

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 9

VOLUMEN 9

NÚMERO 17

enero-junio de 2018

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González
Rectora

Dra. María Magdalena Hernández Alarcón
Secretaria Académica

Mtro. Salvador Tapia Spinoso
Secretario de Administración y Finanzas

Dr. Ángel Rafael Trigos Landa
Directora General de Investigaciones

Dr. José Rigoberto Gabriel Argüelles
Director General de la Unidad de Posgrado

Dra. Adriana Menassé Temple
Directora del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Jacob Buganza · Adolfo García de la Sienna · Julio Quesada
Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz
Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · José Antonio Hernanz · Darin McNabb · Adriana Menassé · Eliseo Rabadán · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol

Stoa aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTICULOS

- FRANCISCO MIGUEL ORTIZ DELGADO
Los sentimientos ante la (nada terrible) muerte
en la filosofía estoica 7
- RAFAEL CERVERA CASTELLANO
El camino hacia el autómata emocional:
Computación afectiva 27
- JESÚS TURISO SEBASTIÁN
La historia: La antimemoria de la memoria
“histórica” 47
- ELISEO RABADÁN FERNÁNDEZ
Globalización y postcapitalismo 69
- DAVID MARTÍN HERNÁNDEZ
Davidson y el horizonte pragmático:
Disolución del binomio “esquema-contenido” 95
- ANTONIO GUTIÉRREZ POZO
Filosofar es meditar. La comprensión meditativa de
la filosofía en Ortega y Gasset como empirismo
reflexivo, circunstancialismo, amor y ensayo 101

TRADUCCIÓN

- ARTHUR J. JACOBSON
Profecía sin profetas: Spinoza y Maimónides
Sobre el derecho y la democracia del conocimiento 103

ARTÍCULOS

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 7-25

ISSN 2007-1868

LOS SENTIMIENTOS ANTE LA (NADA TERRIBLE) MUERTE EN LA FILOSOFÍA ESTOICA

FRANCISCO MIGUEL ORTIZ DELGADO
Universidad Autónoma Metropolitana
fmiguelod@gmail.com

RESUMEN: En el presente artículo exploramos la carencia de valor que tiene la muerte, el cese de la vida de una persona, para la filosofía estoica, que considera a aquella como uno de los factores indiferentes o *adiáphora* (“no preferibles”) para la felicidad humana. La idea del “temor hacia la muerte”, como un sentimiento incorrecto, repercutió en la política cotidiana de la Roma imperial; según concluimos, esta circunstancia demuestra el carácter pragmático y terapéutico de la Stoa, escuela que siempre buscó eliminar tal temor.

PALABRAS CLAVE: Estoicismo · muerte · sentimientos · ética de la virtud · política

ABSTRACT: In the present paper we explore the lack of value of the death, the end of a person’s life, for stoic philosophy, which considers the first one as one of the indifferents or *adiáphora* (“dispreferred”) for human happiness. The idea of “fear to the death” as an incorrect sentiment influenced the daily politics of Imperial Rome; we conclude that this circumstance demonstrates the practical and the therapeutic characters of Stoa, school that always seek to extirpate such a fear.

KEYWORDS: Stoicism · Death · Sentiments · Virtue ethics · Politics

[...] la muerte no es algo terrible, pues, si lo fuera, a Sócrates le hubiera parecido terrible; por el contrario lo terrible es la opinión de que la muerte sea terrible.

Epicteto

1. La muerte es indiferente para ser feliz

Una postura por la que sobresale el estoicismo es la siguiente: creía que lo único y suficiente para conseguir la felicidad o *eudaimonía* es la virtud. La virtud es lo único moralmente correcto. Diógenes Laercio nos refiere con claridad lo que es la virtud estoica: “Y la virtud es una disposición de acuerdo consigo misma, y se elige por sí misma, no por miedo, por esperanza, o por algún motivo externo; en ella está la felicidad, porque es un estado anímico hecho para estar de acuerdo consigo mismo durante toda la vida” (Laercio [VII 89] 1990, p. 89). La virtud es pues el bien supremo, es la única cuestión indispensable para llevar una verdadera vida humana. Para la stoa existen cuatro virtudes cardinales: sabiduría, justicia, prudencia y valentía; existen en contraposición cuatro vicios esenciales: ignorancia o estupidez, injusticia, imprudencia y cobardía (Laercio [VII 100] 1972).

Y como: “No hay ningún término medio entre la virtud y el vicio” (Estobeo [S.V.F. I, 566] 1996, p. 306), entonces, el resto de las cosas del mundo son indiferentes (*adiáphora*) para el objetivo de conseguir una vida buena y feliz (Estobeo [II 79] 1987, p. 354). El resto de las cosas que existen en el mundo, fuera de actuar virtuosamente, no nos llevan a la felicidad. El universo contiene infinidad de cuestiones exteriores a nosotros mismos, cuestiones que ni controlamos ni dependen de nosotros, por ende, que en realidad no nos pueden hacer buenos ni felices. El estoicismo consideraba que sería absurdo pensar que el azar o la contingencia determinan nuestra felicidad. Se decía que sólo lo que depende de uno mismo es lo que hace a uno feliz y sólo la capacidad de decidir depende de nosotros, por eso es que el decidir comportarse virtuosamente es lo único que nos puede hacer felices. Las cuestiones exteriores a nuestra capacidad de decisión, que no nos llevan a la virtud-felicidad ni al vicio-infelicidad, son llamadas pues indiferentes

o *adiáphora* y a éstas pertenece el cese de la vida individual: la muerte. La muerte no es “ni buena ni mala” (Laercio [VII 102] 1990, p. 175).

Para los estoicos la muerte no es un mal porque no conduce a la infelicidad-vicio. La muerte es un daño relativo porque implica un mal “convencional” mas no un mal ético-ontológico. Aquí denominamos “convencional”, como lo hizo el filósofo norteamericano Anthony Long (1996), al valor o al daño que pueden significar y pueden poseer los indiferentes. Estos últimos, cuando poseen mucho valor convencional son llamados “indiferentes preferidos”, cuando poseen mucho daño o “disvalor” convencional son llamados “indiferentes dispreferidos” (Vogt 2008, p. 203).

Así tenemos entonces que, el daño convencional que significa morir, no es un daño real sino sólo relativo. Naturalmente estamos inclinados a preservar la vida, por esto es que la vida tiene, según pensaban los estoicos, un valor convencional y la muerte un disvalor convencional. Si perdemos la vida recibimos sólo un daño relativo. Este daño convencional que tiene la muerte es lo que hizo que los estoicos consideraran a ésta como un “indiferente dispreferido” (como lo son también, entre muchos otros asuntos, la enfermedad, la pobreza, la soledad, etc.). Si la stoa consideraba que la virtud era lo único en verdad valioso en nuestra vida cotidiana y que el vicio es lo único dañino y sin el valor real (este último no es el mismo al valor convencional), entonces la muerte no posee perjuicio alguno real para nosotros.

El estoicismo acepta que los seres humanos estamos naturalmente inclinados a los indiferentes preferibles y que naturalmente rehuimos de los indiferentes no-preferibles, debido al vasto valor convencional que tienen los primeros y al vasto disvalor de los segundos. Esto es la razón por la que las personas estamos inclinadas a ciertas cuestiones convencionales como la salud o la riqueza y tratamos de evitar otras como el ser odiadas o la muerte de nuestros allegados. A partir de estas bases los estoicos continúan desarrollando su teoría ética-política-metafísica para convencer al individuo común de que lo único importante es comportarse virtuosamente.

La filosofía de la stoa es simultáneamente ética, filosofía política, metafísica y física. Es ética porque busca la felicidad a través del correcto comportamiento; es filosofía política porque busca la mejor manera de construir una buena sociedad o un buen estado al concentrarse en

lo que es considerado como lo más importante; es metafísica porque basa la idea de la virtud, del bien supremo, en los designios y planes del Dios-Cosmos-Naturaleza y es física porque es igual de importante conocer este Cosmos (el comportamiento virtuoso es lo que ha designado este Dios-Cosmos como el objetivo de la vida humana). “[...] el Lógos universal, está en la lógica [...] pero también está en la Naturaleza, a la que dedica sus esfuerzos la física; y asimismo se halla en la ética, porque la vida según [·] la Razón, o según la Naturaleza, es la misma cosa” (López 1990, p. 15). El análisis estoico de la existencia también compete a la epistemología, a la psicología, y a otras áreas, al prever que el ser humano origina cada uno de sus sentimientos a partir de aciertos o errores gnoseológicos. Por ende, todas las “áreas” de la filosofía estoica pueden competir al análisis de la muerte.

La teoría estoica abarca a todos los ámbitos de la existencia y forma un todo coherente de una manera que en ocasiones nos puede parecer tan ajena pero a la vez tan cercana. Ahora me concentraré en pormenorizar lo que el estoicismo estableció sobre el correcto y el incorrecto sentir y actuar ante la muerte; sus presupuestos fueron establecidos porque se deseaba proveer de, digamos, una “guía práctica” del apropiado comportamiento humano o una terapia contra los comportamientos inapropiados.

2. Sentimientos correctos e incorrectos ante la muerte

En el estoicismo los sentimientos se dividen en correctos e incorrectos. El sentimiento correcto o bueno fue llamado *eupátheia* (“buena-pasión”). El sentimiento incorrecto fue llamado *páthe* o “pasión”. Por ende, para los estoicos la pasión tuvo una carga siempre negativa. Según Diógenes Laercio:

Hay también, sostienen, tres buenas emociones: la alegría, la precaución y la voluntad, y afirman que la alegría es contraria al placer, puesto que es una exaltación racional, y que la precaución lo es al temor, puesto que es una evitación racional; el sabio, en efecto, de ninguna manera sentirá temor, y, en cambio, sí tomará sus precauciones. Y al deseo [o ansiedad] dicen, se opone la buena voluntad, que es un apetito racional (1990, p. 187).

La terminología de la stoa puntualiza entonces que las emociones incorrectas son llamadas “pasiones”. Ni el “deseo”, ni el “pánico”, ni el

“placer”, que son pasiones, son correctos para la vida humana porque nos llevan a realizar actos viciosos o que atenten contra el cumplimiento de nuestros deberes. Si la muerte de alguien o el pensar sobre ella nos provocan “deseo”, “fobia” o mero “placer”, estamos teniendo una actitud incorrecta ante la muerte. Quien llegue a ser un virtuoso-sabio-feliz no va a padecer por nada, ello significa que no tendrá ninguna de esas tres pasiones que provocan padecimientos. El que llegue a ser un sabio-feliz nunca aceptará sentir nada de eso.

Reiteramos, el ser humano que es feliz no tendrá emociones incorrectas o pasiones, como el deseo (ἐπιθυμία), o el placer (ἡδονή), o el temor (φόβος). Entonces, si ya sabemos que el ser pasional es infeliz, ¿qué es lo que lleva al ser humano a tener pasiones? La explicación se encuentra, siguiendo a Tad Brennan (2005), en el ámbito psicológico y epistemológico: los seres humanos no-virtuosos tenemos esas pasiones porque poseemos falsas creencias de lo que es el bien supremo y el verdadero mal para nosotros. A veces creemos, por ejemplo, que el amor o la persona que amamos es verdaderamente un bien, por esto es que la “deseamos”, cuando en realidad ni el amor ni la persona amada son bienes sino indiferentes preferibles para la vida humana.

El “deseo” es una característica del vicioso-infeliz, “Desire, pleasure, fear, and dejection: these are the four emotions or passions that characterize the mental life of the vicious and unhappy non-Sage. Sages do not feel these things. That is because they do not have the false beliefs about what is good and bad” (Brennan 2005, p. 38). El que “desea” algo, lo que sea, es infeliz (ni siquiera se debe de “desear” la virtud) pues ya sentir “deseo” y asentir a seguir sintiéndolo es incorrecto. Sólo debemos de sentir “voluntad” hacia las diferentes cosas que son indiferentes preferibles (como mantenernos con vida) o hacia la virtud.

La emoción incorrecta o pasión o *páthe* fue descrita por el escritor Plutarco como “vicious and uncontrolled reason which acquires vehemence and strenght from bad and erroneous judgement” (1987, p. 378). Con lo anterior corroboramos que la *páthe* (pasión) no es un vicio ni mucho menos una virtud. Con lo citado podemos igualmente corroborar que, y esto no hay que perderlo de vista, la pasión es producto de un proceso mental, de una elección, al igual que el sentimiento correcto o cualquier otro acto. Lo que significa que prácticamente todos los

actos provienen de un proceso mental para el estoicismo, sin embargo, no todos los procesos mentales llegan a la verdad sino sólo a través de una “recta razón” (Barth 1930, p. 121), que es la que posee el sabio.

Ahora ejemplificaré cómo es que la muerte de alguien, según la filosofía estoica, puede provocar en nosotros sentimientos correctos o incorrectos. Una persona puede reaccionar de forma apropiada o inapropiada al mismo acontecimiento y el que reaccione de una u otra manera se debe al conocimiento que tenga o no de lo que es verdaderamente un bien (que es en lo que consiste la virtud). Pero los humanos siempre debemos de tratar de poseer los sentimientos correctos, los cuales, siguiendo a Margaret Graver (2007, p. 51), son normativos. Veamos cuáles son los sentimientos correctos y los incorrectos a partir de la experiencia de la muerte o de su proximidad.

