quedamos ahora, para empezar, con la selección estricta de las grandes obras platónicas, en las cuales debe encontrarse, de forma cabal, el hilo conductor de esta interconexión, como ya se ha recordado, entonces algunas de ellas se distinguen de todas las restantes por el hecho de que solo contienen una exposición científica objetiva; a saber, son *Republica*, *Timeo* o *Critias*. Todo lleva a colocar estas en la última posición, tanto la tradición como también, si bien en diferentes grados, su carácter interno de una mayor madurez y de una adusta edad; e incluso el estado incompleto en que se encuentran, consideradas en su interconexión. Pero más que todo esto, decide la naturaleza del asunto, dado que estas exposiciones científicas descansan sobre las investigaciones llevadas a cabo con antelación, en las que están implicadas, en mayor o menor grado, todos los

diálogos: a saber, sobre la esencia del conocimiento en general y del filosófico en particular, y sobre la aplicación de la idea de ciencia a los objetos tratados en aquellas obras, el propio ser humano y la naturaleza. Puede desde luego ser el caso de que haya un gran lapso temporal entre *República* y *Timeo*; pero no es de creer que Platón, en ese entretiem­po, haya concebido alguna de las restantes obras que nos han quedado, o incluso algo que estuviera relacionado con ellas —a excepción de *Leyes*, si se la quiere incluir, pues de la misma tenemos, por lo que atañe a la época, un testimonio expreso de que ha sido escrita después de los libros de *República*—. Pero la primera conforma, junto a *Timeo* y *Critias*, un todo que no debe separarse, y si alguien quisiera decir que *República* —por cuanto la misma expone ciertamente la ética y la política en toda su extensión—, habría ido escrita de forma más tardía que aquellos otros diálogos en los que se trata sobre la esencia de la virtud, sobre su virtualidad de ser enseñada, sobre la idea de bien, y que sin embargo, no obstante eso, podría haber sido escrita perfectamente antes que aquellos diálogos preparatorios de *Timeo* —a saber, aquellos que resuelven el problema del asentamiento de las ideas en las cosas y del tipo de nuestro conocimiento sobre la naturaleza —entonces esto, tras todo lo dicho arriba, no solo sería ya lo más antiplatónico que pueda haberse dicho, y presupondría el más burdo desconocimiento de aquellas obras preparatorias, en las que en absoluto se encuentra una separación tal de materias, sino que se concluiría de ello literalmente que *Político*, el cual es una preparación de *República* precisamente en el mismo sentido en que *Sofista* lo es de *Timeo*, habría sido escrito antes, y además con mucho, que precisamente el *Sofista*, el cual constituye junto con él un solo diálogo, siendo sin duda su primera parte. Solo que *República*, como primera, claramente, de las obras propiamente expositivas, presupone ya todas las que pertenecen a esta clase, y este edificio soberbio contiene al tiempo en su cimiento, incrustadas, las dovelas centrales —sobre las cuales descansa—, de toda aquella espléndida bóveda, antes de entrar en la cual, si se las consideran en sí mismas y si, estando en ellas, se mira asimismo en derredor, podría considerárselas sin objeto e incompletas, sin barruntar a qué están destinadas. Si además *República* no se deja distinguir en nada de los trabajos añadidos posteriormente, *Timeo* y *Critias*, entonces, quien quiera objetar algo contra su disposición conjunta, debería suponer que Platón habría ideado de alguna manera, con antelación, las exposiciones completas, y que no habría aportado hasta más tarde las investigaciones elementares sobre los principios. Solo que todo, tanto la manera en la que son presentados los principios en las propias obras expositivas, y en la que son explorados en las obras preparatorias, como también, en general, toda posible presentación de la mentalidad y el espíritu de Platón, se rebela tanto contra la suposición de tal orden inverso, que casi no es necesario decir nada sobre ello, sino que tan solo podríamos legítimamente exhortar a cualquiera a leer los diálogos que quiera, según ese orden, y dejarlo abandonarse a sus propias sensaciones sobre el procedimiento invertido, y sobre el pobre recurso de presentar las investigaciones que remiten a los

principios a aquellos que no saben nada de las exposiciones precedentes, para de esta manera bloquear todas las referencias, por lo demás naturales, a las mismas. También al que leyera así le apremiarían, en lugar de estas referencias que busca en vano, otras relaciones, apuntando claramente al orden contrapuesto. Esperemos que nadie arguya que, con la serie aquí propuesta, se daría en conjunto el mismo caso, dado que con ella no raras veces se anticipa místicamente lo que después aparece en su figura científica. Pues justamente, que suceda solo de manera mística, no solo coincide de forma precisa con el propósito básico de Platón de incitar a la propia producción de las ideas, sobre la admisión de lo cual descansa toda nuestra ordenación, sino que ya de por sí es una prueba clara del firme convencimiento de Platón de que en el filosofar propiamente dicho no se debe partir de una exposición ya estructurada, sino de los principios simples. Incluso, quien se adentre más profundamente en el estudio de Platón, para este, el paulatino desarrollo y conformación de los mitos platónicos, a partir de un mito base, así como la transición de algo mítico a lo científico, será una nueva prueba de lo acertado de la serie, en la cual todo esto se puede percibir de forma más nítida. Además la necesidad de asignar la última posición a los diálogos expositivos se torna, por todos lados, tan grande, que si encontraran indicios históricos fundados de una redacción anterior de *República*, previa a alguna de las obras preparatorias, que nadie encontrado todavía, y que tampoco encontrará, nosotros deberíamos incurrir en la mayor contradicción en nuestro juicio sobre Platón, y en un gran desconcierto, a saber, cómo esta sinrazón se avendría con su gran intelecto. Ahora bien, así como estos diálogos expositivos son sin discusión los últimos, también algunos de los restantes se distinguen por otro lado, de manera igualmente obvia, como los más tempranos, a saber y para limitarnos de nuevo a aquellos del primer rango *Fedro*, *Protágoras* y *Parménides*. Estos se contraponen ciertamente a aquellos, en primer lugar, por un carácter puramente juvenil, algo desde luego especialmente fácil de reconocer en los dos primeros, pero que tampoco pasará inadvertido a un ojo atento en el último. Más allá porque así como todos los otros diálogos están presupuestos por aquellos, así, a la inversa, se encuentran por doquier diversas referencias a estos en su calidad de más tempranos; y también si se mira solo a los pensamientos aislados, entonces aparecen todos igualmente en estos diálogos con el primer fulgor y la primera torpeza de la juventud. Además, si bien estos tres diálogos no están ciertamente elaborados en un todo, de manera intencionada y artística, como aquellos otros tres, sin embargo están emparentados, de forma clarísima, por una semejanza de estructura tal que no se vuelve a encontrar en ningún otro lugar, así como por muchos pensamientos iguales y por un montón de referencias individuales. Lo más importante sin embargo, también en ellos, es su contenido interno pues en ellos se desarrollan los primeros atisbos de lo que subyace a todo lo que sigue, de la dialéctica como técnica de la filosofía, de las ideas como su asunto propio, también de la posibilidad y de las condiciones conocimiento. Por lo tanto estos forman, con algunos diálogos de meno

rango ligados a ellos, la primera parte, en cierto modo elemental, de las obras de Platón. Los otros ocupan el espacio intermedio entre esta y la constructiva, dado que hablan, de forma progresiva, de la aplicación aquellos principios, de la diferencia entre conocimiento filosófico conocimiento común, en su aplicación conjunta a los dos ciencias reales propuestas, a saber, la ética y la física. También a este respecto se hallan a mitad de camino entre los expositivos, en los cuales lo práctico y lo teórico son completamente uno, y los elementares, en los cuales ambos aspectos están más separados que en cualquier otra lugar en Platón. Ahora bien estos forman la segunda parte, que se destaca por una artificialidad especial, casi difícil, tanto en la composición individual de los diálogos como en su interrelación progresiva, y que se podría denominar también preferentemente, la parte "indirecta", porque se configura, casi por doquier, a partir de la confrontación de contrarios. Por lo tanto, en estos tres apartados deben ser presentadas aquí las obras de Platón, de modo que cada parte en sí sea ordenada igualmente según el distintivo disponible, y que los diálogos del segundo rango ocupen también inmediatamente el puesto que, bien sopesado todo, parece serles propio. Solo que, desde luego, a propósito de esta ordenación más próxima, no todo tiene igual peso, dado que se han de tener en cuenta dos factores, el progreso natural del desarrollo de las ideas, y algunas alusiones y referencias concretas. Para las obras del primer rango, es sin duda, decisivo el primero en todo momento, y nunca resulta contradicho por un rasgo del segundo tipo. Así en la primera parte lo dominante es el desarrollo del método dialéctico, y aquí de forma obvia el *Fedro* es el primero, y el *Parménides* el último, por un lado como exposición concreta del mismo, por otro como transición a la segunda parte, porque ya filosofa sobre la relación de las ideas con el mundo de las cosas. En la segunda parte lo dominante es el esclarecimiento del conocimiento y de la acción según conocimiento, y ahí no puede faltar *Teeteto* en su vértice, agregado *Político*, en el medio, y la cierran *Fedón* y *Filebo*, como transición hacia la tercera parte: el primero a causa de su presentación anticipada de la física, el otro porque en su tratamiento de la idea de Bien se acerca ya bastante a una exposición constructiva, siendo transición hacia la parte directa. En general no está completamente decidida la ordenación de las obras secundarias del segundo rango, en parte porque muchas son ampliaciones y apéndices de la obra principal — como ocurre en la primera parte con *Laques* y *Cármides* en relación a *Protágoras*, donde solo se pueden seguir algunas alusiones, no siempre del todo precisas— en parte porque algunas de ellas pueden ser transiciones entre los grandes diálogos, como en la segunda parte *Gorgias*, *Menón* y *Eutidemo* son, en conjunto, a partir de *Teeteto*, preludios de *Político*; de modo que podemos darnos por satisfechos con esta conjetura verosímil, lo más clara posible, fruto de investigaciones confluentes desde diversas perspectivas. La tercera parte, sin embargo, no contiene ninguna obra secundaria salvo *Leyes*, a la que desde luego debemos dar este nombre no solo en relación a la triple obra magna, sino también en sí misma, y se debe decir que, aunque impregnada profusamente de contenido filosófico, es sin



embargo solo una obra secundaria, aun cuando pertenezca por completo, dado su volumen y su auténtico origen platónico, a las obras de primer rango. Finalmente, por lo que se refiere a aquellos diálogos a los que hemos asignado, de común acuerdo, desde el punto de vista de la ordenación, una tercera posición, en tanto en cuanto tienen un valor muy diferente en relación a su autenticidad, serán distribuidos entre todos los tres departamentos, en calidad de apéndices, según que alusiones o bien históricas o bien internas les asignen, en la medida en que sean platónicos, un lugar aproximado, o según que su enjuiciamiento sea facilitado preferentemente por su comparación con este o aquel discurso. Pues también estos deben tener el derecho a estar provistos de todo aquello que se pueda decir en un breve espacio, a fin de elucidarlos y de acercar su causa a una toma de decisión.

***Traducción de Laura Febré Diciena y Venancio Andreu Baldó***

# SCHLEIERMACHER Y LA LUCHA CONTRA LAS INTERPRETACIONES TRADICIONALES DE PLATÓN: UN COMENTARIO

ALBA MARÍN GARZÓN  
Universidad de Valencia

*Fecha de recepción: 25/01/2019*  
*Fecha de aceptación: 26/02/2019*

156

**Resumen:** El presente artículo trata de ser un comentario a la introducción general de Schleiermacher a los diálogos platónicos que antecede el presente volumen. De este modo, trataremos de descubrir la novedad de la interpretación schleiermacheriana de Platón, tanto desde su propia comprensión de la hermenéutica como desde el diálogo con la tradición interpretativa que le antecede y es coetánea suya. Schleiermacher ve la historia de las interpretaciones como un malentendido constante. En este sentido, central es el debate con Wilhelm Tennemann, cuya obra sobre Platón esperamos publicar en una parte representativa. Por ello no podemos entender ni la introducción general ni el actual comentario como algo aislado.

156

**Abstract:** *The present article tries to be a commentary to the general introduction of Schleiermacher to the platonic dialogues that precedes the present volume. In this way, we will try to discover the novelty of Plato's Schleiermacher interpretation, both from his own understanding of hermeneutics and from the dialogue with the interpretive tradition that precedes him and is contemporaneous with him. Schleiermacher sees the history of interpretations as a constant misunderstanding. In this sense, the debate with Wilhelm Tennemann, whose work on Plato we hope to publish in a representative part, is central. Therefore, we can not understand either the general introduction or the current commentary as something isolated.*

**Palabras clave:** hermenéutica, malentendido, Platón, tradición.

**Keywords:** *hermeneutics, misunderstood, Plato, tradition.*

---

1. INTRODUCCIÓN: UNA HERMENÉUTICA RADICAL. Editar y comentar a Platón es una tarea eterna, que debe ser continuamente renovada. Esta tarea ha ocupado a hombres de todos los tiempos, lugares y contextos, desde la edición greco-latina de Ioan Serranus y Henricus Stephanus (1578), hasta

la del filósofo alemán Friedrich Schelermacher (1828), e incluso, en nuestro país, la de Juan David García Bacca (1980). Estos estudiosos, filósofos y eruditos supieron que editar y traducir a Platón tenía obligaciones de por sí, que no siempre han sido cumplidas. El trabajo de edición, que incluye el traducir, comentar y ordenar las obras platónicas, exige esencialmente dar cuenta de dos cosas: lo que Platón dijo de la manera más fielmente posible, así como de lo que se ha dicho de Platón, la tradición interpretativa, que debe ser considerada de modo comparativo y crítico en relación al testimonio más directo que nos ha llegado del filósofo griego: sus obras, sus diálogos. En este sentido editar a Platón es una tarea eterna, no sólo en cuanto a que la bibliografía sobre el mismo va siempre en auge, siempre aparecerán nuevas interpretaciones y lecturas diferentes, sino principalmente en miras al gran objetivo que persigue: la comprensión de la enseñanza y la filosofía platónica. Comprender a Platón, comprender en general, es una tarea sin fin predeterminado: el entender es siempre incompleto. Esto exige renovar continuamente lo que sabemos de Platón y tener en cuenta quienes, en este camino al conocimiento, asentaron las bases y quienes nos hicieron avanzar.

En este sentido, aun cuando el resto de ediciones comentadas, que no son más que la punta del iceberg, no dejan de ser interesantes, el presente escrito pretende ser un comentario a la introducción general de la edición de Schleiermacher a los diálogos platónicos. Esta edición, con sus introducciones y comentarios, es testimonio irrefutable del intento por parte de su autor de contribuir a esa eterna renovación y comprensión. Desde esta perspectiva, puede ser entendida su lucha contra la tradición, que considera es fuente de malentendidos constantes. Que esto esté más o menos logrado, corresponde juzgarlo al lector, quien es, principalmente — como el propio Schleiermacher dice en relación a Platón— quien debe elaborar su propio dictamen sobre su espíritu y enseñanza. La edición de las obras de Platón de Schleiermacher es considerada la puesta en práctica de las ideas del filósofo alemán en relación a la hermenéutica. En realidad, defenderemos, es la auténtica *opera magna* de Schleiermacher sobre hermenéutica e interpretación. Sabemos, como dice Grondin en su *Introducción a la hermenéutica filosófica*, que Schleiermacher nunca hizo imprimir una exposición completa de su teoría hermenéutica<sup>263</sup>. Automáticamente Grondin lo achaca a su temprana muerte o sobre todo al hecho de que Schleiermacher, como romántico, nunca estuvo del todo contento con sus proyectos o con la manera de formularlos.<sup>264</sup> Quizás la razón sea más profunda: tiene que ver con su propia consideración de la hermenéutica como esencialmente práctica. En este sentido, debe entenderse porqué es su edición de Platón la auténtica fuente de la hermenéutica schleiermacheriana. Un autor que no está realmente convencido de lo que dice no dedica 9 cursos a ello, como sí hizo

<sup>263</sup>JEAN GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Herder, Barcelona, 1999, p. 108.

<sup>264</sup>*Ibíd.*, p.109.

Schleiermacher en relación a la hermenéutica. Su preferencia a la oralidad frente a la escritura para la exposición de sus claves sobre la comprensión de los escritos y autores tiene un origen claramente platónico, es fuente de un compromiso con la defensa platónica de la adecuación del discurso a las almas del *Fedro* (275e-276 a): la transmisión del *logos* debe depender de a quién se dirige, tanto en su medio, oral o escrito, como en su contenido. No hay nada que Platón considerara en tan baja estima como la revelación de verdades sobre las cosas más importantes a un público que, en realidad, no está preparado para recibirlas.<sup>265</sup> En este sentido, el silencio de Schleiermacher en relación a la teoría hermenéutica es claramente deudor del silencio de Platón sobre las cosas más importantes.

El compromiso del autor con el carácter esencialmente práctico de la interpretación, así como su alejamiento de un sistemático extremo, un método rígido (que no es equiparable a una consideración general del arte hermenéutico, si defendida por el autor) aplicable de manera universal a todas las lecturas. Así lo refleja Schleiermacher cuando en su conferencia “Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las indicaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast” dice “prefiero así dejar volar al guía especulativo y sigo al práctico”.<sup>266</sup> También da constancia de ello, su defensa de una certeza más adivinatoria a la hora de interpretar, frente a la base demostrativa de Wolf.<sup>267</sup> No muy lejos andarán las palabras que Leo Strauss dedica a Gadamer cuando destaca el carácter irremediamente ocasional de toda interpretación que se precie.<sup>268</sup> En sentido, el compromiso de Schleiermacher con la práctica bebe directamente de su concepción de la oralidad: “Todo acto de comprender —dice el autor— es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia de qué pensamiento subyace a lo que se dice”.<sup>269</sup> La base fundamental de la tarea hermenéutica es el habla directa, el diálogo, la dialéctica. Precisamente por ello, para el autor, interpretar un texto es dialogar con él, plantearle preguntas y dejar que nos plantee preguntas también.<sup>270</sup> Tener en cuenta el horizonte dialéctico, dialógico y platónico de la hermenéutica schleiermacheriana evita la deriva psicologizante de la misma. La defensa de Schleiermacher de la base dialéctico-dialógica de la interpretación, oral, parte del hecho de que la dialéctica es el intento por

<sup>265</sup> PLATÓN, *Carta VII*, 341 b y ss.

<sup>266</sup> FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. bilingüe Lourdes Flamarique, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1999, p.59.

<sup>267</sup> SCHLEIERMACHER, *Op. Cit.*, p. 67-69.

<sup>268</sup> LEO STRAUSS, ‘Sobre la interpretación: Correspondencia con Hans-Georg Gadamer’, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p.144.

<sup>269</sup> SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*, comp. M. Frank, G. Reimer, Berlín, 1838, p. 76.

<sup>270</sup> JEAN GRONDIN, *Op. Cit.*, p.116. Sobre la importancia del diálogo véase: HUGO RENATO OCHOA DISSELKOEN, ‘El carácter dialógico de la hermenéutica de Schleiermacher. Su fundamento y sentido’, *Estudios de filosofía (Universidad de Antioquia)*, n°39 (2009), p. 81-95.

hacerse entender mutuamente<sup>271</sup> y es necesaria, precisamente, porque el hombre no puede asimilar un saber completo, porque hay siempre un desnivel necesario entre el lenguaje exterior y el *logos* interior. En este sentido, Schleiermacher defiende el primado universal del malentendido, no sólo en la tarea hermenéutica sino en todo acto de comunicación, más allá de las comprensiones inmediatas. El malentendido es siempre la regla, no la excepción, como creían los antiguos comentaristas. Esto pone a Schleiermacher en una posición de humildad interpretativa y en una visión crítica de la seguridad y firmeza doctrinaria, propia de los manuales como el de Ast, con la que se ha transmitido la obra y la filosofía platónica. De ello deriva, claramente, su alejamiento de la tradición interpretativa, que será el eje central que guiará el presente comentario, como modo de comprensión de la novedad y la radicalidad del texto que nos antecede. A este respecto, nos adentraremos, ya en el siguiente punto, hecha esta pequeña introducción a las bases sobre las que se asienta la interpretación schleiermacheriana, en lo que en su introducción general se dice sobre la tradición interpretativa así como, en el apartado posterior, cuál es la propuesta concreta de Schleiermacher en relación a Platón. La referencia más repetida en la obra de Schleiermacher a la tradición interpretativa tiene que ver con un trabajo prácticamente contemporáneo al suyo: el de Wilhelm Tennemann titulado *Sistema de filosofía platónico (System der Platonischen Philosophie, 1792-1795)*.<sup>272</sup> En este sentido, debemos considerar la introducción de Schleiermacher en claro diálogo con el autor alemán mencionado, de cuya obra, dice, tiene un carácter diferente a todo lo anterior.<sup>273</sup> Precisamente por la interrelación entre ambas obras y el diálogo latente entre los dos estudiosos, la publicación de la introducción de Schleiermacher junto con el presente comentario debe verse complementada con la publicación en el siguiente número de *La Torre del Virrey* de lo que Tennemann dice sobre Platón.

159

La base principal del primado universal del malentendido no es otra que los diálogos platónicos: no hay más clara fuente de como el diálogo filosófico (pues la hermenéutica es una dimensión fundamentalmente filosófica) genera constantes incomprensiones, cortes y vueltas a empezar. Volver a empezar, a la pregunta, es la tarea filosófica por excelencia. Esto es siempre necesario porque hay un desnivel continuo entre el *logos* exterior y el pensamiento, de lo que es fuente el malentendido. Esta idea, aplicada a un arte de dialogar y comprensión muy concreto, la interpretación o hermenéutica, lleva a Schleiermacher a defender que el lenguaje exterior, en el que el autor se ha expresado, debe hacerse comprensible buscando su relación con el pensamiento interior del mismo. Por ello, la pregunta guía para el intérprete debe ser la pregunta por la intencionalidad, que, como veremos, es crucial en el caso platónico. Esto

<sup>271</sup> JEAN GRONDIN, *Op. Cit.*, p.117.

<sup>272</sup> WILHELM G. TENNEMANN, *System der platonischen philosophie*, (4 vols.) Publisher Barth, Leipzig, 1792.

<sup>273</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción general a los diálogos platónicos*, p. 15.



lleva directamente al filósofo alemán a defender la necesidad de que la interpretación sobrepase lo escrito, y a formular, brevemente, la necesidad de una lectura entre líneas,<sup>274</sup> idea que Leo Strauss desarrollará más profundamente. Todas estas ideas fueron formuladas por Schleiermacher en su conferencia sobre la hermenéutica de 1829,<sup>275</sup> justo un año después de la publicación de su edición de las obras platónicas. La realización de su edición de las obras platónicas se inició en 1799: estos años de larga maduración, un periodo especialmente amplio en el que debió meditar todas y cada una de sus palabras; lo que da constancia de la seriedad con la que el autor enfrentó este arduo trabajo de traducción, ordenación y comentario. En este sentido la introducción general presente en este número, es un testimonio para nada caduco del titánico esfuerzo por comprender al gran filósofo griego.

2. SCHLEIERMACHER Y LA TRADICIÓN PLATÓNICA. La edición completa de las obras de Platón de Schleiermacher, aparte de en su original alemán de la *Akademie Verlag Berlin* de 1985, es accesible para el lector contemporáneo en la traducción inglesa de William Dobson de 1973.<sup>276</sup> Pero esta traducción tiene un gran defecto: ha dejado en el olvido el recordatorio previo que antecede a la introducción general, donde Schleiermacher nos aclara cuestiones de método relacionadas con su traducción así como supone una clara declaración de intenciones. La intención principal que guía el escrito no es otra que un alejamiento pretendido y deliberado de la tradición interpretativa hasta ahora impuesta, principalmente la antigua y neoplatónica que ha durado hasta el propio Marsilio Ficino en el Renacimiento con sus traducciones y comentarios. William Altman en su introducción a su obra, todavía inédita,<sup>277</sup> *Ascent to the Beautiful*, relaciona a Platón y Schleiermacher en relación al *Alcibiades I* y dice, sobre este diálogo (aunque puede ser aplicado a la obra de Schleiermacher en general) que Schleiermacher rechaza la evidencia antigua y su tono no deja ninguna duda de que era plenamente consciente del drástico paso que estaba dando, del que se sintió obligado y encantado a la vez. Este giro a la tradición queda anunciado ya cuando el traductor nos dice que no ha tenido a mano, durante el tiempo de trabajo, otras traducciones en otras lenguas modernas. Ni siquiera la alemana, de la que destaca el largo tiempo que hace de la misma, lo que para el autor, la ha dejado obsoleta. En este

<sup>274</sup> JEAN GRONDIN, *Op. Cit.*, p. 117.

<sup>275</sup> Hay dos fuentes principales de nuestro conocimiento de la hermenéutica schleiermacheriana: la conferencia “Sobre el concepto de la hermenéutica en relación a las insinuaciones de F. A Wolf y el manual de Ast” (1829) y los apuntes recogidos por M. Frank de los cursos impartidos por Schleiermacher recogidos en *Hermenéutica y crítica con referencia especial al Nuevo Testamento* (1838).

<sup>276</sup> SCHLEIERMACHER, *Introductions to the dialogues of Plato*, trans. William Dobson, Arno Press, New York, 1973.

<sup>277</sup> La presente cita pertenece a la introducción de esta obra de Altman no publicada todavía. Agradecemos a su autor su cesión para la redacción del comentario.

sentido, no puedo evitar recordar las palabras de Schleiermacher cuando dirigiéndose a Reimer en 1803 dice “En cincuenta años alguien más podrá hacerlo mejor”.<sup>278</sup> Más que en un tono de humildad las palabras deben ser entendidas como una necesidad: es necesario renovar periódicamente las traducciones de las obras clásicas, una actualización de lenguaje y conocimientos es parte de ese camino hacia la comprensión. Para ello necesitamos generaciones preparadas que sean capaces de tomar el relevo y superar a sus maestros.

En cuanto a las ediciones antiguas, citando desde la de Stephanus, a la de Ficino y las églogas de Cornar, y a las versiones en relación a estas por las que opta en pasajes concretos, dice que sólo pondrá notas cuando el traductor lo considere necesario. A este respecto, deja claro que el traductor no debe seguir más consejo para su menester que el suyo propio. Esto diferencia claramente la traducción de Schleiermacher del resto. Interpele al lector a analizar, desgranar y en pocas palabras “adivinar” cuando y por qué calla en relación a las versiones tradicionales de la obra platónica. Es tan importante conocer lo que se dice, las menciones directas a otras ediciones “clásicas” como las ausencias, lo que no se dice. La palabra “adivinar” no ha sido una elección casual en su conferencia sobre la hermenéutica en relación a Wolf y Ast anteriormente citada, Schleiermacher distingue dos métodos del arte de interpretar o comprender: el divinadorio o psicológico y el gramatical o comparativo. El primero consiste en la reconstrucción del acto creador.<sup>279</sup> La parte gramatical, como su propio nombre indica, atiende al lenguaje y al discurso. Mientras que la adivinación no es más que una referencia a la intención, al pensamiento, es decir, a lo que no está escrito —lo que exige al lector ir más allá de las palabras escritas y leer entre líneas— la comparación exige siempre volver a lo que tenemos disponible, asienta nuestras divagaciones en suelo firme. No puede haber adivinación sin comparación, ambos, dice el autor, son necesarios componentes de la comprensión perfecta.

El excesivo “psicologismo” así como “gramaticalismo”, por decirlo de algún modo es un peligro constante para el intérprete. La clave está siempre en mantener la necesaria tensión en un punto intermedio de equilibrio. Este equilibrio lleva a Schleiermacher a distanciarse de la tradición: tanto de la excesiva importancia que se le había dado a la filología, la historia y la biografía a la hora de interpretar a Platón (espíritu, gramática e historia es la triple dimensión de la comprensión para Ast) así como de la elevación desligada de los escritos, que lleva directamente a la declaración de doctrinas no escritas o a la división entre esoterismo y exoterismo en las obras platónicas. Schleiermacher no quiere ni caer en secretismo de Tennemann ni en la “hermenéutica de la letra” de Wolf y Ast. Esto no es más que una manera, contemporánea a Schleiermacher, de

<sup>278</sup> SCHLEIERMACHER para G. A. Reimer, Junio 1803, in *Aus Schleiermacher's Leben: In Briefen*, 4 vols. (Berlin, 1861), vol. 3, p. 349.

<sup>279</sup>FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. bilingüe Lourdes Flamarique, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1999, p.81.

evitar la deriva escéptica del pensamiento de Platón (Academia Nueva) así como el alegorismo metafísico-místico de los neoplatónicos. Hay una exigencia crucial en Schleiermacher: la continua referencia al texto. Nuestra fuente última de Platón siempre tiene que ser lo que dejó escrito. No su vida, no la historia, pues la hermenéutica es un arte, como hemos dicho, filosófico, y la filosofía es siempre *esa otra cosa*. A pesar de su negación a la contextualización excesiva de las obras platónicas —a la tendencia de los editores en anteponer a sus traducciones de Platón un resumen de la vida de Platón de Diógenes Laercio — Schleiermacher diferencia la manera actual, moderna, de la antigua, y deja claro que uno de los fines que debe perseguir el intérprete es “configurar realmente lo que nos mueve de nuestro mundo actual en ideas helenísticas o romanas y reproducir en lo posible a la manera antigua”.<sup>280</sup> El filósofo alemán distingue dos periodos: un periodo de creación de forma (de escritura, tanto artística y filosófica) y un periodo de dominio de la forma, a la que nos hallamos sometidos, en la que trabajamos y componemos. El intérprete debe preguntarse a cuál pertenece, a cuál pertenecemos, para actuar en consecuencia. Pertenecer al primer periodo rebaja el nivel de dificultad del intérprete, pero cuánto más pertenezca un escrito al segundo periodo, más esfuerzo, más necesario se hace conocer la forma con exactitud con el elevado fin de comprender la composición escrita a la que se dirige.<sup>281</sup> Parece que Schleiermacher no esté dibujando algo muy diferente a la teoría de Kuhn en el ámbito de las ciencias, y yendo más allá, a la aplicación que de ella hace de cara a la filosofía antigua Giovanni Reale con su obra *Por una nueva interpretación de Platón*.<sup>282</sup>

Unida a la idea de volver siempre a la fuente escrita están las declaraciones, ahora sí, del inicio de su introducción general, sobre la necesidad de alejarnos las modificaciones a causa del contexto en que esos escritos son presentados.<sup>283</sup> Esto implica un claro rechazo de la prioridad que se la ha otorgado a la bibliografía secundaria frente a la lectura directa de las obras de Platón: el lector debe siempre formarse su propio juicio. Puede parecer que una defensa de tal proceder choca de lleno con la propia tarea de realizar una introducción a la lectura de Platón. Pero, para Schleiermacher, el intérprete debe, aun teniendo un firme pie en los escritos, ir más allá de ellos: la tarea principal de la hermenéutica es la reproducción “del curso interno de la actividad compositiva del escritor hasta lo más complejo”,<sup>284</sup> es la pregunta por la intencionalidad compositiva. En este sentido debe entenderse el rechazo de Schleiermacher de la bibliografía secundaria, de la tradición

<sup>280</sup> *Ibid.*, p.71.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p.75.

<sup>282</sup> G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “Doctrinas no escritas”*, trad. María Pons Irazazábal, Herder, Barcelona, 2003.

<sup>283</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción general a los diálogos de Platón*, p. 4.

<sup>284</sup> FRIEDRICH D. E. SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. bilingüe Lourdes Flamarique, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1999, p.75.

interpretativa, por no haber sabido hacerse cargo de esta esencial pregunta y en este sentido debe también comprenderse porqué era necesario escribir una introducción a las obras de Platón. En palabras de Leo Strauss, las pilas de polvo que rodean a los grandes hitos<sup>285</sup> llevan a Schleiermacher a escribir con la intención de abrir un camino directo, una vía de comunicación, entre el lector y el escritor que es Platón. Una opción que aunque paradójica, el intérprete considera necesaria.

Desvelada (ἀλήθεια) la intencionalidad de la escritura schleiermacheriana, que es el principal objetivo de este apartado, siguiendo muy de cerca la propia orientación hermenéutica del autor, pasamos a resumir los principales puntos de alejamiento de Schleiermacher de la tradición. Su defensa de la necesidad de tener siempre los pies sobre el texto escrito, es decir, que la única fuente de nuestro conocimiento sobre Platón deben ser sus escritos, le lleva directamente a dos cosas: a poner como centro la forma en la que está escrita la filosofía platónica, el diálogo, y a rechazar la tendencia de los intérpretes a hacer de Platón un manual doctrinario con apéndices y divisiones en forma de tratado, como si todo fuera siempre dicho por la propia voz del autor. Esto, considera Schleiermacher, es fuente de malentendidos (tengamos en cuenta cuán importante es esta palabra en la hermenéutica del autor): la tendencia a “trabajar de forma analítica el contenido filosófico de las obras de Platón, y colocarlo delante de nuestros ojos, desmenuzado y en detalle, despojado de sus contextos y conexiones, lo más informe posible”.<sup>286</sup> En este sentido, el autor busca, frente a la tradición, entender a Platón no sólo como filósofo sino también como artista, es decir, como parte de ese grupo citado de creadores de forma. En tal error considera que caen las dos tendencias, las dos “formas típicas de la tradición filosófica”<sup>287</sup>: la sistemática, que tiende a dividir todo el espacio en ciencias particulares, con secciones estancas, habitáculos y plantas “de modo que, con tal de que no fallen la memoria o los dedos, se puede revisar y copiar todo, no ciertamente sin esfuerzo, y mucho menos sin error, de donde surge el parecer de que ello sea alguna cosa, y de que el observador la haya reproducido y comprendido”.<sup>288</sup> De esta forma, aun cuando Schleiermacher admira y comparte su preocupación por el todo, afirma que este no ha sido captado correctamente, rechazando así la división estanca que defienden, que hace del edificio construido francamente endeble. La otra forma tradicional es la fragmentaria. Esta, que precisamente por solo centrarse en las partes, debe ser considerada más ligera y segura, se ocupa solamente de investigaciones individuales a partir de las cuales pretende hacer comprensible la filosofía. Ninguna de estas derivas tienen en cuenta el todo así como la base escrita platónica, la forma dialógica.

<sup>285</sup> LEO STRAUSS, ‘Cómo iniciar el estudio de la filosofía medieval’ en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 300

<sup>286</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p.9.

<sup>287</sup> SCHLEIERMACHER, *Ibid.*, p. 5.

<sup>288</sup> *Ídem*.

La separación en cuanto a la importancia que se le otorga a la forma es tan sólo en primer punto de una larga lista de diferencias, que no niega tampoco ciertos nexos en común con lo que se ha dicho, aunque no sean explicitados por el autor. Uno de los otros grandes puntos sería el problema del esoterismo y exoterismo platónico. Aquí el principal interlocutor, más que la antigüedad escéptica propiamente dicha, es Tennemann. La base principal de Tennemann, tal y como expone Nietzsche en su “Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón”, no es otra, que por un lado, los *ágrapha dógmata* (Aristóteles, *Física*, IV, 2), y por otra la interpretación de Christoph Meiners sobre la afirmación de la *Carta II* de Platón de no haber escrito jamás sobre “tales cuestiones” (las cosas más elevadas, las más importantes).<sup>289</sup> Esto le permite a Tennemann afirmar que hay una filosofía platónica de carácter exotérico y otra comunicable tan sólo a un círculo escogido de discípulos. Los escritos platónicos son en realidad exotéricos y propedéuticos.<sup>290</sup> Pero a pesar de ello Tennemann defiende una lectura sistemática de los pensamientos platónicos, dando una especial importancia a la vida del mismo a la que dedica el comienzo de su primer tomo del *Sistema de filosofía platónica*.

De este modo, dado que para Tennemann los diálogos de Platón tienen mucha menos importancia de la que la tradición le ha otorgado, considera que la forma estética, la forma dialógica de los mismos, no es más que el manto exterior “tras el cual Platón oculta sus pensamientos por temor a la masa ignorante y fanática”<sup>291</sup>. En este sentido, podemos ver como el diálogo con Tennemann es constante en la interpretación de Schleiermacher de Platón: tanto cuando habla de la tradición sistemática, como de la esotérica e incluso de la fragmentaria (dado que a Tennemann no le preocupaba para nada la cohesión interna de los escritos de Platón). El pie constante que Schleiermacher pone en los escritos platónicos lo diferencia claramente de Tennemann y le lleva a tomar en cuenta las conexiones entre los mismos (la relación parte-todo) así como la forma que los envuelve. También lleva a Schleiermacher a preocuparse por la ordenación de los mismos, tanto cronológica como en el orden de lectura: dos elementos que quedan prácticamente equiparados en el autor. El *Fedro* es tanto un diálogo juvenil como un diálogo introductorio. En este punto no trataremos la propuesta de ordenación de Schleiermacher que será la protagonista del siguiente apartado.

El tema del esoterismo es más complejo de lo que parece, Schleiermacher diferencia en su introducción tres tipos de esoterismo, dos tradicionales (pitagórico y sofista/neoplatónico) y otro enfrentado a la religión popular<sup>292</sup>. Schleiermacher se toma muy en serio esta tradición,

<sup>289</sup> PLATÓN, *Carta II*, 344c- d.

<sup>290</sup> NIETZSCHE, ‘Introducción al estudio de los diálogos de Platón’ en *Obras completas, Vol. II. Escritos filológicos*, ed. Diego Sanchez Meca, Tecnos, Madrid, 2013, p. 443.

<sup>291</sup> *Ídem*.

<sup>292</sup> Sobre el esoterismo de Schleiermacher, entendido en diálogo con Leo Strauss, véase: HANNES KERBER, ‘Lessing y Schleiermacher’ en Leo Strauss y otros compañeros de Platon, *Apeiron*, 4 (2016), pp. 113-125.



caracterizándola y enfrentándola. En este sentido, el autor dice que el auténtico contenido platónico “rara vez se deja expresar de forma literal”<sup>293</sup>. La interpretación literal de Platón, tanto como la alegórica (que tiene como exponente contemporáneo a Tennemann), ha sido otro de esos grandes malentendidos de la tradición interpretativa. ¿Qué dice realmente Platón en los diálogos? ¿Quiere decir siempre lo que expresan las palabras? Schleiermacher defiende, claramente, que sí hay una enseñanza rastreable en los diálogos platónicos. Es pensar que hay un sistema, una enseñanza, la que le permite reordenar, en pos de la misma, cada uno de los diálogos como piezas de un mismo engranaje. Niega la deriva en la que Tennemann acaba llevando al lector desde un principio, de forma calculada a, o bien una propia elaboración interna del pensamiento pretendido, o bien a rendirse al sentimiento de no haber encontrado y no haber entendido nada.<sup>294</sup> ¿Cómo entender lo que nunca ha sido puesto por escrito?

Además de la importancia de la forma y la crítica a la tradición esotérica, Schleiermacher critica la tendencia de la tradición de lecturas de anteceder o basar su conocimiento de Platón en biografías y elementos del todo endebles. No por ello Schleiermacher considera que hay que dejarlo de lado: cita como referente directamente la comparación de biografías de Tennemann al inicio justo de su obra en cuatro volúmenes sobre *el Sistema de filosofía platónico*. También apela a la importancia y la base dada por los historiadores alemanes contemporáneos, teniendo en cuenta, afirma, que los escritos platónicos están repletos de referencias, ocultas y manifiestas, a casi todo lo anterior y coetáneo<sup>295</sup>. La relación de Schleiermacher con la tradición no deriva en un rechazo absoluto, sino en una toma crítica de la misma, de sus aciertos así como de sus fallos. El equilibrio es la clave. En este sentido, lo mismo ocurre con la excesiva deriva filológica de ciertas interpretaciones: en su comentario previo reniega de dar cuenta de las nimiedades gramaticales que no tienen una influencia real sobre la traducción. Pero aun así, más adelante, destaca la importancia de, como lector e intérprete de las obras platónicas, tener la suficiente conciencia del deficiente estado de la lengua en cuanto a términos filosóficos y la limitación con la que se encontró Platón para con su escritura. Evitar las derivas extremas, (historicistas, filológicas, esotéricas, bibliográficas...) es uno de los objetivos de Schleiermacher: tanto aclarar como refutar lo que hasta ahora se ha dicho<sup>296</sup>. Es una comprensión de Platón desde la propia medida y prudencia que él tanto defendía. En este sentido, debemos entender porque Schleiermacher define como antiplatónicas ciertas interpretaciones.<sup>297</sup> Pero aun, cuando la tradición es fuente de malentendidos, deben ser tenidos en cuenta los logros de la misma, por lo que entiende su propia edición como “un complemento, no fácilmente desdeñable, a lo que otros han hecho de otra

<sup>293</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 6.

<sup>294</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 11.

<sup>295</sup> *Ibid.*, p.4.

<sup>296</sup> *Ídem*.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p.5.

manera, y debe, en la medida en que tenga éxito, contribuir también a seguir promoviendo la comprensión de Platón”.<sup>298</sup> Comprender a Platón sigue siendo y será nuestro compromiso último, un compromiso también con lo que es realmente la filosofía. <sup>299</sup>

3. LA PROPUESTA DE SCHLEIERMACHER. El traductor, dice Schleiermacher, tiene obligaciones de por sí. Dar cuenta de lo que se ha dicho sobre la obra que le ocupa, es decir, tener un amplio conocimiento de la bibliografía secundaria en relación, en este caso, a los diálogos platónicos, es una de esas exigencias. El anterior punto sobre la recepción schleiermacheriana de la tradición interpretativa de Platón da cuenta de ello. El traductor y comentarista de Platón debe ser consciente de la conexión o desconexión de lo que se ha dicho sobre Platón y los propios diálogos. En este sentido, directamente derivada de esta obligación, hay una serie de ítems, en relación a Platón, a los que la tradición ha dado importancia y que, por consiguiente, el editor debe dar cuenta: la relación entre los escritos (conexión parte-todo), la conexión de los mismos con la vida de Platón, el silencio de Platón en relación a las cosas más importantes (doctrinas no escritas y esoterismo), la ironía que impregna los diálogos, la forma dialógico-dramática, la autenticidad de los diálogos y la ordenación misma de los escritos (ya sea cronológica, pedagógica o dramática). La lista sería probablemente más larga y debería incluir otras cuestiones —que Schleiermacher trata en los comentarios particulares a los diálogos mucho más que en la introducción general— como el peso de la muerte de Sócrates en los diálogos<sup>300</sup> o la tendencia metafísica con la que el neoplatonismo interpretó a Platón (dando mayor importancia a la doctrina de las ideas o a la inmortalidad del alma)<sup>301</sup>. Frente a estas cuestiones más o menos tradicionales, Schleiermacher añade otras preocupaciones como la intencionalidad, la evolución de la filosofía platónica (rectificaciones de la obra de Platón o la existencia de “escritos de ocasión”<sup>302</sup>) y conecta la ordenación cronológica con la pregunta de cómo debe ser leído Platón. Estas serían, principalmente, las aportaciones del filósofo romántico a la comprensión platónica, teniendo ya presente otras cuestiones ya tratadas en el punto anterior como la importancia de la forma dialógica o la necesidad de asentar las bases de todas nuestras posibles divagaciones en el suelo firme de los escritos platónicos. En este sentido, si el punto anterior pretendía ser una toma de conciencia de cómo dialoga y se sitúa

<sup>298</sup> *Ídem*.

<sup>299</sup> Me refiero aquí a la sentencia de Seth Benardete según la cual “lo que la filosofía es parece inseparable de la pregunta de cómo leer a Platón” (SETH BENARDETE, ‘Strauss sobre Platón’ en Leo Strauss y otros compañeros de Platón, *Ápeiron*, 4 (2016), pp. 237-242).

<sup>300</sup> La importancia del método socrático queda ya puesta de relieve por Schleiermacher en su comentario al *Fedro*, el más largo. SCHLEIERMACHER, “Phaedrus” in *Introductions to the dialogues of Plato*, trans. William Dobson, Arno Press, New York, 1973, p.58.

<sup>301</sup> En este sentido Schleiermacher, aún sin identificarse con el misticismo neoplatónico, tampoco deja de ver la doctrina de las ideas como el gran fruto del platón maduro.

<sup>302</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 19.

Schleiermacher de cara a la tradición, el presente apartado pretende dar cuenta de su propuesta más propia. La complementación de ambas perspectivas arroja luz sobre el texto que antecede el presente comentario.

En cuanto a la cuestión de la intencionalidad, ya hemos visto como esta pregunta se enmarca claramente en la propuesta hermenéutica de Schleiermacher. La pregunta por la intencionalidad del autor exige principalmente la reconfiguración de la manera más completa de todo el proceso o acto de composición del autor. Y, en este sentido, todo debe ser tenido en cuenta en su proporción correcta: los escritos, la vida, la lengua, la historia... todo contribuye a responder a la pregunta de cuál era la intención del autor para escribir lo que escribió y de la manera en que lo escribió. Recomponer el proceso de composición y dar cuenta, por tanto, de la intencionalidad es una tarea hermenéutica y por consiguiente, en tanto que tal, esencialmente filosófica. En este sentido Schleiermacher dice:

Aquí no se trata únicamente, como Wolf lo expone, de componer y ponderar minuciosamente los momentos históricos, sino de adivinar el modo individual de composición de un autor, que, si hubiera sido diferente, en la misma situación histórica y en la misma forma de disertación, habría dado otro resultado<sup>303</sup>

La utilización de las palabras en esta cita nos lleva a pensar que, en su conferencia sobre la hermenéutica en relación a las propuestas de Wolf y Ast, está pensando directamente en Platón. A este respecto “adivinar el modo individual de composición de un autor” es lo que le lleva directamente a preocuparse por la ordenación de las obras y la cuestión de una posible evolución del autor. Es llamativo como, en Schleiermacher, la cuestión de la ordenación ocupa un punto intermedio difícilmente descifrable: su ordenación no es meramente cronológica, no da cuenta solamente de ciertos periodos de composición como hizo Joseph Socher en 1820<sup>304</sup> o Fr. Hermann en 1839<sup>305</sup> —entre otros autores posteriores<sup>306</sup>—, sino que, a la cuestión de si hay una evolución platónica o una diferenciación entre periodos en sus obra, se le añade la cuestión de un cierto orden de lectura, lo que termina por concluir que Platón deliberadamente escribió progresivamente sus obras para ser leídas en escala ascendente de complicación, con la finalidad de la adquisición de un cierto conocimiento o enseñanza. No es casual para esta consideración la importancia de la forma: ésta sería una tendencia invariable en los escritos platónicos que actuaría como guía en ese camino al conocimiento, solo posible, mediante la máxima aproximación a la mejor forma de enseñanza, la conversación oral. El diálogo es la clave en el ascenso al conocimiento

<sup>303</sup> SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. bilingüe Lourdes Flamarique, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1999, p.67.

<sup>304</sup> JOSEPH SOCHER, *Ueber Platons Schriften*, München, Lentner, 1820.

<sup>305</sup> FR. HERMANN, *Historia y sistema de la filosofía platónica*, Heidelberg, 1839.

<sup>306</sup> Nietzsche da cuenta de ellos y sus ordenaciones en su introducción: NIETZSCHE, ‘Introducción al estudio de los diálogos de Platón’ en *Obras completas, Vol. II. Escritos filológicos*, ed. Diego Sanchez Meca, Tecnos, Madrid, 2013, p. 447-449.

dado que permite “forzar el alma del lector a la génesis de ideas propias”.<sup>307</sup> Nietzsche parece criticar esta “interpretación errónea”<sup>308</sup> que hace ver a toda la actividad literaria como algo así como un gran *logos*.<sup>309</sup> Pero volviendo a Schleiermacher, éste distingue dos grandes grupos de diálogos: introductorios y expositivos, a los que se añadiría un grupo intermedio, de tránsito. Además de estos tres grandes grupos, cuya lectura progresiva da cuenta del *sistema* platónico, si podemos llamarlo así, tenemos la existencia de obras, en cada uno de ellos, principales y secundarias. Esta relación la explica en términos de parentesco: los diálogos forman un linaje del cual el resto no son más que retoños.<sup>310</sup> Además de un extraño apéndice que Schleiermacher llama “escritos ocasionales”, más dependientes del contexto.<sup>311</sup> La ordenación, reproducida por Nietzsche en su *Introducción*, quedaría de la siguiente forma:

Obras principales: I. *Fedro, Protágoras, Parménides*. II. *Teeteto, Sofista, Político, Fedón, Filebo* III. *República, Timeo, Critias*.

Obras secundarias: I. *Lisis, Laques, Cármides, Eutifrón*. II. *Gorgias, Menón, Eutidemo, Crátilo, Banquete*. III. *Leyes*.

“Escritos ocasionales”; I. *Apología, Critón* (más algunos considerados no auténticos) II. *Téages, Erastae, Alcibiades I., Menéxeno, Hippias Mayor, Clitofonte*. III. Ninguno.