La muerte provocando el sentimiento correcto llamado “voluntad”. Tenemos un hombre (A) que tiene un hijo y supongamos que su vástago tiene una enfermedad mortal (digamos cáncer). La perspectiva de la muerte de su hijo puede provocar en el padre una “voluntad” por la vida de su hijo. Y esa “voluntad” es una emoción *eupátheia* (buena-pasión) que hay que aceptar ya que es un sentimiento no pasional que le permitirá al hombre mantener la “cabeza fría” y buscar de la mejor manera posible a los mejores médicos, a las mejores medicinas y al apoyo de todos sus familiares, para conseguir la cura de su hijo.

La muerte provocando el sentimiento incorrecto llamado “deseo”. Tenemos de nuevo a un padre (B) que también tiene un hijo con una enfermedad mortal. Pero este padre reacciona de diferente forma que el papá A, pues deja que en él crezca un “deseo” por conservar la vida de su hijo. Sin embargo, ese “deseo” es un sentimiento incorrecto o *pathé* (pasión) que le nublará la mente y lo llevará a buscar la salvación de su hijo de una forma viciosa inadecuada; ese sentimiento lo llevará a robar por conseguir recursos para pagar los mejores doctores, o quizá lo impulsará a abandonar sus deberes para dedicarse todo el tiempo a implorar a los dioses (o a Dios), en general, buscará salvar a su hijo de maneras no adecuadas.

Cabe decir que el padre A puede haber aceptado sentir “voluntad” por buscar salvar a su hijo de la muerte ya que sabe que la vida de su hijo es un bien convencional y no es un bien real (que es la virtud), por lo que, para tener cabeza fría y haber reaccionado de tal forma tiene que

estar consciente de que la muerte es algo natural y que reaccionar pasionalmente ante la enfermedad mortal de su hijo es algo incorrecto. El considerar que la muerte es un mal “verdadero” y no sólo “convencional” va a provocar “dolor” en quien, por ejemplo, vea morir a su hijo y el dolor se ha de rechazar porque es “una cosa áspera, contra la naturaleza, difícil de soportar, triste, dura” (Cicerón 1979, p. 69): el dolor ha de extirparse aún cuando sea el que provenga de la muerte de un hijo, porque es producto de una pasión y del no pensar con claridad. De hecho, un filósofo estoico tardío, Hecatón, incluye al “dolor” como un “sentimiento incorrecto” (Brun 1997, p. 112) (al que habría que agregar a las tres pasiones enumeradas por Diógenes Laercio, y, a esta otra pasión, igualmente, hay que rechazarla).

El papá B no acepta que la muerte es algo natural y quiere salvar a su hijo por sobre todas las cosas, incluso sobre el sacrificar su virtud, pero esto no es una reacción apropiada ya que el niño puede morir de cualquier forma (Epicteto 2010, p. 125) y el padre de cualquier forma habría destruido su virtud intentando salvarlo y al final, sin virtud y sin hijo, habría padecido también dolor. Como B se dejó dominar por el “deseo” puede perder tanto a su hijo y perder a su deber como humano, que es el actuar conforme a la Naturaleza siempre, es decir, virtuosamente.

La muerte provocando el sentimiento correcto llamado “precaución”. Tenemos a una madre (A) en un país en guerra contra el narcotráfico y con un gobierno ineficiente (digamos el país mexicano en el 2014) que, bien consciente de la posibilidad de la desaparición forzada o la muerte de sus hijos en cualquier momento, acepta sentir “precaución” por la vida de sus descendientes. Ese sentimiento correcto y normativo (Graver, p. 2007) le permitirá cuidar con propiedad a sus hijos, sin caer en la desesperanza, la desesperación, el fatalismo, el odio, el rencor, el pavor, ante la situación de su país. Si la madre se permite tener “precaución” podrá llegar a la mejor forma de cuidar a sus vástagos, manteniéndose serena (claro, sin dejar de “preocuparse” nunca porque ya aceptó que sentir “preocupación” es correcto) y podrá actuar virtuosa y apropiadamente pues “Good feelings are the impulses of fully rational persons, base on correct judgements concerning the spectrum of Stoic values” (Long 2002, p. 245). Incluso podría llegar a estar satisfecha con su actuar (sin que podamos llamarla descorazonada) hasta en el

caso de que alguno de sus hijos muriera por obra del crimen organizado o por las fuerzas estatales, sabiendo que hizo todo lo correcto por sus vástagos.

La muerte provocando el sentimiento incorrecto llamado “pavor”. Tenemos a una mamá (B) que también se encuentra en un país en guerra contra el incontrolable crimen (México de nuevo) que, ante la posibilidad de muerte de sus hijos, acepta sentir una emoción *pathé* (pasión) llamada “pavor”, “fobia” o “miedo excesivo”. Esta emoción es incorrecta porque podrá llevar a la madre a actuar viciosamente al, por ejemplo, caer en la desesperanza por causa de ese miedo y ya no poder hacer nada por sus hijos (la madre se está dejando llevar por “faulty judgements manifested in excessive [. . .] impulses” (Long 2002, p. 245)). Por esto es que el “pavor” es siempre un sentimiento impropio.

La muerte provocando el sentimiento correcto llamado “alegría”. Tenemos a un hombre (A) que la muerte de una persona perversa (digamos por el asesinato del dictador libio Muamar Gaddafi) le causa “alegría”. La aceptación de esta buena emoción por A no es incorrecta ya que su buen sentimiento deviene de ver al mundo librado de una persona viciosa que infringe daño a las demás. Su “alegría” es un sentimiento moderado que proviene de ver que la virtud triunfa o de la consecución de un indiferente preferible (en efecto, los estoicos podrían aceptar hasta el magnicidio; creen que matar a un gobernante vicioso bien puede ser un acto virtuoso cuando se hace sabia, prudente y valientemente y en aras de la justicia —como dice Sandbach (1975, p. 127), estamos ante una filosofía muy apropiada para los que quieren ser líderes políticos y guerreros).

La muerte provocando el sentimiento incorrecto llamado “placer”. Tenemos ahora un hombre (B) que acepta sentir “placer” por la muerte de un gobernante vicioso (Muammar Gaddafi). Ese hombre está aceptando tener un sentimiento incorrecto ya que, pese a que la muerte de un dictador perverso es un preferible, ese “placer” que siente es algo pasional que, al nublarle la vista (como lo hacen todas las pasiones), le puede llevar a actuar sin virtud. Por ejemplo, puede hacer que, a partir del “placer” que sintió por la muerte de un dictador, B busque asesinar a los malos gobernantes, que busque exterminar por “placer”, en su comunidad o más allá, a los gobernantes perjudiciales a la sociedad. Su actuar, para los estoicos, no es en lo absoluto un actuar virtuoso-feliz

porque B más bien está siguiendo un sentimiento egoísta y vicioso que le lleva a matar sin buscar en realidad la justicia.

Entonces, la muerte genera diversos sentimientos y éstos, a su vez, llevan a la realización de actos virtuosos o viciosos.

La persona sabia-feliz no “desea” en realidad nada, sólo tiene “voluntad” a ciertas cosas y personas, como hacia la vida. Una persona sabia-feliz no tiene “pánico” ante la perspectiva de muerte de, digamos, su amado, pero sí es “precavida” en buscar la salvación de su amado. El sabio “Aceptaré [primero] no lo que es convencional [como el preservar la vida], sino lo que es natural [como lo inevitable de la muerte]” (Rist 1995, p. 72). La persona sabia-feliz tiene “alegría” cuando ve que su hijo se ha salvado de la muerte pero no se permite sentir la pasión llamada “placer” por este hecho. Ni siquiera un placer filosófico como el de Epicuro es virtuoso (Agustín [III 7, 16] 1996, pp. 119-20).

Los estoicos reconocieron que había reacciones naturales del cuerpo humano que ni el virtuoso-feliz puede controlar. Tales reacciones son, por ejemplo, el sobresalto ante un trueno, quitar la mano cuando se siente algo muy caliente, el aceleramiento del corazón ante la vista de un hecho inesperado o de una escena sexual, etc., ninguno de esos actos es una pasión sino que son lo que los estoicos denominaron como “pre-emoción” o impulsos del cuerpo (*pulsus corporis*) (Séneca [II 3.1-3.4] 1928, pp. 171-72).

Como para los estoicos cualquier emoción, correcta o incorrecta, es consecuencia de un proceso mental, entonces, las “preemociones”, al no provenir de un proceso mental, no son emociones. Séneca habla de la preemoción como de un “movimiento de la mente” denominado primer “golpe” (*ictus*) (Pimentel 2004, p. 40), primera “agitación” (*agitatio*) o “primer movimiento” (*primus motus*) (Sorabji 2000, p. 66). El sobresalto o el grito de la madre virtuosa en una zona muy peligrosa (como Ecatepec, el municipio más peligroso para las mujeres en todo México actualmente), provocado por escuchar unos disparos, no se deben a la pasión llamada “pavor” o “miedo” a la muerte o por un “miedo” inadecuado a las balaceras, se trata de reacciones corporales naturales. Tales reacciones o preemociones no impiden conseguir la virtud, de hecho cualquier individuo las posee incluyendo al que es sabio-feliz.

En otro caso, el aceleramiento del corazón del individuo sabio que ve a su hijo a punto de ser atropellado por un vehículo tampoco es un sentimiento sino que es otra “preemoción”, un impulso del cuerpo. No se podría decir que la inclinación inmediata y corporal (las teorías evolucionistas o biológicas modernas podrían llamar a esto instinto pero no sentimiento) por conservar la propia vida o la de un ser querido sean algún tipo de sentimiento.

Veamos un poco cómo el estoico tardío Epicteto refuerza la visión racionalista de la filosofía estoica al establecer que las pasiones se deben a decisiones racionales pero equivocadas. Aseguró que los malos sentimientos, como el miedo pasional a la muerte, provienen de lo que erróneamente pensamos sobre los elementos de la vida:

Lo que turba a los hombres no son los sucesos, sino las opiniones acerca de los sucesos. Por ejemplo, la muerte no es nada terrible, pues, de serlo, también se lo habría parecido a Sócrates; sino la opinión de que la muerte es terrible, iese es lo terrible! Cuando, pues, nos hallemos incómodos o nos turbemos o aflijamos, nunca echemos a otro la culpa, sino a nosotros mismos, esto es, a nuestras propias opiniones. (2007, p. 10).

Con esto entendemos que el ser humano feliz y virtuoso acepta las cosas como son en la Naturaleza; la muerte es algo normal y natural en la existencia, pues así lo dispuso el Dios-Providencia. La muerte en sí no es dañina ni un mal, lo que nos daña es lo que sentimos con respecto a ella; si sentimos miedo a ella padeceremos y seremos infelices, si la aceptamos simplemente no nos turbará. “Nuestro Zenón [de Citio, fundador del estoicismo] utiliza este argumento: ‘Ningún mal es glorioso. Pero la muerte es gloriosa. Por consiguiente, la muerte no es un mal’” (Séneca [82, 7] 1996, p. 124). Sin embargo, ¿por qué la gente sigue (y seguirá) teniendo “pavor” a la muerte? Aquí la respuesta no aparece en un aspecto biológico del humano: no se le teme porque estemos diseñados (¿evolutivamente?) por naturaleza a huir de ella, para Epicteto, el miedo a la muerte tiene un origen y una base socio-cultural. Si un ser humano siente miedo a morir se debe a que él ha decidido equivocadamente, por influencia de su ámbito cultural, familiar, social, religioso, histórico, antropológico, etc., considerar a la

muerte como un mal o incluso como el mayor de los males,¹ cuando sólo es un “mal” convencional por implicar un disvalor convencional.

Para que el individuo temeroso rechace y anule su “pavor” a la muerte debe de empaparse con las nociones éticas correctas; debe aprender que el único bien es el fin que el Dios-Providencia-Naturaleza dispuso para el ser humano: que nos comportemos como humanos, es decir, que usemos lo que nos distingue del resto de los seres animados, que usemos correctamente nuestra racionalidad. Y el modo correcto de usar nuestra racionalidad no es sino comportándonos conforme a la virtud.

3. La idea del “miedo” hacia la muerte como un sentimiento inadecuado y su repercusión en la política de la Antigua Roma

Marco Tulio Cicerón recibió en amplia extensión la influencia de la filosofía estoica así como de la platónica. A ambas escuelas de pensamiento, y a otras más, quiso introducirlas plenamente a la intelectualidad romana; lográndolo con un gran estilo literario. Pero su intención no sólo era cultural, no sólo fue movido por el querer elevar la cultura romana, sino que su finalidad fue también patriótica así como moral (Dilthey 1980, pp. 96-98). Del estoicismo subrayó las enseñanzas que sancionaban una actitud de desprecio hacia las cosas viciosas y hacia las que no tenían importancia. Ponía en alto la virtud de la valentía o la fortaleza, que impulsa a defender el bien común (Cicerón 1991, p. 36).

Cicerón estudió o desarrolló su filosofía no sólo para traducir los términos filosóficos griegos al latín, no sólo para hacer de su lengua un idioma culto (Long 1984, p. 223), quería que las enseñanzas morales sirvieran a sus compatriotas. Y las enseñanzas estoicas muchas veces se adaptaron perfectamente al carácter romano (Barrows 1981, p. 151), que se caracterizaba por ser adusto y seco. El erudito intentó crear mejores ciudadanos a través de la filosofía (Michel 1990). Cicerón invitó al estudio de la filosofía pero primordialmente a la aplicación de los preceptos que le parecían útiles para la gloria y la mejora de Roma.

¹ Siguiendo esta postura podríamos explicar la postura no tan temerosa hacia la muerte, incluso jocosa, por parte de ciertas culturas mesoamericanas o por parte de la cultura mexicana.

Veamos cuatro puntos en los que la Stoa pudo haber ayudado en la vida práctica a los romanos.

1. El estoicismo enseñaba cómo erradicar el “miedo” excesivo a la muerte, sentimiento que en nada podía ayudar al Estado sino que lo perjudicaba, entonces el estoicismo era útil para Roma. Si la misma filosofía enseñaba cómo eliminar el “pánico” a la muerte, entonces, era valiosa para seguir produciendo soldados valientes y políticos que cumplieran su deber aún cuando estuviera en peligro su vida (el estoicismo podría ser útil, bien entendido, para el ejército de cualquier país). Es notable que, siguiendo el precepto estoico de desprecio hacia la muerte, muchos líderes y militares romanos encontraron la muerte mediante el suicidio. Catón de Útica (s. II a.C.), Junio Bruto (s. I a.C.) y Séneca el Joven (s. I d.C.), son sólo algunos de los eminentes romanos que cometieron suicidio por influencia de la idea estoica de que la muerte es un indiferente (dispreferido).
2. El suicidio, el abrazo deliberado de la muerte, era recomendado y hasta obligatorio para aquellos individuos en cuyas vidas ya no hubiera cabida de cumplir con las virtudes y los deberes. A aquellos que les esperaba, a partir de un determinado momento, una vida de sufrimiento y de vicio, se les decía que debían de quitarse la vida; tal era una decisión racional y conforme a lo dispuesto por Dios o lo Dioses. Pero lo dicho no debía nunca ser tomado como un mero pretexto para abandonar la vida —de la que podía decirse que, al final, era un indiferente— y desechar nuestros deberes sino que había que aguantar nuestro destino “Pues el tiempo de esta morada es breve y cómodo para quien tiene [...] disposición de ánimo” (Epicteto [I 9, 17] 2010, p. 85).
3. El estoico tardío Epicteto fue partidario, por así decirlo, de un consenso o al menos de un respeto hacia los gobernantes. Y esto no es actuar viciosamente, con cobardía, sino que es consecuente con su filosofía: si Epicteto no actuó en el campo político, sí lo hizo en el campo moral y filosófico. A través del estoicismo otorgó a sus contemporáneos medios ideológicos y/o terapéuticos para soportar las muertes y las vejaciones que

ordenaban aquellos gobiernos autocráticos, y otorgaba medios y argumentos para soportar el daño (convencional) que podían causar esas muertes a los no-virtuosos (porque esas muertes les podían provocar, según vimos, pasiones, es decir, sentimientos incorrectos) (Epicteto [II 6, 27] 2010, p. 175). A la población trató de enseñarles que ni la mismísima conservación de la vida es más importante ética, lógica, metafísica y teológicamente, que la virtud. “También la vida es indiferente, pero su uso no es indiferente” (Epicteto [II 6, 1-2] 2010, p. 172). Quien tuviera la virtud, quien fuera virtuoso, sería feliz sin importar qué catástrofes acontecieran en el mundo, en la política, en la historia. A partir de la segunda mitad del siglo I d.C. se vivió en Roma un ambiente antifilosófico especialmente contra los de la stoa y contra el cinismo. Había estoicos en todos los estratos, pero aquellos que mayor incomodidad producían eran los políticos estoicos que representaban la oposición (aristocrática) contra el emperador y contra la creciente autocracia (Desmond 2008, p. 49), como lo fueron en tiempos de los emperadores Nerón (Tácito [XVI 21] 1942), Vespasiano y Domiciano. Epicteto sobresalió (así como otros muchos estoicos) por su carencia de crítica específica y contextual al Estado romano y a su emperador. Tal pensador nunca criticó con dureza (como sí lo hicieron los cínicos) al poder de facto del Imperio. No atacó al poder y a la estructura existente en su tiempo, a los gobernantes de su tiempo, pese a los excesos como el ordenamiento de asesinatos masivos; y lo dicho probablemente lo salvó de una ejecución política, lo salvó de la muerte. Se guardó de la crítica radical al poder que practicaban los filósofos cínicos de su época (Thorsteisson 2010, p. 42), una crítica que siempre debe de ser bienvenida pero que con frecuencia los llevaba a la muerte. Quizá Epicteto nos sugirió, no explícitamente, el no conformarnos de forma directa con los autócratas para así conservar la vida.

4. Para los estoicos se debían de cumplir los deberes hacia la nación, pero había que considerar también que, según Zenón, tenemos deberes prioritarios hacia la humanidad entera, hacia la ciudad cósmica (Plutarco [S.V.F. I 262] 1996, p. 150), que van

primero que la nación; no por nada el estoicismo es el origen del derecho natural. Los estoicos no recomendaron la inacción política, si la hubieran recomendado nunca se habría dado el caso de que algún seguidor del estoicismo hubiese dado su vida por su nación, como históricamente ocurrió en varias ocasiones en Roma. “[...] queremos que aparezca el hombre como un animal social, nacido para el bien común” (Séneca 1980, p. 350), y este bien común está por sobre nuestra propia vida. (Paul Veyne se equivocaba o exageraba garrafalmente al decir que “el estoicismo no puede pensar en política” (1995, p. 157)).

El ser humano puede, no obstante, ser virtuoso, cumplir sus deberes y sentir simultáneamente amor por sí mismo, por su vida. Pero ese amor hacia su cuerpo y su pulso vital, es decir, ese rechazo a la muerte se debe de hacer sin sufrir, sin temer, sin “dejarse llevar”, sin desear, sin atentar contra la virtud.

Epicteto, como muchos otros maestros de antes y de ahora, estaba muy consciente de que muchos de los que asistían a sus lecciones sólo lo hacían con un afán de erudición y de pedantería vacuas, especialmente por la pedantería que deviene de la retórica y de la lógica, como nos hace observar Jonathan Barnes (1997, pp. 56-62). A diferencia de los primeros tiempos del estoicismo en el siglo III a.C., de la que poco se sabe sobre la forma en que tal escuela educaba (Nussbaum 2002, p. 402), en los tiempos imperiales romanos, los de Séneca y Epicteto, se sabe que los filósofos tenían la responsabilidad de educar a los futuros políticos (muchos miembros jóvenes de la aristocracia romana atendían a las lecciones de Epicteto para luego dedicarse a la política) a seguir las normas de la Naturaleza. Y esto último era un fin práctico y ético que buscaba impedir que aquellos miembros de la aristocracia se convirtieran en tiranos y genocidas y que sus gobiernos tuvieran, al menos, un menor nivel de despotismo. Se trataba de una búsqueda por el beneficio de los seres humanos a través de la educación, a través de la moralización de los líderes; y este objetivo lo lograron, creo, con la llegada al poder del más moralizado y erudito de los emperadores romanos, Marco Aurelio, quien reflexionó lo siguiente: “[...] lo que

estoy haciendo por mí mismo [...] debe tender, exclusivamente, al beneficio y buena armonía de la comunidad” (1977, p. 130).

Si los gobernantes de cualquier nación creen que una vida de lujos o el sólo proteger la vida de sus seres queridos sin preocuparse de los demás es el objetivo primordial de sus vidas, su sumo bien, tendremos gobernantes que sentirán “deseo” por los lujos y tendrán “miedo” ante la muerte de sus seres amados. Así, tendremos gobernantes pasionales que siempre le darán prioridad a sus intereses personales y egoístas. Pero si a los políticos se les enseña (o intenta enseñar) que acepten que lo único que les hará felices es el ser-virtuosos, que la virtud es el bien supremo, entonces quizá los gobernantes (sólo) buscarán ser virtuosos y hacer el bien a ellos mismos y a los demás. Tal era la lógica de algunos filósofos estoicos; moralizar a los próximos líderes para beneficiar al mundo entero, o al menos esta era la meta ideal (Annas 2002, p. 145).

Según Anthony Long (2002, p. 243), de los estudiantes que asistían a las pláticas de filósofos como Epicteto se esperaba que en un futuro cercano se convirtieran en sobresalientes políticos, soldados, oficiales, etc., que obtuvieran la gloria en sus respectivos ámbitos, pues los patricios eran criados para convertirse en personas muy ambiciosas. Por ello es que estimamos que Epicteto necesitaba de un tipo de terapia de choque contra aquellas crianzas, contra lo que aún hoy en día perdura, contra el “deseo” hacia el dinero, la fama, la sexualidad, etc., pero especialmente contra el “miedo” a la muerte: una de las enseñanzas más provechosas sería seguir el ejemplo de aquellos que dieron su vida en aras del bien público, pensando que la primera es indiferente y lo segundo no. Epicteto, como Sócrates o los cínicos, empleó una terapia de choque que consistió en la burla y el menosprecio hacia los indiferentes como el “deseo” absurdo de mantenerse siempre con vida (los dioses no nos dieron el privilegio de ser inmortales decía Epicteto). El método estoico para eliminar los “deseos” por cosas que no son bienes para los humanos consistía en la repetición de un mantra: todo es indiferente excepto la virtud.

Pero filósofos como Séneca, Epicteto o el emperador Marco Aurelio, fueron mucho más allá de la mera repetición de los preceptos estoicos, pues “[...] para dejar de amar no basta haberse dicho una vez que, después de todo, el abrazo amoroso no es nada; también hay que ha-

berse impregnado largamente, imbuido de esta verdad” (Veyne 1995, p. 76). Se imbuyeron de esa verdad y la aplicaron a su existencia cotidiana. Así lo hizo Epicteto, que la reflejó a través de su desprecio burlón contra los infelices que “desean” pasionalmente indiferentes como la preservación de la vida, que sienten “pavor” hacia indiferentes como la muerte, que sienten “placer” por la muerte de los demás.

4. El pragmatismo y el afán terapéutico en el estoicismo (conclusión)

Para muchos, incluyendo al historiador francés Ernest Renán (1990, p. 3), la Antigüedad Occidental vivió el clímax de su civilización con el gobierno del emperador filósofo estoico Marco Aurelio. Para Renán, Marco Aurelio fue un grandioso hombre que conjuntó sabiduría con liderazgo, fue quizá el único gobernante verdadera y honestamente filósofo que haya tenido el mundo europeo antiguo. Un pensador que benéficamente recomendaba lo siguiente: “Haz resplandecer en ti la sencillez, el pudor y la indiferencia en lo relativo a lo que es intermedio entre la virtud y el vicio. Ama al género humano. Sigue a Dios” (1977, p. 135). Y Marco Aurelio amó al género humano, su amor no respetó fronteras y fue tanto teórico como práctico; detestaba las muertes innecesarias y la guerra, pero aún así, libró guerras patrióticas contra los bárbaros no porque, creemos, no amara a los bárbaros sino porque había que cumplir con los deberes patrios. Quería, tal vez, alejarse de una posible sospecha de cobardía (uno de los vicios cardinales para el estoicismo, según mencionamos) ante la muerte.

Aquel emperador fue un individuo que era pragmático y aceptaba la inevitabilidad de la muerte y del olvido, por ello, ¿por qué no mejor estar tranquilo con uno mismo y dejar de afanarse por cosas que jamás estarán en nuestro poder conseguir las? Está fuera de nuestro poder, por ejemplo, evitar que la muerte llegue a nuestros seres amados o a nosotros mismos.

Al final, hasta “Alejandro, Pompeyo y Cayo César, después de haber arrasado hasta los cimientos tantas veces ciudades enteras y destrozado en orden de combate numerosas miríadas de jinetes e infantes, también ellos acabaron por perder la vida” (Marco Aurelio 1977, p. 71). Señala así Marco Aurelio que hasta el más grande y verdaderamente grandioso (hombre en el) poder es incapaz de superar a la infalible

muerte; al final, todo poder político es indiferente y vano ante el hecho natural e inevitable que significa la muerte.

La filosofía de la stoa tuvo, entre otros, un claro fin práctico, adoptado por los líderes de Roma (a quienes además les era conveniente ideológicamente tal filosofía pues justificaba su gobierno —universal— a través de los conceptos de la predestinación y de la Ciudad Cósmica) y era: ayudar a cualquier individuo, independientemente de su posición socioeconómica, a sobrellevar y superar las injusticias de la vida cotidiana, como las tropelías y los asesinatos de los gobernantes. Y lo anterior es un objetivo trascendental para cualquier época, incluyendo la nuestra.

Por eso es que Epicteto, que le tocó vivir en épocas de autocracias, se enfocó en la ética como materia de estudio, dejando ciertamente de lado la metafísica y la cosmología (Barnes 1997, p. 25); había que darles un medio de llegar a la tranquilidad o *ataraxia* a las personas que viven en un contexto inseguro, opresor y mortífero.

Las ideas estoicas sobre lo que es en verdad importante, sobre la virtud, los indiferentes, los sentimientos, (¿nos?) pueden ayudar (si las estudiamos a conciencia y las tomamos como una terapia), por ejemplo, a superar el “miedo” a la muerte causado de la situación incierta en que nos encontramos la mayoría de la población de México en el siglo XXI, debido al clima de inseguridad, a la noticia de las muertes y desapariciones violentas cotidianas y sin aclarar. Podemos encontrar en la política antigua, en la sociología, en la etnología, en la historia, en la epistemología o hasta en la metafísica de la Stoa, argumentos para apreciar desde otra muy distinta perspectiva nuestras circunstancias y, más importante, para superarlas digna y virtuosamente, sin caer en la injusticia, la ignorancia, la cobardía y/o el desenfreno. No hay que perder la virtud ante la muerte ya que, según decía Zenón de Citio, “la muerte no es un mal”.