De este modo la evolución de los escritos delata la respuesta a la pregunta de la intencionalidad, según la cual la finalidad de los escritos sería conducir hasta el saber a los lectores que aún no saben. En este sentido se revela como de especial importancia la distinción entre *oi polloi* y el experto en las cosas más importantes del *Critón* (*Crit.*, 47b 3.) así como el símil de la línea de *República* (*Rep.* 509d–511e). La importancia de los escritos preparatorios o introductorios para la consecución de este objetivo es vital, dado que dichos diálogos presuponen a todos los demás, en los que encontramos múltiples referencias a estos diálogos, más juveniles y tempranos. Estos tres diálogos introductorios (*Fedro, Protágoras* y *Parménides*) desarrollan los primeros atisbos de lo que subyace a todo lo que sigue: la dialéctica como técnica de la filosofía, de las ideas como su asunto propio, la posibilidad y condiciones del conocimiento.

El problema de la ordenación fue también tratado por Tennemann, por lo que la propuesta de Schleiermacher no puede, a este respecto, no entrar en diálogo con su contemporáneo, de quien dice, realiza “el primer intento acometido, al menos, completo y coherente, de descubrir la serie cronológica de los diálogos de Platón a partir de algunos indicios históricos que han quedado reflejados en ellos”<sup>312</sup>. Aun cuando alaba la tarea de Tennemann discrepa en sus conclusiones, como por ejemplo, en cuanto a

<sup>307</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 22.

<sup>308</sup> NIETZSCHE, *Op. Cit.*, p.444.

<sup>309</sup> *Ídem*.

<sup>310</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 19.

<sup>311</sup> *Ídem*.

<sup>312</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 15.

la ordenación del *Fedro*: mientras Tennemann coloca en una época más madura, Schleiermacher considera que es el primer diálogo<sup>313</sup>. La fuente principal de discrepancia en este sentido no deja de ser qué toma de base cada uno para su lectura: Tennemann considera a los escritos esotéricos y prefiere recurrir a elementos externos para la datación de las obras, frente a Schleiermacher que rechaza la primacía de lo externo (que no lo externo de por sí) y destaca la importancia de lo escrito frente a las tradiciones indirectas. De este modo, debemos considerar la propuesta que Nietzsche más tarde realizara como un punto intermedio entre ambas posiciones: para Nietzsche no es tanto que debemos rastrear la enseñanza platónica en tradiciones perdidas ni tampoco solamente en los escritos: la vida de Platón así como los escritos son ambas dos fuentes necesarias para el conocimiento de la enseñanza platónica. La vida de Platón es necesaria porque nos muestra su personalidad y a su vez los escritos son un claro reflejo de la vida y de lo que sabemos de ella.<sup>314</sup> La preponderancia realizada por Tennemann frente a Schleiermacher de las *ágrapha dógmata* explica totalmente porque Szlezak, y por tanto la tradición de la Escuela de Tubinga y las doctrinas no escritas, lo toma como clara referencia.<sup>315</sup> El debate Tennemann- Schleiermacher no está especialmente lejos y antecede claramente a los debates y las diferentes corrientes del siglo XX, como la ya comentada Escuela de Tubinga o la lectura iniciada por Leo Strauss y sus discípulos. Así mismo, como refleja Francisco J. González en la conferencia pronunciada en 1999 en la Universitat Ramon Llull<sup>316</sup>, estas discusiones no dejan de ser un fiel reflejo de la división tradicional en el platonismo, ya desde la propia muerte de Platón y las respectivas sucesiones en la Academia.

4. CONCLUSIONES. De todo lo dicho se deriva una aparente paradoja: dado que el entendimiento es siempre necesariamente incompleto ¿por qué dedicar tan gran esfuerzo a una tarea sin fin determinado, sin luz al final del túnel? El objetivo de la comprensión se nos revela como un noble sueño, pero un sueño al fin y al cabo. Este problema se ahonda aún más, nos dice Schleiermacher, con las grandes obras del espíritu creador, como serían claramente los diálogos platónicos, inagotables en el detalle donde “toda solución de la tarea aquí nos parece siempre solo una aproximación”<sup>317</sup>. El problema no es otro que la incapacidad humana de captar el todo, y por tanto, de lograr la comprensión perfecta: el

<sup>313</sup> SCHLEIERMACHER, “Phaedrus” in *Introductions to the dialogues of Plato*, trans. William Dobson, Arno Press, New York, 1973, p.66.

<sup>314</sup> Nietzsche, ‘Introducción al estudio de los diálogos de Platón’ en *Obras completas, Vol. II. Escritos filológicos*, ed. Diego Sanchez Meca, Tecnos, Masdríd, 2013, p. 443 y ss.

<sup>315</sup> Szlezak considera que el enfoque de Tennemann es superior al de Schleiermacher desde el punto de vista esotérico. Véase: “Schleiermachers Einleitung zur Platon’s Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit seinen Vorgängern Tiedemann und Tennemann”, *Antike und Abendland*, vol. 43 (1997), pp. 46-62.

<sup>316</sup> FRANCISCO J. GONZALEZ, ‘A la caça de Platón: una alternativa a les interpretacions tradicionals’, *Comprendre: Revista catalana de filosofia*, nº2 (1/1999), pp.127-140.

<sup>317</sup> SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, ed. bilingüe Lourdes Flamarique, Cuadernos de anuario filosófico, Pamplona, 1999, p.99.



malentendido es nuestra eterna casa. Ahora bien, la renuncia a la comprensión no puede ser de ningún modo la salida: “cuanto más difícil es captar la organización del todo, tanto más tenemos que rastrearla a partir de lo particular”<sup>318</sup>. El gran objetivo de la comprensión debe ser nuestra constante meta. Esto no es más que una reformulación de la idea base de que aunque la sabiduría pertenezca a los dioses (*Sofista*, 216 a-c) los hombres no podemos sino tender a la *elevación* a la misma (*Teeteto*, 175 b-d), aun sin saber si lo lograremos. Esto es precisamente porque el filósofo es φιλόσοφος y no σοφός.

El punto de partida es siempre la ignorancia, la conciencia de la misma, tanto para la comprensión como para la elevación comentada. En este sentido tan socrático, debe entenderse que Schleiermacher rechace de lleno la afirmación kantiana de poder conocer a Platón mejor de lo que él mismo se ha comprendido. No es casual que Schleiermacher tache tal afirmación de complaciente y antiplatónica.<sup>319</sup> A este respecto concluiremos que la sentencia kantiana es el resultado esperable de una tradición interpretativa que deforma claramente, tanto en cuanto a la forma escrita como al contenido, la filosofía o enseñanza que Platón quiso deliberadamente legarnos. La tradición había caído en una ὑβρις de la que Schleiermacher quiso desvincularse críticamente. Su desviación debe entenderse como una defensa de equilibrio interpretativo, de término medio, de mesura, de prudencia (Φρόνησις).

---

<sup>318</sup> *Ídem.*

<sup>319</sup> SCHLEIERMACHER, *Introducción a los diálogos de Platón*, p. 5.

# LOS MITOS DE LA SALUD Y EL DEPORTE: LA ELECCIÓN DEL DOLOR COMO OFRENDA NEOLIBERAL

## THE MYTHS OF HEALTH AND SPORT: THE CHOICE OF PAIN AS A NEOLIBERAL OFFERING

M<sup>a</sup> JOSÉ SÁNCHEZ LEYVA

Universidad Rey Juan Carlos  
mariajosefa.sanchez@urjc.es

*Fecha de recepción: 22-11-2018*  
*Fecha de aceptación: 22-11-2018*

---

**Resumen:** Este trabajo piensa la obstinación actual por *mejorar* el cuerpo a costa de doblegarlo que el mito de la salud ha impuesto a través del deporte, la sublimación del esfuerzo por superar los propios límites de nuestras limitadas corporalidades. Este proceso, en el que el sujeto se enfrenta no con el mundo sino consigo mismo, forma parte de los dispositivos disciplinarios que convierten la autorrealización en proyecto definitivo y doloroso para el ser humano.

**Abstract:** *This work thinks the current obstinacy to improve the body at the expense of bending it that the myth of health has imposed through sports, the sublimation of the effort to overcome the limits of our limited corporalities. This process, in which the subject faces not the world but himself, is part of the disciplinary dispositives that make self-realization a definitive and painful project for the human being.*

**Palabras clave:** procesos de subjetivación, deporte, dispositivos, autorrealización.

**Keywords:** *processes of subjectivation, sport, dispositives, self-realization.*

---

INTRODUCCIÓN. Andar, correr, bailar, pasear, trepar, jugar, nadar... son actividades físicas que vienen realizándose desde siempre. Es hoy casi imposible no encontrar a alguien que no realice alguna de estas actividades y además no ensalce las bondades del ejercicio físico o se lamente con culpa de no practicarlo. Traducidas como footing, senderismo o acuagym, lo que es nuevo en estas seculares formas de realizar actividades físicas y recreativas en nuestras sociedades avanzadas, es, como subraya García Ferrando (2005), precisamente el carácter deportivo, en su sentido más amplio, que han adquirido. Unas prácticas que incorporan muchos de los

rasgos y motivaciones que se estudian como características del deporte en las sociedades contemporáneas.

I. DEPORTIVIZACIÓN DE LA VIDA SOCIAL. No nos detendremos en intentar acotar deporte, sólo indicamos que usamos el término en un sentido amplio. Amplitud que permite la consideración popular y extendida de la que se hizo eco la Carta Europea del Deporte (referente de todas las definiciones) cuando sostiene que “se entenderá por «deporte» todo tipo de actividades físicas que, mediante una participación, organizada o de otro tipo tengan por finalidad la expresión o la mejora de la condición física y psíquica, el desarrollo de las relaciones sociales o el logro de resultados en competiciones de todos los niveles” (1992:9). Prácticas populares fueron equiparadas con el tradicional deporte federado de carácter competitivo. De esta manera, en palabras de García Ferrando (2005),

al hacer converger en el concepto y denominación de deporte todas las actividades físico-corporales realizadas con propósitos de salud, entretenimiento, relación social y competición, el Consejo de Europa explicitaba por primera vez [...] un reconocimiento a las prácticas físico-corporales que venían realizando, desde unas tres décadas atrás, millones de personas en los países más avanzados

que eran trabajadas por los estudiosos del deporte como indicadores del cambio social en tales sociedades desde las tres o cuatro últimas décadas del siglo XX.

Puede sostenerse entonces que todo lo que significa “ejercicio”, desde el paseo por la naturaleza, pasando por los juegos deportivos tradicionales al puenting, corresponda o no al “sistema deportivo competitivo de carácter federado”, se denomina genéricamente deporte. Es decir, se ha operado un cambio por el cual *deporte* ha pasado a ser cualquier tipo de ejercicio, es más, en este trabajo planteamos que gran parte de la actividad física. Se considera actividad física desde la OMS “cualquier movimiento corporal producido por los músculos esqueléticos que exija gasto de energía”. Esta actividad, advierten no debe confundirse con el “ejercicio” ya que éste es una “variedad de actividad física planificada, estructurada, repetitiva y realizada con un objetivo relacionado con la mejora o el mantenimiento de uno o más componentes de la aptitud física”. La actividad física pues abarca el ejercicio, pero también otras actividades que entrañan movimiento corporal, de las tareas domésticas al juego. El fenómeno que abordamos y que podríamos denominar “deportivización de la vida” implica atribuirles características de carácter deportivo -en sentido estricto- a prácticas y acciones que anteriormente no estaban planificadas ni rutinizadas ni tenían un carácter competitivo (si algo caracteriza hoy el tipo de actividades que realizamos es que implican una competición con uno mismo por el que se supone debo ser).

Es un hecho que la importancia de esta extensión del término a diferentes y amplios tipos de prácticas ha permitido hablar de una *cultura deportiva* cuyas imágenes y valores son centrales en el imaginario colectivo. Lo que nos interesa es un aspecto central de esa cultura: la necesidad y/o el deseo de “estar en forma” como valor social fundamental (y que se traduce sencillamente en mantener un peso corporal *adecuado* y adquirir un cuerpo ajustado a los patrones de la *buena apariencia* física – de lo que tanto se ha trabajado y que no es lo central aquí-). Este objetivo del *fitnes* sustituye al de tener *buena salud* aunque sea ésta precisamente la coartada fundamental en las argumentaciones, discursos y representaciones. Lo que deseamos comprender es la progresiva subsunción de actividades en el deporte (atribuyéndoles características de carácter deportivo en sentido estricto), como pasear por el campo -Walzer y Stevenson nos mirarían horrorizados- y la deportivización de actividades tales como el sexo, el amor, salir de copas, viajar....Es decir, la conversión de tipos de actividades sociales en ejercicio y, finalmente, en “deporte”.

II. EL DISPOSITIVO DE LA SALUD. NORMALIZACIÓN Y REALIZACIÓN. Podría decirse, con lo anterior, que no estamos ante un tipo o moda cultural sino ante un verdadero dispositivo que Agamben (2015: 11) define como “un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa, lingüístico y no lingüístico al mismo nivel: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas policiales, proposiciones filosóficas, etc. Es en sí mismo la red que se establece entre estos elementos, tiene una función estratégica concreta y siempre se inscribe en una relación de poder”. Este concepto foucaultiano sí permite abordar la complejidad del fenómeno que nos interesa: la deportivización de lo social y los procesos de subjetivación implicados.

173

Agamben subraya que “el término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser. Por esta razón, los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir su sujeto” (2015: 21). Esto es, el tipo de sujeto *normal* ajustado a normas de apariencia y hábitos normalizados. El que hoy hace ejercicio. Dijimos que en esta deportivización la salud es coartada y es que presta su carga semiótica ya que, “la salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. La cita procede del Preámbulo de la Constitución de la OMS que entró en vigor en 1948, definición que no ha sido modificada desde entonces.

La salud ya no se define como un estado antagonista de la enfermedad y los dos términos van progresivamente desapareciendo del discurso médico para ceder su lugar a una representación del sujeto, del cuerpo y de la sociedad centrada en la alternancia de la norma y la patología. Roudinesco señala que (2005:27)

la invención de la clínica médica permitió que la medicina científica afirmara su superioridad sobre las otras terapéuticas sin haber logrado nunca acabar con ellas. Desde hace un cuarto de siglo, la búsqueda de

estima de sí mismo y del desarrollo personal se ha vuelto uno de los resortes más importantes de la cultura del narcisismo que caracteriza a las clases medias de las sociedades occidentales. En este contexto, la salud no se define como la falta de enfermedad, sino como un estado del bienestar físico, social, mental, cuyo horizonte fantasmático sería el acceso a la inmortalidad.

Por esto no es extraño que ligadas a una concepción experimental de la medicina se haya amplificado todo un mercado de la “ilusión terapéutica”. Ante el temor a la pérdida de sí se busca refugio en medicinas y prácticas paralelas que hoy están en plena expansión.

El deporte no sustituye a la clínica pero sí ha generado todo un mercado de ilusión terapéutica y se ha convertido en una práctica fundamental para las denominadas culturas terapéuticas. Estas son definidas por Papalini (2015) como amalgama de discursos, saberes legos y expertos, prácticas y creencias científicas y religiosas que conciben el malestar subjetivo y la dolencia física como sufrimiento inaceptable o sólo admisible en niveles muy bajos. Culturas reactivas a toda forma de padecimiento que proponen una serie de recursos para “estar bien” de manera permanente. Bajo el imperio de lo que la autora denomina culturas terapéuticas se amplía el rango de lo que se considera “patológico” y así, tanto la enfermedad, como la vejez o la fealdad, la tristeza, la angustia, la timidez o la baja forma física pueden ser concebidas como anormales o estados no deseados.

Esto permite explicar por qué los sujetos en una cultura terapéutica queremos sin embargo sufrir. Y es que se sufre momentáneamente en persecución “del estar bien”, para no sufrir. A modo de ofrenda sacrificial. De este tipo de dolor hablaremos más adelante porque ahora queremos subrayar cómo esta concepción de la salud en términos de normalidad nos permite hablar de dispositivo y autoriza a explicar la deportivización de ciertas actividades sociales. El dispositivo actúa a través de la producción de un sujeto -y alcanza por ello el propio cuerpo- a través de la normalización. Canguilhem (2005:101) en línea con lo expuesto anteriormente dice que la salud difiere de la enfermedad y lo normal de lo patológico pero subraya que lo anómalo no es lo patológico, simplemente expresa otras posibles normas de vida. La anomalía es una variación, diferencia diríamos hoy, pero la diversidad no es la enfermedad. Lo patológico es entonces lo anormal. “Normar, normalizar, significa imponer una exigencia a una existencia” (2005:109).

174

La experiencia de normalización es específicamente antropológica aunque se naturalice. Son muchos los trabajos que inciden en cómo los desafíos de los actuales estilos de vida y formas de subjetivación normativas generan todo un nuevo universo de patologías y malestares de la identidad (y todo un universo de medicalizaciones que impiden atender al origen). A este universo de patologías lo denomina Ehrenberg la fatiga de ser yo; Adorno, vida dañada; Chul Han, sociedad del cansancio; Sennet, corrosión del carácter; Berardi, fábrica de infelicidad y un largo etcétera.



La normalización hoy como en ningún otro momento, nos exige un enorme esfuerzo ya que nos somete a un continuo trabajo no sólo de adaptación permanente al mundo sino trabajo sobre nosotros mismos. Realizarse es la operación central a la que se ve abocado todo yo contemporáneo, *realizarse para ser yo*. La violencia que resulta del imperativo de una vida entendida como proyecto, aboca a que nunca la satisfacción se va a ver cumplida. La frustración resultante por esta imposibilidad es causa de dolor (éste involuntario). Martí Peran (2016:33) explica cómo “la propia vida es concebida como un proyecto en lugar de cómo biografía [...] La regla de la autoproducción es mantener en abierto la fisura de una existencia corregible para alimentar la convicción de que la mejoría siempre es posible”. Es decir, llegar a ser lo que uno no es, como decía Sartre.

La salud en tanto dispositivo de normalización nos impone no sólo un modelo de cuerpo sino un modelo de prácticas que nos van a permitir *realizarnos*, entre las que se encuentra el deporte. Prácticas que son de dominación y a las que nos sometemos gustosos y esforzados pensándonos libres. La ficción de la subjetividad libre y soberana, es la ficción de que todos los sujetos son idénticos y no están sometidos al dominio de otros. En ella “residiría la ideología del sujeto autónomo creador de su vida y valores, productor de sí mismo y de su entorno. Se trata de una ideología en el sentido de una práctica constitutiva y esencial al discurso del capitalismo, sin la cual el capitalismo mismo no funciona. Lacan la denomina en varios lugares yocracia” (Arribas, 2007:56). Por esta ficción, el sujeto biopolítico no se comprende como efecto del poder y se piensa sólo como artífice y agencia. Ando, corro, nado en una lucha conmigo mismo porque me sienta bien.

Foucault (2002) ya iluminó un poder que más que desplegar prohibiciones y represiones, necesita clasificar, medir, jerarquizar y excluir, teniendo como parámetro la norma, es decir, estableciendo estrategias de normalización. Por ello, el surgimiento del biopoder trae consigo el reino de la norma a expensas de la ley. De este modo, el poder alcanza el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana, su sexualidad. Foucault conceptualiza dos conjuntos de técnicas que conforman lo que denomina biopoder: el anatomopoder, que se refiere a las formas de educar, disciplinar el cuerpo individual, de volverlo un cuerpo útil y dócil y la biopolítica, que remite a la manera como se emplean formas políticas de administración de la vida de una población (por ejemplo, la salud). Para el autor,

el dominio, la conciencia del cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, metódico que el poder ha ejercido sobre el cuerpo (1992: 104).

Por estos motivos, el cuerpo hoy es absoluto protagonista de las sociedades modernas, una expresión y emblema de libertad, identidad, autonomía, salud, prestigio, realización (“el alma es el refugio del cuerpo”). Es una valiosa materia manipulable y la subjetividad (a través de la que todo se puede lograr y que se representa con un cuerpo) está condenada a no cesar de construirse.

III. ¿POR QUÉ CONVOCAMOS EL SUFRIMIENTO? Esta centralidad del cuerpo, vinculada a la interminable tarea de realizarse, se expresa en el ejercicio físico que realizamos para adecuarlo a su forma *legítima, normal* y para percibirlo *saludable*. Sostiene Bourdieu que “las propiedades corporales, en tanto productos sociales son aprehendidas a través de categorías de percepción y sistemas sociales de clasificación que no son independientes de la distribución de las propiedades entre las clases sociales” (1986: 87). Mediante su concepto de *habitus* podemos dar sentido a los comportamientos individuales. Definido como

el sistema de disposiciones duraderas y transferibles que funcionan como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos [...] sin ser producto de obediencia a reglas (1991:92),

el *habitus*, se presenta para los sujetos no sólo como indispensable, sino que llega a verse como natural. En tanto esquema de percepciones y categorizaciones con que asimamos la realidad, es el fruto de la imposición que despliegan las estructuras objetivas sobre la subjetividad. La relación con el cuerpo que implica el *habitus* demanda un aprendizaje definido a lo largo de los años y si se entiende como un tipo de relación natural (el estar a gusto) con la propia corporeidad debe hallarse cierta coherencia entre el *habitus* del sujeto que realiza una actividad y lo que en ella espera y encuentra.

De esta manera podemos explicar por qué sufrimos a gusto y cómo el ensalzamiento de las bondades del ejercicio nos hacen hijos de nuestro tiempo. El *habitus* nos habla de una manera organizada y compartida de percibir, experimentar y actuar y la consideración del dolor obedece a una manera social de pensarlo. Le Breton, quizá el antropólogo más influyente en este campo, sostiene que (1999: 133)

frente al dolor entran en juego tanto la concepción del mundo del individuo como sus valores religiosos o laicos, su itinerario personal. La fisiología humana nunca funciona en una especie de pureza o virginidad biológica que la mantendría fuera de la historia, del inconsciente, de lo social sino que estaría atravesada de simbolismos sociales y culturales [...] la relación de los hombres con el dolor es uno de los hechos más indicativos de esas condiciones corporales que son condiciones culturales.

Existe un tipo de dolor *legítimo* que es el que sin aniquilarnos ni derrumbarnos nos va a permitir *llegar a ser*. A través de la ofrenda del dolor, el sujeto contemporáneo muestra la devoción por sí mismo, una prueba de amor por la que llegará a ser. El dolor, se convierte pues en una especie de instancia de moralización que sostiene performativamente los valores que le sirven de fundamento: el bienestar, la salud, la superación, la realización, etc.

Le Breton aborda el dolor consentido de la cultura deportiva ya que toda actividad física que vaya más allá de los esfuerzos habituales exige una negociación personal con el umbral de dolor soportable. Para el autor (1999:252-54) la actividad deportiva es también una lucha interior contra el sufrimiento, el actor se enfrenta y maneja su dolor aumentando poco a poco su resistencia a lo intolerable. Al contrario del dolor producido por ejemplo, por una herida el que nace del ejercicio permanece bajo el control del deportista, es un cuerpo a cuerpo personal, íntimo en el que se sostiene un combate silencioso con el objeto de inscribir la soberanía personal más lejos. Cuando el dolor se mantiene bajo el control del individuo tiene ventaja de proporcionarle un límite, de simbolizar el contacto físico con el mundo: carreras a pie, jogging, marchas, triatlones, etc. son prácticas a las que el hombre corriente se entrega no para enfrentarse a otros, sino para emplearse en no ceder al dolor. De esta manera, “obligado a pasar una prueba tras otra en la sociedad [...] el actor busca en una relación frontal con el mundo un camino radical de puesta a prueba. Ir hasta el final de la dificultad que se inflige procura legitimidad a su existencia, que encuentra ahí un camino simbólico para sostenerse” (1999:255). Así, el límite físico reemplaza los límites de sentido, en forma simbólica de actividad física o deportiva se ejerce una recuperación de la existencia. El mito de la salud, desde este punto de vista, no consiste en promover una vida saludable sino en la sublimación del esfuerzo por superar los propios límites.

177

IV. LA CONQUISTA DE LO REAL. Si el capitalismo industrial producía, sostiene Peran (2016:11), mercancía con valor de cambio y el postfordista se orientó hacia la producción de subjetividad, hoy se concentra en la autoproducción de identidad, la autorealización. Somos sujetos de la autoexplotación cuya consecuencia es la fatiga. Si a través del sufrimiento sentimos que conquistamos lo real es porque hoy más que nunca esa instancia es inaccesible entre tanta información en un mundo virtualizado. Elegimos una emoción, el dolor, para poder tocarlo y tocarnos a nosotros mismos.

Este dominio y viraje emocional que ya hemos abordado en otras ocasiones (2015, 2016), hace que autores como Peran (2016: 47) sostenga que si antes las patologías neuróticas procedían de la represión de nuestros impulsos, hoy obedecen a la imposibilidad de sostener una vida obligada a rentabilizarlos constantemente. Por lo que “la fatiga actual nada tiene que ver con el malestar en la cultura [...] por el contrario, ya no se reprime nada sino que se llama al despliegue completo de todas las pulsiones personales que puedan constituirnos”. Se comparte el diagnóstico con el autor pero no

las consecuencias que extrae en torno a que ya el malestar freudiano no pueda seguir siendo una guía hermenéutica y de inteligibilidad. Que ahora se nos inste y obligue a desatar las pulsiones no significa que no haya represión sino que lo que se reprime es diferente. Nos arriesgamos a sostener que es precisamente el “yo”, en tanto instancia mediadora freudiana, árbitro que nos sostiene, lo que hoy se reprime. Ese deseo de autorrealización emocional que es producto de un proceso de subjetivación se construye sobre las ruinas del Yo para generar un “yo superficial” (Adorno, 2004: 54) que precisamente es pulsional. Este yo superficial justifica la apelación a unos sujetos en permanente construcción pero pese a todo anclaje de experiencia y empoderado en el sí mismo. Ese yo emocional no puede resistir los envites ni enfrentar las relaciones con el excedente inconsciente. Lo que se reprime es pues la capacidad de crítica, de resistencia, de reflexión, de conocimiento de sí y del mundo que nos deja a mercede del Ello en un permanente estado infantil. Las emociones que constituyen ese yo superficial son elaboraciones del Ello por lo que esas emociones no nos expresan ni pertenecen en tanto consignadas y domesticadas hasta en su forma de expresión. Encubren o, mejor dicho, son el síntoma de las que realmente nos constituyen y que siguen reprimidas. Por lo que lo inconsciente va a seguir aflorando en síntomas. El ejercicio sería pues el síntoma de nuestro tiempo.

POR CONCLUIR. La moralidad implicada en la deportivización de la vida social sostiene una serie de valores fundamentales que nos hacen infelices. El super-yo en nuestra estructura social está constituido por la moral del éxito, anclado en una dialéctica de la competencia destructiva que nos enfrenta a nosotros mismos y supone la alienación de la persona en su proyecto. La conciencia del fracaso que supone la depresión y otras patologías de actualidad nos habla de cómo “el principio de realidad- rendimiento- preña los procesos de subjetivación. Luchar con uno mismo vestido de Decathlon, para devenir normal es otra de las consecuencias de la sumisión de lo real a lo existente (en términos adornianos). Si bien el dolor es inherente a la vida como oposición que da su plena medida a la alegría de existir, pensamos con Le Breton (1999:270) que

178

el dolor es sacralidad salvaje. ¿Por qué sacralidad? Porque forzando al individuo a la prueba de la trascendencia, lo proyecta fuera de sí mismo, le revela recursos en su interior cuya propia existencia ignora. Y salvaje, porque lo hace quebrando la identidad [...] o el hombre se abandona a las fieras del dolor, o intenta domarlas. Si lo consigue, sale de la prueba siendo otro, nace a su existencia con mayor plenitud. Pero el dolor no es un continente donde sea posible instalarse, la metamorfosis exige el alivio.

Es preciso pues aliviarse, no convertir cualquier actividad en deportiva, negarse a suscribir el mito (Barthes, 2000) que siendo un hecho ideológico se presenta como sociedad anónima de sentido común.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- T.W. ADORNO (2004). *Escritos sociológicos I*. Madrid: Akal.
- G. AGANBEN (2015). *Qué es un dispositivo*. Madrid: Trotta.
- S. ARRIBAS (2007). “Edipo sin complejos: la ley en crisis bajo los efectos del capitalismo”, *Revista Arbor*, número 723, pp. 45-59.
- R. BARTHES (2000). *Mitologías*. Madrid: S.XXI
- P. BOURDIEU (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- (1986) “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”. En F. Alvarez-Uría & J. Varela, (Ed.), *Materiales de Sociología Crítica* (pp.183-194). Madrid: La Piqueta.
- Carta Europea del Deporte (1992) <http://femp.femp.es/files/56669archivo/CARTA%20EUROPEA%20DEL%20DEPORTE.pdf>
- Encuesta de hábitos deportivos 2015 [http://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/dms/mecd/servicios-al-ciudadanomecd/estadisticas/deporte/ehd/Encuesta\\_de\\_Habitos\\_Deportivos\\_2015.pdf](http://www.mecd.gob.es/servicios-al-ciudadano-mecd/dms/mecd/servicios-al-ciudadanomecd/estadisticas/deporte/ehd/Encuesta_de_Habitos_Deportivos_2015.pdf)
- B.C. HAN (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- M. FOUCAULT (2002). *Vigilar y castigar*. Madrid: S.XXI.
- M. FOUCAULT (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial La Piqueta.
- M. GARCÍA FERRANDO (2005). *Informe Posmodernidad y Deporte: Entre la Individualización y la Masificación. Encuesta hábitos deportivos de los españoles*. <http://www.csd.gob.es/csd/sociedad/encuesta-de-habitos-deportivos/encuesta-de-habitos-deportivos-2005/encuesta-de-habitos-deportivos>
- D. LE BRETON, (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- OMS <http://www.who.int/dietphysicalactivity/pa/es/>  
<http://www.who.int/suggestions/faq/es/>
- V. PAPALINI (2015). *Garantías de felicidad*. BBAA: Adriana Hidalgo.
- M. PERÁN (2016). *Indisposición general. Ensayo sobre la fatiga*. Guipuzcoa: Hiru.
- E. Roudinesco (2005). *El paciente, el terapeuta, el Estado*. BBAA: S.XXI.
- M.J. SÁNCHEZ LEYVA (2016). El giro emotivo del espacio público. Corazonadas y subjetividades. *deSignis*, número 24, pp 145-159.
- (2015). Del yo es otro al yo soy yo mismo. Emociones y dominación social. *Methaodos*, número 3, pp. 253-261.





# LOS SENTIMIENTOS Y EL CUERPO, LOS HIJOS NO QUERIDOS DE LA ILUSTRACIÓN<sup>320</sup>

NAHID STEINGRESS-CARBALLAR<sup>321</sup>

*Fecha de recepción: 01-03-2018*  
*Fecha de aceptación: 01-03-2018*

---

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es reivindicar esa otra Ilustración que trató de disolver la separación radical de racionalidad e irracionalidad. Mediante la valoración del sentimiento y la compasión como bases de la moral y del conocimiento, diferentes autores evaluaron críticamente el optimismo racionalista de su momento. Esta corriente tuvo su máximo desarrollo en el Romanticismo y llega a nuestros días para inspirar cuestiones como la ética del cuidado o la ética animal, corrientes por su parte muy vinculadas a la corporalidad, la compasión y la sintiencia.

**Abstract:** *The aim of this paper is to defend the way in which the Enlightenment tried to dissolve the radical separation between rationality and irrationality. Several authors assessed critically the rationalist optimism of their time and reclaimed the moral value of sentiments and compassion. This current of thought underwent its highest development in Romanticism and, nowadays, we can observe its influence in care ethics and animal ethics, which are deeply linked to corporeality, compassion and sentience.*

180

**Palabras clave:** corporalidad, compasión, piedad, ética animal, sintiencia.

**Keywords:** *corporeality, compassion, piety, animal ethics, sentience.*

---

---

<sup>320</sup> Este artículo es una versión extendida y revisada de una ponencia presentada en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Culturales Interdisciplinarios (Universidad Rey Juan Carlos, 2018), y publicada en las actas correspondientes del congreso.

<sup>321</sup> Nahid Steingress-Carballar ([nstecar@gmail.com](mailto:nstecar@gmail.com)) es graduada en Traducción e Interpretación y Humanidades, por la Universidad Pablo de Olavide. Se especializó en Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra y, a día de hoy, es doctoranda en la Universidad de Alicante. Su trabajo de investigación se centra, principalmente, en los Estudios Críticos Animales, la Ética Animal y la interacción humano-no humano. Actualmente, complementa sus estudios de doctorado con la colaboración en el Comité Editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.

I. INTRODUCCIÓN. Aunque el pensamiento contemporáneo se asienta en la quiebra de la razón ilustrada, la Ilustración sigue presentándonos multitud de claroscuros. Por una parte, se la sigue considerando la madre de los derechos liberales y de las democracias constitucionales. Por otra, se la ha rechazado desde las corrientes críticas y emancipatorias del siglo XX por su énfasis racionalista. Pero no todo son luces o sombras. El objetivo principal de esta comunicación es reivindicar esa otra Ilustración que trató de disolver la separación radical de racionalidad e irracionalidad, de cuerpo y alma, etc. Mediante la valoración del sentimiento y la compasión como bases de la moral y del conocimiento, autores como Sade, Rousseau o Hume evaluaron críticamente el optimismo racionalista de su momento. Esta corriente tuvo su máximo desarrollo en el Romanticismo y llega a nuestros días para inspirar cuestiones como la ética del cuidado o la ética animal, corrientes por su parte muy vinculadas a la corporalidad, la compasión y la sintiencia.

Por lo tanto, se analizará en este trabajo el papel que jugaron el cuerpo y el sentimiento en esta Ilustración olvidada. En segundo lugar, se trazará la deriva de esta corriente en el siglo XX hasta llegar a nuestros días, y se evaluará qué herencia reciben de estos autores ilustrados la ética del cuidado y la ética animal.

181

II. CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA RAZÓN, LA CORPORALIDAD Y LOS SENTIMIENTOS. Cuando se aborda la cuestión de la razón o la racionalidad, se pueden identificar dos enfoques gnoseológicos distintos que comprenden el concepto de razón de dos formas diferentes: 1) como una capacidad especulativa capaz de alcanzar el conocimiento real o universal o 2) como una capacidad crítica y demostrativa, limitada a la contrastación y la argumentación intersubjetiva<sup>322</sup>. En el primer enfoque, el racionalista, la realidad es totalmente cognoscible por la razón. Lo irracional sería todo aquello que es contrario al uso lógico y analítico: los sueños, la fantasía, la locura, etc. Desde este punto de vista, lo irracional es un obstáculo para el conocimiento y, por supuesto, para la moral<sup>323</sup>. En el enfoque empirista prima la perspectiva de que el conocimiento de la realidad tiene límites para la razón y la experiencia. Los autores seleccionados para el análisis que se presenta en este artículo partieron de esta premisa: el conocimiento de la realidad, que nos ofrece la razón, es limitado. ¿Existen, pues, otras fuentes de conocimiento que complementen el conocimiento racional?

---

<sup>322</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 146.

<sup>323</sup> *Ibíd.*, pp. 147-148.

Tanto para el racionalismo como para el empirismo, la irracionalidad está vinculada directamente al cuerpo y su animalidad. En él surgen y habitan las pasiones, los instintos, las pulsiones animales. El racionalismo tratará de erradicar toda señal de irracionalidad/corporalidad de la moral o las empleará como atributos de la inmoralidad, mientras que el empirismo acepta el cuerpo como fuente gnoseológica y como base de una moralidad natural. Esto es, se integra dialécticamente el cuerpo y lo considerado irracionalidad dentro de las bases racionales de la moral, teniendo en cuenta que estos elementos irracionales, aunque fuentes de conocimiento y bases de la moral natural, deben depurarse y elaborarse racionalmente<sup>324</sup>. Los sentimientos, por su parte, han estado íntimamente vinculados a la corporalidad, aunque hayan recibido diferentes denominaciones: pasiones, afectos, emociones, etc. Es especialmente interesante, para la ética, la capacidad receptiva de los sentimientos, de la que ha escrito Jesús de Garay en 'Los sentimientos, guía del conocimiento'<sup>325</sup>. El sentimiento siempre requiere de un objeto o un agente externo, no surgen por voluntad y poder propio del individuo, a diferencia del pensamiento. Esto es, el atributo principal del sentimiento es la receptividad. El sentimiento es la reacción a la recepción de un elemento externo, ajeno, de un Otro y permite la entrada en la conciencia de la alteridad, de la diferencia. A diferencia del pensamiento, la afectividad no responde a la voluntad, sólo responde al exterior, antecede a nuestras acciones y decisiones: en el momento en el que existe un Otro ya nos afecta. Íntimamente relacionado con la ética de Levinás, esta receptividad es la fuente de la vulnerabilidad: el poder ser afectados desde fuera supone que no tenemos control sobre lo que nos ocurre, lo que sentimos, y sobre nuestro cuerpo. Supone, por lo tanto, una inseguridad, una dependencia con el mundo y, en última instancia, con el otro.

III. EL VALOR MORAL DE LOS SENTIMIENTOS EN EL EMPIRISMO DE HUME. A continuación, nos centraremos principalmente en la visión empirista, a partir de los textos y el análisis de las referencias al cuerpo y los sentimientos como base de la moral en Hume. En *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*<sup>326</sup>, Hume se pregunta cuál es el papel de los sentimientos o las emociones en los procesos de evaluación moral. Aunque la razón es la encargada de la verdad, hay algo que escapa a los límites de

---

<sup>324</sup> *Ibíd.*, pp. 146-147.

<sup>325</sup> J. DE GARAY, 'Los sentimientos, guía del conocimiento'. *Thémata. Revista de Filosofía*, 26 (2001).

<sup>326</sup> D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 2014.

la razón. Se trata de la cuestión de qué debe producir aprobación y qué debe producir desaprobación<sup>327</sup>. Aquí la única fuente gnoseológica son los sentimientos: son ellos los que orientan nuestros intereses una vez conocemos las partes, sus relaciones y consecuencias de la realidad. Una vez la razón nos ilumina con su saber lógico, se produce el momento de conocimiento moral fructífero: el conocimiento racional nos causa una impresión, nos afecta<sup>328</sup>. Así, son los sentimientos los que nos orientan, los que evalúan y los que dirigen nuestros intereses... hacia la felicidad<sup>329</sup>. Los sentimientos nos ayudan a diferenciar el placer del dolor, el bien y el mal, la virtud y la miseria para que evitemos estos segundos y alcancemos los primeros. Por lo tanto, Hume establece los fundamentos del conocimiento moral en los sentimientos y además sostiene que es un conocimiento inalcanzable racionalmente, ya que los fundamentos de la moral no pueden ser los hechos, no pueden ser las relaciones morales y no puede ser la relación de la acción con la norma moral del bien<sup>330</sup>. El fundamento de la moral solo puede ser la cualidad que ofrece al sujeto el sentimiento placentero de aprobación o el sentimiento doloroso de desaprobación, ergo, la capacidad emocional de sentir, una sintiencia desarrollada más allá del dolor y el placer físicos, pero aún así irreversiblemente vinculada al cuerpo. La aversión por la desgracia del otro o el deseo de la felicidad del otro es, en Hume, la compasión, que es la base de la humanidad y de la moral humana<sup>331</sup>.

Vemos en Hume (y se observará más adelante también en Rousseau) como el hombre ilustrado comienza a preguntarse por las bases naturales o instintivas de la moral como parte de una crítica (ilustrada) a la razón ilustrada<sup>332</sup>. Se está configurando una nueva, o al menos diferenciadora, corriente ilustrada: la filosofía moral del sentimiento o moral del corazón. En esta crítica a la razón ilustrada se puede incluir, por ejemplo, la evaluación crítica del progreso, de la Revolución Científica y del optimismo científico. Esta nueva visión *metacrítica* de la ilustración<sup>333</sup> identifica a la sociedad y al progreso como causantes de la corrupción moral de la sociedad. Esto es, existe alguna suerte de base moral natural que es corrompida por la vida civilizada. Esto no significa que no sea posible un

---

<sup>327</sup> *Ibíd.*, pp. 198-199.

<sup>328</sup> *Ibíd.*, p. 200.

<sup>329</sup> *Ibíd.*, p. 195.

<sup>330</sup> *Ibíd.*, 196-198.

<sup>331</sup> *Ibíd.*, pp. 106-107.

<sup>332</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 152.

<sup>333</sup> *Ibíd.*

proyecto ilustrado de nueva sociedad, más justa, como veremos en Rousseau. Para comprender la filosofía moral de Rousseau como una filosofía moral del sentimiento debemos profundizar en un concepto clave del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*<sup>334</sup>, que Rousseau desarrolló más ampliamente en *Emilio o De la educación*<sup>335</sup>. Se trata del concepto de piedad.

IV. LA PIEDAD COMO CONDICIÓN DE MORALIDAD EN ROUSSEAU. Rousseau se retrotrae a un estado natural, primitivo, premoral, donde el hombre salvaje está aislado y es plenamente feliz. La miseria y la corrupción vendrán, según Rousseau, de la mano de los deseos superfluos e ilimitados, cuya fuente es la imaginación y la reflexión<sup>336</sup>. Cuando Rousseau reflexiona sobre las pasiones y los sentimientos, diferencia maniqueamente entre dos tipos: los sentimientos primitivos, puros, y los sentimientos fruto de la socialización, miserables. Las pasiones primitivas tienen como fin la conservación, por lo que tienen como objeto al yo, mi bienestar. Recordemos que el estado de naturaleza en Rousseau es un estado de feliz individualismo y aislamiento. Para Rousseau estas pasiones son fundamentales para el buen desarrollo del individuo y no considera en ningún momento su disolución o represión. La más primitiva e innata de las pasiones es, para Rousseau, el amor de sí. Este consiste en que amamos lo que nos conserva, lo que nos proporciona bienestar, y rechazamos aquello que nos perjudica. Esta pasión tiene la facultad de transformarse en amor hacia otro individuo cuando este individuo nos sirve para nuestra conservación. Así, el primer amor de un hijo a una madre será fruto del amor a sí, ya que buscamos lo que nos sirve y amamos a aquellos que quieren servirnos<sup>337</sup>. Este amor de sí es la fuente de las pasiones naturales, de las buenas pasiones.

La piedad sería uno de estos sentimientos primitivos, y por lo tanto, premoral. La piedad rousseauiana es un sentimiento irracional, innato, universal y natural. Tal y como declara el mismo Rousseau, es algo tan básico de nuestra naturaleza, que es una pasión que compartimos incluso con otros animales<sup>338</sup>. Este sentimiento consiste en una identificación con

---

<sup>334</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981.

<sup>335</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016.

<sup>336</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, p. 35.

<sup>337</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, pp. 334-335.

<sup>338</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, pp. 54-55.



el sufrimiento ajeno<sup>339</sup>. Nos vinculamos así a los semejantes por el sentimiento de sus pesares, no de sus placeres<sup>340</sup>. Según el planteamiento de Rousseau, la piedad cumplió un papel importante como vector previo a la razón en la identificación del mal, del sufrimiento. Y, una vez que el ser humano desarrolla las facultades racionales, la piedad es un apoyo fundamental para que el hombre pueda llegar a ser bueno<sup>341</sup>. La piedad es así placentera para aquel que la experimenta, ya que al ponernos en el lugar del otro que sufre, sentimos el placer de no sufrir como él: “sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre, no es en nosotros, es en él donde sufrimos”<sup>342</sup>. Es necesario para que se de esta experiencia que seamos capaces de salir del aislamiento que Rousseau presupone en el estado natural y que nos identifiquemos con un otro.

Sobre la piedad, admitiendo ya su papel relevante en la moralidad, Rousseau establece tres máximas morales: 1) “*No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellos que son más de compadecer*”<sup>343</sup>, 2) “*nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos*”<sup>344</sup>, y 3) “*la piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren*”<sup>345</sup>. De la segunda máxima se deduce que es necesaria una vulnerabilidad común como condición de la piedad. Esta vulnerabilidad, justamente, es la condición de la dependencia necesaria para la formación de la sociedad. Por lo tanto, vulnerabilidad, dependencia y piedad, son las bases naturales de la sociedad y de la moralidad. Esto es reconocer que la moralidad tiene, aunque sea parcialmente, unos fundamentos naturales asentados en las pasiones y en la corporalidad. Al incluir el elemento de corporalidad y vulnerabilidad como bases de la moral, Rousseau diferencia entre derecho civil y derecho natural, el cual tiene una base corporal, se fundamenta en la sensibilidad, por lo que no hay motivos por los que no se deba incluir a los animales no humanos: “como tienen en cierto modo nuestra naturaleza, por la sensibilidad que están dotados, se deduce que deben participar también del derecho natural y que el hombre está

---

<sup>339</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>340</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, p. 348.

<sup>341</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, p. 56.

<sup>342</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, p. 350.

<sup>343</sup> *Ibíd.*, p. 351.

<sup>344</sup> *Ibíd.*, p. 352.

<sup>345</sup> *Ibíd.*, 354.

sometido para con ellos a cierta especie de deberes”<sup>346</sup>. Entre estos deberes, Rousseau enfatiza el de no hacer daño a ningún semejante, sea animal o humano. Los animales están, pues, protegidos del maltrato por el derecho natural en calidad de seres sensibles. La ley natural está, así, íntimamente vinculada a nuestra condición de cuerpos sensibles y mortales. En tanto que cuerpos sensibles, vulnerables y mortales no queremos sufrir y no debemos hacer sufrir a otros.

Claro que Rousseau, como ilustrado, no podía permitir que la moralidad se desarrollara libremente a partir de las pasiones, por muy naturales y bondadosas que fueran estas. En varios apartados de ambas obras se refiere a estas pasiones como un apoyo a la razón, aquello que impide que la razón nos convierta en monstruos<sup>347</sup> o como una fuerza o potencia que necesita para su buen desarrollo de la guía de la razón<sup>348</sup>. Y, por supuesto, requiere de la razón para que la moral humana pueda alcanzar niveles superiores de abstracción a principios generales<sup>349</sup>. La razón sigue siendo, por lo tanto, el motivo por el que pagamos el precio de la corrupción y la miseria, pero también la vía mediante la que dejar atrás las penurias de la sociedad mísera y de la civilización. Algunos han tratado de ver en Rousseau un autor primitivista, pero nada más lejos: Rousseau confía en que el perfeccionamiento de la sociedad y la cultura sepa llegar a un estado de comunión entre el hombre y la naturaleza, un estado reinado por la razón pero en el que tengan protagonismo los sentimientos morales. Esta carambola dialéctica promete una solución a la antítesis entre naturaleza y cultura y una promesa de progreso.

Tanto en Hume como Rousseau el cuerpo y la corporalidad juegan un papel central en las cuestiones morales. Todas las cuestiones que hemos visto hasta ahora tratan de conciliar sensibilidad, corporalidad y moralidad. La pregunta que tratan de responder es qué relación tiene el cuerpo con la racionalidad y con la moralidad. Y es curioso cómo ambos recurren a la piedad o a la compasión como primera conciencia moral innata y universal que satisfaga su búsqueda de un fundamento natural de la moralidad y de la sociedad acorde con los ideales políticos democráticos de la época<sup>350</sup>. Encontramos otros autores que desarrollaron teorías similares desde esta

---

<sup>346</sup> J.J. ROUSSEAU. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Aguilar, Madrid, 1981, pp. 22-23.

<sup>347</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>348</sup> J.J. ROUSSEAU. *Emilio o De la educación*. Alianza, Madrid, 2016, pp. 358, 363, 364.

<sup>349</sup> *Ibíd.*, p. 368.

<sup>350</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 155.

perspectiva de la filosofía moral del sentimiento durante la Ilustración: Shaftesbury, Hutcheson, Lamarck o el Marqués de Sade.

V. EL MATERIALISMO RADICAL DE SADE. Muy cercano a las posiciones vitalistas, Sade parte de un materialismo radical que defiende una noción de naturaleza como energía en movimiento constante, la cual se manifiesta en el cuerpo (atributo fundamental del ser humano) en forma de placer y dolor<sup>351</sup>. El cuerpo se convierte así en el templo de esta fuerza biológica a la vez productiva y destructiva. El autor critica profundamente las teorías morales que explican el mundo en términos de abstracciones, consensos universales, principios racionales, etc. y propone una moral que surge del choque de intereses y de la lucha vital por imponerse sobre el otro<sup>352</sup>. Para Sade el egoísmo es, por lo tanto, una tendencia natural sobre la que se desarrolla un cálculo de intereses cuyo fin es alcanzar un equilibrio igualitario de los placeres y sobre el que se construye finalmente la sociabilidad y la virtud. Así, la esencia de la humanidad es su más radical materialidad, su corporalidad, y no la subjetividad, la espiritualidad o la racionalidad, a las que Sade denosta como bases falsas y perniciosas de la humanidad<sup>353</sup>.