Referencias

- Annas, J., 2002, “Epictetus on moral perspectives”, en Scaltsas y Mason 2002, pp. 140-52.
- Barnes, J., 1997, *Logic and the imperial Stoa*, Brill, Leiden.
- Barrow, R. H., 1981, *The romans*, Penguin Books, Hammondsworth.
- Barth, P., 1930, “Los estoicos”, en *Revista de Occidente*, Madrid.

- Brennan, T., 2005, *The Stoic life. Emotions, duties and fate*, Oxford University Press, Nueva York.
- Brun, J., 1997, *El estoicismo*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.
- Cicerón, M. T., 1979, *Disputas Tusculanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 1991, *Sobre la República*, Editorial Gredos, Madrid.
- Desmond, W., 2008, *Cynics*, University of California Press, Berkeley.
- Dilthey, W., 1980, *Historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Diógenes Laercio, 1972, *Lives of eminent philosophers*, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1990, *Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- , 2003, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Editorial Porrúa, México.
- Epicteto, 2007, *Enquiridión. Manual de vida*, Fundación de Estudios Tradicionales, Guanajuato.
- , 2010, *Disertaciones por Adriano*, Editorial Gredos, Madrid.
- Estobeo, 1987, “Églogas”, en Long y Sedley 1987.
- , 1996, “Églogas”, en López Eire 1996.
- Graver, M., 2007, “Stoicism and emotion”, Chicago University Press, Chicago.
- de Hipona, A., 1996, “Contra los académicos”, en López Eire 1996.
- Long, A. A. y D. N. Sedley, 1987, *The hellenistic philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Long, A. A., 1984, *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1996, *Stoic studies*, Cambridge University Press, Nueva York.
- , 2002, *Epictetus. A stoic and Socratic guide to life*, Oxford University Press, Nueva York.
- López Eire, A., 1990, “El estoicismo en el marco de la filosofía helenística”, en López Eire 1990, pp. 11-67.
- , 1990, *Los filósofos estoicos*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona.
- , 1996, *Los estoicos antiguos*, Editorial Gredos, Madrid.
- Marco Aurelio, 1977, *Meditaciones*, Editorial Gredos, Madrid.
- Michel, A., 1990, “La filosofía en Grecia y Roma desde el 130 a. de C. hasta el 250 d. de C.”, en Parain 1990, pp. 1-97.
- Nussbaum, M., 2002, *La terapia del deseo*, Paidós, Barcelona.
- Parain, B., 1990, *Historia de la filosofía, Del mundo romano al islam medieval*, Siglo XXI Editores, México.
- Pimentel Álvarez, J., 2004, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín, Vocabulario clásico, jurídico y eclesiástico*, Editorial Porrúa, México.
- Plutarco, 1889, *Moralía*, Teubner, Leipzig.
- , 1987, “On stoics self-contradictions”, en Long y Sedley 1987.

- , 1996, “Sobre la fortuna o virtud de Alejandro”, en López Eire 1996.
- Renan, E., 1990, *Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo; precedido de la plegaria sobre la Acrópolis*, Editorial Porrúa, México.
- Rist, J. M., 1995, *La filosofía estoica*, Crítica, Barcelona.
- Sandbach, F. H., 1975, *The stoics*, Chatto & Wind Ltd, Londres.
- Scaltsas, T. y A. Mason, 2002, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Nueva York.
- Séneca., L. A., 1928, *Moral Essays*, Heinemann, Londres-Nueva York.
- , 1980, *De la Clemencia*, Editorial Cumbre, México.
- , 1996, “Epístolas”, en López Eire 1996.
- Sorabji, R., 2000, *Emotion and peace of mind, From stoic agitation to Christian temptation*, Oxford University Press, Oxford.
- , 1964, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, B. G. Tevbnen, Stuttgart.
- Tácito, 1942, *Anales*. Random House, Nueva York.
- Thorsteinsson, R., 2010, *Roman christianity & roman stoicism. A comparative study of ancient morality*, Oxford University Press, Nueva York.
- Veyne, P., 1995, *Séneca y el estoicismo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vogt, K. M., 2008, *Law, reason and the Cosmic City*, Oxford University Press, Nueva York.

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 27-46

ISSN 2007-1868

EL CAMINO HACIA EL AUTÓMATA EMOCIONAL:
COMPUTACIÓN AFECTIVA

RAFAEL CERVERA CASTELLANO

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación

Universidad de Valencia

rafael.cervera@hotmail.com

RESUMEN: La posibilidad de un autómata que pueda pensar y sentir como un humano supone indagar en los problemas fundacionales del movimiento computacional en el siglo xx. La incapacidad de las computadoras bajo la configuración de la Máquina Universal de Turing de realizar computaciones emocionales plantea la hipótesis sobre la existencia de nuevas arquitecturas más adecuadas para el cómputo emocional como las redes neuronales artificiales.

PALABRAS CLAVE: Autómata · máquina de Turing · razonamiento · intuición · emoción · fMRI · mente · cerebro

ABSTRACT: The possibility of an automaton that can think and feel like a human supposes to investigate in the foundational problems of the computational movement in the xx century. The inability of computers under the configuration of the Universal Turing Machine to perform emotional computations raises the hypothesis about the existence of new architectures more suitable for emotional computation as artificial neural networks.

KEYWORDS: Automaton · Turing Machine · Reasoning · Intuition · Emotion · fMRI · Mind · Brain

*Mientras nuestro cerebro sea un arcano, el Universo,
reflejo de su estructura, será también un misterio.*

Santiago Ramón y Cajal

1. Pensamiento, computación, e intuición

¿Pueden pensar las máquinas? Alan Turing abrió con esta pregunta uno de sus trabajos con mayor impacto en la posteridad filosófica y computacional: “Computing machinery and intelligence” (Turing 1950, p. 433). El tiempo hizo que sus escritos sobre la posibilidad de una máquina con conciencia de sí misma y capacidades pensativas avanzadas tuvieran un impacto desmedido que todavía pervive en nuestros días.

Catorce años antes escribía “On computable numbers with and application to the Entscheidungsproblem” (1936), texto fundacional de la computación moderna y paradigma del mayor ingenio y creatividad lógica expuesta por Turing en los años previos al estallido de la Segunda Guerra Mundial. Principalmente, el texto se proponía abordar la resolución del problema de “decisión” de David Hilbert (1900), el cual era el décimo problema de veintitrés que planteó para ese año y cuya resolución no llegó hasta la segunda mitad del siglo xx para justamente mostrar su no-resolubilidad (Matiyasevich, 1970).

El problema de decisión planteaba la demostración de la existencia de un procedimiento mecánico mediante el cual un cálculo de la lógica de primer orden podría ser un teorema, queriendo decir con esto si sería posible encontrar un modo con el que anticiparse a la resolución de un problema de este orden previniendo su verdad o falsedad.

Turing, y paralelamente Alonzo Church con la realización del cálculo lambda (Church, 1936), abordó el problema estableciendo las bases de lo que sería un “procedimiento” efectivo para establecer la resolución del problema en términos de computabilidad. Ya al inicio de “On computable numbers” define a éstos como “los números reales cuyas expresiones como un decimal son calculables por medios finitos” (Turing 1937, p. 230). Posterior a esta definición, y sin salirse del párrafo, concluirá estableciendo la computabilidad de un número por la capacidad de sus decimales de ser escritos por la máquina en una cinta.

Y no es baladí la importancia de la primera sección de su ensayo, pues en ella están contenidas las bases de todo el movimiento computacional del siglo xx a través del desarrollo de cada vez más avanzadas máquinas “universales”. A partir de aquí Turing sigue la estela dejada por Charles Babbage en el siglo xix con su máquina diferencial para proponer su propia “máquina”, la cual era abstracta, pero que a partir de su simbolización podía definir qué era o qué no era efectivo en términos de computación.

De este modo lograba establecer que no debía existir un procedimiento o algoritmo mediante el cual la máquina pudiese determinar que un problema fuese un teorema, al igual que Church también lograra comprobarlo al mismo tiempo, pero por medios distintos. La demostrabilidad de la indemostrabilidad del problema de decisión de Hilbert establecería serias consecuencias mecánicas para lo que un computador pudiese o no pudiese hacer en términos computacionales.

En cierto modo, lo que Turing pretendía quizá demostrar también con este asunto era la incapacidad de su máquina para establecer ciertos tipos de comportamiento que en un humano resultan de lo más sencillos. Previa resolución a un problema matemático, si este no es demasiado complicado, podemos inferir su verdad o falsedad antes de que sea resuelto por la mente humana.

Turing, en su disertación doctoral (1938), describió el razonamiento matemático como dividido entre dos facultades opuestas, pero igualmente necesarias: intuición e ingenio. La primera de estas habilidades cognitivas la definía como cierta capacidad para “hacer juicios espontáneos los cuales no son el resultado de series de razonamientos”, mientras que a la segunda “consistía en auxiliar a la intuición a través de disposiciones adecuadas de proposiciones” (Turing 1938, p. 57).

Una Máquina de Turing abstracta dispuesta de una cinta de papel infinita sobre la que escribir cada uno de los números computados, se dice que está realizando un tipo de comportamiento “ingenioso” cuando por medio de un algoritmo procede según lo establecido en éste estableciendo una solución efectiva una vez la máquina se detiene. La máquina se detiene, sí y sólo sí, ésta es capaz de encontrar una solución al problema planteado. En caso contrario, que la máquina no

se detenga nunca corresponde con el tipo de comportamiento que la máquina no sería capaz de simular de ningún modo, la intuición.

Por medio de esta capacidad la máquina podría “saber” cuándo va a parar. Para ello podría encontrarse un algoritmo que dispuesto en ella pudiese determinar si se detendría en algún momento dado o no antes de resolver el problema dispuesto. Este es el famoso problema de la “parada” o detención, el cual establecía esto. No existe un medio bien definido por el que establecer la verdad o la falsedad de un problema aritmético, esto es, que la máquina se detenga en algún punto o continúe imprimiendo números sobre la cinta de manera consecutiva hasta el infinito (de ahí lo de abstracta).

En términos computacionales la cuestión de la intuición como comportamiento procedimental en un computador, analógico o digital, por medio de un algoritmo, se dice que es irresoluble por la misma incapacidad de la máquina de operar de tal modo que lo hace un humano o un matemático. No obstante, se podría aseverar como certera la capacidad “ingeniosa” del computador de, a través de unos pasos bien definidos, resolver un problema aritmético. En este aspecto cabría responder con un Sí a la pregunta de Turing en lo que respecta al pensamiento matemático de la computadora. Pero, ¿sería en algún momento posible un comportamiento intuitivo más allá del estrictamente matemático según lo dispuesto por la Máquina Universal?

2. Computadores electrónicos y cerebros digitales

Si bien es cierto que los ingleses superaron a Enigma a través de la invención de BOMBA, éstos no se quedaron durante el resto de la guerra con el mismo ingenio mecánico para encriptar sus mensajes, sino que dispusieron de la Lorenz SZ42 para asegurar sus comunicaciones (Severance, 2012).

La máquina que en un inicio diseñaron Turing y compañía para combatir a los alemanes era una Máquina Universal o Máquina Universal de Turing, queriendo decir por “universal” su capacidad para simular cualquier otra Máquina de Turing (MT). Desde la perspectiva moderna, BOMBA es el hardware y la MT es el software.

Lamentablemente, para seguir avanzando en la guerra con su ventaja estratégica los ingleses necesitaban en Blechley Park de una máquina más potente capaz de romper los mensajes enemigos tan rápido

como lo hacía BOMBA. Para ello concibieron el diseño de COLOSSUS, el computador universal electrónico.

Puesto en funcionamiento a finales de 1943, COLOSSUS empezó a “romper” los mensajes de Tunny, nombre empleado por los ingleses para referirse a las comunicaciones alemanas, hasta el fin de la guerra (Copeland, 2012). Aunque, a pesar del refinamiento electrónico y lo avanzado de su construcción, estos ingenios seguían sirviendo para un propósito específico, descifrar los mensajes encriptados de la máquina Lorenz. Con posteridad al fin de la guerra se seguiría por la senda computacional diseñando más y más computadores avanzados que pudieran servir con un propósito general tal como funcionan hoy en día.

El hecho de que en la actualidad se pongan tantos esfuerzos en diseñar un computador tal que sea capaz de simular el comportamiento de una persona es consecuencia directa de las investigaciones de Turing y las conclusiones a las que llegó con el desarrollo de los computadores electrónicos. Simular el comportamiento de una persona no es otra cosa que imitarla, esto es, entrar en el juego de la imitación.

Desde este punto de vista, BOMBA y COLOSSUS lo que hacían era imitar de manera bastante sofisticada el comportamiento de Enigma y Lorenz, respectivamente. A través de este “juego” se conseguía saber en todo momento cuál era la configuración exacta de las máquinas de encriptación pudiendo predecir su comportamiento y la situación exacta de sus mecanismos en tiempo real.

En el programa de radio de la BBC de 1951, dando por finalizada la Segunda Guerra Mundial y el desarrollo del computador electrónico-digital, Turing lanzaba al público una sencilla afirmación, que podría pasar fácilmente por alto para la mayoría de oyentes, pero cuyas implicaciones establecerían las bases para la consolidación de la inteligencia artificial moderna (Copeland, 2004):

Los computadores digitales a menudo han sido descritos como cerebros mecánicos. [...] Creo que pueden ser usados de un modo que sea apropiado llamarlos cerebros. Y debería también decir que si cualquier máquina puede ser descrita apropiadamente como un cerebro, entonces cualquier computador digital puede ser descrito de tal modo. (p.482).