En *Filosofía en el tocador*<sup>354</sup> encontramos un alegato contra aquellos delitos que criminalizan la búsqueda del placer propio, como los delitos religiosos, el robo, la calumnia, el desacato, la inmoralidad, etc. El propósito de Sade es señalar cómo estos delitos son permitidos y protegidos para el disfrute privado de ciertas élites, mientras que se emplean para criminalizar a colectivos animalizados y somáticamente degradados, como las mujeres o los negros. Esta criminalización y degradación somática se lleva a cabo mediante un proceso de animalización. De una forma muy provocadora, Sade reproduce en *Justina* el discurso racionalista ilustrado que degrada a la mujer en base a su biología, describiéndola como “tan diferente del hombre como puede serlo éste del mono”, un ser sobre el que no estaba claro si “tenía derecho a reclamar el título de criatura humana, y si razonablemente podían concedérselo”<sup>355</sup>. Pero para Sade la verdadera racionalidad no es considerar animales a ciertos seres humanos, sino afirmar y defender la animalidad de toda la humanidad<sup>356</sup>. Sade por lo tanto está señalando una

187

---

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>352</sup> *Ídem.*

<sup>353</sup> *Ídem.*

<sup>354</sup> M. SADE. *Filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 2009.

<sup>355</sup> M. SADE. *Justina o los infortunios de la virtud*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 265.

<sup>356</sup> M. SADE. *Filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 2009, pp. 194-195.

desigualdad en la hipócrita moral social del siglo XVIII. Su convencimiento es que si la sociedad dejara al descubierto completamente las lógicas de la naturaleza, sin principios ni leyes que traten de reprimirlas, se crearía al menos una igualdad de condiciones en la que se podría librar una lucha justa por el triunfo del más fuerte y la búsqueda del placer<sup>357</sup>.

Sade también reflexiona sobre el concepto de *compasión* en *Justina*. No rechaza esta noción moral, pero sí que señala que cualquier compasión es falsa si no existe una situación de igualdad entre los agentes. La condición elemental de la compasión es la igualdad. Así, mientras exista una relación de sometimiento o de superioridad, la compasión es imposible: “si mi superioridad me hace estar siempre por encima de él, no necesito su conmiseración ni tengo por qué hacer ningún sacrificio por obtenerla. (...) Ese individuo, tan inferior a mí y carente de cualquier relación conmigo nunca podrá provocarme ningún sentimiento”<sup>358</sup>.

De este modo, Sade defiende un materialismo radical asentado en la corporalidad, sin por ello renunciar a la racionalidad, pero sí denunciando que la falsedad de la pretendida racionalidad ilustrada: “Es inaudito el abismo de absurdos a los que uno se lanza cuando para razonar se abandona la antorcha de la razón”<sup>359</sup>. La hiperracionalidad instrumental enarbolada como bandera por los moralistas acaba convirtiéndose en la pesadilla de la razón, en una irracionalidad nihilista monstruosa. Se trata, pues, de una crítica ilustrada a la razón ilustrada y la más antigua denuncia de las lógicas biopolíticas decimonónicas, que se ocultaban detrás de la moral social.

Hasta aquí una Ilustración crítica con la razón ilustrada imperante en los siglos XVIII y XIX, una razón autodivinizada, que desprecia la dimensión activa de la corporalidad y las pasiones, reducida en la mayoría de casos a la razón demostrativa y que, bajo su pretensión de lograr la objetividad deductiva, ha terminado en tristes ocasiones en absurdos delirios y en el fin de toda reflexión. La denuncia de la hiperracionalización, la búsqueda de bases naturales de la moral, el rechazo de los principios abstractos como puntos de partida de la moral y la demanda de los sentimientos morales son elementos fundamentales para el desarrollo de los primeros movimientos animalistas y de la ética animal.

---

<sup>357</sup> C. CANTERLA, *Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*. Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2009, p. 177.

<sup>358</sup> M. SADE. *Justina o los infortunios de la virtud*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 263-264.

<sup>359</sup> M. SADE. *Filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 189.

VI. EL PAPEL DE LA CORPORALIDAD Y LA COMPASIÓN EN LA ÉTICA ANIMAL. Una forma de acercarse a la comprensión del papel que tuvo la compasión en el desarrollo de la ética animal es a partir del estudio de la historia de los primeros movimientos sociales que denunciaban la crueldad contra los animales. Una de las más conocidas formas de denuncia moderna contra el maltrato animal fue el movimiento antivivisección inglés. La mayoría de sociedades antivivisección se formaron a partir de 1875, cuando se constató el inmovilismo de la RSPCA (Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals) respecto a esta cuestión. El caso y la polémica de la vivisección era un caso difícil de criticar por parte de la RSCPA, ya que la llevaba a cabo gente respetable y educada, ilustrados y científicos que abrían animales en canal por el bien del progreso<sup>360</sup>. Así, la percepción social de la vivisección dentro de los movimientos animalistas no era tan clara ni se llegó a denostar directamente. Eso les bastó para convertirse en la diana de ataques y críticas por parte del movimiento antivivisección, que señaló el discurso hipócrita de la RSPCA, que consideraba reprimibles unas crueldades y otras no, según quiénes las ejecutaran<sup>361</sup>. Los integrantes de este movimiento de denuncia descartaron rápidamente la lucha legal y se centraron en la lucha social. El rasgo que los diferenció su estrategia de la de la RSPCA, además de su abandono de la lucha legal, fue el recurso a la emociones. Desde los movimientos de antivivisección se hizo hincapié en las emociones y tenían una comprensión diferente de crueldad, una más ligada a la conmiseración y los sentimientos<sup>362</sup>.

En cuanto a la pervivencia de la corporalidad en la ética animal, el concepto clave en este caso es la sintiencia, comprendida en un primer momento como la capacidad de sentir placer y dolor, y más extensamente como la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. En este sentido, los planteamientos empiristas de Hume de 1751 respecto a la moral fueron fundamentales para comenzar a considerar esta capacidad como un elemento clave en la consideración moral y para el desarrollo de los planteamientos de Jeremy Bentham, filósofo del siglo XVIII ampliamente citado en el marco de la ética animal utilitarista. Bentham publicó en 1781 su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, donde expone su teoría moral utilitarista y concluye con su famosa cita: “The

---

<sup>360</sup> H. RITVO. *The Animal Estate. The English and Other Creatures in the Victorian Age*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, pp. 157-158.

<sup>361</sup> *Ibíd.*, pp. 160-161.

<sup>362</sup> *Ibíd.*, pp. 160-163.



question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer?”<sup>363</sup>.

El sufrimiento y la capacidad de sentir ha sido desde entonces una piedra angular de los planteamientos y teorías de ética animal. Quizás la teoría, heredera de esta perspectiva utilitarista, más conocida sea la de Peter Singer<sup>364</sup>. La crítica de Singer al antropocentrismo se basa en la constatación de que animales humanos y no humanos tienen la capacidad de sufrir y disfrutar. De esta capacidad se deriva que tienen preferencia por no sufrir, lo que debe ser reconocido moralmente. Como nos muestra Oscar Horta en *El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos*<sup>365</sup> (2009), existen otras perspectivas teóricas desde las que se aborda la crítica al antropocentrismo y el especismo más allá del utilitarismo, como la ética de los derechos, el contractualismo, la ética del cuidado, el igualitarismo, etc. Muchas de estas, como la ética deontológica de Regan o la teoría dolorista de Richard Ryder<sup>366</sup>, incluyen la capacidad de sufrir y disfrutar como elemento fundamental de la concesión de derechos.

Si la compasión, al igual que la piedad, es la capacidad de compartir el dolor del otro y si compartimos esta capacidad con los animales, entonces no debería haber ninguna barrera que impidiera que pudiéramos conectar con los animales no humanos con la compasión. Este es el planteamiento básico de los movimientos de defensa animal que emplean la compasión como herramienta teórica y práctica en sus planteamientos éticos, como la ética del cuidado. La ética del cuidado enfatiza desde la teoría feminista el papel de los sentimientos morales y critica, como lo hacían Hume, Rousseau o Sade, la desatención que han recibido estos desde los planteamientos racionalistas<sup>367</sup>. Así, la cuestión de la piedad o la compasión sigue estando vigente hoy en día en los debates éticos feministas y animalistas.

---

<sup>363</sup> J. BENTHAM. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Clarendon Press, Oxford, p. 309.

<sup>364</sup> P. SINGER. *Animal Liberation*. Harper Collins, Nueva York, 2002.

<sup>365</sup> O. HORTA. ‘El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos’. *Revista de Bioética y Derecho*, 16, 2009, pp. 36-39

<sup>366</sup> T. REGAN. *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley, 2004 y R. RYDER. *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*, Blackwell, Oxford, 1989.

<sup>367</sup> O. HORTA. ‘El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos’. *Revista de Bioética y Derecho*, 16, 2009, pp. 36-39.

A pesar de las críticas que las teorías éticas del cuidado han recibido por su contextualismo, dan en la tecla de un proceso fundamental para ampliar el horizonte de la consideración moral. Como bien explicaba Rousseau, la piedad es el sentimiento que nos permite abandonar un estado de solipsismo individualista y conectar con el otro y la vulnerabilidad compartida con este otro. Esta conexión es el fundamento sobre el que se cimenta la moral. Una ética animal que no contemple los sentimientos morales de piedad y compasión es una ética animal condenada a no superar el principal obstáculo que tienen los movimientos de defensa de los animales, esto es, que los animales no humanos dejen de ser considerados objetos o productos y comiencen a considerarse sujetos, con las implicaciones morales que esto conlleva.

VII. CONCLUSIÓN. En conclusión, a lo largo de este estudio se han mostrado diferentes elementos y nociones teóricas desarrolladas durante la Ilustración que se desmarcan del hiperracionalismo ilustrado para reivindicar una moralidad más extensa y abierta en la que los sentimientos y la corporalidad juegan un papel relevante. Herederas de estas ideas han sido, sin lugar a dudas, las teorías feministas de la ética del cuidado y la ética animal. La corporalidad y vulnerabilidad común entre las diferentes especies animales y los sentimientos morales de piedad y compasión que nos conectan con el resto de seres humanos han servido de bastión en las luchas antirracistas y feministas para acabar con los prejuicios racistas y sexistas, heredados de esta misma Ilustración. En el siglo XX y XXI el frente se ha dilatado y estas ideas desafían también la continuidad de la moralidad antropocentrista y especista, forzando a la ampliación del horizonte de consideración moral más allá de la propia especie.

# FEMINISMO Y DEMOCRACIA

MARTA VAAMONDE GAMO<sup>368</sup>

*Fecha de recepción: 08-01-2018*  
*Fecha de aceptación: 12-02-2018*

---

**Resumen:** El presente artículo señala algunas de las contribuciones del feminismo al desarrollo democrático. Las distintas olas del feminismo han desvelado las contradicciones del pensamiento ilustrado que sustentó la creación de los Estados democráticos, ampliando el sentido de los principios de libertad e igualdad que los configuran y re-significando las representaciones de la mujer y del varón.

**Abstract:** *This article sets out some of the feminism contributions to democratic development. The various waves of feminism have revealed the contradictions of Enlightenment that sustained the creation of democratic States extending the principles of freedom and equality that shape them and re-signifying representations of the female and man.*

192

**Palabras clave:** feminismo, dualismo, libertad, igualdad, re-significación.

**Keywords:** *feminism, dualism, freedom, equality, re-signifying.*

---

INTRODUCCIÓN. El feminismo como teoría crítica se gestó al hilo de los ideales ilustrados de igualdad y libertad que permitieron la constitución de los Estados democráticos. Desde sus primeras reivindicaciones ha dado visibilidad a la propia dialéctica de la Ilustración. Mientras los varones celebraban la construcción de un espacio público de libertad, las mujeres se quedaban a cargo de satisfacer sus necesidades naturales en un espacio que fue privado de legalidad. En este artículo se recoge la reacción de las distintas olas del feminismo a esta dialéctica, al tiempo que se señala la

---

<sup>368</sup> Doctora en filosofía por la Universidad de Navarra es autora del libro *Debate feminista contemporáneo, aportaciones de John Dewey*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015 y de una diversidad de artículos relativos a las intersecciones entre feminismo y pragmatismo.

contribución del feminismo en el desarrollo de la democracia.

La primera ola del feminismo se centró en reivindicar los derechos civiles de las mujeres. El movimiento sufragista consideraba que el derecho al voto era una prioridad estratégica que tenía como objetivo el reconocimiento del resto de derechos. El feminismo de la segunda ola constató cómo la igualdad civil no fue acompañada por la igualdad social. Los estereotipos sexistas y la sumisión de las mujeres en el ámbito familiar hacían imposible su incorporación al ámbito público en condiciones de igualdad. La lucha contra el patriarcado, el dominio de los varones en todas las relaciones sociales y el androcentrismo, la usurpación de los varones de lo genéricamente humano fueron sus objetivos centrales. El feminismo contemporáneo se caracteriza por la pluralidad de planteamientos. Considera prioritario transformar el sistema sexo-género, la separación social y simbólica de mujeres y hombres en función del significado culturalmente atribuido a su sexo. El dualismo entre el espacio público y el privado es una de las formas en las que ese sistema sexo-género se concreta. Sin embargo, el feminismo de la diferencia insta por abandonar los ideales ilustrados que dieron origen a esa dicotomía y la consecuente subordinación de la mujer, transmutando el orden simbólico, y el feminismo de la igualdad propone re-significar los ideales ilustrados de igualdad y autonomía para superar sus contradicciones, ampliando el sentido de la democracia.

En las sociedades modernas actuales es prácticamente inviable prescindir del diálogo como procedimiento político legitimador, pero el problema de conciliar el ámbito público profesional e institucional con el privado y familiar continúa. Las propuestas prácticas para su articulación no solo sirven para ampliar la comprensión de lo que significa la autonomía y la igualdad, el diálogo y la comunicación sino que permiten re-significar lo que representa ser varón y ser mujer.

193

LAS REIVINDICACIONES FEMINISTAS Y LAS INTERPRETACIONES DE LA DICOTOMÍA PÚBLICO/PRIVADO. Feminismo y democracia son dos conceptos que corren parejos. El feminismo supone una crítica social. Como teoría crítica marca las contradicciones sociales con un interés práctico, contribuir a la mejora de la sociedad. Como movimiento emancipatorio que busca la igualdad de las mujeres, concreta los ideales democráticos de igualdad, autonomía y participación social. Me gustaría señalar algunas de las contribuciones que tanto para la teoría como para la práctica política ha supuesto el feminismo.

El ideal de construir un Estado basado en la igualdad y en la libertad nació con la Ilustración y, al amparo de estos ideales revolucionarios y

democráticos, se gestó el ideal de igualdad de la mujer.<sup>369</sup> Sin embargo, como bien señalan Horkheimer y Adorno, la Ilustración encerraba su propia dialéctica. A la mujer no se la dejó participar en la construcción de ese Estado civil en el que “todos” debían ser iguales y libres. Desde la Ilustración, Olympe de Gouges, con la “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana” (1791), Mary Wollstonecraft en “Vindicación de los derechos de la mujer” (1790), o François Poullain de la Barre “Sobre la igualdad de los sexos” (1673), por ejemplo, manifestaron la igualdad de la mujer y la omisión de sus derechos cívicos. El feminismo ha señalado así la contradicción inherente a la constitución del Estado democrático. El nacimiento del Estado civil construido por la participación libre e igualitaria de los ciudadanos en el que se situó al hombre, dejaba un remanente privado de ley y ciudadanía en el que se ubicaba a la mujer.

Las distintas olas del feminismo han tratado de hacer frente a esta consideración dicotómica de lo público y lo privado que —como afirma Benhabib— “la teoría moral universalista contemporánea ha heredado”<sup>370</sup> y que fragmenta la sociedad y la experiencia humana. La dificultad para conciliar la vida familiar y profesional, los esfuerzos de las mujeres por incorporarse en condiciones de igualdad, por ejemplo salarial, al ámbito público ponen de manifiesto las barreras, a veces difícilmente franqueables, de esos ámbitos. El feminismo ha jugado un papel crucial en la redefinición de esas esferas y sus relaciones y ha dado visibilidad pública a asuntos antes considerados privados, por ejemplo, el acoso sexual: las denuncias actuales son un caso concreto de esta concienciación social que el feminismo ha contribuido a desarrollar. Al tiempo que ampliaba la democracia al ámbito privado, ha señalado los puntos débiles del espacio civil, potenciando su desarrollo.

194

Seyla Benhabib analiza con enorme lucidez la genealogía de las teorías contractuales<sup>371</sup> que sirvieron de apoyo a la construcción de los primeros Estados democráticos para indicar esta dicotomía de lo público y lo privado y sus consecuencias prácticas: limitó el alcance de la democracia y su funcionamiento, al tiempo y por el mismo motivo que excluía a la mujer.

El Estado civil era una construcción libremente acordada que trascendía la naturaleza, pero el individuo no dejaba de tener necesidades naturales al incorporarse como ser autónomo al ámbito civil. Se establecieron así dos ámbitos en la vida humana: la esfera de las relaciones

---

<sup>369</sup> Tanto Amelia Valcárcel como Celia Amorós enfatizan la importancia de reconocer el origen ilustrado del feminismo. Se puede consultar al respecto: A. VALCÁRCCEL, *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1997, p. 53. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 1*, ed. de C. Amorós y A. De Miguel, Minerva, Madrid, 2005, p. 18.

<sup>370</sup> S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, trad. de G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 2006, p. 182.

<sup>371</sup> Cf. S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, ob. cit., pp. 177-182.



e instituciones libremente creadas y la de las relaciones familiares y heredadas. El ámbito público era el ámbito racionalmente constituido por los individuos, de la conciencia y de la libertad; el ámbito familiar era la esfera de los afectos y emociones, de nuestra dependencia de la naturaleza, de los seres concretos que nos rodean y a los que estamos genética e históricamente ligados. Los valores de esos ámbitos, así como su funcionamiento y sus responsables principales variaban.

El varón se encargaba de la producción del ámbito civil, mientras que la mujer se encargaba de la reproducción natural. Las mujeres, asociadas a la naturaleza, la reproducción y los afectos, quedaban recluidas en el ámbito privado y familiar para satisfacer las necesidades y deseos de los hombres. De este modo, se evitaba que su erotismo pudiera alterar la deliberación pública;<sup>372</sup> su castidad ordenaba la propiedad y su generosidad atemperaba la competitividad de la que el varón hacía gala en sus relaciones profesionales, como señala Iris Marion Young.<sup>373</sup> Benhabib subraya:

La esfera de la justicia —desde Hobbes, pasando por Locke y llegando hasta Kant— es vista como el dominio en el que los jefes de familia masculinos independientes tratan entre sí, mientras que la esfera doméstica íntima se coloca más allá del alcance de la justicia y restringida a las necesidades reproductivas y afectivas del paterfamilias burgués.<sup>374</sup>

La división social se convirtió así en una división de género que, además, se naturalizó.

Conviene señalar que la reclusión de la mujer en el ámbito privado y la posesión del varón del ámbito público y civil ha sido una constante en la historia: solo hay que recordar la posición de las mujeres en la cultura griega y romana; o la situación actual de las mujeres en muchas partes del mundo. En la modernidad se recrudesció puesto que la ciudadanía provenía de la racionalidad y autonomía de los individuos; la forma de apartar a la mujer de la igualdad cívica era distinguiéndola por su emotividad y dependencia, es decir, resaltando su vinculación a la naturaleza. Esa pretendida falta de autonomía y racionalidad justificaba su dependencia del varón y su privación de derechos. Mientras el hombre celebraba su emancipación de la naturaleza y su libertad, se acrecentaba su distancia respecto a la mujer, que representaba lo natural. Aparecieron entonces los discursos centrados en “la esencia de la feminidad” como contrapuesta, por

195

---

<sup>372</sup> Cf. I. YOUNG, *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 1990, p. 101.

<sup>373</sup> Cf. I. YOUNG, ‘La imparcialidad y lo cívico público’, *Teoría feminista y teoría crítica*, ed. de S. Benhabib y D. Cornell, trad. de A. Sánchez, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, p. 103.

<sup>374</sup> Cf. S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, ob. cit., p. 178.

supuesto, a la masculinidad y lo que Amelia Valcárcel ha denominado la “misoginia romántica”.<sup>375</sup>

Esta dicotomía iba acompañada de un sentido preciso de los ideales de libertad e igualdad que primaban en ese Estado civil recientemente acordado. La libertad se entendía como autonomía, como la independencia de juicio respecto a la tradición, la historia y la naturaleza que los varones lograron en ese espacio civil. La conciencia no debía tener en cuenta más que su propia racionalidad al determinar la ley, es decir, debía ser autónoma y, puesto que la característica de la racionalidad es su universalidad, se garantizaba la imparcialidad de la ley. La libertad se especificaba como autonomía, entendida como absoluta independencia; la igualdad como la identidad de todos ante la ley al margen de las particularidades de raza, género o religión y la justicia se definía como imparcialidad.

En 1848 se firma la *Declaración de Séneca Falls* que da origen al movimiento sufragista, primera organización feminista que durará hasta el período de entreguerras<sup>376</sup> y a la llamada primera ola del feminismo, centrada en el reconocimiento de los derechos civiles. Las sufragistas reivindicaban la racionalidad de la mujer, su capacidad de juicio y, por tanto, su derecho a participar en la organización política a través del voto. Las mujeres seguían siendo emocionales pero no por ello dejaban de ser racionales; además, el juicio de los hombres no era tan racional como se pretendía. El sufragismo puso de manifiesto con sus reivindicaciones el interés político de las distinciones modernas entre lo privado y lo público. Los avances del movimiento feminista daban sus frutos prácticos en el progresivo reconocimiento de los derechos civiles de la mujer. Gracias a sus esfuerzos, las norteamericanas y gran parte de las europeas vieron reconocido su derecho al voto a principios del siglo XX. Al mismo tiempo y como reacción a las reclamaciones de las mujeres, se desarrollaban discursos misóginos que las despreciaban. En la línea del psicoanálisis se calificaba al sufragismo como histerismo. Por ejemplo, Henry James en su novela *Las bostonianas* caracteriza a la sufragista Olive Chancellor como histérica, sumándose así a la opinión común.<sup>377</sup> Se consideraba la inteligencia como un atributo masculino del que gozaban algunas mujeres, a pesar de su condición femenina. Si el varón se caracterizaba por su

---

<sup>375</sup> Amelia Valcárcel analiza con excelente claridad los discursos misóginos que se originaron en la ilustración rousseauiana y se desarrollaron en el romanticismo con los que se pretendía justificar la exclusión de las mujeres del ámbito público del orden y la ley. Cf. A. VALCÁRCEL, *La política de las mujeres*, ob. cit., p. 22.

<sup>376</sup> A. MIYARES, ‘El sufragismo’, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* 1, ob.cit., pp. 245-295.

<sup>377</sup> Cf. *Ibidem*, p. 252.

independencia jurídica, social y económica, se configuraba un modelo de mujer dependiente.<sup>378</sup>

Sin embargo, a pesar del éxito de los movimientos sufragistas y de lograr la igualdad civil, las mujeres no conseguían incorporarse al ámbito público. Las feministas constataron cómo la desigualdad social se perpetuaba bajo la igualdad legal. La limitación de las profesiones a las que accedía la mujer (enfermeras, secretarias, maestras de cursos elementales) reproducía su subordinación económica y social. Surgieron así en los años 60 y 70 una serie de teorías feministas encuadradas en la llamada segunda ola que pusieron el acento en el análisis de ese ámbito no legal, personal, que quedaba como un remanente privado de justicia. La sexualidad femenina que la liga a la reproducción y a su papel de esposa y madre; el derecho de la mujer a decidir por sí misma quién es más allá de la hetero-designación del varón, es decir, del papel femenino tradicional que los varones le habían asignado y la discusión con el psicoanálisis y el marxismo marcaron las inquietudes de esta segunda ola.<sup>379</sup> No se trataba solo de que las mujeres lograran el reconocimiento de sus derechos sino de analizar las estructuras de poder en las prácticas sociales de la vida cotidiana: en el ocio, en el ámbito académico, en el hogar etc., que imponían el dominio del varón y la subordinación de la mujer. La denuncia del patriarcado, dominio del varón, y del androcentrismo, usurpación del varón de lo genéricamente humano, se convirtieron en los objetivos prioritarios de esta segunda ola del feminismo.

El feminismo jugó un papel importante en la crítica al esencialismo. Simone de Beauvoir con *El segundo sexo* (1949), al tiempo que dio una base filosófica elaborada al movimiento feminista,<sup>380</sup> señalaba el origen social de categorías consideradas naturales y, por tanto, inamovibles. Su declaración “La mujer no nace, se hace” abrió la puerta al feminismo de los años 70. Lo personal parecía entretejido y articulado por intereses políticos. El emblema de la segunda ola del feminismo “Lo personal es político” extendió la democracia al ámbito privado. Gracias a este cambio de paradigma se irá ampliando la conciencia social y se concebirá como delitos el maltrato o las violaciones dentro de la pareja, los abusos sexuales o el acoso, por ejemplo. En este sentido, el trabajo de Susan Brownmiller (1975) fue pionero al analizar la violación como una estrategia de dominación por medio del terror infundido a todas las mujeres. Como señala Nancy Fraser: “Al politizar lo personal, expandieron los límites de la

---

<sup>378</sup> Nancy Fraser ha analizado la genealogía del término “dependencia”, de referir una relación social generalizada pasó a considerarse una característica psicológica de la mujer y, más tarde, una patología de la personalidad asociada con ciertos grupos. Cf. N. FRASER, *Fortunas del feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2015, p. 113.

<sup>379</sup> Cf. C. AMORÓS, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización* 1, ob.cit., 29.

<sup>380</sup> Cf. *Ibidem*, 29.

protesta [...] para incluir el trabajo doméstico, la sexualidad y la reproducción”.<sup>381</sup>

No obstante, a pesar de que la situación de las mujeres en Europa y Norteamérica ha mejorado en relación a la que tenían hace años, la desigualdad de mujeres y varones persiste. El feminismo a partir de los 80 intenta analizar los mecanismos que perpetúan la desigualdad a pesar de la igualdad legal y de la mejora en el reconocimiento social de las mujeres.<sup>382</sup> A partir de entonces, las corrientes feministas se diversifican, por lo que toda alusión al feminismo actual no deja de ser generalista y muy esquemática. Siguiendo a Amorós<sup>383</sup> me referiré a tres líneas feministas contemporáneas relevantes: feminismo de la diferencia, feminismo de la igualdad y feminismo poscolonial, con un fin analítico, aclarar sus posiciones referentes a la relación y articulación entre lo privado y lo público y su contribución a la teoría y práctica democrática actual.

El feminismo actual ha heredado del feminismo anterior la lucha por incorporar a la mujer al ámbito público. Para evitar el denominado “techo de cristal”, propone medidas como la democracia paritaria y el sistema de cuotas, así como medidas políticas para evitar la violencia sexual y el maltrato de las mujeres, verdadera lacra social contemporánea. Gracias al esfuerzo del feminismo de la primera y segunda olas las mujeres han logrado independencia económica, aunque todavía no logran igualar a los hombres en los puestos de máxima responsabilidad. Sin embargo, se sigue considerando a las mujeres principales responsables del ámbito familiar. La doble jornada laboral, por ejemplo, es la situación habitual de las mujeres. Las feministas han propuesto medidas para que las tareas del cuidado no sean un obstáculo en el desarrollo profesional de las mujeres, Nancy Fraser ha formulado el modelo del “cuidador universal” que consiste en reducir la importancia del género como principio estructural de la organización social,<sup>384</sup> “para hacer posible que hombres y mujeres combinen la paternidad y la maternidad —afirma Fraser— con el empleo remunerado, se necesita una nueva visión del rol masculino y un cambio radical en la organización de la vida laboral”.<sup>385</sup>

Junto a la lucha por la igualdad de la mujer, comenzaron también las reivindicaciones feministas por el reconocimiento de su diferencia. De hecho, el reconocimiento se convirtió en el principio cardinal de las reivindicaciones feministas de fin del siglo XX.<sup>386</sup> La construcción simbólica del término “mujer”, su carácter performativo, es decir, sus

---

<sup>381</sup> N. FRASER, *Fortunas del feminismo*, ob. cit., p. 20.

<sup>382</sup> Cf. C. AMORÓS y A. DE MIGUEL, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización 1*, ob.cit., p. 75.

<sup>383</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 76.

<sup>384</sup> Cf. N. FRASER, *Fortunas del feminismo*, ob.cit., p. 165.

<sup>385</sup> *Ibíd.*, p. 166.

<sup>386</sup> Cf. *Ibíd.*, ob.cit., p. 21.

consecuencias para la acción y la configuración de la propia identidad de las mujeres, las relaciones de poder en las que se articula y expresa, se convirtieron en centro de interés de feministas como Joan Wallach Scott, Judith Butler o Julia Kristeva. Pero además, el feminismo contemporáneo ha vuelto su mirada crítica hacia sí mismo, el feminismo poscolonial critica la universalización feminista de las experiencias de las mujeres blancas de clase media relegando las inquietudes de las mujeres de otras razas o tendencias sexuales.

A pesar de las diferencias, estas corrientes coinciden en sospechar que las dificultades de las mujeres para acceder al ámbito público se deben precisamente a que se constituyó con su exclusión. La creación de un espacio donde los varones fueran autónomos e iguales en tanto que libres, requería de otro espacio donde se cuidaran sus necesidades naturales y afectivas, el ámbito familiar y privado. A este respecto afirma Benhabib: “Hay un consenso considerable entre Fraser, Young, Benhabib y Marcus acerca de la dicotomía público/privado como principio de organización social, y su articulación ideológica en diversas concepciones de la razón y de la justicia que van en detrimento de las mujeres”.<sup>387</sup>

Ante esta situación algunas corrientes feministas instan a romper con los ideales políticos modernos, sospechosamente masculinos, por ejemplo, el de autonomía. Así Young sostiene: “Insto a los defensores de la política emancipatoria contemporánea a que rompan con el modernismo en lugar de recuperar determinadas posibilidades extintas de ideales políticos modernos”.<sup>388</sup>

Otras teorías feministas remarcan, sin embargo, que el feminismo como movimiento crítico y emancipatorio nació con la Ilustración y que su cometido es, precisamente, señalar y superar las contradicciones de los ideales ilustrados de libertad e igualdad con el objetivo de ampliar la democracia. En última instancia, se trata de re-significar esos ideales.<sup>389</sup> Me referiré a la re-significación de los ideales democráticos clásicos de libertad y autonomía que han llevado a cabo feministas contemporáneas con el fin de disolver la división y subordinación genérica del espacio privado al espacio público.

En las teorías contractuales clásicas, la libertad era una propiedad del individuo, un punto de partida del acuerdo fundacional del Estado. La autonomía y la igualdad se decían así por referencia a una noción fuerte y sustantiva de la individualidad. Lo que hace a todos iguales y permite el acuerdo político es la racionalidad, por tanto, la autonomía y la igualdad

---

<sup>387</sup> S. BENHABIB, *Teoría feminista y teoría crítica*, ob.cit., p. 20.

<sup>388</sup> YOUNG, ‘La imparcialidad y lo cívico público’, *Teoría feminista y teoría crítica*, ob.cit., p. 90.

<sup>389</sup> La postura que se ha adoptado en este artículo sigue esta corriente teórica. Amelia Valcárcel, Celia Amorós y Adela Cortina serían referentes claros de este planteamiento en el panorama feminista español.



provenían de esta visión monológica de la razón. El giro lingüístico de la filosofía contemporánea<sup>390</sup> supuso comprender el logos y la razón no como una propiedad ya consolidada de un sujeto sustantivo, sino como una facultad que los individuos desarrollan en un discurso a través del cual ordenan su vida. Los individuos se perciben a sí mismos a través de las representaciones simbólicas y de eso depende lo que son y hacen. El llamado feminismo de la diferencia ha remarcado el carácter performativo de las representaciones simbólicas de la mujer.

Por tanto, la autonomía y la igualdad como ideales democráticos había que entenderlos por referencia a las relaciones comunicativas de las que depende, en última instancia, la propia identidad de los individuos. La autonomía y el juicio crítico se desarrollan dando razones del propio punto de vista y escuchando los planteamientos de los otros; la igualdad se concibe como la posibilidad de participación en el diálogo.

Sin embargo, la cuestión de cómo articular un ámbito público de diálogo y un ámbito personal continúa. ¿Debe todo someterse a diálogo? Y en otro caso, ¿qué aspectos dejamos fuera del diálogo y qué principios lo regirían? En las sociedades modernas ya no podemos prescindir del diálogo como procedimiento de legitimación pública, pero si legitimamos dialógicamente las reglas que regulan el diálogo, ¿no incurrimos en una petición de principio, no estamos dando por legítimas unas reglas que solo dialógicamente pueden legitimarse?

Las teorías liberales consideran que se debe limitar el espacio público para dejar un espacio personal bajo la dirección de cada individuo. Las teorías comunitaristas consideran que esa distinción entre lo público y lo personal es artificial, pues la identidad personal depende del grupo al que se pertenece, proponen la construcción de espacios públicos en los que se sometan a diálogo los temas morales de relevancia personal.

El feminismo contemporáneo está jugando un papel relevante para aclarar esas aparentes oposiciones. Como teoría en su sentido etimológico de hacer ver, ha dado visibilidad a las contradicciones de la Ilustración. Ha puesto de manifiesto el espejismo de la autonomía como independencia respecto a la naturaleza, la historia, los seres más cercanos en la que se situaba el hombre como ser racional para originar el Estado civil, y ha señalado al mismo tiempo el origen social de las categorías pretendidamente naturales, por ejemplo, la categoría de mujer, criticando los estereotipos sexistas y las relaciones de poder ocultas en las relaciones sociales cotidianas.

Pero además, el feminismo ha ido más allá de las teorías contractuales contemporáneas. Los límites de estas teorías, por ejemplo, las de Rawls y Habermas, son que han sido ciegas respecto al género, han

---

<sup>390</sup> La expresión “giro lingüístico” fue popularizada por Richard Rorty como título del libro, *El giro lingüístico*, ed. de RICHARD RORTY, trad. de G. Bello, Paidós, Barcelona, 1998.

asumido acríticamente como necesarias las barreras entre el ámbito público del acuerdo imparcial y el ámbito privado de las necesidades.<sup>391</sup> El ámbito público se determina por intereses universalizables, es decir, no atiende a las particularidades; en el ámbito privado se cuidan las necesidades personales. Este planteamiento deja sin cuestión uno de los problemas políticos contemporáneos de las sociedades modernas, la necesidad de la conciliación de ambos ámbitos. Las teorías feministas han señalado el origen social de esa división entre lo público y lo privado y, por tanto, consideran que su separación es flexible. Los individuos pueden presentar al debate público temas tradicionalmente considerados familiares y personales.<sup>392</sup> Los temas de diálogo los establecen, por tanto, los integrantes del propio diálogo.

Pero además, esto permite contestar a la cuestión del carácter circular del diálogo. Ningún diálogo está conformado con unas reglas que garanticen la igualdad y la autonomía, más bien, se van configurando progresivamente en un proceso autocorrectivo, por tanto, la crítica social debe ser constante. En ese proceso continuo de comunicación no solo es imposible que los individuos prescindan de sus deseos y emociones, sino que resultan claves para lograr el diálogo.

Por tanto, una de las claves para salvar esa dicotomía entre lo público y lo privado es una concepción más amplia de las relaciones comunicativas que permiten la constitución de esas identidades que integran el ámbito público. El feminismo contemporáneo apunta a una consideración funcional de la razón y de sus categorías, por ejemplo, la de mujer, lo privado, lo público, que permite visibilizar y ordenar ciertos fenómenos de experiencia sin caer en el esencialismo, es decir, sin suponer que describen naturalezas ocultas e inmutables.

201

**CONCLUSIÓN.** El feminismo como movimiento crítico ha permitido dar visibilidad a las contradicciones de la Ilustración. Si los ideales ilustrados enunciaban la libertad e igualdad de todos los seres humanos en el espacio público recién inaugurado, las mujeres tuvieron que padecer su reclusión en el ámbito privado. La constitución del Estado civil producido libremente por el varón excluía a las mujeres, ocupadas en la reproducción y el cuidado, y vinculadas a la naturaleza.

---

<sup>391</sup> Se pueden encontrar algunos ejemplos de estas críticas en: S. BENHABIB, *El ser y el otro en la ética contemporánea*, ob. cit., p. 211. I. YOUNG, 'La imparcialidad y lo cívico público', ob.cit., p. 105. I. YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990, p. 10. N. FRASER, *Fortunas del feminismo*, ob. cit., p. 40. J. COHEN 'The public and private sphere: a feminist reconsideration', *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, ed. de J. MEEHAN, Routledge, London, 1995, pp. 57-90. M. FLEMING, 'Women and the "public use of reason"', *Feminists Read Habermas*, ob. cit., pp. 117-139.

<sup>392</sup> Cf. I. YOUNG, *Intersecting Voices, Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, pp. 40-41.

Las primeras reivindicaciones feministas reclamaban para las mujeres los derechos civiles formulados para todos los seres humanos y de los que el varón se había apropiado en su totalidad. La igualdad de derechos civiles no fue acompañada por la igualdad social. La segunda ola del feminismo descubrió que la dicotomía entre lo público y lo privado no solo suponía la expulsión de las mujeres de la ley, sino que se sustentaba precisamente en la reclusión de las mujeres en un ámbito familiar dominado por los varones. La sociedad patriarcal impedía la igualdad de la mujer por más que las leyes la decretasen. Las distintas olas feministas han logrado indiscutibles éxitos políticos y sociales si comparamos la situación de las mujeres en la actualidad con la que tenían hace 20 años. Sin embargo, la situación está lejos de la igualdad prometida, si comparamos la situación de mujeres y varones. El feminismo actual ha heredado el problema de las barreras entre lo público y lo privado, que mujeres y hombres experimentan cuando tratan de conciliar la vida personal y profesional, sobre todo, las mujeres. Las propuestas feministas para transmutar el orden sexo-género, la separación social y simbólica de mujeres y varones en función de su diferencia sexual, del que el dualismo público/privado no es más que una expresión, está permitiendo no solo re-significar la autonomía y la igualdad, el diálogo y la comunicación como base de la democracia, sino la forma en que las mujeres y los varones se entienden a sí mismos.

# *STRAWBERRY FIELDS FOREVER: LA MEMORIA ABIERTA*

## STRAWBERRY FIELDS FOREVER: THE OPEN MEMORY

DAVID BARREIRO<sup>393</sup>

*Fecha de recepción: 01-10-2017*  
*Fecha de aceptación: 03-11-2017*

---

**Resumen:** Nuestra intención con este texto es mostrar la complejidad de los procesos de patrimonialización contemporáneos, en los que intervienen la identidad y la memoria, individual y colectiva. Para ello, reflexionamos en torno a una entidad discreta (la canción Strawberry Fields Forever, compuesta por John Lennon en 1966, durante una estancia en Almería), una obra de arte cuyo origen es muy concreto y que se despliega, a lo largo del tiempo, en un abanico de manifestaciones y fenómenos de asociación y apropiación social relacionados con esa misma obra. Por otro lado, ésta (por su propia condición autobiográfica) nos servirá para reflexionar sobre el engarce entre la actividad sensorial, cognitiva y estética del individuo concreto que la creó y el entorno social que se apropió del resultado con posterioridad. Es decir, nos servirá para mostrar la relación entre la memoria como cualidad individual, y la memoria como proceso colectivo de apropiación y (re)creación de determinados espacios y materialidades.

**Abstract:** *The aim of this paper is to show the complexity of contemporary heritagization processes, in which both individual and collective identity and memory are involved. To achieve this, we reflect on a discrete entity (the song Strawberry Fields Forever, composed by John Lennon in 1966, during a stay in Almeria). As a work of art this song is very specific but it unfolds over time in a range of manifestations and phenomena of social associations and appropriation related to the work. Moreover, this song (by its own autobiographical condition) will serve to reflect on the link*

203

---

<sup>393</sup> David Barreiro Martínez es licenciado en Geografía e Historia por la Universidad de Santiago de Compostela, con las especialidades de Prehistoria y Arqueología (1994) y Geografía Aplicada (Febrero de 1997) y doctor por la misma universidad en mayo de 2005, con una tesis sobre Arqueología y Sociedad. Desde noviembre de 2006 es funcionario de carrera del Consejo Superior de Investigación Científicas, en la escala de Técnicos Especializados y ejerciendo en el Instituto de Ciencias del Patrimonio (Incipit). Actualmente sus intereses de investigación se relacionan con los modos de producción, gestión y socialización del patrimonio cultural, así como en las relaciones entre práctica científica y procesos de construcción participativa de patrimonio, participando en redes científicas europeas y latinoamericanas orientadas a estas temáticas.

*between sensory, cognitive, and aesthetic activity of the concrete individual who created it and the social environment that appropriated the result of such activity afterwards. That is, it will serve to show the relationship between memory as an individual quality, and memory as a collective process of appropriation and (re)creation of certain spaces and materialities.*

**Palabras clave:** Memoria, Patrimonio, Paisaje, John Lennon, Almería

**Keywords:** Memory, Heritage, Landscape, John Lennon, Almeria

---

Una mirada a las circunstancias que rodearon el proceso de gestación de la canción *Strawberry Fields Forever*, escrita por John Lennon en 1966, así como a los efectos sociales que dicha canción tuvo en el pasado, sigue teniendo en la actualidad (en forma de espacios y de elementos propios de la cultura material) y en ámbitos espaciales muy diversos, nos sirve para reflexionar sobre la complejidad de los procesos de patrimonialización contemporáneos, en los que intervienen la identidad y la memoria, tanto en un plano individual como colectivo.

Desde nuestro punto de vista, *Strawberry Fields Forever* puede ser caracterizada de fenómeno social tanto como de hecho histórico, pues define a una época y, al mismo tiempo, es un producto de la misma.<sup>394</sup> Además, como pieza artística de vanguardia, nos muestra ciertos rasgos culturales propios de la modernidad postindustrial, anticipando la transformación de la producción cultural ligada a los años dorados del capitalismo de rostro humano.

204

1. EL CONTEXTO. En 1966 el mundo se encontraba en plena Guerra Fría. Aunque lo peor, aparentemente, ya había pasado (la crisis de los misiles soviéticos en Cuba, en 1962), cualquier acontecimiento bélico que sucediese sobre el planeta podía ser interpretado en clave del gran enfrentamiento entre las dos superpotencias del momento. Un día de enero de ese mismo año dos aviones norteamericanos, cargados con explosivos nucleares, colisionaron en los cielos de Almería. El material explosivo cayó en diferentes puntos de la zona. Tres de las bombas caídas fueron recuperadas en tierra, pero la cuarta sólo pudo ser rescatada de las aguas del Mediterráneo el 7 de abril, a cierta distancia de la costa. Entre tanto, el embajador de los EE.UU., Angier Biddle Duke, el jefe de la región aérea del Estrecho y el Ministro de Información y Turismo, Fraga Iribarne, se dieron un mediático baño en la playa de Palomares, el 8 de marzo, para demostrar que no había contaminación radioactiva. Años después, la zona sigue

---

<sup>394</sup> KOSIK, 1967, p. 61.



contaminada y algunos aspectos del accidente no han sido totalmente revelados.<sup>395</sup>

En ese momento, el gobierno de los EE.UU. tenía abiertos varios frentes tanto en su propio territorio, donde la lucha por los derechos civiles de la población afroamericana estaba en su apogeo, como por el mundo (especialmente en Vietnam, e, indirectamente, en la guerra que enfrentaba a Siria y a Israel). No es tan extraño, por lo tanto, que dos aviones cargados de explosivos nucleares sobrevolaran el espacio aéreo español, teniendo en cuenta la existencia de bases aéreas norteamericanas en España desde 1953.

En este contexto, el mundo occidental contemplaba la expansión de un espíritu de rebeldía que eclosionará dos años después en diversos lugares. Eran los años del movimiento pacifista, de los hippies y la liberación sexual, y del consumo de estupefacientes para acceder a nuevas dimensiones de la realidad.

2. ¿TIEMPO MUERTO PARA *THE BEATLES*? En agosto de ese mismo año, cinco meses después de su baño en Palomares, Fraga Iribarne pudo haber leído con estupefacción, en el periódico de la mañana, la noticia de la polémica desatada en EE.UU. a raíz de las declaraciones de John Lennon en la edición estadounidense del diario *Evening Standard*, en las que aseguraba que los Beatles eran ahora más populares que Jesucristo (la entrevista ya había sido publicada en la edición británica el 4 de marzo, sin demasiada repercusión, dentro de una serie que pretendía acercarse a la cotidianidad de *The Beatles*).<sup>396</sup> En un país en plena crisis de la hegemonía racial, donde la religión cristiana, en sus diferentes versiones, jugaba (y juega) un papel fundamental como referente cosmológico tanto para las clases hegemónicas como para las subalternas, se generó una gran polémica, de la que Lennon ya nunca pudo deshacerse hasta su muerte, el 8 de diciembre de 1980, a manos de un perturbado afectado por el sectarismo religioso y por el consumo masivo de drogas variadas desde su adolescencia.

Precisamente el consumo de drogas había ayudado a John Lennon (y a otros artistas antes y después que él), en este mismo año de 1966, a componer algunas canciones que entrarían dentro de lo que pasó a llamarse “psicodelia”. Algunas de estas canciones (*Tomorrow never knows*, por ejemplo) forman parte del álbum *Revolver*, que los Beatles sacaron al mercado a principios de agosto. Días después, el 11 de agosto, John Lennon rectificaba públicamente sobre sus declaraciones, diciendo que nunca había pretendido ofender a los cristianos, y que su comparación

---

<sup>395</sup> Véase el NODO correspondiente al 14 de marzo en <http://www.rtve.es/filmoteca/nodo/not-1210/1474019/>. Para un reciente acercamiento a los detalles del incidente véase Moreno, 2016.

<sup>396</sup> CLEAVE, 1966.

no tenía un sentido religioso. Estas declaraciones precedieron a la gira que el grupo dio ese mes por EE.UU., que fue la última de los Beatles: sus inquietudes les llevaban más a experimentar en el estudio de grabación que a disfrutar de la interpretación en vivo. Por otro lado, su cada vez más tormentoso entorno, agitado por la propia conciencia de los músicos de ser el centro de todas las miradas y la nueva referencia para la juventud rebelde, tampoco ayudaba a tranquilizar los ánimos.

Fue entonces cuando decidieron darse un descanso recíproco y seguir caminos separados, al menos durante unos meses. Harrison se marchó a la India a tomar lecciones de sitar con Ravi Shankar. Ringo y Paul se quedaron en Inglaterra. Y John Lennon, en septiembre, se fue a rodar la película *How I Won the War*, dirigida por su amigo Richard Lester, primero a Alemania y después a Almería.

Parece que las seis semanas que pasó en Almería fueron aburridas, con un calor todavía sofocante a esas alturas del año y bastantes horas muertas.<sup>397</sup> Sin embargo, es lícito pensar que dejaron cierta huella en el músico. Por un lado, una huella material y singular, ya que en ese momento, y por exigencias de rodaje, utilizó unas gafas de concha, que eran las que proveía la seguridad social británica, de las que ya nunca se separó.

Por otro lado, una huella relacionada con sus vivencias en tierras almerienses. Hay imágenes que muestran a Lennon, por ejemplo, en la playa de Carboneras, oteando el mar en una playa casi vacía y con apenas unas edificaciones al fondo.

Hoy en día se suele relacionar Almería (o parte de ella) con una productiva huerta cubierta por un mar de plástico, pero, en los días en que Lennon estaba allí, era un rincón miserable (en el sentido genuino del término) de la península, como muestra Goytisolo en su *Campos de Níjar*, miseria que tenía mucho que ver con un paisaje desértico que empezaba a ser, precisamente, uno de sus pocos factores de atracción de actividad económica. El desierto de Tabernas era el escenario de los *spaguetti western* de Sergio Leone y Clint Eastwood: de hecho, un par de meses antes se habían rodado las principales escenas al aire libre de *El bueno, el feo y el malo*, tanto aquí como en el entorno de la Peña Carazo, en la provincia de Burgos (Barreiro, 2018). También había sido el paisaje lo que había guiado la elección de Almería como escenario natural de la película de Richard Lester, ambientada supuestamente en el norte de África.

---

<sup>397</sup> LEWISOHN, 1996, p. 231; EFE, 2016.



Figura 1. Una conocida foto del músico en la playa de Carboneras. Fuente: <http://www.unique-almeria.com/strawberry-fields-forever-lyrics.html>

3. LA(S) MEMORIA(S) DE LENNON. Pero la más profunda huella de la estancia de John Lennon en Almería tiene forma de canción: *Strawberry Fields Forever*. Alejado temporalmente del torbellino que había sido hasta ese momento su vida, probablemente motivado por un ambiente tan radicalmente distinto a todo lo anteriormente conocido por él, rodeado por el desierto y por una vida social tradicional y provinciana, es probable que no le quedase más remedio que ejercer la introspección. Y ésta le confrontó con un estado de ánimo en el que predominaban la incertidumbre y la confusión, que compartía con sus colegas de banda y que había contribuido, precisamente, a que aceptase la oferta de Lester. Este proceso introspectivo le condujo, al parecer, a rememorar un rincón de su niñez, al que acudía a jugar con sus amigos: el jardín de una sede del Ejército de Salvación llamado *Strawberry Field*.<sup>398</sup>

207

Es posible que el recuerdo de Lennon se activase por haberse alojado en la entonces llamada Casa de la Torre, en la Finca Santa Isabel, un palacete rodeado de una vegetación frondosa que era un vergel en el desierto.<sup>399</sup> Hay quien dice que es la verja de la finca la que a Lennon le evocó la de *Strawberry Field*, aunque es posible que la canción comenzase a ser compuesta antes, cuando Lennon todavía se encontraba en el hostel El Delfín Verde, frente a la Playa del Zapillo.<sup>400</sup>

<sup>398</sup> HERTSGAARD, 1995, p. 190.

<sup>399</sup> En este sentido, la verja, o el elemento que fuese, habría actuado como clave contextual externa en el proceso de recuperación de dicho recuerdo por parte de Lennon, aunque también fuese necesario que la mente de Lennon se hallase en “modo recuperación” (RUIZ-VARGAS, 2010, p. 225-8).

<sup>400</sup> Como sostiene Javier Adolfo Iglesias en su blog (consultado el 08/09/2017): <http://www.upv.es/~ecabrera/letme/calmeria.html>. Este periodista es una de las personas que mejor conoce los pormenores de la estancia de Lennon en Almería, al tiempo que es uno de los promotores de las distintas acciones de recuperación del legado



Figura 2. La verja de la Finca Santa Isabel, hoy convertida en Casa del Cine.

Uno de los mayores iconos de la década prodigiosa, la década que quiso cambiar el mundo, en un rincón desértico de la Europa periférica, casi en África, a sus veintiséis años, se acordaba de su niñez. Se puede decir que en él hizo presa un sentimiento que en esa época, y a su edad, no parecía muy común (o, al menos, no era un tema frecuentado en el ámbito artístico): la nostalgia. Los versos de *Strawberry Fields Forever*, aunque rodeados de una abundante “decoración musical” (Hertsgaard, 1995, p. 192), teñidos de surrealismo, impregnados de ácido lisérgico y fiel reflejo de su estado de incertidumbre, así parecen revelar lo.<sup>401</sup> El mismo adverbio que completa el título recalca este sentimiento, al perpetuar en el tiempo (*forever*) un recuerdo de la infancia.

La memoria autobiográfica o episódica “es el sistema encargado de la adquisición, retención y utilización de [...] la información relativa a los sucesos personales y eventos de nuestro pasado que han ocurrido en un momento y lugar específicos” (Ruiz-Vargas, 2010, p. 325). La relación entre

---

material vinculado a dicha estancia, comenzando por la propia Finca Santa Isabel. Lo cuenta brevemente en este vídeo (consultado el 08/09/2017): [https://www.youtube.com/watch?v=kc\\_ebgFi1M8](https://www.youtube.com/watch?v=kc_ebgFi1M8)

<sup>401</sup> Todo esto es constatable analizando en detalle la letra de la canción, y deconstruyendo su proceso compositivo, labor que no acometeremos aquí pero para la cual recomendamos HERSTGAARD 1995, p. 189-94 o la entrada ‘Strawberry Fields Forever’ de la Wikipedia: [https://es.wikipedia.org/wiki/Strawberry\\_Fields\\_Forever](https://es.wikipedia.org/wiki/Strawberry_Fields_Forever), consultada el 08/09/2017.



el Yo-en-el-tiempo y el contexto de ese recuerdo es la que llevaría a algunos autores a diferenciar la memoria episódica de la memoria autobiográfica, aunque en nuestra reflexión no vamos a seguir dicha distinción.<sup>402</sup>

Esta memoria episódica (utilizaremos este término en lo sucesivo para aludir a la memoria autobiográfica también) se complementa, en el largo plazo, con la memoria semántica, que, siguiendo a E. Tulving “es el sistema encargado de la adquisición, retención y utilización de conocimiento acerca del mundo en el sentido más amplio, esto es, hechos, ideas, creencias y conceptos; un conocimiento desligado de las circunstancias espaciales y temporales de su adquisición.”<sup>403</sup> Algunos autores cuestionan desde hace tiempo la distinción entre memoria semántica y episódica basándose en “algo tan subjetivo y fenomenológico como la referencia personal”; es decir, en la diferencia entre lo aprendido y lo recordado (Baddeley, 1983, p. 375), pero lo cierto es que las investigaciones recientes parecen confirmar que en una y otra se activan sistemas específicos e independientes, con lo que la diferencia no sería simplemente fenomenológica. Por tanto, nosotros, sin ser especialistas en esta materia, hemos optado por mantener esta distinción.

La memoria episódica está en la base de una tendencia que ahora es frecuente encontrar en las industrias culturales: literatura, cómic, cine y televisión (Huyssen, 2002, p. 7-12; García, 2009, p. 175-6), pero también en la investigación científica, siendo esencial en la investigación en psicología, sociología y antropología (historias de vida, autobiografías) y cada vez más relevante en geografía e historia (la historia oral, la microhistoria). Pero este recurso cada vez más frecuente a la memoria episódica sigue actuando dialécticamente con una memoria semántica que, a escala colectiva, se correspondería con una concepción del saber histórico (una reconstrucción de los hechos del pasado) como discurso construido a partir de una multiplicidad de fuentes que permiten “objetivar” y dotar de significado histórico las vidas singulares y únicas de los sujetos que han sido.

Porque el discurso histórico socialmente construido también nutre nuestra propia memoria semántica: lo que sabemos que hemos vivido porque lo hemos aprendido a través de datos de muy diverso tipo, aunque no lo recordemos, se transforma en conciencia noética. Y ésta se distinguiría de la conciencia autoética, que provendría de nuestros propios recuerdos (la memoria episódica), aunque ambas formas de

---

<sup>402</sup> Seguimos para nuestro análisis a RUIZ-VARGAS (2010), quien sintetiza el consenso actual en torno a la taxonomía de los diferentes sistemas y subsistemas de memoria que pueden ser distinguidos atendiendo, entre otros factores, al tipo de información que procesan.

<sup>403</sup> RUIZ-VARGAS, 2010, p. 105-6.



conciencia sean, por supuesto, complementarias.<sup>404</sup> La articulación de una historia macro (el discurso, el relato, el contexto) y una historia micro (el acontecimiento, los hechos, las vivencias) podría así relacionarse con el funcionamiento, a escala individual, de la memoria semántica y la memoria episódica. Los tiempos parecen así dar la razón a Benjamin y su reivindicación de que todos los acontecimientos, los grandes y los pequeños, forman parte de la misma historia.

*Strawberry Fields Forever* estaba destinada a formar parte del siguiente álbum de los Beatles (*Sgt. Peppers Lonely Hearts Club Band*), la máxima expresión de su etapa psicodélica. Pero una decisión de George Martin hizo que la canción se publicase en febrero de 1967, antes que el citado álbum, como cara A de un sencillo, cuya otra cara (igualmente cara A) era *Penny Lane*, de Paul McCartney. Ambas canciones representan formas diferentes de evocación: la de Lennon, introspectiva, psicoanalítica, vinculada a un lugar muy concreto pero cuya evocación se expande hacia un universo psicodélico; la de McCartney, más enraizada en la recreación subjetiva y poética de escenas y personajes cotidianos en un espacio urbano que ha experimentado cambios a lo largo del tiempo, la memoria-testigo. Por lo tanto, la canción de Lennon, junto a *Penny Lane*, se puede considerar como una obra precursora de la moda de la autobiografía-nostalgia, que se inició durante la crisis de los años setenta y, como se ha indicado, llega hasta nuestros días. El hecho de que ambas canciones se publicasen aparte (y antes) del álbum más emblemático y vanguardista de la banda acentúa este carácter especial, aunque su destino inicial era formar parte del mismo.<sup>405</sup>

210



Figura 3. Contraportada del single que incluía *Strawberry Fields Forever* y *Penny Lane*, edición UK 1967.

<sup>404</sup> RUIZ-VARGAS, 2010, p. 332.

<sup>405</sup> HERTSGAARD, 1995, p. 189.

*Strawberry Fields Forever* es, por ello, un buen ejemplo, en primer lugar, de cómo la memoria episódica, desencadenada por una situación concreta (la estancia de Lennon en Almería) y, probablemente, por un contexto concreto (externo: la verja, el jardín...; interno: estado anímico de inquietud, quizás consumo de estupefacientes...) juega un papel en los procesos creativos, siendo, en sí misma, un proceso creativo. En segundo lugar, de cómo esto constituye un hito en una sociedad (la occidental) y una época (los años sesenta) hasta entonces en la cresta de la ola del crecimiento económico y caracterizadas por mirar, en general, más hacia el futuro que hacia el pasado: poco después se iniciaría la crisis de este modelo, en la que todavía seguimos inmersos, y la consiguiente moda de la nostalgia, entendida como un retorno de lo moderno reprimido (Wheeler 1994, citada en Massey 2005:117-125). Y también, en tercer lugar, de cómo un evento creativo genera repercusiones en lo material y lo inmaterial que van mucho más allá de lo pretendido inicialmente por su autor. A partir de una creación artística concreta (una composición musical inspirada en la evocación de un espacio asociado a la infancia del compositor) se desencadena un proceso de apropiación colectiva múltiple, complejo y diacrónico, generándose pliegues temporales sucesivos, que exploraremos más adelante.

Pero para componer música no es imprescindible la memoria episódica, aunque sí otros sistemas de memoria. Cualquiera puede evocar recuerdos de su vida, pero es menor la cantidad de gente que puede hacerlo utilizando la música como medio expresivo. La destreza a la hora de ejecutar música mediante un instrumento es, en sí misma, una forma muy específica de memoria, que entra dentro de lo que se puede denominar memoria procedimental.<sup>406</sup> Hay ciertas memorias procedimentales casi generalizadas (andar, correr...) o muy extendidas (nadar, montar en bicicleta, conducir un coche...), pero hay otras, como tocar un instrumento musical, menos frecuentes.

La composición musical aún así diversos sistemas de memoria: la memoria operativa o de trabajo (el propio proceso de probar acordes y melodías hasta encontrar la forma buscada, los versos tachados y sobrescritos), la memoria procedimental (saber tocar un instrumento) y la memoria semántica, que, en lo que concierne a la composición musical, tendría que ver con los conceptos del lenguaje musical, interiorizados mediante un proceso de aprendizaje, pero distinto del proceso de aprendizaje de la ejecución; y con conocer los propios conceptos del lenguaje, que permiten tanto la comunicación como la expresión poética. Que esta composición sea más o menos lograda ya es una cuestión (esencialmente) del talento expresivo de la persona que compone, pero la(s) memoria(s), tanto la operativa como la procedimental y la semántica,

---

<sup>406</sup> RUIZ-VARGAS, 2010, p. 103-4.

son la base de la creación. En el caso de *Strawberry Fields Forever*, como hemos dicho, se une además el carácter episódico del propio tema.

4. LENNON EN LA(S) MEMORIA(S): MANIFESTACIONES. Hasta el momento, no hemos abandonado el ámbito de la memoria individual. Nos hemos estado refiriendo a las diferentes memorias (operativa, procedimental, semántica, episódica) activadas por John Lennon para componer su canción. Esta activación, en su caso, funcionó a través de la generación de una emoción: probablemente la contemplación de la verja o el jardín (o el estímulo sensorial que fuese) generó en él una emoción que le llevó a evocar ese episodio de su pasado (clave de recuperación), y la composición consistió en transformar esa emoción en expresión, por lo que podemos referirnos a dicha obra como un “diseño expresivo”.<sup>407</sup> Y esta emoción expresada produce en la persona que la percibe, a su vez, una emoción que puede corresponderse en mayor o menor medida, parecerse más o menos, a la emoción originaria del compositor. En eso consiste el arte fundamentalmente: en la expresión, transmisión y generación de emociones. La percepción de la obra por parte de una persona siempre genera una reacción (hasta la indiferencia es una reacción); y en cada acto interactivo la reacción es diferente, porque, cada vez que se actualiza la obra (que se performa, en vivo o mecánicamente), interviene la memoria de la persona receptora: su propia memoria episódica (el propio acto de escucha es una vivencia susceptible de ser recordada: casi cualquier persona puede relacionar determinados episodios de su vida con temas musicales concretos), pero también su memoria semántica (si la persona entiende el lenguaje musical su percepción de la obra será cualitativamente distinta; y si sabe inglés podrá entender lo que dice la canción) e incluso procedimental, ya que, si la persona sabe interpretar música, puede llegar a performar la composición.

212

En nuestro caso, sin salirnos del ámbito de la performatividad musical, esta canción ha sido versionada e interpretada en muchas ocasiones: por ello podemos decir que, cada vez que es interpretada por alguien, se produce una manifestación del diseño expresivo original. Y, como ha sido motivo de tantas versiones, es un monumento en sí misma. Monumento, conviene recordarlo, es un término que se refiere al hecho de recordar. Formalmente, según la Convención de la UNESCO de 1972, de París, son monumentos las obras arquitectónicas, escultóricas o pictóricas monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la

---

<sup>407</sup> Mantenemos aquí la terminología del lenguaje de modelado conceptual CHARM, desarrollada desde el Incipit (González-Pérez 2010-2016).

ciencia.<sup>408</sup> Pero, informalmente, se asocia este término con elementos físicos fácilmente identificables y mensurables en el espacio, en el que destacan restos arqueológicos, edificios o grandes conjuntos escultóricos. Se utiliza mucho menos cuando nos referimos a las artes pictóricas (salvo en el caso de obras de gran formato, muchas veces ligadas a un espacio concreto: la Capilla Sixtina, por ejemplo). En parte esto se debe a una cuestión de tamaño: inconscientemente asociamos ‘monumento’ a ‘grandes dimensiones’, pero esto no es muy exacto. En el caso de la música, no es raro escuchar el término ‘monumento’, o ‘monumental’, asociado a grandes composiciones clásicas, muchas veces operísticas, porque la música va asociada a la percepción de una escenografía y una performance visual: es decir, intervienen más sentidos que el oído y esto incrementa la sensación de que estamos ante algo ‘monumental’. En todo caso, no es frecuente encontrar el termino asociado a la música popular; y, sin embargo, es la música popular (incluso en una forma más evolucionada y extendida, como es el rock) la que de forma más evidente recurre a la memoria y a su transmisión en el tiempo y el espacio como parte fundamental de su condición.<sup>409</sup>

No es sólo que toda composición musical beba de la tradición previa (con mayores o menores dosis de innovación por parte de quien la ha compuesto), sino que la difusión de una obra depende de sus actualizaciones: de cuando alguien la escucha (aunque sea de forma mecánica) y, sobre todo, de cuando alguien la performa (esto es lo que hace que los clásicos sean clásicos). Por lo tanto, cada una de las veces en que el tema es interpretado se puede considerar como una manifestación del diseño expresivo original y un evento relacionado con una entidad que es, por sí sola, una obra monumental (memorable) fruto del talento de un individuo concreto. Un diseño expresivo singular, por lo tanto, de cuya ejecución en directo, por parte de su compositor, no hay registros (y que incluso en su versión más difundida es diferente de la intimista composición original) es apropiado y actualizado por un gran número de intérpretes en diversas épocas y lugares.

Parece ser que Lennon renegó en más de una ocasión de los múltiples arreglos sufridos por la canción hasta la versión finalmente publicada (Brennan, 1996), aunque algunos autores opinan que el propio compositor fue plena y directamente partícipe de los mismos. De hecho, la primera toma en el proceso de grabación es del 24 de noviembre, y la última (toma

---

<sup>408</sup> UNESCO: Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13055&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13055&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

<sup>409</sup> Véase un análisis ilustrativo sobre estos procesos de ida y vuelta en Auserón, 2012.

25) del 22 de diciembre.<sup>410</sup> Su idea original era un texto íntimo fundido con una melodía sencilla («una canción suave, de ensueño», según Georges Martin).<sup>411</sup> Pero acabó convertida en una composición compleja, que experimentó un laborioso proceso de grabación: “tal vez fue la canción de los Beatles que más cambió durante el proceso de grabación”.<sup>412</sup> Por un lado, debido al proceso de experimentación sonora (melodías pregrabadas, incorporación de instrumentos poco convencionales, frases enigmáticas, registros de la vida cotidiana...) que Lennon había iniciado con *Tomorrow never knows*. Por otro lado, debido a los cambios en el texto, que denotan un tipo de escritura más modular que discursiva, donde las distintas frases cambian de orden sin que se altere el inquietante y nostálgico mensaje de fondo y, sobre todo, debido a las continuas alusiones del autor a sus dudas existenciales («*siempre, no, a veces creo que se trata de mí*»; o «*creo que sé lo que quiero decir*» o «*es decir, creo que estoy en desacuerdo*» son algunos de los versos donde se reflejan estas dudas).<sup>413</sup>

Por tanto, la evolución del tema inicial, tanto en la música como en la letra, no es tanto un ‘fracaso’ personal como el fruto del propio proceso de trabajo de Lennon, en el que él mismo quiere hacernos partícipes de sus dudas y de la necesidad de volver a algo estable, algo a lo que agarrarse en medio de la vorágine personal y colectiva: un recuerdo de infancia («*Déjate llevar por mí, porque voy a Strawberry Fields; nada es real, y no hay nada de lo que preocuparse* », es el inicio de la canción, aunque no es el que originalmente daba comienzo a la composición).<sup>414</sup> Este proceso, como hemos dicho, es suficientemente abierto y espontáneo como para permitirle jugar (y no sólo a él) con la mezcla de grabaciones y las posteriores intervenciones sobre el tema; esta apertura sonora es la que posibilita, también, la proliferación de versiones a la que antes aludíamos. Esto es lo que facilita que *Strawberry Fields Forever* sea una obra memorable.

214

5. LENNON EN LA(S) MEMORIA(S): ASOCIACIONES. Pero podemos extender este fenómeno de ‘memorabilidad’, al que denominamos ‘apropiación’, más allá de lo estrictamente musical (escuchar o interpretar la canción). Si nos fijamos en el objeto de la evocación, en el espacio cuyo recuerdo generó

---

<sup>410</sup> LEWISOHN, 1996:232-5.

<sup>411</sup> HERTSGAARD, 1995, p. 190.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>413</sup> Traducción del autor.

<sup>414</sup> *Ídem*. La frase “Let me take you down” es ambigua, como toda expresión poética, pero es seguro que Lennon quiso dotarla de connotaciones psicodélicas, bien indicando al oyente que se dejase llevar por él, o bien refiriéndose a su propia experiencia (con o sin ayuda de psicotrópicos), a su propio viaje a un lugar imaginario, surgido de sus recuerdos de infancia. En todo caso, Lennon pretendía adoptar o propiciar un cambio de perspectiva, huyendo de la pasividad y de los lugares comunes.



la nostalgia de Lennon, también encontramos una línea de apropiación colectiva emocional. *Strawberry Field* (junto a otro lugar de Liverpool, el callejón de *Penny Lane*, que ha mantenido su nombre debido a la presión de los agentes sociales que pugnaron por ello, frente a las intenciones políticamente correctas del ayuntamiento, que pretendía cambiar de nombre a la calle, dedicada a un traficante de esclavos del siglo XVIII) es ahora un lugar señero para los turistas seguidores de los Beatles en Liverpool.

Si buscamos en Internet imágenes que respondan a *Strawberry Field* aparecen, entre muchas fotografías de cultivos de fresa, unas cuantas de la verja roja y del letrero rotulado con el nombre de la finca. El edificio original (aunque la canción no se refiere específicamente a él) fue demolido en 1973 (al igual que el *Cavern Club*). Es probable que ninguna de estas dos demoliciones hubiese tenido lugar tan sólo unos años más tarde, los suficientes para que arraigase el fetichismo nostálgico de hoy en día y para que Liverpool se convirtiese en paradigma de la terciarización.<sup>415</sup> Pero todavía era una época en la que la destrucción creativa de territorios y lugares estaba en auge y no se reparaba demasiado en los valores culturales asociados a éstos, ni en el potencial económico de su *fosilización*.



Figura 4. El edificio de Strawberry Field en 1967. Fuente: <http://streetsofliverpool.co.uk/strawberry-fields-forever/>

Conocer las circunstancias de la infancia de Lennon (como de la de cualquiera) puede reportar información útil para nuestra propia concepción del mundo, nos ayuda a comprender nuestra propia realidad. Pero es difícil poner un límite al culto fetichista a los espacios y objetos que un día fueron parte de la vida de los otros. Unas actitudes que, de por sí, no

<sup>415</sup> Véase un estudio detallado de este proceso en WALSH, 1992, p. 141-3.

son alienantes (la curiosidad, el interés por la vida de los otros y el aprecio por los elementos materiales asociados a ellos) fácilmente pueden caer en dinámicas que sí lo son, sobre todo cuando van ligadas a determinadas prácticas políticas y económicas que priman la experiencia superficial más que la profundidad y la densidad.<sup>416</sup>

Además del espacio evocado por Lennon, *Strawberry Fields* (en plural, como la canción) es el nombre que recibe otro espacio singular: una porción del Central Park neoyorquino, cerca del edificio Dakota y en el que el propio Lennon paseaba, en la que, a modo de homenaje, se plantaron algunos ejemplares de diversas especies arbóreas procedentes de lugares tan distintos como la Unión Soviética, Canadá u Holanda. El famoso mosaico blanco y negro, con su leyenda *Imagine*, fue donado por la ciudad de Nápoles. Este espacio es un lugar muy frecuentado por turistas.



Figura 5. Strawberry Fields, en Central Park, Nueva York.

Se puede trazar un hilo (casi) invisible, entonces, entre dos lugares reales de los cuales, sin la evocación de Lennon, el primero apenas sería conocido por más personas que las directa y biográficamente relacionadas con el mismo. Y el segundo probablemente ni siquiera existiría como tal lugar (como espacio delimitado y socialmente identificado en el tiempo, dentro del conjunto de Central Park, a través de un topónimo) si no existiese *Strawberry Fields Forever*, y si Lennon no hubiese sido asesinado en el portal de su edificio (esto es una hipótesis).

<sup>416</sup> Como ya denunciaba en su momento Hewison, 1987, abriendo así la línea crítica en los estudios de patrimonio, como señala Smith, 2006, p. 11-43.

Pero la fetichización de espacios asociados a la vida de una persona real, en este caso de una persona que ganó la guerra contra el olvido mediante la creación de obras que han sido apropiadas colectivamente, también se puede rastrear allí donde transcurrió un lapso muy breve de su vida. Durante sus primeras semanas en Almería, Lennon se alojó en un hostel, el Delfín Verde, que hoy forma parte de una ruta turística. Aunque, de los distintos espacios visitados en su momento por Lennon, el más destacado es la propia finca Santa Isabel (en Almería), reformada y convertida en Casa del Cine en 2011, a donde el músico se trasladó, aparentemente, por sugerencia de su mujer, Cynthia Powell, que había viajado hasta Almería junto a Ringo Starr para celebrar el cumpleaños de su marido. En este espacio ahora museístico se pueden encontrar referencias a la estancia de Lennon y a las de otros visitantes ilustres, además de múltiples eventos relacionados con Almería y el séptimo arte. En este edificio se puede visitar el cuarto de baño en el que Lennon grabó las primeras versiones de la canción, conocidas como ‘Santa Isabel demos’ (que se pueden encontrar en Internet).<sup>417</sup> Este edificio estuvo abandonado durante muchos años, y ha sido la acción de determinados agentes sociales (los aficionados a los Beatles, de Almería y de otros lugares) la que ha motivado su rehabilitación y uso actual.<sup>418</sup>

La existencia de estos lugares de memoria puede verse reforzada mediante la creación de elementos de memoria inscrita (memoriales, en la terminología de Connerton, 2009, p. 7-39) que tienen por finalidad denotar la relación entre personaje (en este caso, John Lennon) y lugar. Es el caso de la escultura de bronce ubicada en la Plaza de las Flores, de Almería, que representa a Lennon en una postura inspirada en una de las fotografías tomada a Lennon en aquellos días, tocando la guitarra encima de la cama de su habitación. De más está decir que la erección de memoriales no siempre es tan inocua como en este caso, aunque esta afirmación nos llevaría a otra discusión sobre memoria histórica y lugares de memoria.

217

---

<sup>417</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=NaOZFz1ZJpo> Consultada el 08/09/2017.

<sup>418</sup> Nos referimos esencialmente a la asociación *John Lennon Almería Forever*, promovida por Javier Adolfo Iglesias.



Figura 6. Escultura de John Lennon en la Plaza de las Flores, Almería.

Volviendo a nuestro ejemplo, más allá de los espacios y lugares asociados a la memoria, en este caso a la de Lennon, tanto a la suya propia (espacios vividos y evocados por él) como a la colectiva (espacios asociados a él por la colectividad), encontramos el rastro de Strawberry Field en los productos artísticos derivados de la canción o de las circunstancias que rodearon inicialmente su composición. Un ejemplo reciente es el libro de Javier Adolfo Iglesias *Juan y John*, publicado en 2013, donde se reconstruye el episodio almeriense de Lennon y su encuentro con Juan Carrión, un profesor de inglés de Cartagena que quiso conocer al músico para pedirle que él mismo corrigiera algunas letras del grupo que no había sido capaz de transcribir completamente. Esta dificultad le hizo pedir a Lennon que incluyese en los discos las letras de las canciones, cosa que sucedió, en efecto, a partir del siguiente disco del cuarteto. En esta historia se inspira también la película de David Trueba *Vivir es fácil con los ojos cerrados*, de 2013, cuyo título está tomado de un verso de la propia canción. Se pueden considerar libro y película, por lo tanto, como productos derivados de la entidad original, desencadenante de un proceso creativo complejo y colectivo.



6. MEMORIA, IDENTIDAD E INDUSTRIA CULTURAL. Con esta enumeración incompleta de productos derivados y de procesos de memoria individual y colectiva asociados a espacios queremos significar la complejidad del fenómeno patrimonial. Si una sola canción, inspirada además en una evocación personal, ha generado toda esta serie de productos reales y procesos sociales a lo largo de los años transcurridos desde entonces, podemos hacernos una idea de las múltiples dimensiones que componen dicho fenómeno cuando introducimos un mayor espesor histórico y cuando nos referimos no tanto a creaciones individuales como a procesos históricos y colectivos.

Hay una primera dialéctica, que es condición necesaria para desencadenar cualquier proceso de apropiación, que articula la relación entre memoria e identidad. La identidad es un proceso establecido socialmente, para lo cual juega un papel primordial la memoria, ya que ésta nos proporciona conciencia de nuestro propio ser. Cualquiera que haya convivido con personas aquejadas de enfermedades neurodegenerativas, o con lesiones neurológicas, conoce bien esta realidad. Una persona se prolonga en el tiempo a través de los efectos que ha tenido en el mundo, y estos efectos son múltiples. En tanto ser vivo, como reza la vieja definición escolar, una persona puede reproducirse en otras personas, antes de morir (además de provenir, como persona, de otras que la han precedido: el propio Lennon quiso inmortalizar a su madre en *Julia*). Hay así una memoria ancestral que nos constituye tanto biológicamente (a través de la genética) como culturalmente (como seres sociales en un determinado contexto espacial y temporal que jamás elegimos): si Lennon no hubiese crecido en Liverpool, no habría escrito esa canción. Y si no hubiese sido en ese contexto histórico, del que él formaba parte, probablemente su evocación ni habría adquirido el tono psicodélico que tuvo, ni habría alcanzado tanta trascendencia (ese giro nostálgico en mitad de la década prodigiosa). Anticipando la moda de la nostalgia, *Strawberry Fields Forever* (junto a *Penny Lane*) certifica la crisis de la Modernidad detrás del espejo engañoso del crecimiento de posguerra y el capitalismo de rostro humano, que empezará pocos años después a resquebrajarse en Europa.

Por otro lado, el fenómeno de la Beatlemania del que, precisamente, Lennon buscaba refugiarse en Almería, no dejaba de ser un primer síntoma de la fetichización implícita en las industrias culturales. Más allá de los análisis pioneros de Adorno y Horkheimer (1944, p. 165-213) sobre la producción masiva de bienes culturales, y de Guy Debord (1968), sobre la conversión del espectáculo en la mercancía por excelencia del capitalismo tardío, lo cierto es que es a través de las industrias culturales y del espectáculo como se empiezan a producir los procesos de agregación específicamente postmodernos (asociados a todo un movimiento de liberación de energía colectiva, no lo olvidemos), que arrasan entre la



juventud de los años 50 y 60, desde Elvis Presley hasta, por supuesto, la Beatlemania.

En el caso de los Beatles, el síntoma inicial, que se puede identificar en las típicas imágenes de archivo en las que chicos y chicas sufren ataques de histeria en medio de conciertos en los que es imposible escuchar una sola frase, se traduce, desaparecida la posibilidad de asistir a los eventos, en una materialización del mundo de los Beatles. Así, pasa a un primer plano el soporte material de la obra: el disco como objeto de culto, como fetiche. Ellos lo sabían, y por eso la portada del *Sgt. Peppers* es una obra de arte en sí misma, y el Disco Blanco (1968) es blanco. Y, posteriormente, desaparecida la posibilidad del rito sagrado en vivo (los conciertos) o a través de la reproducción mecánica (los discos), la Beatlemania orienta su fetichismo hacia la cultura material (espacios y objetos) asociada a la biografía del grupo. Como ya hemos dicho, esta vuelta de tuerca en el proceso de fetichización llegó demasiado tarde para rescatar de la destrucción algunos de los espacios asociados a ellos (*The Cavern Club* es el más señalado).

Lo anterior es una interpretación y una contextualización histórica de un fenómeno cultural (la Beatlemania) y de una de sus manifestaciones específicas (*Strawberry Fields Forever* y sus efectos sociales) pero, en este caso sobre todo, no podemos dejar de lado no tanto lo que el fenómeno debe al contexto, como lo que el contexto debe al fenómeno. En el nivel general, la histeria colectiva conocida como Beatlemania se convierte en sujeto involuntario de la propia historia de la cultura: es posible que, sin esa histeria colectiva, el grupo hubiese continuado dando conciertos en directo. Y, con ello, es posible que no se hubiese desencadenado el proceso de experimentación sonora que fue posible gracias a su encierro en los estudios de grabación y que prefiguró el universo conceptual de la psicodelia y las revoluciones del 68 (o al menos coadyuvó a su emergencia). Por otro lado, sin la popularidad adquirida hasta ese momento (mayor que la de Jesucristo, recordemos), ningún artista de esta época se podría haber permitido el capricho de renunciar a las interpretaciones en directo.

En el nivel específico, *Strawberry Fields Forever* tuvo y tiene, como hemos visto, efectos sociales y materiales. Lugares y espacios asociados a la canción forman parte ahora (sería realmente interesante saber desde cuándo empiezan a darse visitas a la verja de Strawberry Field, por ejemplo) del universo emocional de los aficionados a los Beatles... pero no sólo. La canción generó una serie de productos, como hemos visto, que no tienen tanto que ver con la memoria compartida por dichos aficionados, como con procesos identitarios a nivel de comunidad territorial.

7. MEMORIA Y PAISAJE COMO RECURSO. Como ya hemos señalado, Almería era, en la época en que fue visitada por Lennon, uno de los lugares más

empobrecidos de una España que por entonces se arrojaba en brazos del turismo barato de sol y playa de la mano de ese mismo ministro que no dudaba en zambullirse en las aguas de Palomares. La extrema aridez de algunas zonas de la provincia permitió que se salvaran de la depredación urbanizadora, pese a lo cual sigue constatándose una tensión evidente en este sentido (simbolizada en la mole de El Algarrobico, en pleno parque natural de Cabo de Gata-Níjar, todavía en pie, o en el mar de plástico que llega justo hasta los límites del parque natural).<sup>419</sup>

El recurso a la memoria es una vía alternativa a la desmemoria (el olvido sistémico) implícita en los procesos de destrucción del Mediterráneo español: en el caso de Almería, la estancia de Lennon es sólo un ejemplo (aunque significativo, dado que no fueron más de dos meses), pero también es destacable el recuerdo de las múltiples películas allí rodadas (incluyendo la que rodó el propio Lennon), casi ninguna ambientada en la propia Almería. De hecho, el paisaje de Almería, por entonces conservado en su pobreza, ahora tensionado por el turismo y la agricultura intensiva, funcionaba como paisaje alienado: no se le reclamaba por ser el paisaje de Almería, sino por evocar otros paisajes, casi siempre del oeste americano (pero no sólo), cuyos rasgos eran fijados en el imaginario colectivo gracias a la industria cultural de Hollywood.

En nuestro tiempo presente, en un giro propio de las sociedades terciarizadas, este paisaje alienado se convierte, gracias a la memoria de esa alienación, en una especie de meta-paisaje: los escenarios de falsos sucesos, los paisajes de viejas ficciones, se convierten en un recurso turístico actual y muy real, como se puede apreciar visitando la misma Casa del Cine.<sup>420</sup>

Esta dialéctica nos indica una fractura, una grieta a través de la cual es factible acudir a conceptos que nos permiten una comprensión crítica de la realidad. En el caso de *Strawberry Fields Forever*, como ya hemos señalado, es en sí misma una obra que se puede caracterizar como abierta (aquí seguimos la idea de Umberto Eco, lanzada a principios de los años '60, de obra abierta a la interpretación; Eco, 1990) y, por ello, susceptible de generar interpretaciones diversas e incluso contradictorias. Pero, más allá de la estética, esta apertura nos conduce al campo de apropiaciones colectivas que hemos venido reseñando y a una dialéctica de las mismas. Las estrategias de memoria activadas en torno a *Strawberry Fields Forever* no son, por sí mismas, ni positivas ni negativas en términos de transformación. La memoria y el patrimonio cultural son un campo en el que se negocian identidades políticas y se generan beneficios económicos y, por lo tanto, reproduce y alberga prácticas discursivas tanto de dominio

---

<sup>419</sup> Tensión que ha sido analizada por J. A. Cortés (2013).

<sup>420</sup> Véase también una amplia lista de películas y escenarios en la guía *Paisajes de cine. Almería de película*, editada por la Diputación de Almería.

como de resistencia, tanto hegemónicas como subalternas, tanto de explotación como de emancipación.<sup>421</sup>

Un trabajo transformador en el ámbito de la memoria y el patrimonio cultural debe incidir en esta apertura ontológica del campo de acción y en la generación de efectos sociales reales a través de la acción, que puede ser transformadora pero también alienante. En tanto inmerso en un contexto de mercado capitalista y de dominio tecnocrático, ningún trabajo en relación con la memoria y el patrimonio es inocuo: esta es una idea propia de una época de inocencia patrimonial (por decirlo de alguna manera) que ya ha quedado definitivamente atrás. Conocer los efectos sociales reales que tiene (y los que puede llegar a tener) cualquier activación mnemónica y patrimonial, por inofensiva que parezca, es indispensable para ejercer una crítica reflexiva sobre el contexto en que dicha activación tiene lugar.

Como obra musical, la rentabilidad económica de *Strawberry Fields Forever* se puede medir, como es lógico, en cifras de ventas y en forma de royalties. Pero, en tanto bien apropiado colectivamente (patrimonializado), sus efectos serían también rastreables a través de los impactos del turismo (en Liverpool, en Nueva York y en Almería) inducido directa o indirectamente por la canción y las circunstancias que rodearon a su composición.

Este valor económico es el que propicia la institucionalización de los procesos de socialización que emergen en la apropiación colectiva de la obra. Los ayuntamientos de Almería, Liverpool y Nueva York han promovido y promueven, a través de diversas acciones y productos materiales, la memoria de Lennon y su canción, pero, generalmente, lo hacen porque hay una dinámica previa, una apropiación (muchas veces mediante la acción concertada de agentes sociales variados: por ejemplo, para propiciar la regeneración de la Finca Santa Isabel y su conversión en Casa del Cine) que sucede al margen o de forma previa. Muchas veces tan al margen que, en algunos casos, es la propia práctica institucional la que busca el modo de evitar que la apropiación pase de ser simbólica a ser física. Es seguro que el rótulo de Strawberry Field (junto a la verja de entrada), de no estar pintado sobre el muro (y cubierto de grafiti, eso sí), correría la misma suerte que el rótulo de Penny Lane (que tuvo que ser finalmente sustituido por una placa embebida en el muro para evitar las continuas sustracciones por parte de los visitantes).

---

<sup>421</sup> SANTAMARINA, 2005, p. 45-7.



Figura 7. Entrada de Strawberry Field durante la remodelación del sitio, Liverpool.

La rentabilidad económica y política de los bienes culturales es una cuestión dialéctica, como se ha dicho. En el caso del ejemplo en torno al que hemos venido reflexionando, tanto la canción en sí, como los espacios, productos y prácticas asociados a su existencia, son susceptibles de ser integrados por la dinámica del sistema: cosificados, mercantilizados y tecno-administrados.<sup>422</sup> El lugar de la crítica no debería estar al margen de estos procesos, inhibiéndose de participar en ellos. Antes bien, la crítica reflexiva y constante debería formar parte del discurso de socialización de dichos bienes. Sólo así podremos garantizar que los valores pedagógicos que cualquier práctica patrimonial genera se orienten realmente hacia un horizonte de transformación, mientras la memoria deja de ser una práctica que produce réditos políticos y económicos para ser una grieta en nuestra cosmovisión, una continua revisión de los fundamentos cognitivos, ético-

<sup>422</sup> De hecho, en 2019 está prevista la apertura al público, por primera vez, de Strawberry Field, a iniciativa del Ejército de Salvación, reconvertido en un lugar de trabajo para jóvenes discapacitados, que integra la dimensión de lugar de memoria ligado a la mítica canción de Lennon, y también un jardín y una cafetería.



morales y estéticos de nuestra propia existencia como seres socio-históricos.

8. *STRAWBERRY FIELDS FOREVER... FOREVER*. En resumen, rastrear el proceso de creación y los efectos materiales e inmateriales producidos por una obra en particular, como es *Strawberry Fields Forever*, nos ha llevado a detectar y esbozar un modelo de un proceso de apropiación y valorización cultural complejo, así como a plantear algunas cuestiones de cara al futuro. Aunque la canción haya surgido de un golpe de talento individual y de la inspiración provocada por la nostalgia, el calor y el aburrimiento, en tanto proceso de valorización y apropiación, su relación con los procesos colectivos de valorización social es indudable.

Pero la línea que distingue un mero proceso de valorización cultural (de apropiación colectiva y de generación de nuevas activaciones) de lo que es y debe ser el patrimonio (que es una valorización de determinados elementos discretos) requiere una investigación específica en ontología del patrimonio.<sup>423</sup> Aquí esta canción también nos sirve de ejemplo: ¿es o debe ser Strawberry Field –pongamos, para simplificar, que nos referimos exclusivamente a la finca de Liverpool- patrimonio cultural? ¿Y por qué? ¿Porque a algunos agentes sociales les evoca un proceso a su vez evocador plasmado en una canción? ¿Qué valores asociados a la materialidad de la finca se verían mermados en caso de que en ella se construyesen una urbanización o un parque infantil? ¿Por qué tendríamos que mantener inalterado este espacio? ¿No se podría utilizar igualmente? ¿No tendría el mismo poder evocador? Es más, ¿es necesario visitar Strawberry Field para entender *Strawberry Fields Forever*? ¿No es una forma de fetichismo querer conservar un espacio por el simple hecho de que inspiró una obra maestra?

224

Más allá de la cuestión ontológica (¿qué es en esencia el patrimonio?, ¿qué constituye un bien cultural?) está la cuestión política: ¿qué es en realidad el patrimonio sino una práctica social? La tensión dialéctica entre la memoria en acción y la realidad sensorial del mundo, lo que incluye a los demás individuos (pasados y presentes) que forman nuestro entorno, dibuja el campo real de la práctica patrimonial: si la memoria sólo es en tanto proceso actual, presente, suele producirse a partir de una realidad perceptible. Esto justifica la idea convencional, preservacionista, del patrimonio cultural: es la materialidad que llega hasta nosotros la que posibilita la transmisión cultural ligada a dicha materialidad.

---

<sup>423</sup> A este respecto, véanse nuestros desarrollos en Incipit (2014), donde tratamos de describir y comprender la complejidad social de la entidad patrimonial “Cueva de Altamira”.



Pero esta realidad nunca es perceptible por sí misma, sino que siempre está inmersa en una práctica social: se recuerda en acción, y se actúa conforme a un marco social que, generalmente, se regula y articula a partir de una determinada dinámica de poder (como ya señalaba Halbwachs en 1925). En otras palabras: lo que se recuerda y lo que se olvida (y cómo se hacen ambas cosas) está condicionado por un discurso de poder.<sup>424</sup> Por ello es fundamental la crítica reflexiva: ¿no se podría ir más allá de la mera anécdota fetichista respecto a la estancia de Lennon en Almería? ¿Qué sentido puede tener, desde un punto de vista socio-histórico, una composición como *Strawberry Fields Forever*? ¿Por qué rodó Lennon un alegato antibelicista allí? ¿Cómo era la Almería de entonces y cómo es la de ahora? Y, en general, ¿en qué medida está ligada la memoria de estos eventos históricos a unos lugares materiales que, en gran medida, han dejado de existir, puesto que ya no son lo que eran?

Quizás una forma de responder a esta última pregunta sea formularla al revés: ¿qué nos queda de los espacios que un día fueron? Puede que, en algunos aspectos, nos quede menos de lo que pensamos: y esto es una buena cautela que nos previene contra nuestras propias tendencias fetichistas. Pero, por otro lado, puede que ese algo que nos queda sea más de lo que pensamos, y aquí es donde interviene la capacidad crítica del trabajo de una memoria entendida como proceso abierto, como investigación en permanente actualización.

225

A John Lennon se le suele recordar a menudo, aunque este recuerdo suele ocultar la parte más radical y combativa de su obra y resaltar los aspectos no beligerantes de la misma (más pacíficos, por decirlo de algún modo). Sin embargo, en tanto obra contemporánea de arte, su memoria se resiste (y ya se resistía en vida de él) a la domesticación. En cierto modo, la existencia de esta memoria abierta, junto a la fetichizada, es también lo que posibilita que, mediante una apropiación crítica y reflexiva, que propicie una gestión de los bienes culturales igualmente abierta y participativa, pueda ser un arma de emancipación contra el discurso hegemónico, ése que, centrándose en la efemérides, olvida la causa última de los acontecimientos.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> Véase CONNERTON, 2008 y 2009.

<sup>425</sup> Un buen ejemplo de este tipo de memoria superficial es el reportaje sobre las bombas caídas en Palomares, emitido a principios de 2016 en el programa Informe Semanal, de RTVE. En este reportaje se reconstruyen los principales hechos relacionados con el accidente, y se pretende dar una visión optimista del futuro de la zona, al incidir en las próximas medidas que se tomarán para evacuar la tierra contaminada. Al margen del elemento propagandístico, estas medidas son la evidencia de que, hasta el momento, el problema había sido silenciado. Surge entonces la pregunta: ¿por qué no se ha actuado hasta ahora? Y detrás viene la pregunta sobre la causa última: ¿por qué cayeron (y no nos referimos a los fallos humanos y técnicos), en enero de 1966, cuatro bombas

AGRADECIMIENTOS. Este texto es producto de reflexiones e investigaciones individuales que no hubiesen sido posibles si el autor no perteneciese al Instituto de Ciencias del Patrimonio, por todo lo que le han aportado los compañeros y compañeras que han pasado, y los y las que permanecen.

Las inquietudes a las que responde tampoco hubiesen encontrado su cauce si no hubiese sido por la ayuda concedida por la Axencia Galega de Innovación (Xunta de Galicia) para la realización de estancias de investigación en el extranjero durante el año 2015.

#### BIBLIOGRAFÍA

- T. W. ADORNO, y M. HORKHEIMER, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 1998 (ed. or. 1944).
- S. AUERÓN, *El ritmo perdido. Sobre el influjo negro en la canción española*, Atalaya, Madrid.
- A. D. BADDELEY, *Psicología de la memoria*, Debate, Madrid, 1983.
- D. BARREIRO, "Truth is a moment of falsehood": Bringing replicas to life [en línea] 2018, [Fecha de consulta: 25 de febrero de 2019] Disponible en <https://digital.csic.es/handle/10261/169590>
- J. BRENNAN, *Strawberry Fields Forever: Putting Together the Piece* [en línea] 1996 [Fecha de consulta: 24 de febrero de 2017] Disponible en: <http://www.columbia.edu/~brennan/beatles/strawberry-fields.html>
- M. CLEAVE, How does a Beatle live? John Lennon lives like this [en línea] 1966 [Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2016]. Disponible en: <http://www.beatles.interviews.org/db1966.0304-beatles-john-lennon-were-more-popular-than-jesus-now-maureen-cleave.html>
- P. CONNERTON, 'Seven types of forgetting', *Memory Studies* 1, 2008, pp. 59-71.
- P. CONNERTON, *How modernity forgets?* Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
- J. A. CORTÉS, *Naturalezas en conflicto*, Germania, Madrid, 2013.
- G. DEBORD, *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
- DIPUTACIÓN DE ALMERÍA, *Paisajes de cine. Almería de película*, 2015.
- U. ECO, *Obra abierta*, Ariel, Barcelona, 1990 (ed. or. 1962).
- EFE, 2016, 'Almería, donde "el aburrimiento" engendró "Strawberry Fields Forever"', Entrevista a Javier Adolfo Iglesias, 25 septiembre 2016. [En línea] [Fecha de consulta: 24 de febrero de 2017] Disponible en: <http://www.efe.com/efe/espana/gente/almeria-donde-el-aburrimiento-engendro-strawberry-fields-forever/10007-3049980>
- J. GARCÍA, 'Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica', *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, nº 51, 2009, pp. 175-202.
- C. GONZALEZ-PEREZ, *CHARM: Cultural Heritage Abstract Reference Model*. [en línea] [Fecha de consulta: 28 de marzo de 2017]. Disponible en: <http://www.charminfo.org/Resources/Technical.aspx>.
- J. GOYTISOLO, *Campos de Níjar*. Seix Barral, Barcelona, 1960.
- R. HEWISON, *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. Methuen London, London, 1987.
- M. HERTSGAARD, *Los Beatles: un día en la vida*, Grijalbo, Barcelona, 1995.

---

norteamericanas en Palomares? <http://www.rtve.es/alcarta/videos/informe-semanal/informe-semanal-palomares-2016-dejando-atras-pasado/3446531/>

- A. HUYSEN, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, Instituto Goethe, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- J. A. IGLESIAS, *Juan y John*, Editorial Círculo Rojo, 2013.
- INCIPI, *El valor social de Altamira: Marco estratégico* 2014, [En línea]. [Fecha de consulta: 05/09/2016]. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10261/112864>
- K. KOSIK, *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México, 1967.
- M. LEWISOHN, *The Complete Beatles Chronicle*, Pyramid Books, London, 1996
- D. MASSEY, *For space*, SAGE, London - Thousand Oaks - New Delhi, 2005
- R. MORENO, *La historia secreta de las bombas de Palomares*, Crítica, Madrid, 2016.
- J. M. RUIZ-VARGAS, *Manual de Psicología de la Memoria*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010.
- A. SÁNCHEZ, y M. S. BEATO, *Psicología de la Memoria. Ámbitos aplicados*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- B. SANTAMARINA, 'Una aproximación al patrimonio cultural', En Hernández i Martí, *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2005: 21-51.
- L. SMITH, *Uses of Heritage*, Routledge, London, 2006.
- K. WALSH, *The representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-modern World*. Routledge, London, 1992.
- W. WHEELER, 'Nostalgia isn't nasty: the postmodernising of parliamentary democracy', in M. Perryman (ed.), *Altered states: postmodernism, politics, culture, Lawrence and Wishart*, pp. 94-109.

DAVID QUINT, *Virgil's Double Cross Design and Meaning in the Aeneid*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2018, 218 pp., ISBN: 978-0-691-17937-7.