Turing concibe esta definición a partir de las funciones que un computador universal realizaba de manera común según su experien-

cia. Más allá del desciframiento de códigos pensó que este tipo de computadores electrónicos serían capaces de realizar tareas específicas según cómo fueran programados y su estructura interna. El computador, como máquina de cálculo, sería capaz de imitar el funcionamiento de cualquier otro ingenio, ya fuera artificial o biológico, si estaba diseñado para tal propósito y cumplía con los requisitos necesarios para ello (Copeland, 2004).

Principalmente, Turing asume que si el computador está debidamente programado debería ser capaz de “comportarse” como un cerebro, tener pensamientos humanos. Para realizar esta tarea sería también necesario, como lo fue con BOMBA y COLOSSUS, poder predecir su comportamiento para tener un sentido completo de cómo funciona el ingenio que se pretende imitar. Al igual sería necesario que el computador tuviera una memoria lo bastante grande que pudiese almacenar los datos de la otra máquina en tiempo real para realizar la predicción de su conducta, y además debería ser lo suficientemente rápida en términos de calculabilidad para realizar esta tarea (Copeland, 2004):

Si intentamos imitar máquinas todavía más complicadas o cerebros debemos usar computadores más y más grandes para ello. No necesitamos usar necesariamente [computadores] más complicados. Esto puede parecer paradójico, pero la explicación no lo es. La imitación de una máquina por un computador no sólo requiere que debemos haber hecho la computadora, sino que la tenemos que haber programa apropiadamente. (p.483).

Aquí se ve con mayor efervescencia la tesis reinante desde siglos anteriores sobre la condición “mecánica” del cerebro como máquina calculadora capaz de llevar a cabo tantas funciones como caracterizan a una persona singular y que pueden ser extrapoladas a un ingenio artificial.

A partir de las “calculadoras humanas” o calculistas trabajando en distintos sectores de los gobiernos en donde fuera necesario una gran computación de dígitos al instante, se creyó con mayor ímpetu la condición “calculadora” de la mente humana pretendiendo asemejarla con las cualidades ingeniosas de las que hablaba Turing ya en su disertación doctoral (1938).

Adelantándose a su tiempo, como era costumbre, concibió la posibilidad de que un computador pudiese ser “educado” de tal modo que se

comportarse como nosotros quisiéramos a partir de un entrenamiento. Turing concibe la analogía con el proceso educacional de una persona a lo largo de su vida. A través de distintos estadios de crecimiento recibimos enseñanzas de un maestro que nos dicta los conocimientos que debemos adquirir. El procedimiento que describe sería el mismo: “Como yo lo veo, este proceso educativo sería en la práctica (algo) esencial para la producción de una máquina razonablemente inteligente dentro de un espacio de tiempo razonablemente corto. La analogía humana sola sugiere esto” (Copeland 2004, p. 473).

La máquina en cuestión dispondría de una memoria o unidad de almacenaje donde guardaría todas sus experiencias a través de tarjetas ordenadas alfabéticamente y por tiempos según el momento en que hayan sido usadas. Se comprende que se trataría de un computador universal dispuesto con una memoria, un sistema de procesamiento, y otro de control, los cuales trabajarían al unísono para resolver los problemas planteados. Turing argumenta a favor de esta tesis en la medida que el “computador” se educa guardando nueva información en su disco duro. Aunque esto no significa necesariamente que la máquina vaya a comportarse en consonancia con lo adquirido y almacenado de un modo diferente ante un input repetido (Copeland, 2004). Este asunto, el que la máquina sea educada y sus respuestas sean formuladas de acuerdo a su poso de datos, se relaciona directamente con el problema de la memoria por un lado, y el del aprendizaje, por otro.

Hilary Putnam abordó la cuestión de la Máquina de Turing y, como consecuencia, la Máquina Universal como versión más avanzada y sofisticada. Su punto de vista es opuesto a la versión más optimista de Turing sobre la “educación” de la máquina a través de un aprendizaje y del uso de su memoria, principalmente porque “la memoria y el aprendizaje no son representados en el modelo de la máquina de Turing como adquisición de nuevos estados, sino como adquisición de nueva información impresa en la cinta de la máquina” (Putnan 1974, p. 133).

A diferencia de cómo operamos los humanos, cualquier dato insertado en la cinta o en la unidad de almacenaje de la máquina no condiciona en absoluto su comportamiento ante un nuevo input, por lo que no aprende nuevos modos de actuación más allá de algún cambio

estructural en su diseño o en la programación de su sistema (Putnam, 1974):

Entonces si los seres humanos tienen cualquier estado que se asemeja con el estado de una máquina de Turing, aquellos estados deben (1) ser estados en que el humano puede estar en cualquier momento, independientemente del aprendizaje y la memoria, y (2) ser estados totalmente instantáneos de los del ser humano que determinan, junto con el aprendizaje y la memoria, el que será el siguiente estado, así como la especificación total de la presente condición del ser humano (totalmente desde el punto de vista de la teoría psicológica) (p.133).

A este nivel se muestra que tanto un computador como una persona humana mantienen estados mentales a un nivel organizativo distinto estableciéndose la poca semejanza que existe entre los estados de un ingenio de esta clase y los de un humano. En nuestro caso la memoria y el aprendizaje determinan activamente nuestra “identidad” pudiendo responder de manera distinta a nuevos inputs a partir de nuestra experiencia. Se podría decir que nuestros estados mentales gozan de cierta dinamicidad y creatividad. Por otro lado, la máquina de Turing no cambiará en absoluto su identidad por la experiencia recogida, puesto que esta no influirá para nada en su comportamiento futuro (Putnam 1974, p. 133).

Consecuencia de este hecho es la evidencia de la falta de un carácter “productivo” en la máquina. Ned Block y Jerry Fodor (1972) exponen este hecho a través del ejemplo de un autómata probabilista o máquina de Turing, como se ha venido describiendo. Una cualidad asumida entre los humanos es que a través de la experiencia reunida y del modo cómo hemos sido educados en sociedad somos capaces de comprender un conjunto de enunciados proposicionales o experiencias, almacenarlos y establecer respuestas creativas o productivas de acuerdo a ese conocimiento adquirido.

Por cómo está diseñada la MT y la MU (máquina universal), la máquina no es capaz de establecer esta semejanza productiva con el cerebro humano, en contra de lo que propone la teoría de la identidad del estado funcional. Esta teoría clama por identificar una correlación entre los estados funcionales de un computador y los estados funcionales de un organismo a nivel cognitivo con independencia del modo como

esté estructurado su hardware o el material con el que esté hecho. Es por esto que Block y Fodor establecen que “si los inputs y los outputs de un organismo son recursivamente enumerables, entonces se sigue que existe una máquina de Turing capaz de simular el organismo” (Block y Fodor 1972, p. 163).

Pero ya se ha podido comprobar que ni la memoria ni el aprendizaje son determinantes en la máquina con tal de que esta genere un comportamiento productivo y mucho menos que su “identidad” pueda ir evolucionando y cambiando con el tiempo. Igualmente, si como establecieron Alan Turing y Alonzo Church (1938), existen funciones recursivamente no-enumerables en un computador, se asume que habría comportamientos más allá de la deducción aritmética que la máquina no sería capaz de realizar.

No obstante, y paralela a la cuestión de la “productividad”, habría que sumar otra objeción a la semejanza de los estados mentales de un humano con los de un computador según lo expuesto por J. A. Fodor y Z. W. Pylyshym (1988), la noción de sistematicidad. Un rasgo característico de las personas es que somos capaces de producir enunciados proposicionales con sentido y organización a partir de la experiencia y la interacción con otras personas.

Cuando proferimos una frase somos capaces no sólo de comprender lo que decimos, sino de proyectar otros significados o frases distintas derivadas de la primera. La acumulación de datos por la MU y la escritura de resultados en la MT no favorecen este tipo de comportamiento siendo bastante difícil, si no imposible, poder desarrollar nuevos outputs en la máquina como consecuencia de un proceso de educación.

Turing nos muestra cómo ciertos comportamientos sí serían posibles en un computador, como el razonamiento ingenioso a través de inferencias realizadas a través de algoritmos codificados en un lenguaje de programación y almacenados en la memoria de la máquina. Pero, aun dando por certeras las previsiones que realizó sobre la existencia de inteligencias artificiales con las que pudiese conversar a través de un lenguaje propositivo (Copeland, 2004), esto no quiere decir que la máquina fuera a “entender” realmente lo que dice. El sistema podría ordenar las frases de manera lo suficientemente creativa para convencernos de que “piensa”, pero esto sería falso descubriendo cómo funciona realmente a través de sus circuitos. La inteligencia artificial,

máquina, computador, o como quiera llamarse, posee una habilidad sintáctica, pero no semántica.

Esto es lo que se ha venido a llamar el ejemplo de la caja o habitación china (Searle, 1984) a partir del cual se expone cómo un computador hábilmente diseñado podría establecer respuestas satisfactorias en chino previa a una pregunta en el mismo idioma y siendo que el sistema posee un manual o guía para interpretar los signos chinos de tal manera que pueda establecer respuestas satisfactorias sin entender un solo símbolo de los que dispone “a mano”.

En un sentido restringido se podría decir que un computador sí puede pensar en la medida que establece cálculos aritméticos a una velocidad superior a la de un humano. Pero es un hecho que las personas no nos comportamos de esta manera, ni tampoco da la impresión de que poseamos un lenguaje de programación en nuestras cabezas que nos haga funcionar.

Decir con certeza que un computador o autómatas dispuesto de un cerebro digital de neuronas “piensa” implica que el agente pensativo es capaz no sólo de razonar y establecer soluciones satisfactorias a ciertos problemas, ya sean discretos o generales, sino que sienta cierta ligazón emocional con lo que hace y dice. Que sea capaz en última instancia de ser un agente artificial moral capaz de tomar decisiones de este tipo tanto de manera razonada como intuitiva.

¿Pero qué nos dicen las ciencias cognitivas de todo eso? ¿Cuál es el sustrato fisiológico del razonamiento deductivo?, ¿y de la intuición? Es más, si las personas no debemos ser vistas como simples calculadoras, sino como seres provistos de una alta capacidad emotiva, ¿cuál es el origen de las decisiones llevadas por una premisa emocional?, ¿y qué papel juega la intuición en todo esto?

3. El cerebro emocional

Tanto una Máquina de Turing abstracta o una Máquina Universal son capaces de trabajar de tal modo que establecen soluciones procedimentalmente satisfactorias según cierto tipo de algoritmo imprimiendo o almacenando información en una cinta o en una unidad de almacenamiento, respectivamente. En “On computable numbers” (1936) se muestra claramente el tipo de operaciones que la máquina es capaz de

computar a través de los, también, llamados números computables. Este comportamiento en la máquina, tildado de “ingenioso”, o deductivo, es el que un computador de propósito específico o general es capaz de realizar.

El asunto se complica cuando se pretende simular a través del juego de la imitación un comportamiento intuitivo en el computador. La pregunta por si las máquinas podrían llegar a pensar algún día (Turing, 1950) debe extenderse más allá de lo puramente calculativo en términos aritméticos y considerar los supuestos necesarios para que una máquina pudiese tener comportamientos morales o emocionales ligados de manera amplia con la intuición en las personas.

En la actualidad se han logrado grandes avances en el mapeado del cerebro humano a través de la imagen de resonancia magnética funcional (fMRI) descubriéndose su condición modular. Con esta técnica se lograría “ver” en tiempo real cuáles son los módulos (zonas, secciones) del cerebro implicados en la toma de decisiones morales tanto en un sentido intuitivo como en el razonado (“ingenioso”) y el papel de la emoción en todo esto.

¿Pero qué es la intuición? Turing la define como “juicios espontáneos que no son el resultado de pasos conscientes de razonamiento” (Turing 1938, p. 57). Desde el punto de vista psicológico y de la ciencia empírica la intuición se define como “creencias que resultan de un procesamiento psicológico automático, no consciente, y no racional” (Clausen y Levy 2015, p. 171).

Esta idea es aceptada entre el común de investigadores en neuro-psicología y ciencias cognitivas, con especial incidencia de aquéllos que defienden la teoría del intuicionismo social (Dellantonio y Job, 2012). Esta teoría establece que las decisiones morales de una persona estarían ampliamente determinadas por su sesgo cultural y social. Razonamiento e intuición no se distinguirían por su *qué* sino por su *cómo*. Ambas facultades del cerebro humano realizan funciones encaminadas a un mismo objetivo, ya sea la resolución de un problema matemático o dar una respuesta clara e inmediata a un problema de carácter social. El razonamiento parece discurrir a través de una serie de pasos razonados mientras que la intuición se los salta dando una respuesta inmediata.

A este respecto se aducen dos posibilidades en ciencias cognitivas. La primera, llamada interpretación continuista, expone que razonamiento e intuición son un mismo proceso, salvo por cómo este se manifiesta según un input sensorial determinado. Mientras que la segunda, la interpretación discontinuista, propone que ambas capacidades pertenecen a dos procesos diferentes (Dellantonio y Job 2012, p. 239). Aunque, de manera independiente a si se trata de uno o varios procesos funcionalmente opuestos, es notable atender a la tesis intuicionista sobre la toma de decisiones morales razonadas o intuitivas.