Las grandes obras del pensamiento y la literatura, los grandes hitos, soportan tras sus hombros el peso del mundo. Nos dicen lo que fue, lo que pudo ser, lo que es y será. Por ello, leerlas con el detenimiento y detalle preciso, con la seriedad necesaria, debe ser para nosotros un imperativo, el más absoluto y categórico de todos. La trayectoria del estudioso David Quint es clara muestra de la asunción de ese imperativo como propio. Sus reflexiones y sus investigaciones abarcan desde la poesía épica y los clásicos hasta las creaciones del siglo XX. Homero, Virgilio, Ariosto, Cervantes, Milton, Montaigne, Shakespeare.... son tan solo algunos de los nombres que este profesor de literatura comparada de la Universidad de Yale conoce con una profundidad sorprendente. Su libro más reciente, y del que nos ocupamos aquí, es un análisis al detalle, contextualizado y altamente medurado, de la gran obra virgiliana que es la *Eneida*. El título de esta obra es: *Virgil's Double Cross: Design and Meaning in the Aeneid*. El título refleja en su análisis la meticulosidad que está presente en todo el libro: “design” y “meaning” se correlacionan en la obra. El genio Virgiliano, patente en la elección de cada palabra, cada variante de la narración, cada referencia e incluso y, sobre todo, la propia forma escrita de la obra, es lo que nos traslada el significado de la misma. El auténtico sentido de la *Eneida* está contenido en ella: sólo debemos leer el texto desde el texto mismo. Las grandes obras no necesitan salirse de ellas mismas para tener sentido completo. La forma o la clave de lectura a través de la cual David Quint interpreta la *Eneida* está extraída de la misma: es una magnificación y extensión al todo de la obra del *doubleness* o duplicidad que la impregna. La idea principal con la que se inicia el prefacio de la obra es la consideración de que las grandes lecturas irremediabilmente opuestas que ha generado la *Eneida* desde el mismo momento en que fue escrita son un resultado directo de la propia intencionalidad con la que fue diseñada y redactada la obra. Virgilio deliberadamente diseñó la *Eneida* con la intención de producir un conflicto, un doble efecto que divide a los críticos. El propio poema envuelve potencialmente su crítica inmanente. La controversia entre una lectura patriótica e imperial de la *Eneida* y los

detractores de tal idea se encuentra germinalmente en cada una de las páginas y versos del poema.

En este sentido, la intención del autor es mostrar cómo y porqué Virgilio realiza tal hazaña literaria al escribir. Como supo Schleiermacher, todo acto de escritura tomado seriamente no deja de ser una acción esencialmente artística. Es el arte de Virgilio el que nos permite seguir hablando de él más de veinte siglos después de la redacción de su poema. Pero la tesis de que el conflicto es esencial y se encuentra en la propia obra no es, dice el autor, una postura cerrada o sistemática, precisamente porque no trata de resolver el conflicto ni hacia una parte ni hacia otra, sino que se mantiene en una tensión especialmente prudente y mesurada. Las claves de lectura en este sentido por parte del autor son rápidamente desveladas: la tolerancia y paciencia por lo intrincado y el detalle, así como el gran respecto por la experiencia estética que una gran obra como la *Eneida* nos ofrece ('Prefacio', xii-xiii).

El conflicto lleva al lector a pensar dos veces (*Second sailing*), a volver a leer la obra, a un análisis más detallado. Volver a pensar también lleva a considerar la *Eneida* en su contexto histórico, un contexto atravesado por el conflicto y por las contradicciones de una ideología agustiniana dominante y oficial derivada de la guerra civil romana que da fin a la etapa republicana y a la instauración del imperio (32 a.C- 30 a.C). La óptica del contexto histórico virgiliano es una constante en la lectura de Quint, que atraviesa su análisis de la *Eneida* de principio a fin. La obra del autor americano puede ser definida bajo la forma clásica del comentario, forma literaria y filosófica que se remonta a los *ta hypomnemata* de Grecia. Como experto en literatura comparada, desde la antigüedad a la contemporaneidad, y por tanto en las formas de la literatura desde la época arcaica hasta nuestros días, Quint, quien parece nunca desvelar su propia forma, nos otorga un índice en forma de comentario según lo estandartes literarios modernos. El comentario moderno es un género bastante definido donde se trata de explicar otros textos considerados canónicos para una disciplina particular, discutiendo el texto en el orden en el que está escrito. Pero en el mundo griego, al que el autor hace continuas referencias (es parte de ese *doubleness* de la obra en relación a las dos grandes civilizaciones clásicas), los géneros académicos estaban mucho menos diferenciados. Los comentarios eran, esencialmente, comentarios a Homero. Quint sustituye a Homero por Virgilio. Del mismo modo que Virgilio, en su obra, quiso imitar a Homero.

Que la obra de Quint sea un comentario apunta, principalmente, a dos cosas: a una toma de conciencia de la atención al detalle así como a la consideración de que la obra a analizar es una obra problemática. Sobre la atención al detalle, ya hemos señalado la importancia de esta base interpretativa para el autor en cuestión: un comentario es un género que



impide en sí mismo leer de manera descuidada un texto. En cuanto a la problematicidad de una obra, nos gustaría partir en este punto de una referencia a los comentarios homéricos. La necesidad de explicar a Homero, que estaba en la base de la educación griega, residía, como señala Pfeiffer<sup>426</sup>, en los dos grandes problemas que Homero presentaba a los lectores clásicos: un problema estrictamente filológico, en cuanto al lenguaje artificial y arcaico de los poemas homéricos; y un problema, digamos, ético y filosófico, con la intención de explicar por qué los dioses de los poemas épicos estaban especialmente faltos de moral, con comportamientos parecido a los humanos. En este sentido los griegos desarrollaron una exégesis alegórica (Teágenes de Regio) para salvar a Homero de las acusaciones de inmoralidad. Con tales ideas, derivadas de la aparición en escena de pensadores como Jenófanes de Colofón, tratamos de explicar como un comentario es un género artístico y filosófico especialmente deudor del tiempo en el que se escribe. El comentario de Quint es un diálogo entre la Roma del siglo I a.C y nuestro siglo (y el anterior, referido explícitamente al inicio de la obra). La *Eneida*, apunta finalmente David Quint, es un replanteamiento invertido y contextualizado de la guerra de Troya, la fundación de Roma por parte de Eneas supone el inicio de un nuevo “orden histórico” (p.189). El comentario es un género transversal, comunica órdenes históricos, acerca pensadores e introduce a lectores.

El paralelismo con Homero es constante en la obra, es parte de esa estructura de duplicidad (*doubleness*) y de lo que Quint llama la figura verbal de la misma: el quiasmo. La repetición del quiasmo permite a Virgilio narrar cosas ya narradas por Homero a la vez que introduce novedades o cambios, generando un doble efecto en los lectores de todos los tiempos. Prácticamente cada capítulo del comentario de Quint contiene una referencia a Homero, desde pasajes concretos a paralelismos entre héroes homéricos y virgilianos. De modo que, la duplicidad artística virgiliana se traslada por tanto también a la representación entre personajes (p. e. Sarpéndón-Patroclo).

Los personajes, la correlación entre los mismos y su papel en el conjunto de la *Eneida*, están presentes en la propia estructura del comentario de Quint, donde no solo se busca hacer un análisis detallado de los libros de obra virgiliana uno por uno, sino también de las claves (referencias, personajes, símbolos, detalles...) de todos y cada uno de ellos. Los elementos señalados por Quint pueden, en principio, pasar desapercibidos al lector de la *Eneida*: la grandeza de este comentario es la

---

<sup>426</sup> Véase RUDOLF PFEIFFER, *Historia de la filología clásica (Vol. I: De los comienzos hasta el final de la época helenística)*, trad. Justo Vicuña y M<sup>a</sup> Rosa Lafuente, Gredos, Madrid, 1968. Véase también: Francesca Schironi, “Greek Commentaries” in *Dead Sea Discoveries*, 19 (2012), pp. 399-441.

capacidad para enfatizar elementos aparentemente irrelevantes, cuyo desvelamiento permite comprender con mayor profundidad las dimensiones de la obra. En este sentido, cada capítulo toma el nombre del elemento dramático e interpretativo que alumbra el libro o libros en cuestión, y por ende, tomados conjuntamente, la totalidad de la obra. Todos los capítulos (del uno al séptimo) se encuentran además, atravesados por la idea de duplicidad. El primer capítulo trata la duplicidad misma, y la figura retórica que la define: el quiasmo (libros 1 y 12 de la *Eneida*). El capítulo segundo alude a la duplicidad existente entre troyanos y romanos, a la *mimesis* romana del mundo griego (libros 2, 3 y 6 de la *Eneida*). El capítulo tercero se centra en la *reduplicidad* o reescritura por parte de Virgilio de la historia de Dido (libros 1, 4 y 6). Virgilio reescribe la historia del heroico autosacrificio de Dido y por ende niega la historia de una fundación *feliz*. El capítulo IV es el centro mismo del comentario y a su vez un comentario al capítulo que es centro en la *Eneida*, el sexto. En este sentido no es casual que este capítulo, siguiendo la temática detectada en el libro VI, trate de la gran cuestión del género de la épica: a muerte, la memoria y la fama. Los que perviven en la memoria, los que alcanzan la fama, son “son of gods”, expresión que da título al capítulo. Por ello, la duplicidad de este capítulo es esencialmente la de la relación entre la narración y el contexto histórico. El hecho esencial, de este modo, es que esos “hijos de los dioses”, como la figura de Augusto, son en realidad presentados como una ficción de los poetas. El capítulo V de la obra se centra en la duplicidad entre cultura y naturaleza, que el autor detecta de manera central en el libro 8, en su relación con el 7 y el 9, que se hacen eco, de nuevo, de la estructura de quiasmo imperante. Estos libros reflejan el contraste entre la presentación homérica y la rudeza del mundo romano, así como, paralelamente, entre las memorias de un pasado glorioso y las anticipaciones de un futuro único (p. 114).

231

El capítulo sexto, que versa sobre los libros 9-11 de la obra, tiene como eje la figura de Sarpedón, vista como una duplicación de la de Patroclo. Del mismo modo, el último capítulo (libros 10 y 12) del comentario alude a la figura de un “second second Patroclus”, Pallas, así como la gran problemática planteada por el abrupto final de la *Eneida*. De este modo, el comentario sigue una estructura cíclica: vuelve al momento donde ha empezado, se doblaba sobre sí mismo. Su propia ordenación nos recuerda siempre que hay que volver a empezar. En este sentido, de un plegarse sobre sí mismo, debemos entender por qué muchos libros tienen un análisis repetido en el comentario: aparecen varias veces en capítulos diferentes. Pero las repeticiones, propias de la escritura quiasmica resaltada por el autor, no son casuales: se repite el libro primero, el central y el último. Quizás los más importantes, elementos equidistantes en la obra así como conectados entre sí y el resto, es lo que permite hablar de la

*Eneida* como un todo de sentido, completo y subsistente por sí mismo. A su vez, la importancia otorgada por David Quint a la propia estructura de su comentario, repetida y duplicada, señala directamente a éste como una aplicación de los principios interpretativos rectores de su lectura de la *Eneida*. En este sentido, interpretar no es otra cosa que leer el texto desde las claves que él mismo proporciona.

**Alba Marín Garzón**

PRESENTACIÓN<sup>427</sup> DEL LIBRO  
*UN YO SIN MÍ*<sup>428</sup>  
DE  
JAIME SILES

PRESENTACIÓN DE RICARDO BELLVESER

Se me ha encargado que sitúe este libro en la tradición cultural e intelectual a la que pertenece la obra y el autor, y en eso me voy a centrar. Dejo, pues, para el resto de los componentes de la mesa, los aspectos relativos a introducir la lectura y la comprensión este libro, de esta antología, de esta nueva obra y a su autor en concreto, más todo aquello que mis queridos y queridas colegas consideren necesario.

**233**

Empecemos por el principio. Los cuatro monosílabos que componen el título de la antología de Jaime Siles, *Un yo sin mí*, que suena como un verso japonés, –permítanme la broma– una H en código morse, un pie Peonio o mejor Proceleusmático, formulan un dilema –ahora hablo en serio– en torno al cual gira buena parte de la historia de nuestra literatura última, del psicoanálisis o de la filosofía eterna.

Partamos, aunque sin entrar en ellas, del hecho de señalar algunas de las muchas referencias inmediatas que nos evoca este título. Por ejemplo, en *Un yo sin mí* resuenan tanto Santa Teresa como Fray Luis en lo que se refiere a que el yo, el mí, no es un lugar donde se pueda vivir excepto como espacio provisional.

Pero tal vez de un modo más cercano a la filosofía y al psicoanálisis, estarían el ello, el yo y el superyó freudiano, que se tienen que armonizar

---

<sup>427</sup> La presentación tuvo lugar en “El Corte Inglés” de Valencia el 14 de noviembre de 2018.

<sup>428</sup> JAIME SILES, *Un yo sin mí*, Olé Libros, Madrid, 2018.

para la supervivencia del ego, que es lo que bascula y establece el tránsito del yo al mí<sup>429</sup>.

Dicho en términos filosóficos: estaríamos ante un ejercicio de solipsismo<sup>430</sup>, de forma y manera que la realidad solo se comprendería desde el yo, que es lo único de lo que estamos seguros de que existe, duda que se puede percibir a las claras en las calderonianas incertidumbres de Segismundo quien, al haber pasado toda su vida, desde niño, encerrado en una torre, dudaba de que existiera realmente aquello que veía a través de una ventana, dudaba de que lo que veía fuera realidad o tan solo un sueño.

Debemos partir del hecho sabido de que los títulos deben anunciar el contenido del libro, aunque en demasiadas ocasiones de la historia de nuestra civilización, se excedan en la morosidad detallista como *Tratado en el que se estudian los efectos del cultivo del trigo en la economía castellano y leonesa y cómo deberían corregirse los muchos errores que habitualmente se cometen en su producción*, o al revés los títulos sirvan para todo lo contrario, es decir, para desorientar, como llamar a una novela *Dulce pájaro de juventud*. Luego volveré sobre esto.

Pero, además, están el resto de los aspectos técnicos, como caer en el frecuente error que cometen algunos lectores, de confundir al autor de un texto con el narrador o con el personaje poemático, cuando el autor no es ni lo uno ni lo otro. El narrador es un personaje más de los inventados, creados, por el autor. El personaje poemático, no es el autor, sino un artificio del que se vale el autor para su discurso. Vargas Llosa en sus cartas a un joven novelista, advierte de este error que, en su opinión, cometen incluso los propios escritores, y es el confundir al autor con el narrador, o con el personaje poemático, al “haber decidido narrar sus historias en primera persona y utilizando deliberadamente su propia biografía como tema, creen ser los narradores de sus ficciones. Se equivocan. Un narrador es un ser hecho de palabras, no de carne y hueso.”<sup>431</sup>

---

<sup>429</sup> Ver SIGMUND FREUD, *Obras completas de Sigmund Freud*. Volumen XIX – “El yo y el ello, y otras obras (1923-1925). 1. El yo y el ello (1923). Traducción José Luis Etcheverry. Buenos Aires & Madrid: Amorrortu editores

<sup>430</sup> [*ego*] *solus ipse*, solo yo existe.

<sup>431</sup> MARIO VARGAS LLOSA, *El narrador. Cartas a un joven novelista*. Editorial Planeta Mexicana SA, México, 1997.

*Me gustaría que habláramos hoy del narrador, el personaje más importante de todas las novelas (sin ninguna excepción), del que, en cierta forma, dependen todos los demás, pero, ante todo, conviene disipar un malentendido muy frecuente que consiste en identificar al narrador, a quien cuenta la historia, con el autor, el que la escribe, éste es un gravísimo error, que cometen incluso muchos novelistas, que, por haber decidido narrar sus historias en primera persona y utilizando deliberadamente su propia biografía como tema, creen ser los narradores de sus ficciones. Se equivocan. Un narrador es un ser hecho de palabras, no de carne y hueso como suelen ser los autores, aquel vive sólo en función de la novela que cuenta y mientras la cuenta (los confines de la ficción son los de su existencia), en tanto que el autor tiene una vida más rica y diversa, que antecede y sigue a la escritura de esa novela, y que ni siquiera mientras la*



Dicho de un modo más áspero, el autor es un ser vivo, no una ficción, el autor tiene una vida que antecede a la escritura de los poemas o de la narración, y sigue una vez publicado el libro, incluso el autor no se identifica totalmente con lo escrito y con el tiempo llega incluso a extrañarse de lo que ha quedado fijado en el texto.

Es más, el yo es imposible en poesía porque es sabido que nunca uno es como uno se cree que es, pues nos vemos nosotros y a la vez somos vistos por los demás, por lo que existen varios yos, uno de ellos es ese yo sin mí al que Siles hace referencia. Tal vez el fondo de la cuestión estribe en llegar a conocernos a nosotros mismos, pero seguir ese hilo nos llevaría a otros derroteros, para los que no tengo ni tiempo ni espacio para dejarme llevar por ellos ahora.

Dice Siles:

*No tú, ni tu memoria.  
Sólo el nombre  
que tu lenguaje escribe  
en tu silencio:*

(Música de agua)

Lo adelantó un verso de Octavio Paz que hablaba de “los otros todos que somos nosotros”. Francisco Ayala la lleva al límite cuando, tras un homenaje que le hicieron, al tomar él la palabra en el turno de agradecimientos, explicó: “todo lo que han dicho de mi me resulta extraño y como referido a otra persona”, a otro yo, diríamos.

El yo es objeto y sujeto de lo que siente el poema, no realidad, porque el yo lírico no es un ser real, sino una figura instrumental. Proust creía que el escritor era únicamente un traductor del yo, pues, para él, escribir era únicamente un ejercicio de desdoblamiento, de máscara, de espejo.

El personaje poemático no es un yo, pues el personaje es un ser construido con palabras, mientras que el yo es de carne y hueso. Borges precisó, con su cultísima inteligencia, en “Borges y yo” cuál era su relación con su yo escritor: “Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura, y esa literatura me justifica”<sup>432</sup>.

235

---

*está escribiendo absorbe totalmente su vivir, el narrador es siempre un personaje inventado, un ser de ficción, al igual que los otros, aquellos a los que él “cuenta”, pero más importante que ellos, pues de la manera cómo actúa, mostrándose y ocultándose, demorándose o precipitándose, siendo explícito o elusivo, gárrulo o sobrio, juguetón o serio, depende que estos nos persuadan de su verdad o nos disuadan de ella y nos parezcan títeres o caricaturas. La conducta del narrador es determinante para la coherencia interna de una historia, la que, a su vez, es factor esencial de su poder persuasivo.*

<sup>432</sup> JORGE LUIS BORGES. “Borges y yo” en *El hacedor*. Ed. Emecé. Buenos Aires, 1960. Utilizo Alianza Editorial. Madrid, 2003.

*Sería exagerado afirmar que nuestra relación es hostil; yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura, y esa literatura me justifica.*

¿Se puede decir lo mismo de Siles? Por supuesto. ¿Se puede decir lo mismo de un poeta que habla de sí mismo, que cuenta su experiencia vital, que reconstruye su tiempo en Salamanca, que poetiza a Tovar, que recorre los escenarios de su biografía en sus poemas y plantea sus debates con la lengua y su amor al latín? Por supuesto. Se lo acabamos de oír a Borges: “yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges / Siles pueda escribir.” Siles sobrevive aferrado a aquellos valores que por un momento habían sido cuestionados.

*Quise que Roma fuese Salamanca;  
Atenas, basa, fuste, plinto, planta  
y Parménides, Diego de Siloé.*

Habrà que volver sobre este asunto, en otro momento, en otro sitio, en otra circunstancia, qué se yo.

En el libro de Siles, y como ya he señalado ampliamente, el título sitúa en su lugar el libro y su contenido. Pero conviene encajarlo diacrónicamente.

En el siglo XX, pasada la guerra civil, los primeros poetas lo fueron de poesía social, Celaya, Crèmer, Otero, Rosales y Gaos incluidos en su vertiente más religiosa, cuya influencia llega hasta los años cincuenta, que es cuando pide el relevo la generación del medio siglo, Caballero Bonald, Claudio Rodríguez, Soto Vergés, Gil de Biedma, Antonio Gamoneda, Francisco Brines..., grupo de autores metafísicos y místicos, cuya trayectoria es cortada abruptamente por Los Novísimos. Castellet no acierta en la selección de poetas (no están Genaro Talens, ni Siles, ni Rafael Soler, ni Luis Alberto de Cuenca, ni ninguno de los grandes poetas del mismo tramo generacional, sin embargo incluye a poetas tan inadecuados por extravagantes como Manuel Vázquez Montalbán o Vicente Molina Foix, solo por poner dos ejemplos palmarios, el primero inmerso en una literatura comprometida y de denuncia, y el segundo porque no había publicado nada en poesía en ese momento y aún tendrían que pasar varios años hasta que diera a la imprenta el primer libro de versos...), pero sí da en la diana de entender que se estaba produciendo la gran renovación, que se basaba, principalmente, en el fin de la ideologización política de la poesía que llevaba consigo lo social, fin de la poesía comprometida, y aparición y valoración de una nueva poesía esteticista y culterana, veneciana, muy intelectualizada.

Siles hace poesía comprometida, pero no con lo social, la política o las ideologías, Jaime Siles representa el *compromiso con el lenguaje*, esa es su aportación fundamental. En consecuencia en vez de hablar de poesía

---

*Nada me cuesta confesar que ha logrado ciertas páginas válidas, pero esas páginas no me pueden salvar, quizá porque lo bueno ya no es de nadie, ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición. Por lo demás, yo estoy destinado a perderme, definitivamente, y sólo algún instante de mí podrá sobrevivir en el otro. Poco a poco voy cediéndole todo, aunque me consta su perversa costumbre de falsear y magnificar.*

comprometida, debemos referirnos a compromiso con la poesía y el lenguaje, de ahí que *Mi yo sin mí* sea una antología con tema único: la cuestión de la identidad.

Cuando los poetas de su generación consideraban que el yo era imposible en poesía, en su obra el yo se mantiene desde el primer momento, a lomos de la consideración de que la única herramienta de que disponen los poetas es el lenguaje, de ahí que deban hacer de él la cuestión prioritaria:

*Hoy todas las palabras me vinieron a ver.  
Iban todas vestidas y yo las desnudé. (verso con un manifiesto eco a JRJ)  
Tenían agua dentro y yo se la quité.  
Bebí toda su agua y me quedó su sed.  
No me quedó su habla: me quedó su mudez.  
(...)  
En las palabras vive lo que vivió una vez  
aunque nunca lo mismo tenga segunda vez.*

Le siguió la Nueva Sentimentalidad, o Neo romanticismo, de las dos formas se llamó lo que ha terminado por titularse Poesía de la Experiencia, que vino a reclamar el regreso a la poesía social, comprometida, unida a la realidad, pegada al análisis y la mirada crítica, a veces con sugerencia de clase, aunque dicho con un vocabulario de hoy y atenta a asuntos de hoy, poesía que tuvo enfrente a los Poetas de la Diferencia, más atentos al recuerdo de los cúlmenes estéticos modernistas, a la honestidad de Rosales, al ensimismamiento y la búsqueda de la originalidad entendida como razón de la individualidad.

De ninguna de las dos corrientes participó Siles plenamente. Como se dice en castizo, él fue a la suya. Pero con un afinado instinto pues la nueva poesía, la que se está haciendo en este principio del siglo XXI, viene a encontrarse con él en la poesía del Lenguaje, que es una de las formas que adquiere la poesía de la verdad hoy.

Allá por el año 87 confesó en su relación de columnas, un “Propileo” en el que declara que dirige esta suma de sones sucesivos:

*A ti, idioma de agua derrotado,  
a ti, río de tinta detenido,  
a ti, signo del signo borrado,  
a ti, lápiz del texto más temido.*

Este es, para mí, el corazón de la selección que se ofrece hoy, una poesía del lenguaje, del conocimiento, una poesía culta pero no excluyente, una poesía de la emoción pero no neo romántica, sino poesía del lenguaje tal y como se entiende en los inicios del siglo XXI y que responde a su propia tradición.

De las varias antologías que últimamente se han publicado sobre la obra de Jaime Siles, y creo que gracias a su cortesía conmigo las conozco todas, o casi, yo recomendaría –recomiendo– ésta, por ser la última, por su

sentido unitario, y porque ayuda a dar una idea muy cabal sobre su poesía. Nada menos. Gracias.

PRESENTACIÓN DE ROBERT ARCHER  
King's College London/ Universitat de València

Todos los libros son artefactos, hechos con más o menos amor, y he de empezar diciendo que me ha impresionado mucho esta última obra de Jaime Siles como artefacto, con su tipografía amena, la cuidada colocación de cada poema en la página y la llamativa portada con su mirilla que da a una intrigante ilustración de Nacho Murillo que parece un reto al título, invitándonos a buscar ese “mí” detrás del “yo”. Como selección de su poesía me parece una excelente introducción que incluye no solo los poemas más conocidos y tan frecuentemente citados sino algunos procedentes de las colecciones más recientes.

Desde luego, es fundamental para explicarnos la alta calidad de su poesía el que durante muchos años también haya ejercido sus dotes de escritor y su gran inteligencia en otros campos. Uno es su labor como crítico literario y teatral en la prensa nacional: ha publicado quizá miles de artículos y reseñas sobre un sinfín de obras, actividad que le ha proporcionado enormes conocimientos de la literatura mundial.

El otro campo, y no menos importante, es su trabajo como experto en la literatura clásica latina. Su interés profesional en la universidad en los orígenes clásicos de la cultura europea ha marcado toda su obra como poeta, ensayista, crítico literario y estudioso de la literatura. Lo dice él mismo en un poema, incluido en esta antología, “De vita philologica”:

Lo que debo al latín son muchas cosas.  
Para empezar, mi sensación de lengua,  
tan diferente a la ilusión del habla,  
y la idea de que todo lenguaje  
es –y es sólo– un acto de pensar:  
un pensamiento erguido sobre un sinfín de ejes,  
tan exactos como sus mecanismos,  
que construye, sobre sonidos puros,  
la arquitectura de una identidad.

Pues, la “arquitectura” de la identidad de Jaime Siles se ha ido construyendo durante más de cuarenta años de labor imparable e inmensa. Como él también dice en el pasaje que acabo de citar, esa labor se ha realizado sobre “un sinfín de ejes” intelectuales que incluyen la traducción y el estudio de la obra de los grandes poetas europeos. A su vez, su propia obra poética ha sido objeto de estudio por una larga lista de críticos, y ha sido traducida al francés, al alemán, al italiano y alguna vez al inglés.

Y fue precisamente mediante mi propia traducción de uno de sus poemas más conocidos, “Semáforos, semáforos” (que también se recoge en

este libro) como llegué a analizar más de cerca su quehacer poético [*Semáforos, semáforos / Traffic Lights*, *Liburna*, 4 (2011), 27-34]. En esta obra ese *yo sin mí* describe la visión momentánea de una mujer que nunca llega a ser completa, sino solo fragmentos que el poeta presencia deslumbrado por un mundo de luces y sombras. El objeto de deseo queda fraccionado como un reflejo en un espejo roto. La mujer —“ella”— no puede ser más que la breve provocación de una reacción erótica —erótica y fetichista— que luego el poeta intenta recuperar a través de herramientas intelectuales (la semiología, la lingüística, la historia antigua). No tiene más remedio, porque el ritmo trepidante de la vida moderna se lo lleva todo. Es esa trepidación la que marca el ritmo del poema, lo define y lo construye, y para mí fue un reto tratar de reproducirla en versos ingleses.

En la algo menos de una década que conozco a Jaime, he podido ver varios aspectos del hombre en contextos muy diferentes que me han inspirado una gran admiración. El más reciente fue el último sábado de julio de este año en un espléndido jardín del pueblo de Navajas donde cada año se celebra una noche poética con múltiples lecturas y la presencia de un poeta de renombre como invitado de honor. El año pasado el invitado fue Ricardo Bellveser, y este año fue Jaime que, como su antecesor, se ganó el público enseguida y contribuyó a crear una memorable noche mágica de poesía con su gran humanidad y su entrega absoluta a la ilusión del verso.

Pero la experiencia en que más pude observar la gran dimensión humana de Jaime Siles fue con ocasión de su estancia en Londres en abril de 2010. En el congreso de los hispanistas británicos e irlandeses que se celebró en el King's College nos brindó una excelente conferencia plenaria sobre la influencia de los poetas románticos ingleses en la poesía española, y después un recital poético de su obra en una concurrida sala del Instituto Cervantes. Concluido el viaje, iba a volver a Valencia. Hasta ahí bien, solo que en aquel momento se produjo la erupción del famoso volcán de Islandia que todos hemos aprendido a pronunciar, el volcán Eyjafjallajökull, el cual lanzó a la atmósfera tanta ceniza que los vuelos de regreso a España se cancelaron durante varios días. En aquel momento vimos ponerse en marcha la inteligencia, la imaginación y el tesón de Jaime para vencer a los elementos. Ningún problema: sin acudir a la Embajada ni ayuda de nadie, se organizó él solo un trayecto en tren hasta el puerto de Southampton y luego un barco mercante a Bilbao. ¿Y que hizo durante la larga travesía? Pues, claro, escribir un poema, solo que esta vez le salió en inglés, y tengo que decir que no estaba nada mal.

#### PRESENTACIÓN DE BIBIANA COLLADO CABRERA

Creerse que cuando un poeta dice YO está hablando realmente de sí mismo resulta de un candor apabullante, como si no existiera ese instrumento resplandeciente y poliédrico que es el Lenguaje, como si no fuera precisamente el Lenguaje el verdadero hacedor de lo real al nombrarlo. Sin



embargo, y a pesar de que poetas de la altura de Pessoa han enunciado con claridad y certeza la idea de que el poeta es un fingidor, la sociedad actual, inmediata e insaciable, vuelve a demandar una vez más verdad y biografía a la poesía. Los debates, las polémicas vuelven cíclicamente a la palestra, esta vez vienen de la mano del poetryslam, los youtubers, los instagramers y, en general, todas aquellas herramientas que producen una ilusión de realidad en la que el creador parece estar contándonos *su* vida en tiempo real. No obstante, las industrias culturales no son inocentes, eso lo sabemos de sobra, y han creado al calor de estos fenómenos, conceptos cruciales para pensar el mundo de hoy como lo son la idea de fake o la ya famosa posverdad. Curioso, la misma sociedad que ama los biopics en el cine, los realities en la televisión, las novelas basadas en hechos reales, la misma que ha vuelto a poner de moda los diarios y que exige a los autores que muestren su vida en directo, esa misma sociedad ha generado también el antídoto a estos productos culturales, ha tomado la distancia suficiente para saber que aquello que consume como real quizá no lo es o que determinada información puede no ser falsa sin ser exactamente mentira.

En este contexto, el título escogido por Jaime Siles para la antología, *Un yo sin mí*, resulta profundamente acertado e iluminador. Conocedor de la trampa biográfica, Siles nos lanza contra las cuerdas del lenguaje, como lo ha hecho durante décadas, para hacernos conscientes de que es este el que construye la realidad, el que construye al yo; y que, por tanto, escribir sobre el problema de la identidad supone, en realidad, preguntarnos por el lenguaje con el que la configuramos. La polémica se ha reactualizado en los últimos años pero sigue siendo, en el fondo, la misma. Los poemas de Siles también se actualizan mirados desde el prisma del hoy pero siguen señalando hacia el mismo camino: lo prioritario para los autores no debe ser contar su vida sino la vida, y esta solo puede captarse, explorarse y amplificarse a través del lenguaje. Ahí reside, desde mi punto de vista, una de las grandes lecciones del Siles que no solo es poeta, sino también maestro de poetas. No es banal esto que he dicho. Y me gustaría incidir en ello. El catedrático Jaime Siles, el poeta Jaime Siles, el mismo que ha vivido en primera línea los sucesos más importantes de la historia literaria de este país en las últimas décadas, es también el maestro que se acerca, que se preocupa por conocer a las nuevas voces, que atiende sin dudar a los escritores que le confían sus dudas. Muestra de su generosidad es el hecho de que yo esté aquí hoy, que me haya invitado a acompañarle esta tarde. Todos los que hemos temblado con un libro de creación propia en las manos, sabemos lo importantes que son la mirada y los comentarios de los maestros. También todos sabemos que no todos los grandes autores están dispuestos a invertir su tiempo en leer nuestro manuscrito y decirnos “esto sí”, “esto no”, “repiensa aquello” o “enhorabuena”. Seguro que estaréis de acuerdo conmigo si digo que Jaime Siles siempre encuentra el momento para contestar al correo que le hemos escrito, agradecer el libro que le hemos hecho llegar y darnos su cuidada opinión si así se lo hemos solicitado. Lejos de remilgos clasistas, Jaime Siles está abierto a los nuevos

soplos de aire fresco, sin por ello dejarse llevar por falsas ventoleras. Y eso es de un inmenso valor. En definitiva y para acabar, Jaime Siles es precisamente un grande porque sabe acompañar a los nuevos tiempos con su mirada desprejuiciada, sabe incluirnos con su generosidad infinita, sabe extender su magisterio más allá de los libros.

#### PRESENTACIÓN DE RAFAEL SOLER

*Un libro solo es tiempo: sus horas son letras y sus días son páginas*, rotunda reflexión con que cierra en 2.014 su “Nota a *Tardes de Salamanca*” nuestro poeta Jaime Siles, que hoy gozosamente nos convoca con motivo de la presentación de su antología “Un yo sin mí”, publicada por la editorial Olé Libros, que con tanto entusiasmo y acierto dirige Toni Alcolea. Si un libro solo es tiempo, y sus horas son letras, y sus días son páginas, qué podríamos decir de esta antología que recoge tanta vida bien vivida, tanto esfuerzo por conseguir “que desde lo fónico hasta lo conceptual todo se tiña de una intensidad difícilmente igualable”, como constata con acierto Sergio Arlandis, “su poesía es, siempre, una nueva experiencia que busca renovarse lectura a lectura”. Y a este propósito dice Luis Alberto de Cuenca, compañero de estudios de filología clásica allá por los setenta, cuando ambos eran jóvenes sin saberlo: “En Siles, filólogo hasta las más recónditas entretelas de su espíritu y poeta hasta la médula, el amor a la palabra que implica el término *philología* se expande sin conflicto hacia el área donde reina la Palabra por excelencia y con mayúscula, que es siempre la poética”.

241

Un libro solo es tiempo. Y si vivir siempre nos costará la vida, los sesenta y cinco poemas escogidos por su autor de 14 libros publicados entre 1969 y 2011 con un título que bien resume el problema de la identidad como asunto vertebrador de su decir poético – estos sesenta y cinco poemas son ahora el tiempo que nos queda, y que sus lectores compartimos, para buscar en cada página luz y consuelo, indagación y respuesta, los múltiples por qué que acompañaron nuestros pasos desde la añorada juventud al sereno disfrute de las horas concedidas todavía por cumplir. *Mi escritura, como mi yo si es que éste existe, es un producto del Lenguaje*, confiesa el poeta en su prólogo. Somos la suma de cuanto quisimos ser, de cuanto creemos ser y de cuanto la vida, ese incidente vertical y pasajero, ha hecho de nosotros. En su bien llevado desconcierto, desde su ancha respetuosa erudición, con juvenil y renovado empeño, Jaime siempre quiso ser poeta, y es la suya una mirada lúcida y atenta: *No está el poema en las oscuridades del lenguaje / sino en las de la vida*.

Solo hay dos tipos de poetas: los que escribimos para que nos quieran, y los que escriben y aún no saben que escriben para que les quieran. No seré yo quien temerariamente encuadre a Jaime en una de estas categorías, pero el fruto de su deambular entre jóvenes vates

impacientes, colegas a un endecasílabo sin necesidad prendidos y afines merecedores de premios que tardan en llegar, el resultado, decía, de esta manera de entender la vida y su escritura están bien a la vista: este acto de hoy se podría haber convocado bajo el titular “Queremos tanto a Jaime”, pues nada hay de impostura en su cercanía y cordialidad militante. “Me dio gusto verte alegre, pleno, gozoso de tus esperanzas y de tus amigos. Tú, querido Jaime, eres un baño de bienestar para los que te quieren. Que esa firmeza natural que te distingue te acompañe siempre para alegría de quienes somos tus amigos”, le escribe Vicente Aleixandre el 14 de mayo de 1970, cuando nuestro poeta ya había publicado un año antes en Cuadernos Hispanoamericanos un conjunto de nueve poemas bajo el título general de “Buenas noches a todos”, tarjeta de presentación en sociedad con ese espléndido “Tragedia de los caballos locos” que ahora abre esta antología, y que fue recogido también en su libro “Canon”: *el líquido sudor que los cubría / se ha vuelto de repente escarcha gélida. / Arpegian sus cascos al frenar el suelo que a sus pies se desintegra. / Ahora han encontrado de siempre, sí, las yeguas que los miran*. Cuarenta años después, aquietado el galopar de los caballos, con la misma bonhomía al abordaje de los suyos, Jaime Siles persevera en su afán de celebrar lo menudo con una sonrisa y sin daños a terceros.

Nuevos poemas vendrán, otros libros. Escribir es un legítimo acto de resistencia, la manera de no aceptar lo irremediable, el compartido refugio – autor, lector y viceversa – que hace más llevadera la intemperie, porque como dice Jaime *todo es música, nota, diapasón. // Hasta los cuerpos, en la nada, suenan*.

Gracias, querido Jaime, por tu magisterio, y por esa ancha, imprescindible obra de la que es buena muestra este “Un yo sin mí” que es, también, un yo con todos nosotros, tus amigos lectores.

MARIO SZNAJDER, *Historia mínima de Israel. La historia milenaria de un pueblo, una región y un conflicto aún vigente*. Turner Editorial, 2018, 288 pp. ISBN: 978-84-17141-59-2.

Mario Sznajder es doctor en Ciencia Política y profesor emérito de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Coautor de obras como *The Politics of Exile in Latin America* (2009), *Legacy of Human Rights Violations in the Southern Cone* (1999) o *Naissance de l'ideologie fasciste* (1989), también ha sido autor de un número ingente de artículos científicos sobre el antisemitismo, la política israelí, la reflexión en torno a los derechos humanos, el fascismo y los procesos de democratización en Sudamérica.

Ya en su *Introducción* se adelanta la estructura fundamental de esta *Historia mínima de Israel* que condensa en trescientas páginas una síntesis completa del recorrido vital de toda una civilización como la israelita. Mario Sznajder, siguiendo al sociólogo israelí Noah Eisenstadt, prefiere esta expresión *-civilización israelita-* si debemos elegir dos términos que armonicen de la forma más completa y amplia para acoger el universo conceptual del judaísmo. En apenas ocho capítulos -que recorreremos a vista de pájaro- se efectúa una mirada profunda sobre toda esta civilización: el primero expone resumidamente tres mil quinientos años de historia desde el s. XVIII AEC hasta el s. XVIII EC; en el segundo se analiza el surgimiento del sionismo incluyendo las dos primeras migraciones modernas y su establecimiento en Tierra Santa; el tercer capítulo detalla magistralmente lo que fue el proceso y forma en que se construyó el Estado de Israel, el aumento de la violencia entre comunidades y los intentos por resolver los desencuentros con la población árabe. En este ambiente hostil transcurrirán los primeros años de un Estado que ocuparán las páginas del capítulo cuarto, y que será, a su vez, el prólogo para una quinta parte centrada específicamente en el largo periodo de guerras internacionales que nos son más conocidas. Los capítulos sexto, séptimo y octavo dan cuenta de la búsqueda incansable de la paz entre Israel y sus vecinos árabes además de ofrecer un recorrido histórico muy reseñable, un período que abarca desde los años ochenta del pasado s. XX hasta principios de nuestro s. XXI.

La estructura de esta obra no pretende, sin embargo, ofrecer al lector otra historia más de Israel. No es un simple ejercicio de historicismo ni está escrita con un estilo enciclopédico; más bien hace explícita una perspectiva analítica que se atreve a interpretar sin miedo los relatos y la biografía de toda una civilización, un pueblo y una cultura -en la mejor estela de la tradición hermenéutica moderna-, pero sin renunciar por ello a la

erudición y a un rigor exquisito. Prueba de ello es la presentación de varias hipótesis que pretenden, en palabras del autor, *aclarar las causas que explican las consecuencias de los procesos analizados*. Un proyecto ambicioso. Sznajder se lanza a escrutar las distintas narrativas que se dan en los dos bandos del conflicto árabe-israelí y palestino-israelí, las razones que explican la supervivencia de un Estado como el judío en un entorno siempre amenazante -apoyado en la modernidad cultural del modelo sionista- o cómo la capacidad de improvisación de las élites israelíes contribuye a la resolución de los problemas que van surgiendo en este proyecto nacional. Quien se aventure a navegar por estas páginas verá provocada su curiosidad, porque empujan a seguir investigando. No es otra su intención.

En su primer capítulo *El pueblo de Israel (siglo XVIII AEC-siglo XVIII EC)*, encontramos una panorámica histórica amplia que va desde el relato bíblico y su lectura hasta los comienzos del sionismo moderno en el siglo XIX. Después de exponer brevemente las dos posiciones maximalista y minimalista en torno a la historicidad que podría atribuirse al texto sagrado, Sznajder analiza la llamada “época de los Jueces” de Israel, aquel tiempo dorado que inspiró profundamente al sionismo post-ilustrado y que, siguiendo a Finkelstein y Silberman, consolida el judaísmo como la religión popular de Canaán. La división posterior del Reino y las tres grandes revueltas -hasta la de Simón Bar-Kojvá ya en la EC- dan paso a una síntesis interesante que abarcará grandes campos temáticos. Entre ellos pueden destacarse la configuración del Talmud, la Diáspora o la sucesiva sucesión de Califatos en Tierra Santa a partir del 638 de la EC. El fenómeno del antisemitismo en la Edad Media y las diferentes persecuciones y edictos de expulsión por toda Europa explicarán el fenómeno del mesianismo del que tenemos ya constancia a mediados del siglo XVII; toda esta realidad histórica es la clave de comprensión para los primeros conatos de sionismo que se producen en el siglo XVIII, un sionismo que evolucionará de diferentes formas en los siglos posteriores. Su exposición es magistral. Anticipa en parte los contenidos del próximo capítulo: *Sionismo y migración (1881-1918)*.

Para Sznajder se han dado dos grandes “retornos” a *Eretz Israel*. Podríamos situar la primera *Aliá* entre 1881 y 1903; la segunda iría desde 1904 hasta comienzos de la Primera Guerra Mundial. Nuestro autor efectúa una buena exposición de ambas; igualmente, se detallan las semblanzas de los líderes más importantes e indiscutibles de este tiempo, especialmente Theodor Herzl y David Ben Gurión. En cuanto a la primera *Aliá*, es reseñable el papel que jugaron las asociaciones *Amantes de Sión* (1890) y *Bilu*, dirigida por Israel Belkind. El papel del barón Edmund James de Rothschild también fue fundamental en el desarrollo de estas primeras migraciones, que fueron organizadas alrededor de una sociedad agrícola embrionaria. Resulta también interesante la forma en que el idioma hebreo se empezó a considerar una herramienta de primer orden para la futura



construcción nacional de la mano de Israel Ben Yehuda. Así se constituyó el germen de la actual “Academia de la lengua hebrea”: el “Comité de la lengua hebrea” fundado por él mismo. Al mismo tiempo que surgían y se consolidaban las primeras comunidades aparecería la primera oposición frontal de la intelectualidad árabe, tanto a la colonización en sí como al propio derecho al retorno del pueblo judío. Hasta Theodor Herzl no se sistematizará el llamado “sionismo político” capaz de hacer frente a esta postura.

El “caso Dreyfus” y el antisemitismo de Maurras fueron determinantes para Herzl. Tuvo la visión de que era una necesidad vital que el pueblo judío tuviera un estado propio, *El estado judío*. Tras la celebración del Primer Congreso Sionista Mundial en agosto de 1897, y después de fundar la “Organización Sionista Mundial”, escribirá en su diario personal a fecha tres de septiembre del mismo año: *En Basilea fundé el estado judío. Si digo esto hoy en voz alta, me responderán con una risa universal. Quizás en cinco años, quizás en cincuenta años, todos lo sabrán*. Cincuenta años y ocho meses más tarde, en mayo de 1948, el estado judío fue una realidad.

La segunda *Aliá*, aquella que aglutinó a los futuros dirigentes de Israel, tenía características muy distintas a la primera; en este momento se produjo un desencuentro ideológico entre los primeros migrantes, más proclives a una visión capitalista y religiosa frente a la nueva sensibilidad socialista de los recién llegados. Es también el tiempo del *kibbutz* y las primeras organizaciones para la autodefensa frente a la violencia árabe. A. D. Gordon jugará un papel fundacional de esa nueva mentalidad agrícola y laica, junto a David Ben Gurión. Sznajder retrata pormenorizadamente a este “nuevo hombre de la revolución sionista”, el *agricultor-pionero, combatiente y laico en contraste con el habitante del guetto, barrio judío o aldea, que era urbano, pequeño combatiente o artesano, religioso y víctima de la violencia antisemita individual o del pogromo*. La “religión del trabajo” ocupó su lugar específico. Después, llegaría la Declaración Balfour.

En el capítulo tres, *Construyendo la nación y el estado (1918-1948)*, el lector entreverá el andamiaje del estado judío que fue Israel en 1948. “*Recibida, una Palestina, completa*” fue el texto del recibo que el general Sir Louis Bols, jefe de la administración militar británica de la ocupación, hizo firmar el 30 de junio de 1920 a Herbert Samuel, primer alto comisionado inglés en Palestina, antes de tomar el relevo del mando. Samuel añadió prudentemente la nota “*Salvo error u omisión*”. No estaban nada claros los límites de esa Palestina. Facilitó la inmigración judía y los asentamientos. Sznajder traza un mapa histórico detallado de todas las variables y factores importantes que permitieron los acontecimientos más relevantes veintiocho años después, desde la oposición primera de los “haredim” –“temerosos de Dios”- a cualquier intervención humana para hacer efectivo el retorno de los judíos a la Tierra Prometida (todavía hoy

persiste el movimiento *Naturei Kartá*) hasta el caso de los más acérrimos defensores del uso de la fuerza si fuera necesario para ello, el *Irgún*. La creación del *Va'ad Leumi* -“Comité Nacional”- en 1920 fue tan decisiva como la del sindicato *Histadrut* o la *Haganá*, organización paramilitar de defensa que será el germen del futuro ejército de Israel. Los años que van de 1929 a 1947 lo fueron lamentablemente de violencia, de tensiones y desencuentros profundos entre la población judía y la árabe. El papel del gran mufti de Jerusalén en 1937 resulta especialmente esclarecedor, lo mismo que la aparición de la organización terrorista y antisionista “*Mano negra*” liderada por *Izz ad-Din al-Qassam*. El brazo armado de Hamás adoptó su nombre en 1991 como una forma de honrar su memoria. Nuestro autor también repasa el papel de la llamada “Brigada Judía” en la II Guerra Mundial, una unidad enrolada en el ejército británico de la que no se ha hecho nunca demasiada memoria histórica. De sus filas saldrán los llamados *Nokmim* (“vengadores”), una organización formada por aquellos judíos que se dedicaron después de la guerra a localizar y ejecutar a los miembros de las antiguas SS que habían huido tras el conflicto. Merece una especial mención el relato de la reunión que mantuvieron David Ben Gurión y el rabino Levin para asegurar la adhesión del sector ultraortodoxo a la causa sionista. Los términos de ese acuerdo facilitaron el apoyo a la futura creación del Estado de Israel por parte de *Agudat Israel* que todavía hoy siguen vigentes. El siguiente y cuarto capítulo es el elemento central de esta obra, *El estado de Israel (1948-1956)*. Un compendio perfecto de todas las variables que hicieron posible la ecuación. El objeto de esta reseña no es sintetizar cada parte de un modo exhaustivo pero conviene destacar aquí algunas cosas con más detalle.

246

La conocida votación en la ONU del 29 de noviembre de 1947 -y la resolución 181- provocaron, como era de esperar, el rechazo palestino y de los países árabes en general. Como ejemplo palmario, resalta Mario Sznajder las palabras de Ben Gurión tras el escrutinio de votos: *Esa noche no podía bailar, no podía cantar. Los miré, tan felices danzando, y sólo podía pensar que todos íbamos a la guerra*. No se equivocaba. El 15 de mayo de 1948 la Liga Árabe invadió Israel con más de 28.000 efectivos. Nuestro historiador describe exhaustivamente las vicisitudes más importantes de los siguientes veinte años, hasta más o menos 1956, mientras se exponen claves para la reflexión histórica a lo largo de unas cincuenta páginas muy bien escritas, con un estilo pedagógico y cercano que facilitan la comprensión del que es probablemente el momento más complejo y decisivo para esta nación.