Esta tesis expondría principalmente que el común de las personas no acostumbramos a establecer procesos de razonamientos bien calculados y “pensados” si debemos interceder en alguna situación a través de un acto moral, y mucho menos razonamos si se trata de decisiones con una alta carga emotiva. A este respecto cabría considerar la preponderancia de las decisiones morales de carácter intuitivo con mayor y especial importancia que el razonamiento intuitivo.

Análisis de fMRI sobre sujetos voluntarios para fases de prueba en cuanto a decisiones de carácter moral o no moral (Greene *et al.*, 2001), se encuentra una especial permanencia de un factor emotivo cuando una acción requiere de un sustrato funcional intuitivo que nos lleve a actuar en situaciones en las que, de cambiarse las variables, no actuaríamos del mismo modo.

Para comprender con mayor profundidad la naturaleza de las decisiones intuitivas y las racionales en el tipo de momentos descrito Greene *et al.* (2001) proponen a un grupo de personas someterse a un experimento en el que tendrán que establecer decisiones de salvaguarda humana en los dilemas del tren y del puente (*trolley dilemma and footbridge dilemma*).

Tanto uno como otro radican en un mismo objetivo, determinar bajo qué condiciones, morales-emocionales, estaríamos dispuestos a sacrificar a una persona para salvar a muchas, ya fuera echándola desde lo alto de una pasarela a las vías del tren (*footbridge dilemma*), o cambiando la dirección del vehículo para que se sacrificara una sola persona en lugar de unas cuantas (*trolley dilemma*). El resultado final siempre es el mismo, alguien debe morir, sólo que a través del escaneo cerebral (fMRI) de los encuestados se conseguirá determinar si estos toman una

decisión bajo un factor emocional o no, y así decidir qué tipo de decisión se trata, si razonada o intuitiva.

Las conclusiones extraídas del estudio muestran cómo hay una clara diferencia emocional entre la elección de un dilema y otro. Siendo el objetivo el mismo, se considera que lanzar a una persona desde un puente o cambiar un interruptor de las vías para cambiar la dirección del tren resultan ambos distintos por la carga emotiva que supone el empujar personalmente a alguien hacia su muerte. Esta diferencia estableció una clasificación en el experimento entre las decisiones intuitivas-personales (con alta carga emotiva), las intuitivas-no/personales (sin emotividad aparente), y las no-morales (Greene *et al.*, 2001).

Dilemas típicos morales-personales incluyeron una versión del dilema de la pasarela, un caso de robo de los órganos de una persona y un caso de lanzamiento de gente a un bote hundiéndose. [...] En cada experimento, nueve participantes respondieron a cada uno de los 60 dilemas mientras experimentaban el escaneo cerebral usando fMRI (p.2106).

Fisiológicamente, el estudio concluye con una exposición de los módulos implicados en la toma de decisiones de carácter moral-personal, y aquellos otros encargados principalmente en los de decisiones morales-no/personales y no-morales. Principalmente se descubre que las zonas activadas durante el escaneo cerebral para las decisiones morales-personales son aquellas estrechamente ligada con la emoción. Mientras que el resto de decisiones se relacionan con los módulos cerebrales destinados a la memoria de trabajo sin ligazón emocional de ningún tipo. Los tres tipos de decisiones son intuitivas y las tres recurren a la memoria implícita del cerebro humano para decidir la mejor opción. Sólo que esta decisión se ve profundamente determinada cuando se trata de decidir a partir de las emociones, eso que justamente nos hace ser personas y no simples calculadoras (Greene *et al.*, 2001, p. 1107).

Este tipo de experimentos de resonancia magnética cerebral aplicados en situaciones donde haya que decidir entre las opciones de conducta suponen una verdadera revelación pues consiguen desenmascarar el sustrato funcional y fisiológico de algo tan sencillo como la intuición humana en relación con la emoción y la moralidad. Más aún,

ayudan a mostrar la actual problemática con los autómatas sobre la posibilidad de que puedan llegar a realizar este tipo de decisiones y los límites funcionales que poseerían para ciertos casos donde se requiera un tipo de discernimiento moral acertado en un instante.

Este tipo de pruebas a través de resonancias magnéticas sobre pacientes que deban elegir entre una situación u otra, en nuestro caso el dilema de la pasarela, ponen de relieve cómo las decisiones de carácter emocional pueden determinar ampliamente nuestro espectro de acción respecto a otras personas que se dejen llevar por decisiones razonadas. En los casos en que las personas del experimento fueron monitoreadas se determinó que las secciones cerebrales implicadas en el procesamiento emocional pertenecían al sistema límbico del cerebro.

Las emociones humanas, descritas desde un punto de vista puramente fisicalista, podrían entenderse como un conjunto de reacciones físico-químicas y/o eléctricas que acontecen en ciertas regiones del cerebro. Estas reacciones son producto de la evolución ante eventos externos que son relevantes para nuestra supervivencia y pueden mantenernos en una situación de alerta para tal fin. Podría definirse a las emociones como un instrumento del cuerpo humano cuyo único fin era garantizar nuestra supervivencia y asegurar el bienestar futuro (Damasio, 2005):

Las emociones proporcionan un medio natural para que el cerebro y la mente evalúen el ambiente interior y el que rodea al organismo, y para que respondan en consecuencia y de manera adaptativa (p. 56).

Aunque en la actualidad el papel de las emociones es mucho más complejo que hace quince mil años pudiéndose hablar de emociones construidas y otras innatas o básicas en nuestra genética (Prinz, 2004). La teoría sobre que existen una serie de emociones “básicas” ha gozado de especial popularidad en las últimas décadas ganándose cierto consenso entre los investigadores. A este respecto se aduce que existen un total de seis emociones básicas: felicidad, tristeza, miedo, sorpresa, enfado y disgusto. Todas ellas están en la base de nuestro origen evolutivo y su “computación” cerebral permitió que los humanos sobrevivieramos al ambiente (Ekman, 1992a y 1992b).

Con posterioridad se han ido añadiendo más emociones a esta lista, como el orgullo o la vergüenza entre otras, pero lo que importa realmente es cómo está organizado el cerebro humano que permite que podamos experimentar tales sensaciones en nuestro interior (Ekman, 1999).

Las emociones son el resultado de una conjunción extremadamente compleja de distintas redes neuronales repartidas de un modo no-uniforme y descentralizado entre varias secciones con funciones distintas en el cerebro. A este grupo de regiones del cerebro se le llama el sistema límbico y es el encargado de gestionar el procesamiento de las emociones dentro de nosotros mismos de tal modo que podamos reconocer de qué tipo se trata en cada momento (Lotfi y Akbarzadeh-T, 2014; Lotstra, 2002).

Más específicamente, el sistema límbico está formado por la amígdala, el tálamo, el hipotálamo, el hipocampo, el fórnix, el cuerpo mami-lar, el bulbo olfativo y el giro cingular. Aunque muchos autores asumen que entre todas estas partes del cerebro las más importantes corresponden al córtex prefrontal, el hipotálamo y la amígdala (Gazzaniga, 2008 y 2009; Damasio, 2005; Banich, 2004; Lotstra, 2002; Fellous, 1999).

El conocimiento sobre las zonas implicadas en el procesamiento de las emociones viene ligado con la creencia actual en que no existen centros localizados en el cerebro humano donde esto sucede. Al margen de lo que podamos pensar, no hay siempre una zona en concreto del cerebro donde se “experimenta” una emoción en concreto, sino que a menudo suelen deslocalizarse entre varias regiones que cumplen funciones cognitivas distintas (Gazzaniga, 2008 y 2009; Fellous, 1999 y 2004; Arbib, Fellous, 2004).

El papel de la neuromodulación (Damasio, 2005; Fellous, 1999), es quizá el más importante en la comprensión de las emociones puesto que permite hacernos una idea de cómo trabaja el cerebro en esta cuestión en concreto. Una emoción se comprende que es inconsciente (Damasio, 2005) cuando no interviene un proceso cognitivo consciente, como el razonamiento, para producirla en nuestro interior. A partir de esto, podría establecerse cierta semejanza entre los procesos intuitivos y los razonados que veníamos describiendo.

Atendiendo a la definición de intuición que hemos aportado y los datos que actualmente se están recabando sobre el papel inconsciente de las emociones humanas podría decirse que existe una relación entre este tipo de procesamiento y el modo cómo el cerebro “piensa” las emociones. Siguiendo nuestra argumentación, en última instancia se trataría de establecer cierta semejanza entre un tipo de computación intuitiva-emocional del cerebro humano con el tipo de procesamiento deductivo-razonado de un computador o Máquina de Turing Universal.

4. Computación afectiva

A través de las críticas que se han aducido frente a la Máquina de Turing en relación a la semejanza que se pretendía establecer entre la noción de computador y la de cerebro humano, puede comprenderse la estructura de un computador convencional como la descrita por Turing (1936) o Von Neumann (1945). El computador actual, aunque ha sufrido algunos cambios notables y ha experimentado un gran salto en sofisticación desde mediados del siglo xx, su estructura más básica sigue perviviendo. Tanto Turing como Neumann comprendían que el computador debía de estar formado por una unidad de procesamiento, otra de control y una unidad de memoria. Estas tres partes en conjunto realizaban los procesos computacionales dando un output por cada input introducido.

Analizando, ya no el cerebro humano, sino el de cualquier animal, se ve perfectamente que nuestro órgano pensativo no funciona de la misma manera ni responde a esta configuración. Aunque el hecho de que un computador convencional no sea capaz de neuromodular las emociones como un humano no significa que no sea capaz de un tipo de computación llamada “afectiva” o emocional.

La computación afectiva se entiende como la producción, la imitación o el entendimiento de las emociones humanas con tal de que una máquina sea capaz de reproducirlas y comprenderlas cuando está frente a ellas ante un agente humano u otro artificial (Picard, 2001, 1995). Así se podría comprender a la computación afectiva o emocional como el “reconocimiento, expresión, modelaje, comunicación y respuesta a la emoción” (Picard, 2003, p. 55).

El hecho de que un robot puede pensar o poseer emociones como un humano no es nuevo analizando los distintos autómatas que se han desarrollado a lo largo de la historia humana, su reflejo en obras de ficción o el cine. En la actualidad la tecnología permite que los computadores o sistemas informáticos dispongan de comportamientos emocionales a través de programas de voz o movimientos realistas en autómatas con tal de facilitar la interacción entre humano-máquina. El desarrollo cada vez más avanzado de estos sistemas permite imaginar un futuro en que los computadores y los autómatas no sólo serán capaces de identificar emociones en los demás, sino también de poseerlas y establecer una neuromodulación en sus cerebros digitales (Arbib, Fellous, 2004).

Los autómatas diseñados con este propósito serían capaces de mostrar expresiones faciales complejas en tiempo real como respuesta a un input emocional de un sujeto, artificial u orgánico, el cual la máquina pudiera identificar entre un conjunto de emociones para las que ha sido programado. Esto, unido con la expresión corporal semejante a la de un humano, permitiría una comunicación afectiva entre humano y máquina. No obstante, lograr que un autómata se comunique de este modo a través del “lenguaje” del cuerpo sigue siendo una tarea difícil, por lo que el papel de la neuromodulación emocional aplicada a este tipo de computación es una de las mejores salidas a este problema (Tao, Tan, 2005).

5. Redes neuronales artificiales y emocionales

Resulta agradable cuando un computador o un sistema de voz artificial sonrío alegremente cada vez que lo prendes o te da los buenos días bajo ciertos contextos. Estos sistemas no son más que máquinas de Turing extremadamente sofisticadas cuya estructura computacional ha permanecido casi invariable desde los tiempos que fue concebido, pasando por los prototipos de Von Neumann (1945), hasta nuestros días. Sería notable que una máquina pudiese operar de esa manera todo el tiempo y establecer lazos afectivos con nosotros cuando fuera necesario. Pero, un programa diseñado de tal modo que computara comportamientos emocionales bajo una estructura computacional que no se parece en nada al cerebro humano ni hace uso de los al-

goritmos que describan tal función, no puede entenderse como una computación “real” de las emociones humanas.

Desde mediados del siglo xx con el desarrollo de las primeras redes de procesamiento neuronal (McCulloch y Pitts, 1943; Rosenblatt, 1948.), se ha perseguido la replicación de la estructura neuronal del cerebro humano bajo un sistema artificial con tal de “imitar” los modos de aprendizaje, reconocimiento de patrones y almacenaje de memoria como lo hacemos las personas. Más allá de estas funciones, el cómputo emocional se vio con especial importancia dentro del campo de la inteligencia artificial pretendiendo replicar la biología del cerebro y cómo los distintos módulos se organizan y comunican entre sí para hacer posible las emociones en humanos.

En las dos últimas décadas se han planteado distintas arquitecturas y modelos de redes artificiales con este propósito siendo capaces de aprender emociones según estructuras y algoritmos que copian la interacción química del cerebro (*limbic-based artificial emotional neural network*; Lotfi, Akbarzadeh, 2014), (*brain emotional learning (BEL)*; Lotfi y Akbarzadeh-T, 2013a), (*Emotional Artificial Neural Network*; Thenius, Zahadat, Schmickl, 2013), (*emotional back propagation (EmBP)*; Khashman, 2010, 2012) o DuoNN (Kashman, 2010). Esta similitud con las redes originales permite que el sistema pueda aprender emociones, reconocerlas y, sobre todo, neuromodularlas con tal de que la máquina no establezca una simple simulación, sino que pueda comprender qué está sintiendo.