Entre las razones que aventura Sznajder para explicar la victoria final de Israel destacan dos: el fraccionamiento interno de la parte árabe -el gran mufti de Jerusalén dirige supuestamente la resistencia desde su exilio en Egipto pero no cuenta, ni mucho menos, con todas las adhesiones- y la excelente organización por parte judía para la adquisición logística de armamento y la planificación militar. Ben Gurión consiguió que

desaparecieran todas las organizaciones paramilitares anteriores y aunó todas sus fuerzas en un ejército bien dirigido. A un alto precio muchas veces, hay que reconocerlo (conviene leer con atención los detallados sucesos de la batalla de Jerusalén o el del barco *Altalena*). El grito de guerra llamando a “degollar a los judíos” se oía por doquier en los países árabes de todo el mundo mientras se anunciaban y adoptaban medidas antisemitas en casi todos -hacia 1976 el 97% de los judíos que residían en estos países habían emigrado a Tierra Santa-. Llama la atención en este sentido que todavía en 2015 hayan 32 países, de los 193 miembros que conforman la ONU, que siguen sin reconocer al Estado judío -todos pertenecientes a la antigua Liga Árabe-. El lector encontrará en este capítulo una treintena de páginas que describen el desarrollo de todo este período bélico. Merece la pena señalar cuatro puntos más de especial importancia: el asunto de la llamada *Naqba* palestina, la gestión de los primeros gobiernos de corte democrático, el proceso de estatalización que conformó la identidad israelita moderna y el esfuerzo por la memoria de la *Shoá*. Desgraciadamente, veinte años después no habían acabado todavía las amenazas bélicas. El quinto capítulo llevará por título *Las guerras de Israel (1956-1974)*.

El “Protocolo de Sèvres” en octubre de 1956 marcó un antes y un después en las relaciones franco-israelíes. Mientras Egipto se acercaba a la URSS, Israel adquirió unas ventajas estratégicas que marcaron la diferencia en los próximos años, sobre todo a partir de junio de 1967. Sznajder traza minuciosamente los antecedentes y ejes de la llamada “Guerra de los Seis Días”, su principio y su final, incluyendo el punto delicado de la amenaza nuclear. Y la respuesta israelí a este peligro... El surgimiento del *Likud* desde 1961, *Al Fataj* o la captura de Adolf Eichmann por el Mossad en Argentina son dos partes igualmente muy desarrolladas. También la visita de Pablo VI a Tierra Santa en enero de 1964. Tras la contienda comenzó otro tipo de guerrilla con el *Frente Popular para la Liberación de Palestina*; en julio de 1968, *por primera y única vez*, fue secuestrado un avión de *El Al* que volaba de Roma a Israel. Las organizaciones armadas de la *OLP* copaban los titulares de prensa. *Septiembre Negro* se convirtió en una expresión conocida, lo mismo que el nombre de la operación *Ira de Dios* unos años después. No menos interesantes fueron las tensiones políticas internas en Israel y sus relaciones internacionales bajo el mandato de Golda Meir. Asimismo, el relato histórico de la guerra de *Yom Kippur*. A partir de 1973 comenzará un verdadero esfuerzo por alcanzar el fin de las contiendas. *La búsqueda de la paz (1974-1981)* es el título, y será la temática, del sexto y antepenúltimo capítulo.

En el *Bloque de creyentes (Gush Emunim, 1974)*, dirigido por el rabino Zvi Yehuda Kook, se combinaban elementos religiosos ligados a la redención de la Tierra Prometida por mandato bíblico y la tradición pionera sionista de asentamientos agrícolas y urbanos con la que se había

establecido la base territorial del estado de Israel. Así comienza el relato histórico del mayor problema interno que atravesó Tierra Santa hasta 1981: lograr la pacificación a raíz de los territorios llamados “ocupados”. Muchos jóvenes, embuidos de una ideología nacionalista-mesiánica de corte religioso, empezaron a ocupar muchas regiones en la tierra adquirida en 1967, aunque fueran acciones ilegales. El 30 de marzo de 1976 se organizaron manifestaciones de los árabes israelíes bajo el lema “Día de la Tierra” contra la intención gubernamental de expropiar una zona de Galilea. El gobierno de Rabin tuvo que afrontar esta situación. No se dio como un hecho aislado en torno al mismo problema. Mario Sznajder recoge también el episodio del conocido secuestro y liberación de pasajeros en Entebbe, la “Operación Trueno” -en que falleció Jonathan Netanyahu, hermano de Benjamín Netanyahu-. El gobierno de Begin (desde junio de 1977 a agosto de 1981) tuvo que enfrentarse además fuertemente a los desafíos continuos de la OLP y las amenazas externas contra Israel. Favorecieron los asentamientos israelíes en Cisjordania. Y Begin se empeñó personalmente en lograr la paz con Egipto. El episodio de la visita de Sadat a Jerusalén y los entresijos que se dieron para favorecer un acuerdo están exhaustivamente descritos, incluyendo las resistencias internas a ambos países. Merece la pena leer con atención estas líneas para comprender el enorme esfuerzo que conllevó para ambos líderes crear esta oportunidad. La paz se hallaba cerca. El 25 de diciembre de 1977 fue Sadat quien recibió a Begin en su villa de Ismailía, en el Canal de Suez. Los acuerdos de Camp David llegaron un año después. Le costaron la vida a Anwar Sadat, asesinado el 6 de octubre de 1981 por activistas de la *Jihad Islami* egipcia, una filial de *Al-Qaeda*. Sznajder explicita a continuación el ataque al reactor nuclear iraquí *Osirak* (en Al Tawita, cerca de Bagdad) de junio de 1981.

248

Los siguientes veinte años de la historia de Israel siguen marcados por el signo de la confrontación. El capítulo VII de esta obra -*Entre paz y guerra (1981-2001)* resume bien esta oscilación continua que transcurre en Tierra Santa entre la violencia y el anhelo de su final definitivo. Son veintisiete páginas que dan mucho de sí.

La operación “Paz en Galilea” -junio de 1982- quiso pacificar la frontera norte de Israel destruyendo los emplazamientos militares de las organizaciones armadas palestinas en el sur, desde Líbano. Se lanzó al día siguiente del atentado contra Shlomo Argov, embajador israelí en Reino Unido. Duró tres meses y medio. A causa de la respuesta palestina (se lanzaron 500 misiles sobre el norte de Galilea) comenzó la invasión a Líbano. Fue el inicio igualmente de una discusión interna a la sociedad y la política israelíes sobre las estrategias de paz y seguridad que no ha cesado todavía. Y es que hubo motivos para ello. Algunos más destacados pueden verse a continuación:

Uno de los más importantes fue la cruel masacre de Sabra y Shatila. El 16 de septiembre de 1982 las tropas de la milicia falangista libanesa



entraron en estos campos de refugiados palestinos bajo control de Israel. Mario Sznajder ofrece diferentes cifras que oscilan entre las ochocientas y las tres mil quinientas personas masacradas; aunque se hizo con la intención de capturar a combatientes palestinos, fue la población civil quien recibió este castigo inhumano. A partir de entonces, prosigue el autor, *la guerra de Líbano provocó una seria polarización política en Israel y destruyó el consenso existente sobre guerras y crisis de seguridad*. Y la guerra del Líbano generó también respuestas en el bando contrario: en 1982, y a raíz de la crisis bélica y la llamada “revolución iraní”, apareció en el escenario de la confrontación otra organización terrorista, *Hezbollah* o *Partido de Dios*. El liderazgo shiíta de esta revolución musulmana llamaba a la necesidad de *eliminar de la faz de la tierra a la “entidad sionista”, es decir, al Estado de Israel*. Al mismo tiempo, en Israel, surge el *Shas -Itajadut Sefaradim Shomrei Torá-*, el partido de la *Unión de Sefaradim Guardianes de la Torá*, la *primera forma verdaderamente israelí del judaísmo ortodoxo*, en palabras del autor. La sociedad de Israel se polarizó más si cabe... durante al menos tres décadas serán el partido clave para las coaliciones políticas, un modelo teocrático muy parecido al de la antigua *Agudat Israel* en que milita el conocido rabino Ovadiá Yosef. Mario Sznajder dedica un espacio también a la “operación Moisés” -la salida de miles de judíos etíopes en dirección a Sudán con destino a Tierra Santa-, el famoso “caso Pollard”, el de las filtraciones de Mordejai Vanunu sobre la capacidad nuclear israelí o el lamentable auge de la *Hermandad Musulmana* liderada por el jeque Ajmed Yassin (origen del actual movimiento *Hamás*). Por supuesto, está excelentemente descrito el desarrollo de la primera *Intifada*, así como la gestión político-militar durante la Guerra del Golfo, la Conferencia de Madrid y las gestiones diplomáticas de todo el periodo para alcanzar la paz -los Acuerdos de Oslo-. Ésta seguía sin alcanzarse. Como siempre sucede, fue boicoteada por los fanáticos de ambos bandos, para quienes, basados en *una interpretación rígida y mesiánica de la herencia bíblica, la santidad de la Tierra Prometida primaba sobre la santidad de la vida humana*. Los gabinetes posteriores de Netanyahu y Ehud Barak tampoco lo consiguieron. En 2000 comenzó la segunda *Intifada -Al Aqsa-* tras la visita de Ariel Sharon a la explanada del Monte del Templo.

*A manera de epílogo (2001-...)* es el título del capítulo final de esta obra, *Historia mínima de Israel*. Escribe Sznajder que *el epílogo es solo de este libro, pues la historia como tal no tiene epílogo...* Efectivamente. Hoy existen otros desafíos y amenazas, como es el caso de Irán. También grandes factores de desarrollo como el sector económico de las *startups*. Los gobiernos de Ariel Sharon y Olmert han dejado su huella. La historia continúa.

**David González Niñerola**



ROWAM WILLIAMS, *Sobre San Agustín*, Declée de Brouwer, Bilbao, 2018, 320 pp. ISBN: 9788433029737.

*Sobre san Agustín* recoge los principales trabajos que Rowan Williams, exarzobispo de Canterbury, teólogo y poeta, ha realizado en las últimas tres décadas sobre el padre de la iglesia católica, de gran importancia en la iglesia anglicana, Agustín de Hipona.

En la Introducción explica que han transcurrido más de 25 años entre la elaboración de algunos de los trabajos incluidos en el volumen. Son muchos los temas que aborda; entre los centrales está el amor (p. 285), el misterio de la trinidad (p. 233), el problema del mal (p. 129), la cristología agustiniana (p. 213) o la *Ciudad de Dios* (p. 167).

En esta presentación del libro queremos discutir el problema teológico-político del que nace *La ciudad de Dios*.

Muchos estudiosos han detectado las motivaciones históricas concretas que llevaron a san Agustín a escribir sus grandes obras: *La ciudad de Dios* y el tratado sobre la *Trinidad* son dos obras que tienen una profunda raíz en la historia de la Iglesia y del Imperio Romano. El Imperio fue el enemigo principal del cristianismo cuando las primeras comunidades judeocristianas y paganocristianas empezaron a prosperar. A ello se suma que el Imperio no solo perseguía en los años 60 del siglo I a los cristianos, en medio de la misión y predicación de Pablo, sino que también los judíos que no habían aceptado a Jesús como el Mesías estaban siendo aniquilados. Los manuscritos del Mar Muerto se han conservado porque los esenios trataron de ocultar sus sagradas escrituras, que estaban en peligro a causa de las persecuciones del Imperio Romano, persecuciones que llegan a su culmen con la destrucción del segundo Templo en el año 70. Los judíos ya tenían Escrituras sobre las que profesar su religión y sobre las que defender sus creencias. Jesús mismo tenía un dominio absoluto de estas Escrituras. Sin embargo, los judeocristianos y paganocristianos no tenían todavía Escrituras como tales: no recibieron un libro y luego profesaron su fe en los contenidos de ese libro. La fe se fundamentaba en el legado (la predicación, el *kerigma*) de Jesús en los apóstoles y de los apóstoles mismos. Bien al contrario, el Nuevo Testamento se elabora en medio de todo el entramado histórico de persecución de los cristianos que, sin disponer de todavía de ninguno de los textos que posteriormente han sido considerados canónicos, comienzan su andadura en la fe en que Jesús es el Cristo. Y precisamente esta afirmación esencial, que resume la fe del cristianismo, es lo que *La ciudad de Dios* fundamenta teológicamente y que sirve, en un plano político, para evitar lo que sucedió con los cristianos del

siglo I. Porque, en efecto, el peligro de repetir los hechos del libro del Apocalipsis

ha sido constante, y de hecho es lo que vuelve a suceder en el siglo XX. Un teólogo como Erik Peterson recoge esta problemática en un breve tratado sobre la historia de la teología y la política romana y su relación con el cristianismo, *El monoteísmo como problema político*, que comienza invocando a San Agustín y concluye demostrando que el monoteísmo político había sido ya clausurado, en términos teológicos, por el obispo de Hipona.

Esta problemática que se ha repetido varias veces a lo largo de la historia está reflejada en el Nuevo Testamento y por eso las cartas de Pablo, Santiago, Pedro, Juan, los evangelios o el Apocalipsis son documentos esenciales para comprender la situación del cristianismo en el siglo I, cuando comienza la formación de comunidades judeocristianas y paganocristianas sin disponer de mucho más que el testimonio directo de los apóstoles y el comienzo de su transmisión a sus seguidores, así como de algunos prototextos, algunos manteniendo parte de la Ley de Moisés y otros aboliéndola por completo.

En esos momentos la religión y la política son una y la misma cosa, y por eso los judíos que rechazaron a Jesús como el Mesías no vieron solamente a un blasfemo religioso, sino sobre todo un problema político que venía con la abolición de la ley de Moisés, que en la práctica de los judíos lo era todo, porque la Ley abarca toda la vida de los judíos<sup>433</sup>.

El problema teológico-político que planteó el Imperio en el siglo I d. C. y que queda reflejado en Apocalipsis, se vuelve a observar en la tendencia de convertir de nuevo, incluso siendo ya el cristianismo religión del Imperio, al Emperador en Dios. Agustín percibió no solo este peligro, sino sobre todo que este peligro volvía a tener lugar y parecía que el cristianismo no podía desembarazarse de la persecución y negación de la existencia del Padre y el Hijo. Su respuesta a este problema se encuentra en *La ciudad de Dios*.

Pero Agustín percibió muchos más peligros que acuciaban al cristianismo y que requerían de una respuesta teológica, para cuya elaboración vio en la filosofía griega una herramienta fundamental. Estos problemas no eran solo de índole política ni solo problemas “externos” al cristianismo, es decir, Agustín se vio en la necesidad de responder teológicamente también a doctrinas y sectas que decían de sí mismas que eran cristianas, cuyas doctrinas no se reflejaban solo en temas prácticos y

---

<sup>433</sup> Es asombroso que pueda haber todavía un judaísmo como el del siglo I (aunque no es hasta el siglo II que se establece el canon bíblico judío), y lo encontramos por ejemplo en el barrio Mea Sharim de Jerusalén, el cual deliberadamente trata de permanecer invariable al judaísmo del siglo I y que vive al margen del desarrollo de Occidente, donde las creencias, y sobre todo el tener una ley revelada y vivir de acuerdo con eso, es, cuanto menos, una posibilidad literaria. Véase ANTONIO PIÑERO, *Aproximación al Jesús histórico*, Trotta, Madrid, 2018.

de la vida del cristiano. Desde el siglo I habían nacido como parte del cristianismo unas sectas llamadas gnósticas, que disponían de sus propios evangelios y sus propios escritos sobre Dios. Que surgieran los gnósticos es algo completamente lógico desde el punto de vista histórico: lo que nosotros entendemos por cristianismo y teología cristiana es en realidad lo que se ha ido construyendo para ir discerniendo lo que era acorde con la fe en que Jesús era el Cristo. Como hemos dicho, el cristianismo no recibe un libro que sintetice el contenido de su fe y practica esta fe de acuerdo con el contenido del libro. Bien al contrario, lo que con el paso de los siglos se ha llamado cristianismo en los primeros siglos de nuestra era constituiría algo mucho más entremezclado con otras posiciones y autores como Agustín son “padres” del cristianismo y de la iglesia precisamente porque se dedicaron a distinguir teológicamente (y la teología en ese momento, para poder hacer frente a toda esta difícil labor, tiene que servirse, como hemos señalado, de herramientas como la filosofía, en la que Agustín había sido formado) lo que realmente podía quedar del lado de la fe en que Jesús era el Cristo.

Por ejemplo, la posición de Agustín ante el problema del mal nace tanto de una preocupación personal por el problema, al cual encontró respuesta primeramente en el Maniqueísmo, así como de una contraposición fundamental a lo que después se ha llamado “herejías” y que en aquel momento estaban todavía dentro del cristianismo (como el donatismo). Había naturalmente sectas que se desviaban con mucha mayor claridad de la fe en que Jesús era el Cristo y que negaban la vinculación entre Yahvé y Jesús, mientras que otras estaban todavía no solo dentro de la iglesia, sino también constituyendo posiciones férreas. Por ejemplo, Arriano, cuyas doctrinas fueron consideradas anatemas en el concilio de Nicea del 325, era presbítero de la iglesia del distrito de Baucalis de Alejandría. Es decir, el arrianismo nace dentro cristianismo y es solo cuando un grupo de teólogos empieza a discernir qué queda dentro de la fe en Jesús como Mesías en Nicea cuando se destierran las doctrinas arrianas (que negaban la trinidad) y son consideradas heréticas. La respuesta al problema del mal en el caso de san Agustín se construye contra los maniqueos, a los que dedica directamente un escrito titulado *Del Génesis contra los maniqueos*. En tanto que fenómeno mucho más habitual en su tiempo -ya que todavía no estaban establecidas de forma definitiva las doctrinas teológicas que acogerá la iglesia-, las herejías y en concreto los maniqueos habían encontrado muchos adeptos. La negación fundamental de la identificación entre el Dios creador y el Mesías redentor estaba implicada en la doctrina maniqueísta, y negaba por tanto la idea de una unidad fundamental entre el Padre y el Hijo, con tal de poder “justificar” que el mundo estaba mal hecho. Sin embargo, el obispo de Hipona, después de abandonar el maniqueísmo, trató de mostrar que el mal no está en la creación; la creación era buena en sí misma de acuerdo con Gn 1, y el mal procedía de los hombres: no se trataba de una transmutación de la realidad, sino un proceso por el cual se perdía el bien original. Por eso en *La ciudad*

*de Dios* señalaba que “no existe la naturaleza del mal; la pérdida del bien recibe el nombre del mal” (p. 129).

*La ciudad de Dios* se ocupa del problema del mal y de otras muchas cuestiones ligadas a la *civitas*. Como hemos señalado, Agustín va mucho más allá del plano puramente teológico y abarca con esta obra problemas de cariz político. Para Agustín, la ciudad de Dios es la entidad teológica por excelencia que impide que el la fuerza bruta, la violencia, la imposición mediante la guerra o cualquier otro medio empleado por el poder político para conquistar territorios y gobernar, puedan realmente imponerse con legitimidad. Al mismo tiempo, la idea de que Dios es trino y de que no hay, en consecuencia, un solo Dios constituiría un misterio teológico, pero en el plano político deja de ser un misterio y tiene una clara posición: no es posible que el Emperador sea Dios.<sup>434</sup>

Como señala Antonio Piñero en su libro *Aproximación al Jesús histórico* (2018), advertido ya en la introducción a *Los apocalipsis* (2012), desde la época de Augusto y sobre todo en la zona más oriental del imperio, donde había más seguidores de Jesús, se exige obediencia al emperador no solo como representante de Dios, sino como Dios mismo. Las inscripciones de la época imperial oriental llaman Dios al emperador. Incluso, a la aparición del emperador en una ciudad es denominada epifanía. El cumpleaños del emperador es anunciado como *Euangélion*, esto es, buena noticia. No se trata solo de una apropiación del cristianismo, sino que en la época misma en el que el cristianismo está construyéndose hay ideas comunes entre todas las religiones del momento, incluyendo al paganismo del imperio. Más tarde será indistinguible esto que ahora parece un elemento que está en el Imperio y que es creado con la finalidad de oponerse a la idea de un solo Señor y un solo Mesías. No se trata de una apropiación de la idea de Dios cristiana y su identificación con el emperador, ya que hay una modificación sustancial que elimina la *trinidad*, que es precisamente el peligro que después volverá a destacar Agustín. La idea imperial de dios, por tanto, estaba en pugna con la mesiánica, con la diferencia esencial de que el imperio estaba dispuesto a sacrificar las vidas necesarias que negaran la identificación entre dios y el emperador, mientras que los cristianos, en aquel momento, no tenían amparo de un poder político y físico que pudiera preservar sus vidas. Es del todo sorprendente que siglos después sea el mismo poder que les destruía el que les salvaguarde y el que ampare sus creencias, es decir, les dote de instrumentos no religiosos para mantener vivo el *kerigma* por otros medios distintos a los de la propia palabra viva, que había sido el instrumento fundamental empleado por Jesús, ya que él mismo, a los ojos de Juan, era palabra.

Por las fuentes no sabemos a ciencia cierta si el dios-emperador es la oposición original, genuina, propia del paganismo, o es una modificación

---

<sup>434</sup> Véase A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Res Publica, Murcia, 2000, p. 67.

de la idea judía de dios, o sencillamente se promulga para introducir el rechazo de un Dios padre y un Dios hijo que son una y la misma cosa. Lo que sí sabemos es que esa idea del dios-emperador se opone totalmente a la idea cristiana de Dios. El emperador no podía ser el salvador, procurador de paz, desde el punto de vista de los que habían empezado a seguir a Cristo, aunque se presentara como tal. Lo que representaba el mayor peligro para el cristianismo no era solo la aniquilación física que estaban empezando a sufrir las comunidades judeocristianas y paganocristianas, sino sobre todo la exigencia de renuncia a la esencia del cristianismo: la fe en que existía un solo Señor y un solo Mesías, Jesús.

La persecución de los cristianos por la negación de que el emperador es Dios es precisamente narrada en el libro del Apocalipsis. La persecución se debía principalmente a un problema teológico político, como hemos visto: es un libro que, por su difícil género literario, y por el empleo de una simbología con la que hoy ha desaparecido prácticamente en su totalidad, parece que hable sobre cosas verdaderamente lejanas a su propio tiempo, cuando lo que hace su autor, Juan, es narrar exactamente lo que estaba sucediendo en la persecución. El libro del Apocalipsis trata precisamente de mostrar, con un lenguaje difícil para nuestro tiempo, lo que les sucedía a los cristianos por no inclinarse a reconocer lo que enuncia el problema teológico-político que trata Agustín en *La ciudad de Dios*: reconocer al emperador como Dios. En suma, el imperio romano en su parte oriental negó, con hechos, la creencia esencial cristianismo, y esto ha sido un peligro que se ha repetido muchas veces. Y por eso Agustín quiere zanjar la cuestión y necesita para eso un constructo teológico que impida que en el terreno de la política y de la pugna de poderes pueda haber legitimidad alguna en apelar a un dios-emperador, un dios-césar, a un dios-*Führer* (en los términos que Peterson planteará el problema en el siglo XX).

254

Ser cristiano, en el siglo I y en todo tiempo (por eso el Apocalipsis recoge una problemática a la que se ha tenido que enfrentar constantemente el cristianismo), se convierte por tanto esencialmente en negar la identificación entre emperador y Dios. Y la operación teológica que encontramos en *La ciudad de Dios* justifica tanto a los cristianos del siglo I como de cualquier tiempo en su oposición a servir a la leyes de un dios terrenal.

Agustín, en el siglo V, comprendió exactamente la situación del cristianismo en el siglo I y comprendió que partiendo de una idea básica que era la esencia del cristianismo en ese momento tenía que edificarse una respuesta definitiva para el cristianismo de cualquier lugar y tiempo. Los hechos sucedidos en el siglo I con la persecución de los cristianos bajo el mandato de Nerón plantean el problema teológico-político sobre el que versa precisamente la *Ciudad de Dios* y que están, como hemos observado, íntimamente ligados al contenido del Apocalipsis, precisamente por narrar este último libro lo que el cristianismo estaba viviendo sobre todo en la parte oriental del Imperio, aunque también en la parte occidental (Pedro y Pablo fueron asesinados en Roma). La fuerza bruta había intentado



destruir al cristianismo, que había pervivido bajo la creencia en su Señor, que no era de este mundo, es decir, que jamás podría haber sido el emperador. Y fue necesario, para no volver a repetir los hechos narrados en Apocalipsis, una teología a la que las instituciones políticas no pudieran resistirse, tiempo después de que el imperio hubiera prohibido la persecución de los cristianos y oficializado esta religión en todo el imperio. El libro del Apocalipsis es un testimonio político fundamental de lo que había significado para los cristianos el Imperio Romano en ese momento. En suma, recoge una problemática política fundamental que está vinculada al problema teológico que Agustín pone de manifiesto y nos ayuda a comprender cómo la trinidad ha sido desde el inicio el eslogan político de los cristianos perseguidos.

Como señala Williams en el capítulo del libro dedicado a *La ciudad de Dios*, y para concluir esta breve presentación del libro, en la que hemos enfatizado sobre todo el entramado, imposible de desvincular, teológico-político,

La Iglesia primitiva es una comunidad de personas más o menos marginadas en razón de su rechazo hacia la autoridad imperial romana y de su anticipación del fin del mundo [...]. El sentido de pertenencia a una comunidad [...] se parecía más a una hermandad, a una familia, que a una *polis* [...]. Se trata de un cuerpo social que se mantiene unido en base al amor, la *caritas*: el vínculo de la caridad entre las personas [...] se muestra admirablemente apto para guiar a través del mundo a un grupo de personas esencialmente antimundanas, apátridas (p. 170).

255

**Víctor Páramo Valero**

SLAVOJ ŽIŽEK, *Acontecimiento*, trad. de R. Vicedo, Sexto Piso, Madrid, 2016, 181 pp. ISBN: 978-84-1560-155-5.

*Acontecimiento* es una descripción, a mi modo de ver, escrupulosamente filosófica —por no decir tendenciosamente filosófica— del acontecimiento no solo filosófico, sino fundamentalmente interdisciplinar y universal, que Žižek ha dispuesto esta vez como un viaje compuesto de siete paradas que corresponden sucesivamente a los capítulos del libro. Sin embargo, la paradoja inicial del planteamiento de Žižek consistiría en que establece una definición o una serie de definiciones de lo que llama “el acontecimiento” en el Prólogo, antes de hablar propiamente del acontecimiento, con la dificultad añadida de mostrar que el acontecimiento, a diferencia de la filosofía y tal vez de todo lo demás, puede ser definido antes de ser conocido, lo que conlleva que el acontecimiento, no cualquier acontecimiento o todos los acontecimientos, tiene una causa y un efecto predeterminados. En el resto, aunque no suele parecerlo, Žižek se muestra como un filósofo del método. Por lo que la filosofía del acontecimiento es, o parece ser, previsible. De hecho, la primera pregunta que Žižek se hace tras el Prólogo es la definición de la filosofía. La filosofía sería, con esa perspectiva, un sinónimo para el acontecimiento, de modo que lo que significa el acontecimiento es la definición de la filosofía y, por tanto, la filosofía es el acontecimiento de los acontecimientos que además ha de apoyarse en el espíritu de la distancia, no para decir la verdad, sino “para ser verdad”, algo que parece más adecuado sobre el análisis de algún acontecimiento. Pero ¿qué es la verdad? ¿Qué haría falta para que la filosofía fuera verdad? ¿Es el acontecimiento la verdad de la filosofía? Hasta aquí la paradoja o las paradojas que envuelven la premisa del libro. El Acontecimiento —la mayúscula es, sin duda, del autor— es la filosofía, la verdad de la filosofía o incluso la filosofía de la verdad. En este sentido, la filosofía del acontecimiento sería la verdadera filosofía, una filosofía de la filosofía, de modo que la filosofía es una reflexión sobre la filosofía cuyas causas y efectos el filósofo debe tratar de medir y comparar *in situ*. Mientras que, por así decirlo, el privilegio de la filosofía —su “tema privilegiado”— es literalmente la investigación de “lo conocido desconocido”, “lo que no sabemos que sabemos”, lo que puede ser también una redundancia y no solo lo inconsciente que para Lacan significa “el conocimiento que no se conoce a sí mismo”.

El acontecimiento, que se caracteriza sobre todo porque tiene un carácter “milagroso” y una “estructura circular” en que lo sucedido o el hecho concreto no se distingue de una manera directa de la realidad que

inevitablemente transforma, es definido como 1) “el efecto que parece exceder sus causas”, 2) “un suceso que no está justificado por motivos suficientes” y 3) “un cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él” (pp. 17, 23 y 24 respectivamente). En lo que concierne a 1), la solución de Žižek al efecto del acontecimiento inevitablemente desmedido, incluso inconmensurable, sería “acontecimental” en el sentido de que, en la aspiración del propio acontecimiento a constituirse en lo que Hegel llamó la “universalidad concreta”, se trata de “pasar de una noción de acontecimiento a otra”, no de reproducir o repetir interminablemente el ciclo de un acontecimiento, o de un acontecimiento a otro, como en el caso conocido de la historia, considerando así mejor los “antagonismos inmanentes, puntos muertos e inconsistencias” (p. 18). Lo que implica, en efecto, una dicotomía entre la realidad y lo Real que es la causa del “trauma”, es decir, la cualidad de “lo repugnante” que experimentamos cuando la novedad o lo nuevo irrumpe en la superficie de la realidad. Una vez asimilado, la aparición de lo Real predomina sobre la realidad y pone fin a la dicotomía anterior. Así, la consecuencia inmediata es que lo Real se transforma confundándose con la realidad, de modo que cuanto podemos requerir de la realidad o de cuanto hay en este mundo no es más que aquello que no estábamos en condiciones de reconocer, el acontecimiento como lo propiamente real. Por eso, porque lo que el acontecimiento espera de la filosofía es lo mismo que la filosofía esperaría de sí misma, la filosofía, en lo que concierne a 2), no es capaz de explicar esa “multiplicidad incoherente” en la que la realidad no muestra una estructura definida porque precisamente el ser, lo que incluye también el ser del acontecimiento, se dice, en efecto, de muchas maneras, y el ser en el mundo significa el ser del acontecimiento como el acontecimiento del ser; si pudiera, la filosofía sería el acontecimiento en sí que explicara el aspecto irracional del mundo o, por el contrario, podría trascender la variedad abigarrada o heterogénea del ser. En lo que concierne a 3), Žižek infiere de 1) el concepto del “acontecimiento como redefinición” para añadir que el acontecimiento no solo es un cambio de planteamiento, sino fundamentalmente la destrucción del planteamiento como tal. Lo propiamente real o, siguiendo a Lacan, lo Real sería para Žižek la “fantasía”, que no tiene nada que ver con la imaginación y es el marco o la totalidad de la realidad, teniendo en cuenta que configura la realidad como creación y, sin embargo, puede disolver la realidad anticipando el acontecimiento como destrucción, de modo que en cualquier caso lo Real entendido como fantasía nos haría conscientes de la verdadera naturaleza del acontecimiento. Precisamente la fantasía se presenta como una objetivación del sujeto que trata de negar su subjetividad a fin de superar el trauma familiar —la objetivación de la individuación, de la realización personal y subjetiva del sujeto— a través de esa misma “solución cósmica” que, sin revelarse hasta la última parada del libro, es parte de una larga tradición en Occidente.

Lo característico del acontecimiento es, en resumen, “la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable” (p. 18), lo que recuerda de una manera implícita, y un tanto engañosa, al concepto de paradigma de acuerdo con la estructura de las revoluciones científicas de Kuhn. (De hecho, en la última parada del libro se repite, como veremos, el mismo esquema con más claridad: “En un Acontecimiento, no solo las cosas cambian: lo que cambia es el propio parámetro por el que medimos los hechos de cambio, es decir, un punto de inflexión” [p. 155]). Si la filosofía o, por así decirlo, el acontecimiento de la filosofía tuviera que explicarse como una ruptura incesante con la tradición filosófica, o como un punto de inflexión que determina y condiciona cada vez de nuevo el progreso en la filosofía, no habría la historia de la filosofía ni, con ello, la lectura de los textos filosóficos ni seguramente existiría la posibilidad de orientar el pensamiento. Más bien se supone que, aunque el acontecimiento tiene el poder de transformar la realidad, esto es, de responder a la pregunta por el significado de la existencia, por la esencia del ser o, como diría Heidegger, del ser en el mundo, y si la causalidad configura el orden de la realidad, el problema surge cuando el acontecimiento solo trasciende la realidad cuando la explica. Para que no sea así, el acontecimiento tendría que dejar de ser utilizado como un sinónimo de la filosofía o, valga la redundancia, como una filosofía del acontecimiento que hunde sus raíces en la historia de la filosofía desde Platón hasta la fenomenología moderna pasando por el hegelianismo, el existencialismo y el psicoanálisis, por ejemplo. La verdad es que el acontecimiento no es la filosofía o las cosas, sino en todo caso el orden que se muestra en las cosas o en la historia de la filosofía, es decir, una interpretación más temporal que aspira al estatus de intemporalidad del concepto o a la clave categórica de un paradigma universal.

258

En cuanto al desarrollo del libro *Acontecimiento*, y del Acontecimiento en general, la primera parada parte de 3) para tratar *el acontecimiento como un cambio en nuestra relación con la realidad*, cambio que Žižek reconoce en *Ereignis*, el Acontecimiento heideggeriano que describe el proceso interior del Ser en el que se le revela un nuevo horizonte de significado antes de que el acontecimiento exista o tenga lugar. *Ereignis* no sería más que la percepción del desarraigo debido a la usurpación de la tierra por parte de la tecnología, inteligencia artificial que Heidegger explica como el marco de la fantasía, y no de la realidad, en el sentido de una imposición de una visión que nos aleja de nuestra naturaleza para manipularla libre, eficazmente. (La voluntad de poder de Nietzsche, aunque no se trata tanto de producir como de crear, comportaba, a mi juicio, de una manera admirable la nostalgia hacia los señores de la tierra como la verdadera solución al porvenir; la voluntad de poder, por simple que parezca, como el poder de la voluntad, como la redundancia de la voluntad que, al reconocerse en sí misma en potencia, resultaría terriblemente efectiva). Por lo demás, si la reflexión sobre el Ser pudiera definir el progreso

científico, no tendría sentido recurrir a un cambio de paradigma, ni siquiera de planteamiento. Pero si la reflexión sobre el concepto de paradigma nos permite explicar el progreso científico es porque tal vez el Ser no puede definirse de ninguna manera. La misma expresión del ser en el mundo sería una prueba de que el ser no solo es metafísica, sino ser histórico y condicionado estructuralmente más allá de la intervención del tiempo. Podríamos llamarlo el ser enfático en que cada énfasis en el ser es una cualidad o un atributo del ser que lo determina pero nunca llega a definirlo.

En la segunda parada, el acontecimiento en sí estriba en “un cambio radical de la realidad en sí misma”, el acontecimiento entendido como caída o como culpa. El precursor de Žižek es ahora Kierkegaard que se supone que interpreta, según la propia interpretación de Žižek, el cristianismo como la religión del Acontecimiento, como el acontecimiento absoluto o divino por el que Dios ha caído, aunque, y esto es lo decisivo, “no debemos tomar la resurrección como algo que ocurre después de la muerte de Cristo, sino como el anverso de la muerte misma” (p. 45), como la encarnación o el momento en que “la Eternidad se adentra en el tiempo”. Con ese antecedente, no hay un culpable para Žižek, sino únicamente un “agente ético” originario que, aunque no llegue a reconocerlo, debe tratar de deconstruir (el término, con perdón, es mío) la acción del principio de los tiempos, constatando incesantemente no solo la caída en la corrupción o la mundanidad, sino como la única explicación posible de la propia realidad. A partir de la escena originaria de instrucción que descansa en el acervo cultural, ante la prohibición de que el conocimiento sea conocido, valga la redundancia, aparece la doble condición del conocimiento en el sentido de que solo el conocimiento no es suficiente, sino que se necesita reconocer el significado del conocimiento como condición para conocer, o aspirar a conocer, la verdad. El acontecimiento de la ética sería algo así como una muestra de las condiciones de posibilidad del conocimiento basado en el reconocimiento de una ruptura con lo divino que sirve como aceptación de la condición humana. Pero “las cosas —dice Žižek— surgen cuando el equilibrio se destruye” (p. 57), una alusión a la teoría de la *creatio ex nihilo* que nos recuerda razonablemente, por ejemplo con Dewey, la recreación según la cual el espectador de una obra de arte también participa de la creación de la misma obra de arte en la medida en que, en primer lugar, reconoce la creación como una interpretación del artista y, en segundo lugar, concibe su visión de la obra del artista como una interpretación tan válida como la suya, a pesar de no haber participado en el proceso de creación. Más allá de que la creación implique la destrucción, o de que del caos o de la nada emane el orden y el sentido del universo y de todas las cosas que existen, el acto de volver a crear, o recrear, la creación, de una creación perpetua, entendida como la obra de arte original, supondría su destrucción en la medida en que nadie puede rehacer lo que se ha deshecho de un modo idéntico.



En la tercera parada, Žižek responde al cristianismo primitivo con la apreciación del budismo como el acontecimiento que expresa de una manera explícita una “caída redentora” en que el sujeto se muestra realmente como es. Así, la realidad no es un elemento externo, sino una facultad interior que, de ese modo, hace posible tanto la propia autenticidad como, y en sintonía con, la apertura al otro. El budismo es, sobre todo, “la postura subjetiva más capaz de enfrentarse al capitalismo global y a la visión científica del mundo” (p. 65). El acontecimiento del budismo es, propiamente hablando, la Iluminación por la que el sujeto se libera de las limitaciones del yo, en respuesta al cognitivismo científico, al reconocerse a sí mismo como simulado. Žižek se refiere a ello como la “acontecimentalización subjetiva del cognitivismo científico” (p. 68), lo que se reduce a la liberación del sufrimiento a través de la “conciencia adecuada”.

En la cuarta parada, “la condición misma de subjetividad es acontecimental” (p. 74) y *Acontecimiento* queda expuesto a su verdad fundamental. Aquí es donde puede hablarse propiamente de la filosofía del acontecimiento cuyos principales representantes para Žižek son Platón, Descartes y Hegel, junto con el precedente inmediato de Alain Badiou. Como la realidad inmaterial suprasensible de las ideas es inmutable, se supone que el acontecimiento se manifiesta en la realidad sensible, salvo en el caso del amor en que uno está poseído o cae en la locura provocando una “herida consciente”. La equivocación de Platón sería precisamente la “ontologización de las Ideas” en la que no reconoce “la condición *acontecimental* plenamente virtual e inmaterial (o, mejor, insustancial) de las Ideas: las Ideas son algo que aparece temporalmente en la superficie de las cosas” (p. 83), de modo que la realidad y la apariencia de las ideas no son opuestas y la idea es la forma que atraviesa la realidad empírica. Mientras que el principio de la subjetividad que se infiere del cogito cartesiano implica el retiro del mundo, es decir, el “proceso puro de pensamiento sin propósito” y no “la forma sustancial de un cuerpo” (p. 86), donde el sujeto ni es ni piensa (porque si piensa que piensa, sería una tautología). La razón de todo ello es el propio principio subjetivo, “suspender la existencia de toda la realidad que me rodea en una ilusión que se desvanece”. Žižek extrapolaría el cogito cartesiano a la realidad actual del sujeto postraumático, “una víctima que sobrevive a su propia muerte”, que “vive la muerte como una forma de vida”, “una forma de subjetividad vacía y sin sustancia”, “la materialización histórica del cogito”, (pp. 90-91). Hegel, sin embargo, invertía, dialécticamente hablando, en una doble negación, el curso de la historia de la filosofía, descubriendo el carácter temporal y, por tanto, acontecimental de la verdad, cuyo conocimiento absoluto incluye la opinión de la misma manera que la realidad incluye la ficción, lo que hace posible el proceso del espíritu de liberarse de sí mismo en su propia materialización en lo que es.

En la quinta parada, Žižek asocia las tres dimensiones del ser humano discriminadas por Lacan —hasta cierto punto idénticas entre sí y al mismo tiempo autorreferenciales como cualquier modo de pensamiento que cree que posee la verdad al margen de la totalidad diferenciadora— con la figura del lunático, del amante y del poeta, y que corresponden a lo Imaginario, donde predomina la apariencia y la experiencia directa de la realidad que incluye los sueños y las pesadillas; lo Simbólico, es decir, el gran Otro, “el orden invisible que estructura nuestra experiencia de la realidad”; y lo Real o lo imposible que no puede ser experimentado ni simbolizado, sino únicamente rastreado. Lo que podía equivaler, a mi juicio, a la contradicción de una opinión objetiva o, si está permitido, a la objetivación de la opinión que se ha confundido con el conocimiento científico o la ciencia. No obstante, *el acontecimiento real* sería “el encuentro traumático” con lo divino, la dosis más elevada y, lo que nunca se dice, más pura de realidad. (La solución que debemos al judaísmo sería para Žižek que Dios ha muerto de verdad y la verdad reside en el texto en desuso de la ley de modo que ni siquiera Dios ha sobrevivido al acto de la creación.) Con esa perspectiva, el acontecimiento simbólico no solo es *el* punto de inflexión, sino un punto de convergencia de las diferentes identidades, la manifestación de lo que Lacan llamó el Significante Maestro. Lo más importante es que siempre hay un orden simbólico, aunque solo somos conscientes de ello cuando existe en el tiempo, es decir, el reconocimiento del orden simbólico depende del reconocimiento del predominio del orden simbólico en la medida en que la realidad material del acontecimiento simbólico se corresponde, por así decirlo, con la realidad formal de lo Real, la realidad no aparente de la esencia del ser. Respecto a lo Imaginario, Žižek pone de ejemplo a Hitchcock, a Deleuze y el haiku, a fin de mostrar los límites entre el ser y el no-ser, “la suspensión de la realidad corpórea” o material (p. 137), el “acontecimiento-emoción” de Deleuze, el momento en que el sentido se vuelve superficial. Así, “el ejemplo definitivo de la actitud fenomenológica” es aquel en el que, “en lugar de intervenir en la realidad, se limita a dejar que las cosas aparezcan como son”, apareciendo en realidad, como decía antes, el orden de las cosas o que se muestra en las cosas. Lo Imaginario haría posible, en consecuencia, la compatibilidad de todas las cosas.

En la sexta y penúltima parada, Žižek insistiría en “deshacer el acontecimiento”, el *Ungeschehenmachen* del siglo XIX o, con palabras del propio Žižek, la “desacontecimentalización” (pp. 141-142) como el destino posible del acontecimiento, como el destino del intento del autor por deconstruir la filosofía misma con el pretexto de analizar, como decía al principio, un acontecimiento en apariencia universal que referiría una ley propia. Menciona precisamente el acontecimiento de la revolución francesa para desmontar sus argumentos durante su etapa prerrevolucionaria. La verdad es que nos enfrentamos, sin embargo, al fin de la ética, porque “el verdadero capitalista no es un egotista hedonista: al

contrario, está entregado fanáticamente a la tarea de multiplicar su riqueza, dispuesto a hacer caso omiso de su salud y su felicidad, por no mencionar la prosperidad de su familia y el bienestar del entorno” (p. 149). El egotismo hedonista sería para Žižek la “ideología” de la sociedad, a lo que Hegel se refería como “el reino espiritual de los animales” donde “todos los fines comunitarios están subordinados a los intereses privados de los individuos” (p. 150). No obstante, lo más peligroso es la privatización del espacio público que hace que “el acontecimiento emancipador de la sociedad” vaya deshaciéndose poco a poco. La auténtica lección o moraleja del libro es que cualquier acontecimiento debe ser liberador para nosotros. Así que da la impresión de que la paradoja inicial vuelve a aparecer otra vez en la última parada del libro, donde leíamos: “En un Acontecimiento, no solo las cosas cambian: lo que cambia es el propio parámetro por el que medimos los hechos de cambio, es decir, un punto de inflexión cambia el campo entero dentro del cual aparecen los hechos” (p. 155). Se trata, en última instancia, de conservar el pasado, o los acontecimientos pasados, a través de un anhelo de un Acontecimiento político, o íntimamente de redefinir el concepto de la familia nuclear cristiana o, en cambio, abandonarlo para siempre, algo que Badiou interpretaría como la transformación de la “contingencia”, del acontecimiento, en “necesidad”, en “un principio universal” que llegaría a crear un “nuevo Orden”. En esa misma aspiración, la filosofía del acontecimiento sería la nueva, o vieja, sociología de la filosofía. El trasfondo del libro, junto con la premisa del acontecimiento que debe ser refutada, sería la suposición, más mitológica que filosófica, de que la nada tiene la propiedad de crear el orden, y no que la creación se crea al ser creada. El acontecimiento es una herramienta o categoría que, precisamente, igual que la filosofía, sirve para interpretar la realidad que transforma al mismo tiempo que crea de nuevo, lo que en cierto modo implica un equilibrio o la unidad a que aspira el acontecimiento.

**Antonio Fernández Díez**

*Constelaciones*, ed. de Faustino Oncina Coves, ed. Pre-Textos, Valencia, 2017, 250 pp. ISBN: 978-84-16906-44-4.

Faustino Oncina Coves (UV) ha editado *Constelaciones* (mayo de 2017) en colaboración con la editorial Pre-Textos, en un volumen colectivo que recoge las conferencias presentadas en el *Congreso Internacional sobre Historia Conceptual y Método de las Constelaciones* (2015), en el marco del proyecto de investigación “Hacia una historia conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales”.

Con la edición de *Constelaciones*, Oncina propone el resultado de un proyecto de investigación internacional en el que se reúnen investigadores de distintas universidades de ámbito nacional e internacional —europeo y sudamericano en menor medida— como Giovanna Pinna, de la Università degli Studi del Molise; Carla De Pascale, de la Università di Bologna; Giorgia Cecchinato, de la Universidad Federal de Minas Gerais, Ernst Müller y Falko Schmieder, del Zentrum für Literature- und Kulturforschung Berlin, Cornelius Borck, del Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung de la Universität zu Lübeck, Vicente Serrano, de la Universidad Austral de Chile, o Antonio Gómez Ramos, de Universidad Carlos III, José Manuel Romero Cuevas, de la Universidad de Alcalá, o Sergio Sevilla, Anacleto Ferrer y Francesc J. Hernández de la Universitat de València. No cabe duda de que el lector encontrará en *Constelaciones* una multiplicidad de perspectivas anclada a la transversalidad propia de los volúmenes colectivos de este tipo basada, siguiendo la lógica del título, en el concepto de “constelación”.

La lectura de *Constelaciones* sirve al lector para la toma de conciencia de que existen nuevas propuestas de renovación de la escritura de la historia de la filosofía, lo que tiene que ver, sin duda, con la renovación de la lectura de la filosofía. El volumen de Oncina pretende dar una explicación de lo que en filosofía se ha de entender por “constelación”; el resultado es la construcción de una constelación en sí misma, de una constelación de la constelación, de una “metaconstelación”. En efecto, la investigación abre y persigue diversas líneas que recorren aspectos teóricos y prácticos de amplio espectro que van desde la exégesis del concepto de constelación, tal y como el lector encontrará planteado en el propio ensayo introductorio de Oncina o en la propuesta de Antonio Gómez Ramos, hasta ejemplos precisos y concretos de cómo se ha de llevar a cabo el método de las constelaciones, tal y como lo realizan G. Pinna o Carla de Pascale, o incursiones en el desarrollo conceptual de este método anclado en figuras de primera línea de la Escuela de Frankfurt, como Theodor W. Adorno o Walter Benjamin, y de la Historia Conceptual, como Reinhart Koselleck.

A su vez, es una filosofía productiva que irrumpe, en cierto modo, para excavar la superficie de la filosofía documentada en grandes diccionarios y manuales al uso, fracturar la rigidez con la que estamos acostumbrados a estudiar la historia conceptual y aportar un punto de vista microscópico que optimice la precisión con la que el erudito rastrea y escribe la historia de los conceptos filosóficos. La irrupción de la constelación aparece como la instauración de un estilo constructivo de la filosofía, más cercano al verdadero vendaval histórico en que los protagonistas se encuentran inmersos que a la cúspide fría en que el estilo filosófico tradicional los ha situado.

La constelación se propuso como un método que respondía a una lucha contra la paralización de la filosofía, y el anquilosamiento y la desaparición de su quehacer investigando nuevas formas de hacer vibrar los viejos estandartes del pensamiento. Creo que, en el fondo, regresamos a la historia de la filosofía para investigar, de nuevo, sus aspectos secundarios y así volver a hacer brillar a las grandes figuras, ya que probablemente sea el único modo de alentar nuestra renqueante disciplina. El método de la constelación nace como una aspiración a la superación —tal vez adaptación, no se trata de olvidar— de categorías tradicionales, muy útiles, pero insuficientes, como influencia, tradición o biografía, entre muchas otras.

264

Según define Oncina, “La teoría de las constelaciones es el método de investigar la concurrencia de autores diferentes en un espacio acotado de pensamiento común con el fin de poner al descubierto itinerarios filosóficos a partir de libros, obras filosóficas, cartas, reseñas, fragmentos y conversaciones”. La concreción del método de las constelaciones se la debemos a Dieter Henrich, filósofo alemán que perteneció al grupo *Poética y hermenéutica* junto a Koselleck, inaugurado en los años noventa del siglo XX; Henrich realizó una de las primeras incursiones en el estudio de la historia de la filosofía mediante el establecimiento de constelaciones del pensamiento en *Konstellationen. Probleme Und Debatten Am Ursprung de Idealistischen Philosophie* (1991), años después de la escritura de *Hegel im Context* (1971). Tal y como advierte Vicente Serrano, la idea de constelación supone un avance con respecto a la idea del “contexto”, pero he de añadir que la superación de ese “contexto” no supone una nueva forma de superar el historicismo al modo de la fenomenología, sino al contrario, implica una atención deliberada en el detalle, partiendo del hecho de que este constituirá el instrumento de una nueva reconstrucción del contexto y permitirá un alcance superior que ayude a entender de un modo óptimo la historia del pensamiento filosófico. Además, hay que apuntar que el método de las constelaciones, según se deduce de *Constelaciones*, no aspira a proyectar una filosofía de la historia, como en ocasiones se podría deducir de un modo vago e impreciso partiendo de la relación consustancial que existe entre el método constelativo y el idealismo alemán con Hegel como principal representante. En efecto, la obra de Henrich ha llevado a cabo esta unión —idealismo y constelación—



hasta el punto de que ya no se entiende el uno sin el otro. Estar en condiciones de realizar un estudio serio del idealismo implica acercarse al método de la constelación. En la constelación propuesta por Henrich, el idealismo alemán es el campo histórico perfecto para el desarrollo de un método que no aspira a una referencialidad —e interpretación— infinita a los grandes autores, sino que se atreve a, en cierto modo, apagar la luz de estos, para encender la de otros que hasta el momento no habían sido considerados de especial relevancia. La ventaja del método propuesto es que nos obliga a desplazar los centros de pensamiento y sus cimientos, para buscar nuevos horizontes y reintroducir no solo nuevos documentos de todo tipo, sino también autores secundarios que el paso del tiempo ha condenado al olvido intelectual —hay que decir que Vicente Serrano no establece las constelaciones utilizando los autores como hilo conductor, sino que las establece a partir de conceptos como, por ejemplo, libertad, absoluto o fe entre otros. Además, no solo se tienen en cuenta los textos canónicos de la historia de la filosofía expuestos monográficamente en una historia lineal de los grandes autores, sino que los círculos concéntricos que se pueden delinear, dibujar y desdibujar no se forjan desde lo canónico y lo tradicional, es decir, lo que comúnmente hemos aceptado como intelectualmente superior al resto, en la medida en que el canon conocido permanece como una pequeña parte, una pequeña estrella, dentro de un sistema gigantesco de acontecimientos entrecruzados, de estrellas, de muy distinta índole. Por tanto, la historia lineal queda, en este sentido, claramente superada, en la medida en que se introducen elementos que alteran la misma linealidad del texto: cartas, notas, conversaciones, informes sacuden continuamente una historia de la filosofía estática y dejan entrever las “condiciones geográficas y temporales” que aspiran a perpetuar una forma de investigar la filosofía que está inmersa en un proceso de continua revolución interpretativa, en la medida en que cada detalle —ya no existen documentos nimios o sin valor, todo importa— altera y reproduce una nueva rama de la constelación que se esté estableciendo. Henrich objeta a los estudios idealistas, por cierto, la dependencia excesiva de los grandes autores. La intención es activar los resortes de la complejidad contextual genuina propia de los asuntos humanos profundizando en la fascinante dimensión oculta del trabajo de la escritura filosófica.

Gracias al testimonio que nos ha legado en forma de documento escrito, Henrich puede establecer que el idealismo alemán es parte constitutiva de la constelación. Pero desde el punto de vista de la constelación, detenerse en el análisis del mero documento escrito, entendido como libro canónico, dará como resultado un análisis plano y superficial del tema de la investigación. De ahí que cobre sentido otra definición distinta de lo que en realidad implica aspirar a delimitar una constelación: “Una constelación es una densa conexión de personas, ideas, teorías, problemas y documentos que actúan unos sobre otros, de tal manera que solo un análisis de esta conexión, y no de sus componentes

aislados, hace posible una comprensión de los logros [filosóficos] y de la evolución de las personas, las ideas y las teorías”. Partiendo de lo dicho, es evidente que la constelación sea posible en nuestra época contemporánea por circunstancias que tienen que ver con la cercanía en el tiempo y la gran cantidad de los testimonios que se nos ha legado susceptibles de una reproducción vectorial. No obstante, el desarrollo del método constelativo aspira, evidentemente, a establecerse como un método científico. De hecho, no puede escapar del viejo debate entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu propiciado en el siglo XIX de la mano de Dilthey.

Martin Muslow, uno de los discípulos de Henrich, apunta a una diferencia sustancial entre la “constelación” y la “escuela” muy interesante, ahondando en la efectividad de la constelación y declarando la obsolescencia de conceptos como el de “escuela”. La aspiración a la permanencia que exige el establecimiento de una “escuela” protagonizaría una rigidez perturbadora del orden natural de los acontecimientos. Pero del mismo modo que la constelación no es una escuela, tampoco es una “red” al modo en que la entiende Collins, ni una arqueología al estilo de Foucault, ni un tipo de constelación benjaminiana o adorniana, que van por senderos distintos del de Henrich en su desarrollo de la constelación.

Como forma refinada de hermenéutica, la constelación es un método interpretativo, pero su fundamento epistémico no se encuentra en Gadamer y la tradición hermenéutica, de quien recibe su otra gran influencia, ni en Benjamin ni Adorno, quienes también hablan de la constelación, sino en la sociología de Alfred y Max Weber, de quienes hereda el interés por “el uso histórico de la metáfora de la constelación”. Además, en Max Weber, “es importante la objetividad del fenómeno que se investiga y la importancia de la investigación misma, libre de valores... Así la idea de constelación es particularmente apropiada para las ciencias del espíritu, o de la cultura, donde se producen fenómenos individuales e irrepetibles”. La idea de constelación supera a la de mera “explicación” causal de la ciencia natural y pretende ser más objetivista que la hermenéutica sin renunciar a la dimensión histórica primigenia de las ciencias del espíritu. He aquí el inicio de la metáfora de constelación tal y como la entiende Weber, una de las principales influencias de Henrich, “y es que —según afirma Antonio Gómez Ramos— los fenómenos individuales del pasado no se comprenden por algún tipo de adivinación empática... sino situándolos en una compleja y densa conexión de relaciones causales, cada una de ellas contingente, que Max Weber denomina constelación”.

La constelación como metáfora desempeñó un papel importante en la sociología del conocimiento de la mano de Alfred y Max Weber y, sobre todo, en Mannheim, Benjamin y Adorno. En este sentido, Müller —también lo explica Falko Schmieder— resalta un matiz muy interesante en su reflexión sobre la relación de la sociología de Mannheim en *Sociología del saber* y el concepto de constelación. Mientras que en Alfred Weber encontramos una metáfora de la constelación fundada en su semejanza con la astronomía, en Mannheim la interpretación de este fenómeno

metodológico derivaría hacia un paradigma astrológico “de la contemplación de la imagen de las estrellas”. Para A. Weber la vertiente astronómica implicaría “la objetividad del observador externo”. Pero Mannheim tiene puesta la mirada en una “relación plural” de una “totalidad dinámica”, en la que uno de sus presupuestos básicos es que el observador forma parte de la constelación que aborda suprimiendo dos aspiraciones que la modernidad sociológica ha querido ver en el individuo de la mano de A. y M. Weber: la centralización del sujeto autónomo. Una de las cosas que más fascina a Mannheim como descubridor de constelaciones es que la astrología describe el movimiento de las estrellas como “relaciones objetivas constatables”, siguiendo el modelo de las ciencias naturales. De un modo paradójico, por cierto, el paradigma astrológico, muy lejos de representar cualquier presupuesto científico en nuestra realidad académica, queda referenciado como modelo de la objetividad entre las relaciones de los elementos de la constelación.

Müller detalla algo que es de lo más interesante. Citando a Henrich afirma que la constelación se trata de una relación de desarrollo “inmanente” y que su meta es “descubrir la construcción real incluso del sistema de Hegel mejor que él mismo”. Entiendo que conocer la obra de un autor mejor de lo que el autor se conocer a sí mismo significa conocer, desde la distancia, las condiciones generales que propiciaron la gestación de sus ideas. La pretensión del método ha de ir en este sentido más allá de la mera interpretación de textos; implica urdir la jerarquía de conexiones que le llevaron a esas ideas. Cuando el intérprete pretende hacer una lectura de un autor que podríamos denominar absoluta partiendo del autor en sí mismo, el intento podría acabar en la relativización de la investigación.

267

En Benjamin encontramos una idea distinta de lo que implica la constelación. La constelación benjaminiana se encuentra en dos obras importante de su producción *El origen del Truaderspiel alemán* y *El libro de los pasajes*. La más interesante es la que encontramos en *El libro de los pasajes*, de la que se encarga Romero Cuevas. La constelación benjaminiana resulta de un proceso de “montaje y ensamblaje” de una multiplicidad de fragmentos provenientes de “textos, imágenes, objetos y realidad del mundo urbano” arrojada a la necesidad de consolidar un significado desde la inmensa variedad de textos a ensamblar. La constelación de textos adquiere en Benjamin un poder de captación onírica del pasado. ¿Cómo nace un significado de un grupo de fragmentos que aspiran a tocarse por los extremos? Lo llamativo de la idea en Benjamin es que no tiene en cuenta la intencionalidad del mismo proceso de ensamblaje, puesto que su pretensión es provocar una especie de explosión del pasado en el presente, a modo de advenimiento repentino de la visión histórica concreta respaldado por la posibilidad de la objetividad que encontramos gracias a la “idea” benjaminiana: “Las ideas son constelaciones eternas”. Las ideas del drama barroco no serían construcciones del historiador, sino que tendrían un carácter objetivo y

como tal constituyen en interpretaciones objetivas de los fenómenos. Tal premisa posibilita la realidad de la constelación en Benjamin. El significado “surgido en la constelación de modo repentino... surge de manera no intencional, de modo que el observador se ve sacudido por un significado que sabe no proyectado o interpretado por él, sino que irrumpe en su experiencia conmoviéndola”. En Benjamin encontramos una pretensión política de transmisión directa del significado del pasado, repentina, en la que la categoría de proletariado ocupa un lugar central. La constelación está al servicio de la búsqueda del despertar de la conciencia de las injusticias sufridas y no enmendadas que el filósofo alemán lanza directamente contra la idea de progreso histórico. En este sentido la constelación de Benjamin tiene poderes y formas de buscar la objetividad que resultan expeditivas y que son muy diferentes a las propuestas de Henrich o Muslow. La constelación actúa para corregir la discontinuidad de la historia, y la historia, que hasta ahora se había presentado como historia de logros, reaparece como la historia de las injusticias no resueltas.

En Koselleck la constelación tiene un papel más oculto que recae, sobre todo, sobre la pertenencia del historiador de los conceptos a una constelación como forma de recibir conceptos y volver a proyectarlos en forma de descubrimiento hermenéutico de las frustraciones. Para Koselleck, los conceptos tienen una estructura interna temporal. Como si de conceptos fósiles se tratara, el tiempo acaba estratificándolos y sepultándolos, a distinta profundidad, en tanto que el paso del tiempo los ha sedimentado. En este sentido los conceptos cambian el significado en el tiempo, expresan cambios en la experiencia. Las dos categorías principales empleadas por Koselleck son “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”. Para Koselleck, el diagnóstico de la modernidad reside en que existe una asimetría entre ambos conceptos de modo que el terreno ganado por los “horizontes de expectativas” a “los espacios de experiencia” ha generado la ilusión de una consecución inmediata del futuro esperado, y con ello frustración. Pero lo fundamental para Romero Cuevas se encuentra en que los horizontes de expectativas del pasado podrían tener un papel importante en los lectores modernos, en tanto que propician un acceso a las expectativas frustradas de nuestros antepasados. Estas expectativas “utópicas” pueden transmitirse como “componentes frustrados” de los conceptos políticos. Entonces, si el historiador conceptual puede verse afectado por esas expectativas frustradas pasadas que tiene la capacidad de descubrir y descifrar como estratos sedimentados de los conceptos políticos tal y como se plantearon el pasado, el historiador como componente de la constelación de una época concreta podrá asimilarlos, y esa constelación podría ser “especialmente productiva para la labor de una historia conceptual que aspira a ser crítica del presente, en cuanto que posibilitaría que el horizonte de expectativas sedimentado en determinados conceptos políticos logre apelarnos en nuestro presente como anhelo, representación” de justicia y libertad no realizados pero que exigen una realización y el abandono de la frustración estratificada debido

al paso del tiempo y a la imposición de nuevos contextos. La idea de discontinuidad benjaminiana también está presente, en este sentido, en Koselleck.

En *Constelaciones* se desarrollan todas estas ideas en profundidad, de un modo exegético en el que nos falta un postulado crítico muy importante. El método de las constelaciones trata de recuperar el detalle y lo que hasta hace muy poco se ha considerado irrelevante o paria del universo filosófico. Este método, en cualquiera de sus vertientes, es una forma de presentar el pasado: con Henrich presenciamos un acceso dinámico a la tradición como condición de posibilidad de formación de la constelación; con Benjamin, por citar a otro representante de este particular universo hermenéutico, lo que presenciamos es la captación del momento concreto, paralizado, intentado provocar en el lector contemporáneo una “imagen dialéctica”, a la vez que evita la recreación histórica de la dialéctica del idealismo. Activar o detener la historia no deja de ser un intento de interacción de la totalidad de los elementos de la constelación.

Creo que el sentido que Henrich otorga a la constelación es el que la ha capacitado para sobrevivir al paso de los siglos. Le ha dado eternidad y nuestro horizonte de expectativas con respecto al método como un modo de mantener viva la filosofía es inconmensurable, tal vez demasiado inconmensurable. Ello no evita que surjan dudas, tal y como el propio Oncina expone. La intencionalidad del método es limitada, sobre todo, cuando la pretensión del historiador es estudiar la época griega y medieval de la filosofía. Al enfrentarse a la contingencia de tiempos lejanos, este método es incapaz de neutralizar con exactitud lo griego, lo romano, lo medieval y conformar constelaciones con una precisión parecida a la propuesta por Henrich. En este sentido no hay aportación metodológica verdaderamente innovadora. Por otra parte, existe el peligro del olvido de la crítica que podría afectar al método, en el sentido en que lo podría convertir en algo estéril, o en una “mera demoscopia doxográfica”. Por tanto, podríamos preguntarnos: ¿queda asegurado el éxito del método de la constelación en todas las épocas y círculos? ¿Se pueden trazar constelaciones en otros ámbitos? ¿Tiene validez metodológica para entender ciertos fenómenos históricos? ¿No tendría consecuencias perniciosas para el estatus de la filosofía de primera línea la relativización del valor de sus textos y autores? ¿No estaríamos incurriendo en una relativización del valor de la filosofía misma si todo es válido? Según Oncina, el peligro es que puede convertirse en una irreflexiva doxografía y en una suerte de endogamia conceptual autocomplaciente, cuya única solución sería la continua ampliación del campo de visión desde la historia conceptual.



ANNE CARSON, *Eros. Poética del deseo*, trad. de Inmaculada C. Pérez Parra, Dioptrías, Madrid, 2015, 238 pp. ISBN: 9788494297335.

Lo más llamativo que el lector encuentra entre líneas en el libro *Eros. Poética del deseo*, con gran placer, es que la propia “poética del deseo” constituye tanto una nota de agradecimiento como una muestra de generosidad sin las que Eros, esto es, el amor o el deseo no tendría valor alguno. Lo principal es que *Eros* no es un estudio de la “historia de un amor” —amor “dulceamargo”, *γλυκύπικρον*, dulce y amargo al mismo tiempo, que no es lo mismo que agridulce, según Safo de Lesbos, la heroína del libro—, sino ante todo un reflejo de “el instante del deseo”. *Eros*, y Eros, plantean así un dilema “de los sentidos, acción o valor”. El deseo “se impone de manera irresistible desde fuera”, no por *motu proprio* o como motivación, literalmente como el movimiento que va de dentro afuera, sino que “los límites del cuerpo y las categorías del pensamiento se confunden”. El deseo —que Thoreau, aunque lamentablemente Carson no lo mencione en su libro, describiría oportunamente en sus diarios como poesía del movimiento— no sería una manifestación del amor, sino que siempre está a punto de ser y, por eso, se mantiene idéntico a sí mismo, de modo que lo que, por así decirlo, lo mantiene vivo es la expectativa que genera, la posibilidad de que el deseo se trascienda a sí mismo, sin cambio alguno. Por lo demás, si siempre se desea lo que no se tiene, no tendría sentido desear lo que no ha desaparecido. De ahí que Eros, el amor, debería permanecer ausente para mantener vivo el deseo.

Con esa perspectiva, Ann Carson subrayaría la importancia de comprender lo que es “irrelevante” en términos históricos, que en realidad es prácticamente todo lo que no aspira a la verdad. Pero hay que tener en cuenta dos premisas, una teórica y otra práctica: el poder de Eros es la imaginación; y “la gente solo piensa en lo que sabe”. La función de la imaginación sería, precisamente, disminuir la distancia entre lo que uno sabe y lo que uno desea. ¿Es entonces el *daimon* de Sócrates la imaginación o un producto de su imaginación? Se trataría del terreno del amor como sabiduría y de la sabiduría como amor, es decir, del amor a la sabiduría, la filosofía. *Eros*, y Eros, puede leerse, en ese sentido, como la imposibilidad para definir la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. Así, la paradoja de Eros, o del amor o incluso del deseo, es la de amar siendo amado para siempre. Por eso, “el alcance del deseo se define mediante la acción” (p. 43). Pero lo que genera expectativa no sería en realidad, como parece, el instante del deseo, sino la acción o incluso la posibilidad

constante de la acción. En efecto, “la presencia del deseo despierta la nostalgia de la totalidad” (p. 45). Por ello, “Eros opera en todas partes como verbo” (p. 83) y el amor o el deseo no es sino una muestra de que no podemos pensar en aquello que no tenemos a menos que lo imaginemos. Los poetas griegos consideraban el amor, por decirlo en los términos psicoanalíticos de la autora canadiense, como el “conocimiento del yo”. Bastaría recordar que Eros es un dios, “el atisbo de un dios”, diría Sócrates, y, sin embargo, para nosotros, y esto es lo decisivo, la divinización del amor puede ser entendida como efecto del fracaso del deseo. En *El banquete* de Platón, Sócrates llama a Eros “sofista”, que significa sabio, pero una clase de sabio no del todo desinteresado, y lo reduce a un contexto mítico sin solución de continuidad en la realidad, realidad que se caracteriza por la existencia implícita del *logos*. Sócrates sería el contrapunto —el punto de vista necesario— de Safo del mismo modo que Diotima, que hablaba del amor como si lo hubiera experimentado en su totalidad, sería el contrapunto —el punto de vista necesario y suficiente— de Sócrates en *El banquete*. Precisamente, “Eros es el terreno donde el *logos* echa raíces entre dos personas que están conversando” (p. 183). Pero, a diferencia del *logos*, Eros se refiere siempre a “una historia en la que interactúa el que ama, el amante y la diferencia entre ellos” y seguramente la conversación sea interminable de modo que la realización del amor no es posible sin la mediación de un agente externo, esa diferencia, al deseo. Así, el amor establecería su relato en el arquetipo del *αἰδώς*, vergüenza, por el que, al estar enamorado, la posibilidad de ser otro, lo que en el fondo todo el mundo desea, valga la redundancia, por culpa del deseo, está estrechamente relacionada con la imposibilidad de seguir siendo quien soy, de acuerdo con la “estructura irracional” de la vergüenza, en que la vergüenza se organiza a sí misma dentro de cada uno de nosotros de un modo deliberado y egoísta sin consideración con los otros, con el mundo. En el *logos*, sin embargo, el individuo se reconoce a sí mismo como parte de su propia acción a través del lenguaje. El principal argumento de Sócrates —de Carson— sería que “conservamos la razón a costa de excluir a los dioses” (p. 193). En el diálogo *Fedro*, el *logos* se caracterizaría por que debe ser presente, y se dice de muchas maneras. Hay un *logos* real y un *logos* aparente en la misma medida en que el amor a la sabiduría, la filosofía, se reduce al amor por el amor, al bien por el bien, a la belleza por la belleza, y demás. La filosofía sería así el resultado del amor, de Eros en el *logos*, el límite o la diferencia, no la transición del mito al *logos*. Pero el tiempo impide el cumplimiento del deseo por su aspiración a lo novedoso. Por eso, el deseo se renueva solo si se mantiene en el tiempo, pero solo se mantendría en el tiempo si estuviera sujeto al cambio que, sin embargo, posterga su cumplimiento o realización. Se trataría de lo que Carson ha llamado acertadamente la “lógica en el límite”. En la ‘Lógica en el límite’, uno de los capítulos centrales del libro junto con ‘Encontrar el límite’, Eros se muestra como “expropiación”, en contraste con la trascendencia de un

logos inmanente, en el sentido de que juega a la lógica de la evasión teniendo en cuenta que el amor o el deseo solo puede definirse a sí mismo. En el diálogo *Lisias*, por ejemplo, Sócrates creería en el amor como completud porque el amor es sobre todo carencia, en que quien ama se confundiría con quien es amado. Quien ama desearía controlar el tiempo, lo que en el fondo significa disponer de todo el tiempo para sí mismo, mientras que quien es amado no solo quedaría a su merced, sino que ha perdido por completo el control sobre sí mismo porque no aspiraría a desear o a amar y, al no desear o amar y por tanto no desear ser amado o, simplemente, no ser amado, carecería de imaginación y, por eso, está en peligro de no “desarrollarse espiritualmente”, de no trascender la experiencia de vivir. Por ello, para Sócrates el logos sería cambiante —la paradoja es que el logos cambia al mismo tiempo que, como una apreciación ética, renueva nuestra perspectiva— y no hace referencia a una estructura fija de pensamiento, sino que ofrecería la posibilidad, a diferencia de Eros, de considerar el cambio la perspectiva de lo novedoso. Así todo, la figura del amor “dulceamargo” estaría relacionada con la “imagen ontogenética”, en palabras de Carson, elaborada por el propio Freud, por la que el amor —el yo— se habría de desarrollar al ser consciente de su cuerpo. Esa diferencia o límite que se apreciaba al principio, y que no es sino la expresión de la necesaria correspondencia mutua entre el individuo y el mundo, serviría para indicar que el logos hace de mediador entre el deseo y la experiencia, en que el deseo trataría de hacer posible lo imposible. Finalmente, Carson encontraría en el necesario equilibrio entre eros y logos, que ejemplifica respectivamente la relación, por así decirlo, entre el desorden explícito del individuo y el orden implícito del mundo, la solución a la ausencia de continuidad de la experiencia —en el amor, en el deseo, en la vida—, en tanto que nunca llegamos a conocer la realidad y el significado no solo se muestra como un símbolo, tal como dice Carson, sino que la realidad es inagotable en las lecciones que nos enseña. De hecho, en el diálogo *Fedro*, Platón escribe que Sócrates es *ἄνδρι φιλολόγο*, amante del logos, de modo que la filología estaría en el origen de la filosofía. (La filología sería, por así decirlo, la condición necesaria, pero no suficiente, para hacer filosofía, tal vez la primera palabra que debería tomar el filósofo. Lo que, sin embargo, supondría que el filólogo tiene la última palabra hasta que el filósofo la haya tomado.) Por eso, el *logos* no es solo un límite para el deseo, sino, en el mejor de los casos, también, la fuente del deseo. Recordemos que la poética del deseo es el instante del deseo. “El ahora — escribe Carson— es un regalo de los dioses y un acceso a la realidad” (p. 191). Tanto el tiempo como el deseo serían los jueces de la relación amorosa, en especial de los miembros que la constituyen. Precisamente la apología de la “visión estereoscópica” en que Carson resuelve la paradoja del deseo trataría de reunir de nuevo a quien ama con quien es amado, como si la unidad del pasado, del presente y del futuro tuviera que ver con la recuperación de la naturaleza humana sin mancillar. Se trataría, en

última instancia, de un salto de *κρίσις* a *κράσις*, de la separación a la mezcla o fundición, que rescata lo efímero, supeditado al día, como efémero o poco probable.

***Antonio Fernández Díez***

HÉCTOR ABAD FACIOLINCE, *El olvido que seremos*, Alfaguara, Madrid, 2017, 288 pp., ISBN: 978-84-204-2640-2.

Con Héctor Abad Faciolince me sucedió algo parecido a lo que Vargas Llosa refiere en su artículo «La amistad y los libros», publicado en el diario *El País* en febrero de 2010: yo también sentí el vivo deseo de conocer personalmente al escritor colombiano. Ya me atrajo su figura cuando mi profesor de Literatura Hispanoamericana en la Facultad, docente que reunía como pocos erudición, pasión literaria y capacidad para transmitirla, nos habló de la novelización de la historia del padre de Héctor, asesinado por un sicario. Pero no me decidí a leer *El olvido que seremos* hasta que tiempo después vi una entrevista que le hicieron en televisión cuando vino a Madrid con motivo de la reedición de su novela. En ese momento brotó en mí una sincera simpatía por el autor de *Angosta* y *Traiciones de la memoria* impulsada por la naturalidad y la franqueza de sus gestos, el sosiego y la humildad que desprendían su presencia y su palabra llana colmada de sensatez, virtudes que se proyectan en su obra, que pronto se convirtió en una de mis mejores experiencias recientes como lectora.

274

*El olvido que seremos* es una de esas novelas que le devuelven al lector la confianza en la humanidad y en el arte, y que pasan a convertirse en su asilo espiritual en tiempos de contrariedades. En medio de la vorágine postmoderna en la que vivimos actualmente, la autenticidad de sus páginas, que encierran unos valores universales, nos aporta una certidumbre a la que nos asimos con vehemencia. Con esta novela, una tiene la sensación de tocar algo sólido: el amor y la educación en las relaciones paterno-filiales, el desgarrar de la muerte, la cohesión familiar, la injusticia clamorosa, el pasado siempre presente, el canto a la vida, el progreso social e intelectual, la defensa de los derechos, la violencia política, el dolor convertido en materia estética, la literatura como última palabra. *El olvido que seremos* es, como las grandes obras literarias, muchas cosas a la vez.

Reeditada en septiembre de 2017 por Alfaguara, alcanza un lugar privilegiado en la corriente de obras que, hasta hoy, han venido siendo testimonio de esta nuestra eterna lucha entre la razón ilustrada y la barbarie, entre los ideales democráticos y el fanatismo obscuro, entre la limpidez de la palabra franca y la oscuridad de la sangre derramada por el plomo. Si la dilatada obra social y política que Héctor Abad Gómez llevó a cabo durante más de cuarenta años en el campo de la salud pública y



derechos humanos –tan solo interrumpida, primero, por períodos de exilio forzado al extranjero y, finalmente, por la ola de violencia que lo abatió junto a tantos otros– ha sido reconocida por la valentía, la ilusión (acaso teñida de cierta ingenuidad, característica de los pensadores idealistas) y el empeño que evidenciaron, no es menor el coraje y el valor que demuestran la obra literaria llevada a cabo por su hijo.

Los materiales de la novela han madurado durante veinte años a la espera de encauzarse en el tono y la forma idóneos, depurados de cualquier sentimentalismo. El elaborado proceso de selección de recuerdos, rescatados meticulosamente de la memoria personal e histórica y entretejidos a través de una prosa diáfana y sincera –no por ello menos conmovedora–, da como resultado un mapa preciso de las circunstancias vitales, políticas y sociales de Colombia en la segunda mitad del siglo XX. Mapa en el que, por otra parte, queda desterrado cualquier tipo de maniqueísmo o visión fragmentaria de la realidad, mostrándose esta en toda su complejidad al más puro estilo cervantino.

No hay heroísmo sin ciertas dosis de temeridad, ni accesos de valentía sin momentos de flaqueza, excelencia sin puntas de fracaso o dicha sin dolor. En ese sentido, son representativas las reflexiones del autor acerca de algunas anécdotas de su infancia, como cuando la risa y el llanto se confundieron en él al precipitarse fuera del coche en el que su padre lo llevaba a conocer a su nuevo caballo. En un rápido y mal calculado movimiento, se pilló los dedos con la puerta del vehículo: «Me reía y lloraba al mismo tiempo. Tal vez por esa experiencia en que la dicha se teñía de repente de dolor, yo ya debía haber entendido, repito, que nuestra felicidad está siempre en un equilibrio peligroso, inestable, a punto de resbalar por un precipicio de desolación.» (2017: 171). La sobriedad del lenguaje y el intimismo con que retrata la posterior enfermedad y muerte de su hermana Marta, la trayectoria dramática desde una vida exultante que acaba de florecer y que, por un siniestro desvío, comienza a apagarse ante la mirada atormentada de unos padres impotentes, agigantan las dimensiones de la tragedia y, al mismo tiempo, la hacen terriblemente cercana, irremediabilmente humana. La novela supone una lección de vida constante. No hace concesiones, de ahí que convenga destacar la valentía del autor (a pesar de que se refiera a sí mismo como «un cobarde con nombre de valiente», citando a Quevedo) a la hora de relatar episodios tan dolorosos e íntimos con el necesario aplomo, prudencia y sensatez como para observar los hechos desde la distancia y saber situarlos en su lugar correspondiente.

Como ya hemos anticipado, la novela está compuesta por una serie de relatos anecdóticos, diálogos, escenas y recuerdos dispuestos cronológicamente, aunque salpicados de recurrentes prolepsis o anticipaciones de la muerte del padre, como también de las oportunas reflexiones que el autor hace desde el presente. El lector es testigo de cómo los acontecimientos se precipitan hacia el desenlace fatal sin que nadie pueda hacer nada por evitarlo. Con sinceridad desnuda, el narrador

confiesa la imposible expiación de su culpa, ya que no impidió esta muerte anunciada cuando todavía estaba a tiempo de hacerlo.

El que fuera fundador de la Escuela Nacional de Salud Pública (hoy Facultad Nacional de Salud Pública Héctor Abad Gómez de la Universidad de Antioquía) y catedrático de la misma –entre muchos otros cargos–, comenzó a ganarse enemistades entre la clase alta y más conservadora del país desde que impulsara, en los años sesenta y setenta, múltiples reformas sanitarias y campañas de vacunación e higiene entre los grupos sociales más desfavorecidos, con vistas a prevenir enfermedades infecciosas fácilmente evitables y que, sin embargo, constituían la principal causa de muerte de la población en esa época. La nueva enfermedad a la que tuvo que enfrentarse en la década siguiente, mucho más virulenta, fue la de la violencia. Fue entonces cuando su activismo político y social se incrementó considerablemente: fue diputado de la Asamblea de Antioquía y representante de la Cámara por el Partido Liberal, presidente del Comité para la defensa de los Derechos Humanos de Antioquía, presidente de la Asamblea de Profesores de la Universidad, etc., cargos desde los que denunció los continuos abusos y, más adelante, asesinatos de estudiantes, profesores, políticos de izquierdas y demás opositores del Gobierno. Los paramilitares fueron el brazo ejecutor de esta represalia feroz, con Carlos Castaño a la cabeza, quien años después publicaría un libro donde confesaba, explicaba y justificaba esos actos macabros de *limpieza nacional*.

A pesar de todo, no hay inflexiones en la voz del narrador que revelen una voluntad de venganza, como tampoco acusaciones arbitrarias que desvíen el relato de la senda de la ecuanimidad, la lucidez y la elegancia. No es el Hamlet vengador el modelo que el autor tiene en mente a la hora de escribir el testimonio de la vida y muerte de su padre, sino Jorge Manrique, cuyas coplas aparecen al final de la obra. Un relato resentido y pasional hubiera perdido toda eficacia narrativa y, además, hubiera estado en disonancia con las enseñanzas y la trayectoria vital del personaje homenajeado. Aunque su posicionamiento en contra de los poderosos le impidiera condenar suficientemente los excesos de las guerrillas, Héctor Abad Gómez siempre militó a favor de un pacifismo sacrificado (sobre todo a partir de la muerte de su hija Marta) y en defensa de la educación y la palabra: «[...] de mi papá aprendí algo que los asesinos no saben hacer: a poner en palabras la verdad, para que esta dure más que su mentira.» (2017: 300). Así, *El olvido que seremos* viene a cerrar la obra del médico y defensor de derechos humanos colombiano que, de otra forma, habría quedado inconclusa, y al mismo tiempo la dota de trascendencia, la rescata para siempre del olvido.

Si por algo destaca esta novela frente al resto de obras que, como decíamos al principio, reflejan esa difícil, peligrosa pero constante pugna del hombre por salir de las cavernas de la brutalidad y la cerrazón es por la visión esperanzada y de fe en el ser humano que finalmente predomina sobre el drama del desenlace, y esto es así gracias a la fuerza que desprende

el ejemplo de la figura paterna. Esa visión confiada es, además, la que del mundo y de los hombres sostuvo Héctor Abad Gómez toda su vida, y la que el autor, su hijo, ha sabido reflejar con maestría, no porque la comparta – en más de una ocasión ha confesado su mayor tendencia al pesimismo– sino porque fue firme depositario de ella desde sus más tiernos años. Cabe pensar que es ese empuje vital paterno el que aún hoy le insufla el coraje necesario para seguir declarando la verdad y para seguir escribiendo.

Existe, además, una segunda fuerza de poderosa atracción en esta novela y es que la pieza subvierte la tradición latinoamericana que literaturiza la figura de los grandes patriarcas autoritarios, represores y sanguinarios. La novela de dictador constituye un subgénero narrativo con múltiples variantes y con una extensión geográfica y temporal verdaderamente notables. Se acepta que se constituye como tal alrededor de los años cincuenta con obras como *El señor presidente* de Miguel Ángel Asturias, *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier o *Hijo de hombre* de Roa Bastos. Sin embargo, el germen de la novela ya aparece en obras de finales del siglo XIX como *El matadero* de Echeverría, *Facundo* de D.F. Sarmiento o *Amalia* de José Mármol, y continúa a lo largo del siglo pasado hasta los años ochenta. Tenemos que esperar al cambio de milenio para encontrarnos con una obra como la de Abad Faciolince, concebida en torno a la figura de un hombre que representó el ideal de paternidad en grado sumo, no solo para su familia sino para la comunidad en la que vivía. Héctor Abad Gómez se hace con el reconocimiento de patriarca profesando cariño hacia sus hijos y solidaridad hacia sus semejantes. Es un hombre de talante jovial y cercano al que gusta rodearse de la juventud, cantar tangos, componer poemas y plantar rosas. Ríe cuando está alegre y llora si se siente abatido. Es confiado y optimista, de un idealismo ferviente («cristiano en religión, marxista en economía y liberal en política») y con una facultad pasmosa para granjearse tan gran número de amistades como de enemistades.

La novela no solo transgrede la figura del padre y del patriarca latinoamericano, en estrecha relación con el tirano y el dictador, sino también el de la tradición europea. Desde los orígenes clásicos, con Ulises o Agamenón, el patriarca es aquel que hace la guerra, el que representa a la patria, y el que impone y dispone a voluntad propia sobre la vida de la familia y de la comunidad, a las que supuestamente protege. La figura paterna ha gozado de una representación artística prolífica que la ha colmado semánticamente hasta convertirla en un símbolo de autoridad, respeto y protección, como también de imposición y violencia. En *Carta al padre*, Kafka recrea el carácter dominante de su padre y su método educativo, que alimenta el miedo, el sentimiento de culpa y de inferioridad. Frente a la tiranía y la violencia psicológica de esta figura paterna, aparece la del progenitor amoroso y entregado. La carta que Héctor Abad Gómez dirige a su hijo que, lleno de inseguridades, se pregunta por el futuro y por la conveniencia de abandonar una carrera que no le satisface y volver a

Colombia, se sitúa en las antípodas de la epístola anterior y proclama un humanismo universal. Reproduzco un fragmento:

Mi adorado hijo: eso de las depresiones a tu edad es como más común de lo que parece. Yo recuerdo una muy fuerte en Minneapolis, Minnesota, cuando tenía unos veintiséis años y estuve a punto de quitarme la vida. Creo que el invierno, el frío, la falta de sol, para nosotros, seres tropicales, es un factor desencadenante. Y para decirte la verdad, eso de que de pronto desempaques aquí con tus maletas y dispuesto a enviar todo lo europeo para un carajo nos pone a tu mamá y a mí en el colmo de la felicidad. Tú tienes más que ganado lo equivalente a cualquier “título” universitario y tu tiempo lo has empleado tan bien en formarte cultural y personalmente que si te aburres en la universidad es apenas natural. Cualquier cosa que tú hagas de aquí en adelante, si escribes o no escribes, si te titulas o no te titulas, si trabajas en la empresa de tu mamá, o en *El Mundo* o en La Inés, o dando clases en un colegio de secundaria, o dictando conferencias como Estanislao Zuleta, o como psicoanalista de tus padres, hermanos y parientes, o siendo simplemente Héctor Abad Faciolince, estará bien; lo que importa es que no vayas a dejar de ser lo que has sido hasta ahora, una *persona*, que simplemente por el hecho de ser como es, no por lo que escriba o no escriba, o porque brille o porque figure, sino *porque es como es*, se ha ganado el cariño, el respeto, la aceptación, la confianza, el *amor*, de una gran mayoría de los que te conocen. [...]. Qué más da lo que crean de ti, qué más da el oropel, para lo que sabemos *quién eres tú* (2017: 297-298).

De la ruptura, del extrañamiento con respecto a lo anterior, surge sin duda el valor y el atractivo de la escritura del colombiano. Abad Faciolince abre una veda lejos de la violencia del cacique destructor de *Pedro Páramo*, de la educación represora y violenta de *La ciudad y los perros* o *Los ríos profundos*, del maltrato físico y el machismo de textos como *La mujer* de Juan Bosch, o de la felonía de quien vende a su propia hija a cambio de poder como en *La fiesta del chivo*.

En otro orden de cosas, *El olvido que seremos* no solo supone una novedad en cuanto al motivo del padre, sino también en cuanto a las formas, ya que se instala en el intersticio de géneros desechados generalmente por el canon. Es una autoficción y el testimonio de una época; un diario a la búsqueda de la identidad, una autobiografía novelada; es literatura de la memoria con fragmentos de reflexión existencial y un *collage* de recuerdos hecho poesía. Puede que lo más acertado sea adoptar el criterio del propio autor y catalogar la obra como perteneciente al género epistolar, situándola así en la tradición de las cartas paterno-filiales y, dentro de ella, con cierto paralelismo a las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique. *El olvido que seremos* es, después de todo, «la carta a una sombra»: una carta en la que prima ante todo la voluntad de comunicación con el padre, una comunicación póstuma, transportada por el anhelo, soñada si se quiere, pero grávida de sentido y emoción. Aquí se revela con fuerza la íntima naturaleza de la escritura, que, como afirma Salvador Pániker, no surge de cara al público sino por sí misma «como ejercicio para tenerse en pie, como terapia cognitiva» (2015: 55). *El olvido*

*que seremos* se convierte, así, en una metáfora muy pertinente de lo que el ejercicio de la literatura implica: un diálogo con los otros que encubre y justifica el diálogo con nosotros mismos.

***Irene Sánchez Sempere***

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HÉCTOR ABAD FACIOLINCE, *El olvido que seremos*, Alfaguara, Madrid, 2017, ISBN 978-84-204-2640-2

SALVADOR PÁNIKER: *Variaciones 95*, Literatura Random House, Barcelona, 2015.



RÜDIGER SAFRANSKI, *Tiempo*, trad. de Raúl G. Ballás, Tusquest Editores, Barcelona, 2017, 272 pp. ISBN: 8490663882 .

Una nota de Alfonso Reyes sobre la crítica ateniense indica que el *horror vacui* —miedo al vacío dentro y fuera del espacio tanto conocido como desconocido— era el concepto de realidad entre los griegos. En otras palabras, el abismo infinito de la existencia sería el resultado de un caos preestablecido. O, mejor, se trataría de un tiempo preconcebido que se remonta a la fundación mítica del mundo, al establecimiento de la vida. La relación entre la finitud de la existencia humana y el supuesto “vacío del tiempo” remitía, no por casualidad, al origen de la tradición filosófica o a la fuente de la propia historia de la filosofía. Así, el vacío del tiempo o, mejor, la nada estaba relacionada con el pecado original menos como un problema teológico que entendido como la estructura del tiempo dentro de la historia de la humanidad. Por contraposición, podría decirse, con la perspectiva de Reyes, que el espíritu del orden revelaba el orden del espíritu. Pero Safranski reconocería en la eternidad no tanto la ausencia del tiempo, que también puede entenderse como la presencia del vacío, como la ausencia de conciencia del tiempo. El tiempo es, en última instancia, un trasunto de la fenomenología. Paradójicamente, en un orden menos abstracto, el problema más antiguo de la filosofía sobre la conducta de la vida apelaría, sin embargo, a la necesidad urgente de llevar una vida soportable al reconocer sus rasgos “mortalmente abstractos”.

280

Por eso, no sería extraño que la causa del *horror vacui* o la nada sea lo que Safranski llamaría “mala infinitud”, el efecto del abuso del tiempo o la existencia del aburrimiento que muestra la conformidad implícita en el punto de vista pagano de un tiempo abierto que, sin embargo, no llega a desviarse de la línea de la temporalidad. Pero el tiempo no es solo temporalidad. Por ejemplo, Pascal vería en el aburrimiento una forma de ateísmo y los románticos descubrirían en el aburrimiento la pérdida de la identidad. El abuso del tiempo, el predominio del aburrimiento, para lo que no siempre se tiene tiempo, al menos de un modo consciente, si no se entiende el tiempo como un problema, hace “cada vez más corto el espacio de tiempo de la atención y cada vez más fragmentada la secuencia de la vivencia” (p. 38). Lo que quedaría entre la atención y la vivencia o la experiencia es la imaginación. Eso es lo decisivo respecto a cualquier concepción del tiempo, y del *Tiempo* del autor. Sea como sea, el tiempo es, también, un orden de la imaginación. Heidegger, que es literalmente el cicerone de Safranski en el libro, a la zaga de sendas biografías intelectuales de Schopenhauer y Nietzsche, suscribiría en la irresolución característica de la nada una indeterminación en que encuentra la mismidad del sujeto

que se reconoce a sí mismo a la vez como todo y como nada. Safranski interpreta la idea de cuidado por parte de Heidegger, tal vez la clave del libro, en estrecha relación con el fenómeno de la previsión, entendida como una facultad que experimentaría el tiempo como “imprevisible”. Sin embargo, cualquier previsión es, por así decirlo, una forma de la eternidad, una imagen de la omnisciencia divina. Pero la lógica final, naturalmente de carácter irrefutable, que acompañaba a un tiempo predeterminado no suponía la ausencia del cuidado, a menos que solo habláramos de cuidar el presente, sin atender a la sucesión natural de los hechos, al descuidar los signos del pasado y el futuro. De hecho, para consolidar su argumento, Safranski recurre, finalmente, a la demanda infinita de seguridad que Ulrich Becht habría estipulado como la necesidad urgente de establecer una sociedad de previsión del riesgo —del riesgo que tiene que ver con el hecho de estar vivo, así como del riesgo que tiene ver con la comprensión del hecho de que estar vivo es más que un riesgo— en que el futuro se presupondría como un “presente ampliado” capaz de asumir, y esto es lo importante, el pasado tal como es. Aunque Safranski sugeriría una lucha permanente contra el hecho inmaterial de que el tiempo se detenga, no es posible que no ocurra nada cuando nada es lo que ocurre todo el tiempo. Ante todo, una ética o control del tiempo, por así decirlo, debería producir más tiempo.

Al tratar de concretar el tiempo en la vida —el tiempo de la vida—, Safranski ha dividido la temporalidad en lo que llamaría la unidad de la acción, el comienzo y la libertad, bajo la condición de la existencia de un pensamiento circular que se supone que llevaría, como decía antes, a considerar que “todo está predeterminado”. Se trataría, ahora, de un tiempo cerrado, sin libertad, absolutamente definido, que mantiene unido el pasado y el porvenir, por el que “no podemos eludir la decisión de lo que hemos de iniciar con lo que podemos hacer y, en consecuencia, [siempre] preguntamos por el principio” (p. 58). La perspectiva o, más bien, la expectativa de regresar constantemente al principio o al comienzo de todas las cosas sería equivalente al hecho de encontrar la acción al principio de todo. En ese sentido, llamaría la atención que la cita de Safranski del *Fausto* de Goethe sobre la *creatio ex nihilo*, que por cierto coincide con la visión actual de la astrofísica, sea considerada como la prueba de que el ser no está en condiciones de conservarse a sí mismo y por tanto requiere de la gracia de Dios como un flujo de amor, cuando se supone que el pensamiento se remontaría a su origen a fin de conocer lo que está aún por venir. En última instancia, el pensamiento, el amor, el conocimiento, incluso la verdad, siempre están o aparecen circunscritos a una comunidad, al menos, por así decirlo, a lo que podríamos llamar en términos generales la comunidad humana. Pero al principio del tiempo, decía Goethe, era la acción. Safranski no recordaría, con Platón o Thoreau, antes que con Heidegger, que literalmente el ocio crea escuela. Por eso, la función de la crítica —de la crítica en general, así como de la crítica filosófica y de la

crítica del tiempo que abarca toda crítica— debería consistir en mostrar, en toda su polaridad y variación, que el presente está preparado para preguntar en la medida en que el porvenir está preparado para responder, manteniendo deliberadamente la expectativa en la pregunta y no en la respuesta.

Es posible que en el capítulo más literario y más conservador del libro, en el que trata el concepto de jugar con el tiempo, Safranski aspirara a dar a la escritura un carácter apriorístico: si el tiempo no es la medida de todas las cosas, la finitud de nuestra existencia tampoco es un problema y, sin embargo, únicamente la música —pensemos en la música de las esferas, por ejemplo— podría trascender la experiencia literaria como una “forma pura” y no el alma o la idea del bien que, en el capítulo sobre el ‘Tiempo pleno y eternidad’, se reduciría a la comprensión simplista de la eternidad como un presente continuo. Pero el tiempo, diría Safranski, se concreta finalmente en un tiempo social o socializado, porque se trata de un tiempo determinado que, precisamente por eso, todo el mundo puede comprender objetivamente como, por ejemplo, en el caso de la puntualidad en que la duración, o la permanencia, se considera por oposición al progreso o el movimiento. La recomendación de Safranski a la sociedad tendría que ver, en consecuencia, con seguir el orden establecido de la desaceleración, la ralentización y la perduración. No obstante, lo que está en el fondo de las cosas estaba también al principio, sobre todo si nuestro punto de vista se mueve de un extremo a otro. Safranski llamaría a eso el tiempo de la vida, lo que podría ser el verdadero comienzo de la filosofía, frente al tiempo del mundo, un mundo sensible y objetivo y, por tanto, ilimitado. Una vida limitada por el *horror vacui* que en cierto modo depende del olvido —a la fuerza olvidamos lo que no conocemos— podría terminar en la culminación del tiempo. Por eso, el instante es, naturalmente, el éxtasis del tiempo. El éxtasis —la palabra y el uso de la palabra aquí no es de Safranski— podría ayudar a actualizar, Freud diría racionalizar, el contenido inconsciente aceptado. Pero en el capítulo sobre el tiempo físico en Newton, Leibniz y Einstein, Safranski subrayaría la “admiración extática” que la armonía de las leyes del universo había provocado en Einstein. Einstein trataría de buscar la reconciliación de los opuestos que encontraría, más allá del tiempo propio de cada individuo, una vez más en la unidad del presente, el pasado y el futuro: el pasado de la luz de las estrellas coincide con nuestro presente y coincidirá también con un futuro que no nos pertenece. Así es como el tiempo propio, o el cuerpo, o la subjetividad, se mostraría en realidad como el cuidado de sí heideggeriano en la forma de una negación del mundo por extensión y de acuerdo con la salvación del ser ante el tiempo. Sin embargo, Safranski no duda en admitir que la necesidad de llegar a acuerdos sociales, es decir, de un tiempo público y comprometido, así como de someternos a ellos dentro de los límites del tiempo, sería superior a la necesidad de dedicar nuestro tiempo al cuidado de nosotros mismos.