El hecho de que la máquina pueda saber lo que está sintiendo se relaciona con capacidades cognitivas tales como la auto-conciencia, la memoria, la atención o la motivación cuyo papel a nivel biológico se está empezando a comprender (Fellous, 2004). El cerebro humano es capaz de dar sentido a lo que sucede en él, por lo que admitir que una máquina realmente “sabe” qué está sintiendo puede resultar una afirmación un tanto apresurada. Pero resulta notable, no sólo el avance en neurociencias sobre el papel de las emociones y la conciencia, sino cómo se está avanzando en la replicación de los sistemas neuronales que hacen posible estas capacidades bajo estructuras artificiales que con el paso del tiempo serán más sofisticadas y permitirán neuromodulaciones más realistas en la persecución de una computación emocional humana en autómatas.

Referencias

- Anderson, S. L. y M. Anderson, 2007, "The consequences of human beings creating ethical robots", recuperado de www.researchgate.net, pp. 1-4.
- Arbib, M. A. y J. M. Fellous, 2004, "Emotions: from brain to robot", en *Cognitive Sciences*, vol.8 no.12, pp. 554-61.
- Banich, M. T., 2004, *Cognitive Neuroscience and Neuropsychology*, Houghton-Mifflin, Massachusetts.
- Block, N. y J. Fodor, 1972, "What psychological states are not", *The Philosophical Review*, no. 81, pp. 159-181.
- Church, A., 1936, "A Note on the Entscheidungsproblem", *Association of Symbolic Logic. The Journal of Symbolic Logic*, vol 1, no. 1, pp. 40-41, Doi: 10.2307/2269326.
- Clausen, J. y N. Levy, 2015, *Handbook of Neuroethics*, Springer, Nueva York, Doi: 10.1007/978-94-007-4707-4.
- Copeland, B. J., 2004, "Colossus: Its Origins and Originators", en *IEEE Computer Society. IEEE Annals of the History of Computing*, vol. 26, no. 4, pp. 38-45.
- , 2004, *The Essential Turing*, Oxford University Press Inc., Nueva York.
- Dalgleish, T. y T. Power (Eds.), 1999, *The handbook of cognition and emotion*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- Damasio, A., 2005, *En busca de Spinoza*, Crítica, Madrid.
- Ekman, P., 1992a, "An argument for basic emotions", en *Cognitions and emotion*, no. 6, pp. 169-00.
- , 1992b, "Are there basic emotions?", en *Psychological Review*, vol. 99, no. 3, pp. 550-53
- , 1999, "Basic Emotions", en Dalgleish y Power 1999, pp. 45-60.
- Evans, D. y P. Cruse (Eds.), 2004, *Emotion, Evolution and Rationality*. Oxford University Press Inc., Nueva York.
- Fellous, J. M., 1999, "The Neuromodulatory Basis of Emotion", en *The Neuroscientist*, vol. 5, no. 5, pp. 283-94.
- , 2004, "From Human Emotions to Robot Emotions", en *Cognitive Sciences*, vol.8, no.12.
- Fodor, J. A. y Z. W. Pylyshyn, 1988, "Connectionism and cognitive architecture", en *Cognition*, vol. 28, no. 1-2, pp. 3-71.
- Gazzaniga, M. S., 2008, *Human: The Science Behind What Makes Your Brain Unique*, Harper Collins, Nueva York.
- , 2009, *The Cognitive Neurosciences*, A Bradford Book, Londres.
- Greene, J. D., R. B. Sommerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley y J. D. Cohen, 2001, "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment", en *American Association for the Advancement of Science. SCIENCE JOURNAL*, vol. 293, pp. 2105-2018.

- Khashman, A., 2010, "Modeling cognitive and emotional processes: a novel neural network architecture", en *Neural Networks*, vol. 23, no.10, pp. 1155-1163.
- , 2012, "An emotional system with application to blood cell type identification", en *Transactions of the Institute of Measurement and Control*, vol. 34, no. 2-3, pp. 125-47.
- McCulloch, W. S. y W. Pitts, 1943, "A logical calculus of ideas immanent in nervous activity", en *Bulletin of Mathematical Biophysics*, vol. 5, no. 4, pp. 115-33.
- Picard, R. W., 1995, "Affective Computing", en *MIT Media Laboratory Perceptual Computing Section Technical Report*, no. 321. Media Lab. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge University.
- , 2003, "Affective computing: Challenges", en *International Journal of Human-Computer Studies*, no. 59, pp. 55-64.
- Prinz, J., 2004, "Which emotions are basic?", en Evans y Cruse (Eds.) 2004, Doi: 10.1093/acprof:oso/9780198528975.003.0004.
- Rosenblatt, F., 1948, "The perceptron: A probabilistic model for information storage and organization in the brain", en *Psychological Review*, vol. 65, no. 6, pp. 386-08.
- Searle, J., 1984, *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Massachusetts.
- Severance, C., 2012, "Alan Turing and Bletchley Park", en *Computer*, vol. 45, no. 6, pp. 6-8. Doi: 10.1109/MC.2012.197.
- Tao J., T. Tan T. y R. W. Picard (eds), 2005, *Affective Computing and Intelligent Interaction*, ACII 2005, *Lecture Notes in Computer Science*, vol. 3784. Springer-Berlín-Heidelberg.
- Tao, J. y T. Tan, 2005. "Affective Computing: A Review" en Tao, Tan y Picard 2005, Doi: 10.1007/11573548_125.
- Turing, A. M., 1936, "On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem", en *Proceedings of the London Mathematical Society*, vol. 43, ser. 2, pp. 230-65.
- , 1950, "Computing Machinery and Intelligence", en *Mind* no. 59, pp. 433-60.
- , 1938, *Systems of Logic based on Ordinals*, (Phd dissertation). Presentada en Princeton University y transcrita por Armando B. Matos del Artificial Intelligence and Computer Science Laboratory, Universidade do Porto, Portugal, September 18, 2014.
- , 1947, "Lecture to the London Mathematical Society", *Charles Babbage Reprint Series for the History of Computing*, vol. 10, The MIT Press, pp. 1-14.

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 47-67

ISSN 2007-1868

LA HISTORIA: LA ANTIMEMORIA DE LA MEMORIA “HISTÓRICA”

JESÚS TURISO SEBASTIÁN
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana
jturiso@uv.mx

RESUMEN: En los últimos tiempos estamos asistiendo al surgimiento o resurgimiento de la preocupación por el rescate de la Memoria Histórica y, esta preocupación, se está viendo también en la atención dispensada por destacados historiadores. Los medios de comunicación la han puesto como tema de moda y, de esta manera, están impulsado la aparición de una conciencia histórica nueva en nuestras sociedades, que exigen una respuesta a los historiadores para satisfacer los interrogantes de nuestro presente con respecto al pasado. El planteamiento que pretendo llevar a cabo pasa por mostrar de qué manera la historia investigada y estudiada científicamente se convierte en la propia destrucción de la memoria histórica y de su escritura.

PALABRAS CLAVE: Memoria · memoria histórica · Antimemorias

ABSTRACT: We are witnessing in recent times the emergence or resurgence of concern for the rescue of Historical Memory and, this concern, it is also seen in the attention given by prominent historians. The media have put this as a fashionable theme and in this way the emergence of a new historical consciousness in our societies, which demand a response to the historians to satisfy the questions of our present with respect to the past. The approach I intend to take is to show how the history researched and studied scientifically becomes the very destruction of historical memory and its writing.

KEYWORDS: History · Historical Memory · Antimemory

*El culto a la memoria no siempre sirve a la justicia;
tampoco es forzosamente favorable para la propia
memoria.*

Tzvetan Todorov

1. Introducción

Nuestro presente no es sólo la época de la historia que en la que más conciencia histórica se tiene y, por ende, la época en la que más se piensa en términos históricos, sino que además es el período en el que más se está utilizando a la historia para justificar o deslegitimar situaciones, hechos, e incluso, procesos que se están dando en el presente. Por otro lado, las demandas sociales que exigen entender las vertiginosas transformaciones que están sucediendo sitúan a la historia y a los historiadores en el punto de mira de las explicaciones que permitan comprender nuestro mundo cambiante. La posibilidad del presente como estudio histórico que hasta no hace mucho estaba seriamente cuestionado por gran parte de la comunidad historiográfica, por efecto de los requerimientos de estas sociedades actuales para responder a los interrogantes de nuestro presente con respecto al pasado, se está convirtiendo en uno de los temas estrellas de las líneas de investigación de algunos destacados historiadores.

En la búsqueda de respuestas, nuestro presente ha recurrido a la memoria, o mejor dicho, a las memorias históricas recuperadas del pasado cercano para dar sentido y legitimidad a situaciones que acontecen en el presente. Es de esta manera cómo la preocupación por el rescate de la *memoria histórica*¹ está llevando a la historia actual a centrar su atención en ese sentido.

En muchos países en los que en el pasado reciente han experimentado tragedias sociales —guerras, dictaduras, persecuciones, limpiezas étnicas, etc.— el recuerdo de las víctimas y la recuperación de su memoria se ha convertido en uno de los temas importantes, y en algunos casos urgentes, de sus agendas políticas.

¹ A lo largo del artículo se empleará el término de memoria “histórica” entrecomillado, por entender que la memoria no tiene que ver más con la historia que, por ejemplo, la biología o las matemáticas, y no es fruto de la historia entendida como ciencia, por lo que en muchas ocasiones recurriré al sinónimo de *memoria colectiva*, el cual me parece más oportuno.

Pues bien, partiendo de aquí, se pretende mostrar cómo memoria e historia son cosas distintas. El planteamiento que pretendo llevar a cabo pasa por mostrar de qué manera la historia analizada y estudiada científicamente se convierte en la propia antimemoria de la memoria “histórica” o memoria colectiva y de su escritura. Esto, desde el punto de vista operativo, no significa que la memoria tenga que desaparecer o invalidarse como realidad social, sino simplemente lo que se destaca es que son realidades que operan a través de registros diferentes.

Un primer momento de este trabajo se centrará en exponer en qué consiste el presente como historia, qué se entiende por memoria y qué relación se establece entre memoria e historia. Seguidamente, se va a partir del hecho de que memoria e historia son cosas opuestas, ya que la memoria se sostiene con el recuerdo o la voluntad de recordar, mientras que la historia se construye con documentos y se sitúa en el plano del entendimiento. En un tercer momento se ejemplificará la construcción de la memoria desde el poder. Finalmente, expondré cómo, a partir del rigor epistemológico y metodológico, la historia se constituye en destructora de la memoria.

2. El presente, la historia y la memoria

Si partimos de la definición del maestro Marc Bloch de que la historia es la ciencia de los hombres en el tiempo,² la historia sería la ciencia que se dedica al examen crítico centrado en el estudio tanto del pasado como del presente. Y para entender nuestro presente es necesario recurrir al pasado, ya que una de las razones que limitan la comprensión del presente se origina en el desconocimiento del pasado. No por nada Benedetto Croce ya sostuvo en el siglo XIX que la historia es siempre contemporánea, dado que la historia siempre se escribe teniendo como referente las circunstancias del presente. Y, ahí es donde entra en liza la memoria, porque la memoria colectiva se construye justamente desde los distintos presentes de la historia. Memoria e historia difieren en cómo reconstruyen el pasado.

Al iniciar esta reflexión habría que empezar por distinguir entre las memorias individuales o familiares y las narrativas oficiales referentes

² Vid. Bloch, M., 2001, *Apología de la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 58.

a la memoria o que pretender elaborar una memoria colectiva. En el primer caso, para abordar la relación entre presente y memoria partiré de la idea del presente como tiempo de la experiencia vivida. En el sentido histórico, asocio esa experiencia vivida no sólo con la experiencia propia de nuestra generación actual, sino también con la experiencia vivida de nuestros mayores quienes, a través de la memoria o el recuerdo, han compartido con nuestra generación el pasado del que fueron actores o testigos pero que nosotros no hemos vivido. Por lo tanto, nosotros no sólo somos nuestro presente y nuestros recuerdos, sino también la memoria de la experiencia vivida de nuestros predecesores. Un ejemplo: de la tragedia de la Guerra Civil española y su posguerra no fui testigo presencial, sin embargo, los recuerdos relatados de mis padres pasan a formar parte de mi presente y se han convertido en experiencia vivida propia a través de su memoria. De esta forma, la tragedia de la guerra que vivió España está todavía tan viva en la memoria de los españoles, que sistemáticamente intentamos comprender nuestro presente a través de este pasado reciente. Hasta tal punto ha sido así, que la sociedad actual demanda a sus representantes políticos que se desentrañe el conocimiento de esa época. Desde el 2007 el Estado español —y aquí es donde entran la elaboración de narrativas oficiales— se ha visto involucrado en el rescate de la memoria “histórica” de ese periodo de la historia de España y, como antes se hizo en Francia o Alemania, su parlamento aprobó la Ley de Memoria Histórica. Dicha ley ha supuesto un intento, no me atrevería afirmar que exitoso, de satisfacer el reconocimiento de todas las víctimas de la Guerra Civil Española y de la dictadura franquista.³ Esto ha planteado una ardua discusión entre historiadores acerca del concepto historiográfico, pero también ideológico, de memoria histórica y esto es así porque el interés en el pasado reside en la comprensión del presente. El problema de fondo es que la memoria del pasado, al ser siempre una reconstrucción, corre el riesgo de verse acometida por corrientes ideológicas, intereses políticos o líneas interpretativas de escuelas historiográficas, dejando de ser lo que la historia para muchos debe ser: solamente historia. Sin embargo, el pasado no se puede cambiar, no