Con esa perspectiva, Safranski llegaría a reconocer, como era de esperar, en la cualidad poética de la filosofía del último Heidegger una expresión de la madurez filosófica de Hannah Arendt que detecta en el “comienzo” de algo entendido como la manifestación de una vida, en la natividad, un elemento puramente democrático, o la aspiración de la democracia, al sustituir con valor la decisión por la perspectiva, una serie infinita de perspectivas nuevas, un planteamiento o replanteamiento moderado de acuerdo con la voluntad de vivir dentro del contexto de un “tiempo de preocupación”, para proteger y salvaguardar precisamente la existencia de la corriente del tiempo. Bastaría recordar, cosa que Safranski no ha hecho en absoluto, la muerte de Sócrates como la verdadera condición de la filosofía que trasciende el tiempo en que nace precisamente la filosofía, sin olvidar esta vez que la filosofía empieza por el final, con la muerte del primer filósofo, por así decirlo, con el renacimiento de la propia filosofía. Así, el olvido no puede ser, como quiere Safranski, un renacimiento de algún tipo ni la solución de la filosofía a la muerte o a la experiencia de la finitud o a la nada. Sócrates confirmaría, precisamente, la palabra del dios poniendo a prueba la propia palabra del dios, como una especie de elogio de la sabiduría. Así es como, en mi opinión, la *res publica* y la *res privata* pueden conjugarse en el tiempo.

**Antonio Fernández Díez**

**283**

RICHARD RORTY, *Philosophy as Poetry*, University of Virginia Press, Charlottesville & London, 2016, 96 pp. ISBN: 978-0-8139-3934-6.

*Philosophy as poetry* es el último libro del pensador norteamericano Richard Rorty. Fue publicado póstumamente y está formado por las tres Page-Barbour Lectures que pronunció en 2004 en la Universidad de Virginia, una introducción a cargo de Michael Bérubé y un epílogo de Mary V. Rorty, la viuda de Richard. El título es acertado en muchos aspectos. En primer lugar, porque en las tres conferencias Rorty hace un recorrido por la historia de la filosofía reinterpretándola, y la disputa entre la filosofía y la poesía está en el centro de la fundación de la filosofía en los diálogos platónicos. Esta forma de tratar de hacer filosofía reinterpretando su historia y produciendo una narración es una de las dos posibilidades entre las que Rorty divide lo que considera la filosofía en nuestra época: distingue entre "filosofía analítica" (la que pretende apelar a conceptos estructurales del ser humano —pre, post-lingüísticos, etc.—) y "filosofía narrativa" (la que asume que la base del ser humano es lingüística y que su condición discursiva es irreductible, entendiendo su tarea como la composición de narraciones que otorguen sentido o explicaciones cumpliendo con unas condiciones de racionalidad bastante laxas). En segundo lugar, porque la disputa entre la filosofía y la poesía tiene lugar en todo discurso que pretenda llegar a constituirse filosóficamente y, aunque Rorty se centre en uno de los aspectos capitales del problema acertadamente, no resulta descabellado afirmar que en la disputa que se da en su discurso pierde la filosofía.

284

La primera conferencia lleva por título 'Deshacerse de la distinción entre apariencia y realidad' y, en principio, pretende ayudar a revertir las bases del platonismo y la doctrina de Parménides. Por un lado, si tomamos el gesto filosófico como *querer saber*, el título resulta eminentemente antifilosófico: querer saber hasta las últimas consecuencias es tratar de hacerse con la realidad de las cosas (esté donde esté). Por otro lado, si por platonismo entendemos la ingenua proposición de que existen *efectivamente* entidades que dotan de sentido definitivamente a las cosas humanas, no nos resultaría difícil ponerlo en cuestión. Pero podríamos decir razonablemente que no es eso lo que encontramos en los diálogos platónicos. Por alusiones: el *Parménides* es el diálogo platónico en el que se cuenta que Sócrates, más joven que en cualquier otro diálogo, habla con Parménides y su discípulo Zenón en una visita que realizaron a Atenas con motivo de unas Grandes Panateneas.



Discutiendo la propuesta de Sócrates sobre la posibilidad de la existencia de las formas y el acceso de los seres humanos a ellas, Sócrates y Parménides llegan a una aporía: imaginando las formas de lo bueno y lo bello en sí, llegan a la conclusión de que no podemos relacionarnos con ellas sino con lo bello y lo bueno que hay entre nosotros, que son distintos de aquellas. Sin embargo, comentan ambos que sin este relato, que propone que cuando decimos una palabra dos veces su sentido sigue siendo *uno y el mismo*, por lo visto desaparecería nuestra capacidad dialéctica. Si entendemos que esta es la base de los diálogos platónicos, luchar por revertir las bases del platonismo sería llevar a cabo una cruzada por la esquizofrenia lingüística de la que, si nos tomásemos en serio su base teórica, no podríamos entender nada porque la estructura y el código de su relato serían que la primera vez que nos dice "perro" significa "perro" pero quizá la segunda "casa" o "camión cisterna", y no podríamos creer razonablemente que estamos compartiendo ningún tipo de información. De modo que, planteando la cuestión en los términos que usa Rorty, podríamos entender el platonismo como el relato que trata de fundar la posibilidad del lenguaje, y revertir sus bases nos llevaría a la imposibilidad de entender siquiera de qué estamos hablando. Pero en principio no es esta (al menos no deliberadamente) la operación de Rorty.

En esta primera conferencia, propone que abandonar la ontología sería una forma plausible de dirigirnos hacia vidas humanas más ricas y llenas, al abandonar la búsqueda de lo real en aras de la habilidad para hacer cosas. Podría llevarse a cabo, dice, admitiendo que la imaginación poética *marca los límites del pensamiento humano*. Sobre lo primero podríamos decir fundamentalmente dos cosas (sobre el problema de quién marca los límites volveremos después): en primer lugar, que componer el relato ontológico (o teológico) que trate de establecer las condiciones del lenguaje y la comunicación enriquece y amplía nuestras vidas humanas en tanto que complementar el impulso de hacer cosas con el intento de saber dónde nos encontramos aumenta (en la medida en que humanamente podemos hablar) las posibilidades de éxito. En segundo término, que el hecho de que la *Apología de Sócrates* ante Antenas ocupe un lugar privilegiado entre los diálogos platónicos (es el único en que se afirma que Platón estaba presente en el trascurso de la acción) pone de relieve la importancia de la política o la acción en relación con el centro mismo del quehacer filosófico. Como diría Emerson (a quien Rorty cita durante todo el volumen con desatino) la verdad más abstracta es la más práctica.

El desatino de Rorty para con Emerson puede ser ilustrativo: lo cita desde la primera conferencia a propósito de la imagen que propone en 'Círculos' sobre la actividad humana como una serie de círculos concéntricos que se producen sin fin, sin un afuera definitivo ni un muro de contención exterior. Sin embargo, si bien es verdad que la visión de Emerson carece de la figura de un afuera definitivo, cuenta genuinamente con un centro que es la infinitud del ser humano. Y este sería el límite que

cabe imponer a la poesía, ya que, aunque no haya límite para la ilusión, solo en la medida en que nos desestabilicemos *continuamente* hay esperanza para nosotros, como concluiría Emerson en el ensayo citado por Rorty. O lo que es lo mismo: tomada como hemos visto, la filosofía sería lo único que le recordaría a la poesía que es *poesía*, evitando así su estratificación tiránica. Pero para que no olvidemos que la poesía es poesía debemos evitar abandonar la búsqueda de las condiciones reales de la expresión y la vida, incluso aunque las hubiésemos imaginado. En este sentido, nada más lejos de la "realidad" que la afirmación de Rorty de la insistencia anti-metafísica de Emerson, quien bien al contrario diría en *La conducta de la vida* que la naturaleza de nuestras cosas es la incorporación de teología y filosofía, de los discursos sobre las condiciones y las contradicciones últimas de nuestra forma de vivir. Con un propósito eminentemente práctico, por otro lado.

Tras poner del mismo lado a Stuart Mill y a Kant como representantes del intento de seguir buscando un muro de contención real definitivo, Rorty usa a Nietzsche para incidir en la posibilidad de erigirnos como poetas de nuestras vidas y de entender la naturaleza como un poema que componemos. Pero es precisamente por la afirmación de la voluntad de poder como realidad de las cosas en sus últimos escritos, nos dice Rorty, que Nietzsche es considerado por Heidegger el último metafísico. Y trae a colación argumentos tratados por Wittgenstein, Wilfrid Sellars, Donald Davidson y Robert Brandom para insistir en que la naturaleza es el poema que los humanos hemos creado y que la imaginación, como plantearía Shelley en su *Defensa de la poesía*, es la capacidad humana por excelencia. Y da un pequeño giro que puede representar la clave de su posición en la disputa entre la filosofía y la poesía, sobre la cuestión de quién marca los límites. Primero nos dice que la imaginación, en el sentido en que está usando el término, no es una capacidad distintivamente humana sino que, como capacidad de llevar a cabo innovaciones socialmente útiles, es una habilidad que comparten los humanos y los castores; pero que la capacidad de dar y pedir razones sí que es distintivamente humana, que el lenguaje y la racionalidad en sentido humano empiezan cuando un interlocutor puede negar el acierto del enunciado de otro o pedirle razones que respalden lo que dice. En este momento llegamos probablemente al punto decisivo de la posición de Rorty: habiendo distinguido de este modo entre imaginación y razón, nos dice que la razón no puede salir del último círculo que la imaginación ha dibujado y que en ese sentido la imaginación tiene la primacía sobre la razón. Pero esto es reducir el ámbito de la tarea filosófica, es asumir que la filosofía o la razón se conforman en un momento dado con algunas respuestas. Rorty somete así la razón a la imaginación, que es la facultad de producir imágenes, y con ello somete la filosofía a las imágenes proyectadas. Esto le lleva a identificar al final de la conferencia la razón, herramienta propia de la filosofía, con la persuasión, típica del sofista. Por el contrario, Emerson defendería platónicamente que Sócrates solo preguntaba, que era otro el que respondía; que las condiciones las establece

la poesía y que la filosofía, al preguntar indefinidamente por el *qué* de las cosas, lleva al asombro de que caiga el barniz del *cómo vivir* y quien la esgrime se detiene, corrigiendo la teoría del éxito, ante la unidad disolvente del todo en silencio. De allí vuelve dividido, imaginando ser por una parte poeta y por otra filósofo, sin confundir los dos polos.

Cabe mencionar otra diferencia ilustrativa a este respecto entre Emerson (o un defensor de la filosofía) y Rorty (o un defensor de la poesía): mientras Rorty nos dice que es estructural al ser humano ser poeta (afirmando que conoce —del modo que sea— la naturaleza última de nuestras cosas), Emerson imagina la figura del poeta para componer un relato con el que vivir y afirmar en última instancia que busca en vano al poeta que describe, que lo máximo que podemos señalar con conocimiento de nuestro lenguaje es su carácter representativo: que, al final, quién sabe.

De modo que podemos concluir que Rorty no es lo suficientemente radical, en el sentido de buscar la raíz —como diría Emerson en términos poéticos pero también filosóficos—, común al ser humano y a la Naturaleza, que es, en última instancia, desconocida para nosotros. Que la filosofía y la poesía coexistan pacíficamente al precio de que ambas desistan de intentar trascender la finitud humana, como propone Rorty al final de esta conferencia, es convertirlas a ambas en poesía, porque poesía y filosofía solamente coexisten, aunque no pacíficamente sino en una tensión indisoluble, cuando en nuestras vidas incorporamos la pregunta por *cómo vivir* y la pregunta por el *qué* de las cosas hasta sus últimas consecuencias.

287

La segunda conferencia consiste en un relato en el que Rorty aplica las mismas categorías que en la primera a lo que considera la filosofía contemporánea tratando de persuadirnos de que ha llegado a la misma conclusión: no hay una naturaleza humana que entender sino una historia que reinterpretar y contar poéticamente.

La tercera conferencia consiste en un relato en el que relaciona el romanticismo y el pragmatismo a partir del que considera su lazo común: ambos son modos de tratar de deshacerse del platonismo. Con un gesto de honestidad, trata de situar en cierto modo su estatuto de verdad: ambos se pierden cuando intentan señalar cómo son las cosas en realidad. En cierto sentido él cruza esa línea cuando afirma que la imaginación es el límite más allá del cual la razón no puede ir. Él podría respondernos que puede afirmarlo porque las condiciones razonablemente laxas en las que tiene sentido un discurso son el resultado de un contexto social, y no parece descabellado lo que él está diciendo. Nosotros podríamos responderle, en el caso de que imaginásemos que entendemos lo que nos está diciendo, que abolir la distinción entre filosofía y poesía lleva a que la poesía olvide lo que al parecer es, porque no queda nadie que le recuerde lo que no es. Al que se declara poeta y quiere abolir la distinción entre filosofía y poesía, entre la búsqueda de la verdad y la expresión de ilusiones, podríamos reprocharle lo mismo que al sofista o al historicista: cuando uno no toma en serio el relato socrático corre el riesgo de creer que sabe lo que no *sabe* y de someter

por completo el alma a la comunidad, al tomarse demasiado en serio el relato tiránico de la polis.

***Fernando Vidagañ Murgui***

JUAN GIL-ALBERT, *Un arte de vivir*, Editorial Renacimiento, Sevilla 2017, 164 pp, ISBN: 9788416981618.

Juan Gil-Albert, poeta alcoyano del siglo XX, no solo es considerado uno de los autores más influyentes de su época, sino que además es un personaje de gran fuerza, encanto en su escritura y reivindicativo, tanto en sus obras como en su vida privada.

Hijo de uno de los industriales más importantes de Alcoy en los años veinte, consideraba su primer gran éxito haber tenido la oportunidad de entregarle el anillo al cardenal Benlloch durante sus años de estudiante en los Escolapios de Valencia. Antes de insertar la joya en el dedo del eclesiástico recitó un poema que acentuaba su importancia. Su procedencia de una familia burguesa le permitió tener estudios privados en su propia casa antes de empezar en las monjas de Alcoy. Posteriormente, a los nueve años, la familia se trasladó a Valencia, donde entró en el Colegio de los Escolapios. Amante de la poesía, empezó sus estudios de Filosofía y Letras en la capital, aunque nunca llegó a terminarlos, porque, tal y como afirmaba, eran de gran aburrimiento.

Con influencias de Gabriel Miró, Valle-Inclán y Azorín, publica su primera obra en prosa en 1927. Son poetas de gran renombre como García Lorca, Juan Ramón Jiménez, Miguel Hernández o Pablo Neruda entre otros, los que le ponen en contacto con el arte que ellos trabajaban. Sus primeros poemas fueron publicados en 1936, época en la que, comprometido con lo que estaba ocurriendo en su país y contra todo pronóstico, estuvo del lado de los republicanos.

Falleció en 1994 llevando a las espaldas 90 años llenos de éxito y reconocimiento. Su consagración le llegó cerca de una década antes de su muerte, con el Premio de las Letras del País Valenciano y la medalla al Mérito de Bellas Artes. Además, fue nombrado doctor Honoris Causa por la Universidad de Alicante e hijo predilecto de Alcoy. Distinciones a las que hay que sumar su participación en el consejo de redacción de la mítica revista *Hora de España*, de la que llegó a ser secretario.

Es necesario un mínimo conocimiento de la vida del autor para poder comprender el valor de *Un arte de vivir*, conjunto de textos en los cuales Juan Gil-Albert muestra sus más profundos pensamientos, desencadenados por situaciones fatales que le tocó vivir, junto a reflexiones sobre sus sentimientos, su tiempo o sus creencias.

Tres grandes temas recorren *Un arte de vivir*: el amor, la sociedad y la religión. En primer lugar, el amor es uno de los motivos sobre los cuales más habla Gil-Albert, ya que su homosexualidad y la época que le tocó vivir colisionaron. En sus escritos encontramos cierta solución y desahogo a tal



conflicto. Considera el amor como un fenómeno inquietante para el hombre, lo más inquietante de su vivir, y vemos el sentimiento de asfixia que le produce la dificultad para expresar sus sentimientos cuando, mediante palabras de tristeza, compara constantemente pasiones con fatalidades. Afirma, y uso sus mismas palabras, que luchar contra la naturaleza que nos ha sido impuesta es doloroso, y mucho más si lo hacemos apoyándonos en ella, conviviendo con ella. Es imposible luchar contra algo con lo que convives.

Personaje de gran fuerza para penetrar en su propio interior, no tiene miedo de hacerlo, y en él afirma que encuentra peligrosas torturas. Hace referencia a la homosexualidad, sobre la cual escribe quejándose de que todo aquel que tuviera la osadía de opinar sobre algo que no vive, lo haría sin la consciencia necesaria, y solo aquellos que la comparten pueden opinar sobre ella. Se preocupa por si acaba siendo un solitario que nunca ha llegado a encontrar la compañía tan deseada y esperada a la que se refiere constantemente.

En cuanto a la sociedad, el segundo de los grandes temas en los que se divide el libro, es necesario tener en cuenta que dentro de este hace referencia a muy variados puntos, que nos acercan cada vez más tanto al período en el cual vivía el autor como a sus opiniones al respecto. Situándonos en la guerra civil y la posterior etapa franquista que España sufrió en el siglo XX, Gil-Albert destaca por ser uno de los escritores más comprometidos con la situación que el país estaba padeciendo, y como en el mismo prólogo del libro se asegura, es uno de los personajes a los que más le cuadra la expresión de *exilio interior*. Pese a ser hijo de burgueses, es un esteta de moral antiburguesa, llamado *Señorito rojo* por los vencedores de la guerra. Participó en el II Congreso Internacional de Escritores Antifascistas, colaborando en la redacción de la Ponencia Colectiva. En sus escritos hace referencia al *mundo moral burgués*, que no opone al *proletario*, sino que es más bien tratado sencillamente como la sociedad en la que vive.

Su forma de referirse a la época es, en un principio, eufemística, pero, a medida que pasan los años, vemos que el miedo se desvanece y habla con total honestidad de lo que estaba sucediendo. El exilio que sufrió le dificultó su supervivencia, y eso se ve reflejado en forma de quejas a lo largo de la colección de escritos. Trata temas como los diferentes tipos de poderes que se reparten el dominio del país, entre los que destaca la Iglesia, pieza clave del engranaje fascista, frente a la cual se encendió su espíritu crítico. También habla del régimen en sí, e incluso del idealismo comunista, que entiende que se está contagiando poco a poco del espíritu del capitalismo.

En una de sus reflexiones el autor analiza la más que segura pérdida de la soberanía nacional, fenómeno que según su parecer lleva al pueblo y al país a degradarse. No obstante, concluye que hay quienes prefieren gobernar sobre un pueblo inconsciente e irreflexivo, ya que así es mucho más fácil conseguir su subordinación y sumisión.

La obra está repleta de reflexiones de obligatoria lectura sobre el pueblo, el Estado y la ciudadanía, así como sobre hechos de relevancia moral como los estereotipos impuestos, la madurez necesaria para poder llevar a cabo una vida medianamente digna entre adversidades o la dificultad de los individuos para expresar sus ideales.

En último lugar, Juan Gil-Albert habla de la religión. Con recurrentes referencias a personajes bíblicos, explica sus opiniones a través de palabras, algunas veces, irónicas. Más que de la Iglesia en sí, sobre la cual ejerce una dura crítica por su afección hacia el régimen totalitario, habla de valores y pecados, siempre ligados a la educación religiosa, incluso hoy en día.

Afirma en un pequeño homenaje a Einstein que no cree en ningún dogma, ni humano ni divino. Sin embargo, también afirma que cuando es feliz considera que Dios existe; pero esta declaración va ligada a la satisfacción de los placeres carnales, en un momento de alegría y armonía consigo mismo.

Hay una cuarta materia, presente también en gran parte de la colección de relatos que merece mención: el arte. Encontramos en ellos incesantes referencias a experiencias con detalles artísticos, el relato de sucesos de gran interés para todos aquellos que nos sentimos atraídos por todo lo relativo al arte, historias de algunos cuadros entreveradas con los sentimientos por ellos provocados y relatos magníficos inspirados en todo lo que le regalan tales vivencias.

291

En conclusión, el conjunto de textos no solo permite adentrarse en las entrañas más personales y profundas de uno de los poetas más importantes del siglo anterior, sino que además invita a hacer una reflexión del pasado del país, de cómo afectó a aquellos que únicamente luchaban por la libertad de expresión y la posibilidad de llegar a lo más alto. Juan Gil-Albert lo consiguió. Para finalizar me gustaría citar una de sus reflexiones a lo largo del libro que creo que no solo es muy representativa del autor, sino que incita a meditar sobre lo que nos propone:

*Los dogmáticos legislan; los rebeldes viven.*

**Gloria Saurí Nicasio**

*John Dewey. Una estética de este mundo*, ed. de Luis Arenas, Ramón del Castillo y Ángel M. Faerna, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2018, 447 pp. ISBN: 978-84-17358-59-4.

La estética se mueve en el ámbito de las superficies cuando pretende dar cuenta de las condiciones de la representación de la belleza (o de cualquier otra cosa) y de su lectura sin hacer referencia a las condiciones últimas del universo en que están insertas las obras que la vehiculan. Cuando trata de hablar de las cuestiones últimas de su constitución y su lectura se convierte en teología: al fin y al cabo las obras dependen como mínimo de que el mundo esté bien hecho.

El libro que tenemos entre las manos trata de un libro que John Dewey dedicó a su estética titulado *El arte como experiencia*. El libro de Dewey partió de una serie de conferencias que afectaban a una de las nociones fundamentales de su pensamiento y de su obra: la noción de experiencia. Dewey pretendía corregir el significado que la tradición empirista le dio insistiendo en que la experiencia no consiste en que un sujeto reciba la impresión de un objeto sino en la relación multidireccional que se establece entre un organismo y el entorno con el que interactúa. *El arte como experiencia* afecta a toda su obra porque Dewey defiende que la experiencia estética es la máxima expresión de la experiencia humana y que no existe un límite cualitativo que diferencie las bellas artes del arte o quehacer humano como categoría "metafísica": tener una experiencia estética no sería para Dewey un juego aparte (una cuestión *d'art pour art*) sino la consumación de la experiencia cotidiana de los seres humanos en su vida diaria. El goce estético sería la representación por excelencia de la experiencia que es un fin en sí misma.

Este libro sobre el libro de Dewey está compuesto de diecisiete aportaciones de diversos autores divididas en seis bloques temáticos titulados 'Arte y sociedad', 'Antecedentes y coetáneos', 'Estética y metafísica', 'Arte y democracia', 'Arte y conocimiento' y 'Lo estético y lo orgánico: ritmo y equilibrio'. En la primera sección encontramos cuatro textos: uno de Carlo R. Sabariz donde se plantea la continuidad entre lo artístico y el quehacer cotidiano cuando se hacen las cosas bien, cuando hay un espíritu de consumación y deleite en el proceso. Uno de José Beltrán Llavador que trata de la cooperación que se da en las figuras de "taller" y "experimento" en el ámbito artístico que, por extensión, ilustran el espíritu del funcionamiento de la constitución de la experiencia diaria y de la convivencia democrática. Uno de Ramón del Castillo en el que se discute el malentendido que ha llevado a acusar a *El arte como experiencia* de

populismo: muestra cómo Dewey defiende la continuidad entre arte y experiencia cotidiana sin mantener que el arte debe reducirse a entretenimiento ni a propaganda política y cómo mantuvo un equilibrio acertado entre los extremos del naturalismo y el formalismo puros. En el último texto de este primer bloque Stefano Oliveiro parte de la crítica que Lewis Mumford hizo al pragmatismo para mostrar que, leído como respuesta a la experiencia educativa de Dewey en Chicago, *El arte como experiencia* es la defensa de un modelo de realización de la Modernidad que articule la convivencia democrática sin aplastar las potencialidades del individuo.

En el segundo bloque Antonio Fernández Díez y Daniel Moreno Moreno comparan a Dewey con Ralph Waldo Emerson y George Santayana respectivamente. El primero pone en paralelo la noción de experiencia en las obras de Emerson y Dewey, poniendo de relieve la deuda que el segundo contraería con el primero y mostrando la unidad de la experiencia como condición de posibilidad de la comunicación entre la filosofía y la escritura (o la experiencia), entre la cultura y la vida, dando forma a uno de los textos más sugerentes del volumen. Daniel Moreno dedica su ensayo a la influencia de Santayana en la obra de Dewey. Aquí se suscitan algunas de las cuestiones más problemáticas, tanto en relación con la obra de Dewey como con la idea moderna de la posible autonomía de la estética. Moreno cita *Classical American Philosophy* de John Stuhr señalando que Dewey entendía que la filosofía "es una actividad conectada con las situaciones, las dificultades y los valores con el objetivo de mejorar el mundo, no vinculada por tanto con la búsqueda de la certeza, de la verdad eterna o de la realidad última" (p. 150) y cita a Dewey haciendo referencia a Santayana como uno de los "metafísicos contemporáneos que han abandonado la tradición teológica [y] han visto que, lógicamente, las esencias se bastan solas" (p. 150) y afirmando que "la tarea filosófica es, por tanto, pragmática: no consiste en el esfuerzo de diseccionar la experiencia y sus objetos, sino de describir lo estético y las condiciones de las que depende" (p. 151). Si tenemos en cuenta que el término "teología" aparece por primera vez en un contexto poético en la *República* de Platón para hacer referencia a qué es lo que decimos de los dioses en tanto que responsables de la constitución de la realidad de las cosas, podemos retrotraernos hasta Emerson el precursor para equiparar la teología con el logos acerca de las *condiciones* de la expresión y, por extensión, de la existencia, que es previa a la experiencia. No conocer efectivamente las condiciones de la existencia llevó a Emerson a afirmar en 'Experiencia', uno de sus ensayos capitales, como afirma Fernández Díez, que no hay fin para la ilusión, dejando, como Santayana según Moreno, "espacio para el desierto, para la naturaleza salvaje" (p. 157) que no habría de agotarse con justicia en "el mundo físico anterior y posterior a la especie humana" (p. 158) sino que trataría de señalar una dirección más allá de lo que ha visto nuestra filosofía.

En este sentido, el valor de los ensayos que componen el bloque titulado 'Estética y metafísica' es mostrar, en primer lugar, que si por

dualismo en filosofía entendemos tener que decantarse por situar la esencia de nuestras cosas, o bien en el sujeto o bien en el objeto de la experiencia, Dewey lo supera proponiendo que ambos son determinantes y no operan nunca aisladamente. Separarlos sería simplemente una forma de tratar de hablar de ellos. En segundo lugar, mostrar que nos equivocamos cuando creemos que "el orden no se impone desde fuera, sino que está hecho de las relaciones entre interacciones armoniosas que las energías mantienen entre sí" (p. 198) si pasamos por alto que la trascendencia no está más en el cielo que en nuestro centro, que conocemos poco y que tal vez esto sí sea una verdad última. En tercer lugar, que entender que la frontera entre bellas artes y lo cotidiano no es cualitativa porque en cierto sentido todo es interpretación y expresión deja, sin embargo, un límite que tal vez en el ámbito del pragmatismo no se haya tenido en cuenta suficientemente: aunque tratemos de entendernos como poetas, si poeta es quien efectivamente expresa, buscamos en vano al poeta que describimos porque no llegamos a dar efectiva cuenta de las condiciones de nuestra expresión. Por otro lado (el exotérico), la constitución de una sociedad lo más justa posible puede ser un buen motivo para ponernos en marcha y tratar de vivir inspirados por figuras, como la del poeta, representativas. El siguiente bloque está dedicado a parte de estas cuestiones.

Entre los dos primeros ensayos de este bloque llamado 'Arte y democracia' (quizá la sección capital del volumen) se da un diálogo estimulante sobre el problema de la fundamentación. En el de Julio Seoane se vuelve a incidir en la conexión entre la estética de Dewey cuyo centro es la noción de experiencia estética y la vida de una sociedad democrática. Seoane señala que uno de los puntos principales de esta conexión es que, si entendemos la constitución democrática de una sociedad como una obra de arte a partir de la voluntad de los individuos de ser cada vez mejores y de hacer cada vez mejor las cosas, la clave está en que Dewey cree que "no somos brutos (...) porque no nos gusta, no nos parece bella la vida de quien se niega a crecer" y "esta propuesta tiene en su base una asunción sentimental" (p. 247). El sentimiento que hay a la base de la motivación del gusto de los individuos en este caso es claro, pero aún podríamos avanzar hasta un plano previo de fundamentación y preguntarnos: ¿qué es lo que dota de valor el gusto de un individuo si no es que consideramos a ese individuo previamente un fin en sí mismo? En el siguiente ensayo Krzysztof Piotr Skowronski pone de relieve muy acertadamente esta cuestión:

En sus obras (...) Dewey insiste en que su idea de la democracia es, ante todo, una visión de la vida comunitaria y en que su fe en la democracia descansa en la posibilidad de construir una sociedad en la que los individuos puedan cultivar sus potencialidades de manera libre y cooperativa. Como señala Richard Bernstein, ese ideal deweyano es de naturaleza normativa... Sin embargo, dicha normatividad prescinde del fundamento metafísico que encontramos en otras estéticas también normativas, como la platónica o la cristiana. La estética pragmatista no



entiende las obras de arte como manifestación de unos valores absolutos que remiten a un plano trascendente; en ella, la comunidad o sociedad democrática es la meta última del arte, el cual evoca los valores que estimulan la continua construcción y reconstrucción de las relaciones entre las personas, y de estas con su entorno, hacia una mayor armonía y consumación (p. 272).

En este punto el asunto se vuelve en cierto modo políticamente delicado, puesto que al evitar la trascendencia podemos caer de lleno en el absolutismo de la política. Dicho de otro modo: si la trascendencia tratada desde la filosofía fue tradicionalmente una forma de deslegitimar el poder absoluto de la política y situar la fuente del poder legítimo en otra parte, al perder la figura de la trascendencia corremos el riesgo de comprometernos completamente con el ámbito de la política. Skowronski señala que Dewey no era inocente sobre estas consideraciones y que entendía cuál era el suelo de su doctrina al afirmar que, si toda conducta humana deliberada hace referencia a unos fines que desea alcanzar, y "aunque imponer políticamente a los artistas y al público una 'estética democrática' sería un acto profundamente antidemocrático, tampoco esas instituciones pueden dedicar sus recursos a fomentar propuestas estéticas que diverjan abiertamente del ideal democrático sin faltar a su propia razón de ser, que no es otra que cultivar y potenciar la vida democrática de la sociedad" (p. 275). De modo que, sigue diciendo Skowronski, "de la interconexión de arte y política —que, según decíamos al principio, Dewey consideró consustancial a todas las civilizaciones y culturas— se sigue la inevitabilidad de lo que Rorty llama la 'política cultural'" (p. 275). Podríamos decir que, frente a esta forma de entender la estética, si "político" significa "propio de la polis", cabe plantear que desde su origen la filosofía es genuinamente extranjera y que la única ciudadanía del filósofo está en el cielo.

295

El siguiente bloque está dedicado a las conexiones que cabe establecer en la obra de Dewey entre arte y conocimiento. En la cita introductoria del ensayo de Luis Arenas encontramos una de las formulaciones más emersonianas de Dewey: "[la experiencia estética] nos introduce, por decirlo así, en un mundo más allá de este mundo que, sin embargo, es la realidad más profunda del mundo en el que vivimos en nuestras experiencias comunes. Nos lleva más allá de nosotros mismos para encontrarnos a nosotros mismos" (p. 285). El carácter de la escritura de Emerson guardaría, sin embargo, un espacio incivilizable que le permitiría afirmar la infinitud del alma humana.

Partiendo de la consideración deweyana de que "el origen de la experiencia estética se encuentra en germen en la experiencia común" (p. 288) y a través de la noción de experiencia en la obra de Dewey que trata de superar la dicotomía entre yo y mundo, Arenas plantea la continuidad entre el proceder y la observación artísticos y científicos: una obra de arte es buena (y en esto reside su paralelismo con la ciencia), nos dice Arenas, cuando "resulta una solución concreta y adecuada a los requerimientos de

un problema estético específico" (p. 292). Para Dewey, no obstante, la forma más elevada de acceder a la realidad se daría en el terreno del arte porque es la experiencia estética el "modo de actividad que está cargado de significados susceptibles de un goce inmediato en su posesión" (p. 307). En el último texto de este bloque Juan Vicente Mayoral muestra cómo las consideraciones estéticas de Dewey pueden "esclarecer ciertos aspectos del método científico que la filosofía de la ciencia de corte empirista —o lógico-empirista— ha dejado de lado hasta tiempos recientes" (p. 339). En el último bloque temático Gregory Fernando Pappas, Gloria Luque Moya, Guido Baggio y Evelyn Vargas tratan las nociones deweyanas de equilibrio, ritmo, emoción y deseo, y la figura de unidad en la obra de arte a partir de una comparación entre las obras de Dewey y Leibniz respectivamente.

Por un lado, el libro que tenemos entre manos es el fruto de un buen trabajo. Plantea, critica y comenta en profundidad las particularidades de la estética de Dewey y de sus relaciones con la política y el conocimiento a partir de *El arte como experiencia*. Responde al propósito de poner de nuevo de relieve a un autor al que no se ha prestado demasiada atención durante algunos años y que puede ofrecernos herramientas para aclarar y resolver problemas que siguen siendo urgentes e interesantes para nosotros. Por otro lado, podríamos decir que la estética surge al considerar que se puede suspender el juicio sobre algunas cuestiones últimas y tratar lo que queda entre manos como si fuese *este mundo* o *de este mundo*. Y tal vez los límites de la filosofía se crucen cuando suponemos que dichas cuestiones pueden dejarse indefinidamente de lado sin que ello afecte a la condición central de lo que consideramos de este mundo. ¿No es este uno de los problemas centrales de la Ilustración? ¿No pierde sus poderes la filosofía cuando el problema es solo el deber y se deja de lado la cuestión de la verdad? Dicho de otro modo: ¿no estamos dejando de ser filósofos cuando asumimos de una vez por todas que este mundo es *de este mundo*? Nuestra respuesta puede presentarse en nuestra forma de actuar: que el filósofo asuma que debe presentar su apología ante la ciudad no es lo mismo que subordinar todo pensamiento absolutamente a la praxis o a la polis, y la apología del filósofo puede resolverse en que para ser verdaderamente afirmativos hemos de reservar un espacio de misterio en la expresión, llevando hasta sus últimas consecuencias que "ningún lenguaje es *literalmente* literal" (p. 281). Si el valor trascendental por el que sustituimos el bien es la belleza, hemos de tener en cuenta, como señalaría Emerson, que belleza en griego era cosmos y que, si queremos saber hasta el final, tal vez la estética, como el bien, la belleza o este mundo, no son más de este mundo que el misterio central que es la vida que al parecer mantiene unida la materia.

JESÚS PADILLA GÁLVEZ, *Parménides. Sobre la Naturaleza: el desarrollo de una gramática metafísica*, edición, traducción y comentario filosófico, Ápeiron ediciones, Madrid, 2015, 181 pp., ISBN 978-84-944709-0-5.

Publicar actualmente un libro sobre Parménides, asentado en diálogo continuo con la interpretación analítica o autores como Wittgenstein, supone un claro intento de alzar la voz y reclamar la clara actualidad de la filosofía antigua, así como la no resolución en nuestros días de los problemas que se plantearon ya en el siglo VI a.C. Seguimos sin dar respuesta a las preguntas de los antiguos, y quizás ello, más que un defecto, sea una grandeza del pensamiento filosófico. Y es precisamente este reconocimiento de la actualidad del poema de Parménides el punto de partida del prefacio de Jesús Padilla Gálvez a su obra. En este sentido, las primeras palabras de la obra plantean cómo la lectura y la comprensión del poema de Parménides supone un reto importante para la reflexión occidental (p.7). El autor se hace cargo de ese reto, que lo afronta desde su particular posición filosófica: Jesús Padilla Gálvez, profesor de la universidad de Castilla la Mancha en Toledo desde 1999, ha trabajado principalmente en las áreas de filosofía del lenguaje, lógica e historia de las ciencias. Entre sus publicaciones más recientes destacan *Doubtful Certainties. Language-Games, Forms of Life, Relativism; Yo, Máscara y reflexión. Estudios sobre la autorreferencia de la subjetividad; Formas de vida y juegos del lenguaje o Hacia la representación perspicua*. Así mismo debemos destacar su tarea como traductor de Wittgenstein, de cuyo claro conocimiento también da cuenta en el seno de esta obra.

297

Esta conexión con Wittgenstein se hace más evidente cuando uno se pregunta el porqué de la elección de Parménides, teniendo en cuenta la gran cantidad de autores antiguos cuya interpretación es también para nosotros un reto no menos actual. Clarificadora en este sentido es la siguiente cita de las *Investigaciones filosóficas*:

Quando los filósofos usan una palabra -'conocimiento', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'- y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.<sup>435</sup>

---

<sup>435</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, §116.

Hay una subyacente crítica wittgensteniana a la metafísica que se hace evidente en el conjunto de su *corpus* y que trata de poner sobre el tapete la no conexión del lenguaje metafísico con el cotidiano, como explicita la cita. Parménides es el inicio de esta violencia metafísica sobre el lenguaje. Precisamente en términos de “coacción o violencia sobre el lenguaje” Jesús Padilla Gálvez caracteriza el procedimiento lingüístico parmideano (p. 139). Parménides utiliza estructuras sintácticas inusuales que han supuesto para la tradición, en su recepción, el inicio del desarrollo de una gramática metafísica, tal y como alude el subtítulo de la obra. Al desvelar a la metafísica como una mera violencia sobre el lenguaje cotidiano, muestra que, en realidad, lo que se presentan como estructuras formales sobre las que se asientan los principios metafísicos de la realidad “no son más que la sombra de un fragmento gramatical determinado proyectado sobre el mundo” (p.139). Pudiera parecer que Jesús Padilla Gálvez haya acabado por derivar en la idea del círculo de Viena y autores como Carnap según la cual la metafísica es un sinsentido y debe ser superada por el análisis lógico del lenguaje, de modo que la metafísica debe meramente dejar paso y reducirse a la ciencia. Pero esta idea queda pronto matizada en la lectura cuando, a pesar de reconocer que el lenguaje metafísico es un lenguaje construido e incluso forzado, hace hincapié en como precisamente la construcción de este lenguaje, concretamente en Parménides, es también un motor de pensamiento o reflexión. El carácter inusual, forzado, la elevación a los cielos, es lo propio de la filosofía primera. Que la gramática metafísica pueda ser arbitraria no implica que sea caprichosa, carente de importancia o fácilmente modificable, sino meramente apunta a que no puede ser reducida a su relación con la realidad, es decir, no se puede decir si son correctas o incorrectas en relación con lo existente (p. 140). Mientras que el lenguaje cotidiano se basa en la determinación, el lenguaje metafísico se basa en la indeterminación; es la elevación a los cielos ya comentada. La obra de J. Padilla Gálvez pretende ser un recordatorio de la necesidad del filósofo de volver a la tierra, de asentar sus pensamientos, de correlacionar lenguaje, pensamiento y cosas. Siguiendo especialmente de cerca la cita Wittgensteniana el autor habla, desde la filosofía de dicho autor, de la necesidad de ubicar el lenguaje metafísico en su “hogar”, es decir, en una lengua materna o cotidiana anterior a la lengua contaminada por la gramática metafísica (p.43). Pero esta aportación wittgensteniana genera no pocos problemas que Padilla Gálvez pretende solucionar precisamente con su análisis del origen del programa metafísico en el poema de Parménides para plantear, en el marco de dicha indagación, las cuestiones suscitadas por Wittgenstein. Reflejo de este objetivo es la insistencia del autor en páginas previas en formalizar el poema parmideano sobre la base lógica.

Pero la obra del autor almeriense no se reduce a ser un comentario analítico del poema de Parménides, sino que hay en ella una especial insistencia en asentar las interpretaciones sobre una correcta base textual

griega, sobre el texto original y la traducción lo más literal posible que nos lleve a una correcta interpretación lo más parecida a lo que Parménides quiso decirnos. El autor declara claramente que aunque su obra sea una defensa de cómo la filosofía analítica posee instrumentos válidos para analizar textos clásicos de la filosofía, es decir, un intento de trasladar la obra parmideana a una filosofía realizada 2.500 años después, a pesar de ello, destaca su clara intención por respetar al máximo la estructura del texto de origen. Esto no es trivial sino necesario: el posterior estudio gramático-analítico de las unidades semánticas así lo exige.

Precisamente por ello, a la parte de comentario le precede una edición crítica del poema de Parménides presentado en su lengua original así como la posterior traducción del mismo. A pesar de que tengamos el texto original presente al inicio, cada una de las citas de la obra cuenta tanto con la traducción como con la frase en el original griego. Así mismo, la amplia bibliografía final, que abarca desde las fuentes griegas de los fragmentos del poema, pasando por las ediciones críticas y traducciones, hasta la bibliográfica secundaria, da cuenta del cuidadoso trabajo realizado por el autor para dar a luz a la obra. El estudio sobre el que se asienta la obra queda también evidenciado en el primer punto del comentario, donde se hace eco de la recepción de la obra parmideana, presentando de este modo al filósofo griego como el iniciador de una tradición ampliamente exitosa, prolífera y crucial para entender la historia de la filosofía hasta nuestros días, días de desprestigio de la metafísica.



RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*, trad. de A. Lastra y F. Vidagañ, Ápeiron Ediciones, Madrid, 2015, 280 pp. ISBN: 849442520X.

La última entrada de los *Diarios* que recoge la selección que ahora sale a la luz, publicados originalmente en diez volúmenes entre 1904 y 1914 de una manera póstuma, expresa: “Toda escritura debe ser afirmativa” (271). Una primera lectura de los *Diarios* debe reconocer, por tanto, la escritura afirmativa de Emerson, desde un primer momento. En consecuencia, la pregunta por lo que afirma la escritura no es diferente de la pregunta por el significado que se supone que los *Diarios* revelan. La declaración del carácter afirmativo de los *Diarios*, de la escritura registra perfectamente el acontecimiento de la escritura, especialmente la creación en los *Diarios*, en la vida de Emerson. Entonces los múltiples registros de la escritura abarcan la inmensidad del universo. En la “creación” —a mi modo de ver, uno de los pasajes más extraordinarios de los *Diarios* es aquel en el que Emerson dice que una vez estuvo presente en la creación y vio que el producto del hombre es parte de su naturaleza proteica por extensión, lo que le llevó literalmente a morir de “hastío”— la cualidad de la escritura se reafirma una y otra vez. “Nuestra filosofía —diría Emerson— consiste en esperar” (218). La escritura mantiene nuestra expectativa.

300

Para conocer el significado, el significado de lo que Emerson quiere decir y de lo que dice o no ha dicho —“Lo que quiero saber es el significado de lo que hago” (222)—, hay que remitir su escritura, de los *Diarios* y del ensayo por antonomasia, a las consecuencias inmediatas de la lectura como reescritura, en que en cada una de sus líneas remite en el fondo a la continuidad de la creación, tangiblemente la experiencia con la creación. Desde el principio, la escritura es un arte por oposición a un tiempo finito, terminable. En realidad, la originalidad de la escritura se remonta a la Escritura cuya tradición consiste en reivindicar la autoría sobre el texto de modo que la escritura trasciende el ser humano cuya auténtica realización, y resultado, es la literatura que “aún está por escribir”. En respuesta a la “tendencia” o “indicación” que confirma la ética literaria de toda escritura, la única escritura original sería la Escritura como el centro de la escritura al que el autor remite el lenguaje que emplea, conscientemente o no. La transición, no solo en el tiempo, de la Escritura a la escritura señalaría, por tanto, el acto consciente de la creación, así como propiamente de la escritura y de los *Diarios*, como muestra y reivindicación de la existencia de la naturaleza que siempre ha estado ahí. La escritura es una provocación.

Los *Diarios* comienzan con una muestra de la temprana ética literaria de Emerson en que la “imaginación” es personificada como “una lucubración o sueño de medianoche” que, apelando a nuestra disposición, determina nuestra condición cuando “fallen otros recursos”. La escritura de los *Diarios* surge así como un registro de las potencialidades de la imaginación ante la imposibilidad de dar cuenta de lo que no puede expresarse o no se dice de una manera directa, precisamente esos otros recursos. Aquí recurso significa expectativa, experimento, ni siquiera tentación. En ese orden, la escritura es el recurso más inmediato a la imaginación y configura la imaginación literaria. Por contraposición, el recurso más remoto y objetivo sería, paradójicamente, una escritura definitiva, esencialmente parcial y sesgada, como la que posiblemente prepara y preconiza la escritura de ensayo, concretamente el ensayo ‘Experiencia’ que pertenece a la segunda serie de los *Ensayos* de Emerson en que, en respuesta al dolor que nunca es explícito en el ensayo, el recurso o solución final es, al cabo, una doble dosis de paciencia. Con esa perspectiva, la paciencia con la escritura y con lo que la escritura no dice que quiere decir —la paciencia de la escritura, por decirlo así— era una exigencia, en realidad la primera de todas y desde el principio, del “ancho mundo” para el que Emerson escribe y, sin embargo, en el que escribe, con plena conciencia de su juventud como de la juventud o paciencia de la escritura. El ancho mundo (“The wideworld”) era, literalmente, el título que abarcaba cada entrada de los primeros cuatro años de los *Diarios* entre 1820 y 1824. La paciencia y el ancho mundo constituyen, en efecto, una promesa de futuro, tanto para la experiencia humana como para la escritura que es el fiel reflejo y la superación de esa experiencia a que aspira.

301

Entonces la escritura debe dar cuenta del “contraste” que subyace a todas las cosas o, mejor, debe estar en condiciones de explicar la existencia. Según la ley de la compensación de Emerson, la clave del “contraste” que debe reflejar la escritura es que el contraste sería en realidad el principio de asociación que, por contradictorio que parezca, anticipa la ley de la compensación que, basada en una “fe instintiva”, trata de establecer de una manera adecuada el fundamento del pensamiento y de la obra de Emerson como una revisión de la relación original con el universo que habría de mostrar la apertura de la escritura a la posibilidad de que el mundo sea interpretado. El contraste de la escritura sirve para mantener “la seguridad de las instituciones humanas y de la vida humana” en que, inevitablemente, tanto la escritura a prueba de los *Diarios* como la escritura consolidada de los *Ensayos* tienen en común su fuente de inspiración. En ‘Experiencia’ esa seguridad había de ser arrebatada por la muerte de Waldo y sería recuperada más adelante. La escritura de los *Diarios*, escribir, no leer, llegaría a ser una terapia para el lector en la medida en que todo lector es un escritor potencial que busca resarcirse de una experiencia menos íntima con los libros. En ese sentido, la experiencia de la escritura, de los *Diarios*, al mantener nuestra expectativa, puede ser, sin duda, una suerte de terapia.

Pero como “el oficio de leer es completamente subordinado” (116), la escritura requiere una “moderada confianza en sí mismo” (95) de modo que incluso un “escritor natural” “en una época verdadera no habría escrito” (247). La escritura en general, y la escritura de los *Diarios* en particular— recordemos que Emerson no los escribiría para ser publicados, sino como “un registro de nuevos pensamientos”— aspira a una comunicación directa, a desaparecer.

Es, de hecho, después en las conferencias y después en los ensayos donde Emerson literalmente daría continuidad a la escritura inicial de los *Diarios*. En los *Diarios* se lee en seguida el desencanto de Emerson ante la dificultad de mantener el “entusiasmo” como si el abandono consagrado a la imaginación hubiera dejado paso a la escritura consagrada a los muertos como reconocimiento del pasado o de la influencia del pasado que, sin embargo, Emerson negaría personalmente, de una manera taxativa, en los *Ensayos* tal vez como una muestra de resignación ante la imposibilidad de que inventara la poesía de América. Así es como, por otra parte, el espíritu de América que Emerson conmemora unas páginas más adelante se inclina a reconocer la grandeza de la Constitución en los representantes de la nación. Sin embargo, la alabanza de la escritura tiende a lo cotidiano. Solo en los *Diarios* Emerson revelaría la verdadera aspiración de su pensamiento en la idea o doctrina esotérica de la que se supone que siempre ha estado hablando de una manera implícita para enseñar, lo que es más importante, “la infinitud del hombre privado” (150). He aquí la enseñanza esotérica de la escritura exotérica de Emerson que están estrechamente unidas y no deben confundirse entre sí. Emerson reconocería en la figura de Alcott, lo que también podría decirse de Thoreau, la cualidad de la “fe” y el “estudio” que confirman la identidad moral del hombre que el propio Emerson atribuiría, con asombro y gratitud, a una muestra directa de la “sinceridad” o a la “asociación” que define el genio al mantener la correspondencia mutua entre la naturaleza y su expresión infinita, lo que no es posible sin una “robusta fe” o confianza en sí mismo a partir del ejemplo de la naturaleza. Hay que tener presente que la escritura de Emerson, así como de los *Diarios*, se caracteriza porque la confianza en sí mismo es un reflejo de la naturaleza, no la convicción o la fe o la conciencia. La admiración y respeto que Emerson mostraba por Alcott se debe, por así decirlo, a la solicitud de la amistad que pone a prueba la necesidad de una unión más profunda cuyo fruto o resultado tiene que ver con la deuda del conocimiento, con la creación y conservación de Fruitlands para el mundo. “La deuda —escribiría Emerson— forma una gran parte de nuestra educación”.

302

**Antonio Fernández Díez**