³ Vid. Agencia Estatal. *Boletín Oficial del Estado* (27 de diciembre de 2007). “Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura”.

es ya una realidad material que se pueda transformar *a posteriori*, es simplemente pasado. Ahora bien, las acciones que se llevan a cabo en el presente pueden estar influidas o mediatizadas por las experiencias del pasado, lo cual genera controversias sobre la reconstrucción de la historia. Bien decía el maestro Lucien Febvre que “el hombre no se acuerda del pasado, lo reconstruye. El hombre aislado es una abstracción. La realidad es el hombre en grupo. Y el hombre no conserva en su memoria el pasado de la misma forma en que los hielos del Norte conservan congelados los mamuts milenarios. Arranca del presente y a través de él, siempre, conoce e interpreta el pasado”.⁴ Ciertamente, el pasado se interpreta a través del presente, con todo lo que entraña esto: nuestros prejuicios, nuestras categorías y, como no, nuestra moral. El historiador no debe juzgar la moralidad de los hechos, debe analizarlos con fundamentos críticos que le ofrecen las herramientas metodológicas de la historia. Sin embargo, esto no ha sido óbice para que se reflexione sobre los usos morales de la historia en relación con la memoria, el negacionismo y la identidad cultural. Sartre (1948) recurre a la vindicación de la memoria de la shoa de los judíos frente al antisemitismo desde un diálogo con el presente porque “Su memoria colectiva sólo les procura oscuros recuerdos de pogromos, de ghettos, de éxodos, de grandes sufrimientos monótonos, veinte siglos de repetición, no de evolución. El judío no es aún histórico y sin embargo es, o casi, el más antiguo de los pueblos: lo cual le da ese aire perpetuamente envejecido y siempre nuevo; tiene una sabiduría y no tiene historia” (pp. 78-79). Todorov (1993), por su parte, establece la diferencia clara entre la actitud crítica y el negacionismo y la sitúa en que la actitud de los negadores “[...] se vale del porvenir o del pasado para condenar el presente, mientras que la primera se refiere a los principios constitutivos de la sociedad del presente, en este caso a los principios democráticos, para criticar su realización imperfecta en la vida de cada día” (p. 270). Vemos cómo las memorias del pasado reciente todavía están plenamente en consonancia con el presente, básicamente porque este proceso histórico del pasado reciente todavía no está concluso, y no lo hará hasta que sus implicaciones con el presente estén totalmente cerradas.

⁴ Cfr. Febvre, L., 1982, *Combates por la historia*, Seix Barral, Barcelona, p. 32.

Cuando el pasado es lejano, la reconstrucción que se hace de él no tiene tantas implicaciones políticas o sociales para nuestro presente. Que César cruzara el Rubicón o no, o que existiera un complot para asesinar con pequeñas dosis de arsénico a Napoleón durante años en la Isla de Santa Elena o muriese simplemente de manera natural, realmente no es algo que interese a nuestras sociedades ni tenga trascendencia en ellas más allá de lo puramente especulativo o, incluso, novelesco. Sin embargo, lo que sí genera mucha polémica es la reconstrucción de la memoria del pasado reciente y ello se debe fundamentalmente a que muchos de sus actores y testigos todavía están presentes y pueden relatarlo. Otro problema añadido es que a veces todavía sobreviven historiadores que fueron también testigos de los acontecimientos que ahora investigan y escriben sobre su propia vida. Y, un último problema, sería las urgencias del poder político por construir narrativas del pasado que legitimen sus acciones del presente; es el caso de todas aquellas Historias nacionales y regionales, con tintes patrióticos o étnicos, escritas para dar legitimidad a una identidad. Esta comprometida situación ha hecho decir al historiador Javier Tussell que la reciente historia del presente es una historia en “libertad vigilada”. Asimismo, ha llevado a una parte importante de la comunidad historiográfica a poner en duda la posibilidad de estudiar nuestro presente desde la historia. Se pone en cuestionamiento y disputa, pues, el status ontológico de la historia e interpretativo de los profesionales de la historia. Nuestro problema como historiadores es que en ocasiones la realidad histórica que vamos descubriendo entra en conflicto con nuestras creencias y valores personales. Algunos historiadores pueden ser emocionalmente sensibles o insensibles a ciertos hechos, análisis o interpretaciones, lo cual no les permite la posibilidad de separar al observador de la cosa observada y a la Historia del historiador, que diría Paul Valéry. Las exigencias institucionales y sociales⁵ por recuperar la memoria histórica pero desde la perspectiva ética de anteponer los valores de la democracia y la tolerancia al rigor histórico suponen una presión añadida a la tarea del historiador. Así, se puede observar, cómo

⁵ Es lugar común la frase acuñada por el nacionalismo de “la historia es la memoria de los pueblo”, o su variante más universal y lapidaria de “la historia es la memoria de los hombres”. Pues bien, estos inocentes enunciados se transforman en armas ideológicas cuando se movilizan desde el poder y se les da un sentido adoctrinador.

uno de las grandes dificultades de la neutralidad histórica es la manipulación sistemática de la historia en contextos políticos determinados —como sucede en la actualidad en Cataluña— donde se busca crear unas condiciones ideológico-culturales con el fin de posibilitar no sólo la imposición de una identidad, sino para conservar unas relaciones de poder y dominación. Recurrir al pasado en determinados contextos es especialmente conveniente, dado que permite generar las condiciones adecuadas de sensibilidad y conciencia necesaria para elaborar un clima identitario al que sumar más adeptos. Hacer una historia de los agravios es de por sí manipulador, porque la historia no es absoluta, la historia requiere de que se expliquen sus matices y realidades objetivas, necesarios para acercarnos lo más posible a la verdad histórica. Se recurre a la historia porque se entiende como un supuesto bálsamo legitimador, se trata pues de qué pasado es el adecuado, de qué pasado hay que tener: en México se ha construido la narrativa oficial que evoca en su historia a los héroes de la independencia y fustiga a los que considera como traidores.⁶ En este punto es donde estas exigencias éticas sobre el uso social de la historia entran en conflicto con el rigor que se supone debe tener la construcción científica del pasado, ya que la ética y la historia no necesariamente se comunican en el mismo lenguaje. Este escenario se explica porque a la historia se la ha atribuido importantes implicaciones sociales y políticas. Estas implicaciones están relacionadas con dictar una sentencia justa del pasado y decretar así quiénes fueron los buenos y quiénes los malos, quiénes fueron víctimas y quiénes verdugos. Estas funciones que se le exige al historiador, como dice Hobsbawm, “están en contradicción con sus criterios profesionales” (2004, p. 69) y el historiador no puede ni debe estar sometido a la tramposa dicotomía de escoger entre la verdad histórica y lo que políticamente correcto hay que considerar como verdad. La responsabilidad social con el presente del historiador reside precisamente en su compromiso con la verdad histórica, porque la historia no se sustenta

⁶ En este sentido es paradójica la comparación de la figura del general Santa Anna (traidor) y la de Benito Juárez (héroe). Se considera un traidor Santa Anna por haber vendido más de la mitad del territorio mexicano a los EEUU, lo cual es una inexactitud histórica si no se tienen presentes los matices del proceso y las circunstancias del momento. En cambio, Benito Juárez es considerado el Benemérito de las Américas a pesar de que impulsó el tratado McLean-Ocampo por el cual vendía la soberanía de parte del territorio mexicano a los EE.UU. La suerte de Juárez fue que la Guerra de Secesión estadounidense obligó a suspender la firma en Congreso de los Estados Unidos y el tratado no se llevó a la práctica.

en la memoria colectiva, sino en los historiadores profesionales. Y esto es así porque la memoria no es la historia.

3. La memoria no es la historia

Aunque la memoria es un elemento importante de la historia, no es necesariamente la historia. Una diferencia que me parece sustancial radica en que la memoria tiene un carácter acrítica, mientras que la historia es crítica.⁷ Si bien ambas categorías remiten al pasado, son distintas y su campo de operación es también diferente. La memoria, elaborada desde la evocación personal, actúa en el ámbito del recuerdo fragmentario y relativo. La historia, sin embargo, es sistemática y opera en el esfera objetiva de la razón histórica materializada en documentos y otros materiales o utillaje históricos probatorios de los hechos examinados a través del método científico por la lupa del historiador, es decir, “con todo eso que, perteneciendo al hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, demuestra la presencia, la actividad, los gustos y los modos de ser del hombre”.⁸ Por tanto, la historia está sujeta al método y, por el contrario, la memoria se significa por su relativismo que obedece a la autoridad de la subjetividad personal de quien la elabora. El relativismo en la historia, si tiene aspiraciones de científicidad, debe ser desterrado. Sin embargo, el relativismo caracterizador de la memoria colectiva no tiene que ser óbice para que el historiador no se preocupe y se ocupe de ella analizándola desde el rigor del método histórico, lo cual es necesario. No obstante, su estudio debe hacerse desde dos perspectivas: primero, la memoria tiene que ser analizada como fuente histórica; y, segundo, la memoria debe ser analizada como fenómeno histórico que elabora una serie de imágenes sociales para poder entender cómo se confecciona y quiénes son los que la van dando forma (Burke 2000, pp. 68-69).

Situando a cada cosa en su lugar, ya sabemos qué es la historia, pero todavía nos queda por deshilvanar el término memoria. Si buscamos

⁷ La historia crítica es aquella que contempla tanto los tiempos pasados como el más actual presente, que se ocupa tanto de las permanencias como de los cambios y que pone en cuestionamiento permanente las historias oficiales a la luz del análisis de los documentos, las nuevas fuentes históricas que van surgiendo y las nuevas interpretaciones de los hechos y procesos históricos.

⁸ Cfr. Le Goff, J., *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Ed. Paidós, 1991, p. 231.

una primera definición recurrimos al *Diccionario de la Real Académica de la Lengua Española* encontremos hasta catorce acepciones diferentes dependiendo de la disciplina que la defina. Pero sin duda, la que la relaciona con la historia es el sentido que la define desde su carácter psicológico: “Facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado”. En cuanto al término memoria colectiva hay que entenderlo como el conjunto de representaciones del pasado surgido en un grupo o sociedad, las cuales se van transmitiendo de generación en generación por los miembros de ese grupo o sociedad; estas representaciones del pasado están constituidas por recuerdos. En este sentido, el recuerdo es la materia prima de la memoria, porque sin recuerdo no hay memoria. Para Peter Burke los recuerdos que conforman la memoria colectiva se transmiten por cinco vías fundamentales:

1. Las tradiciones orales que dan a conocer de generación en generación las experiencias, expresiones culturales o acontecimientos significativos de un grupo.
2. Los recuerdos y escritos que nutren la memoria a través del registro de experiencias colectivas registradas en documentación escrita: se trata de recuerdos que son transformados a la hora de escribirse porque son redactados desde la memoria.
3. Las imágenes plasmadas a lo largo de la historia en lienzos, esculturas o fotografías, las cuales se han convertido en los *mass media* de la memoria colectiva.
4. Actos como rituales o conmemoraciones que sirven para mantener vivos y muy presentes los recuerdos de una comunidad.
5. El espacio, es decir, aquellos lugares emblemáticos vinculados a los recuerdos de un colectivo.⁹

El estudio histórico, sin duda, también se sirve de todas estas vías de transmisión de los recuerdos, no como proceso acumulativo con el que se elabora la memoria colectiva, sino a través del método crítico que los analiza, los contrasta y los cuestiona.

Cierto es que la memoria supone un elemento significativo de la historia: Marc Bloch consideraba la memoria como uno de los principales

⁹ Cfr. Burke (2000), pp. 70-72.

materiales de la historia, de hecho señala que “la civilización occidental siempre ha esperado mucho de su memoria. [Todo la lleva a hacerlo: tanto la herencia cristiana como la herencia antigua. Los griegos y los latinos, nuestros primeros maestros, eran pueblos historiográficos (...)]” (2001, p. 43). La escolástica en la época medieval la coloca como una de las potencialidades del alma. Santo Tomás distingue entre dos tipos de memoria: la sensitiva y la intelectual. Las potencias sensitivas se refieren al cuerpo sensible, mientras que las potencias intelectivas refieren a lo inteligible o universal. Aristóteles consideraba la memoria, junto con la fantasía, como una de las pasiones de raíz sensitiva.¹⁰ Pero Santo Tomás matiza a Aristóteles situando a la memoria también en el plano intelectual, ya que “el hombre no sólo tiene memoria como los demás animales por el recuerdo inmediato de lo pasado, sino que también tiene reminiscencia con la que analiza silogísticamente el recuerdo de lo pasado atendiendo a las intenciones individuales”.¹¹ Contrariamente a lo que sostiene San Agustín que entiende la memoria como facultad exclusiva de los sentidos y no del intelecto, Santo Tomás sostiene que

el hombre entiende ahora, ayer o mañana. Y esto no contradice su condición intelectual, puesto que entender, aunque sea algo particular, sin embargo, es un acto inmaterial, como dijimos al hablar del entendimiento. Y así, del mismo modo que el entendimiento se entiende a sí mismo aunque sea singular, también entiende su propio entender, que es un acto singular, tanto si se da en el presente como en el pasado o en el futuro. Así, pues, el concepto de memoria se salva en el entendimiento en cuanto referido a lo pasado, ya que entiende que entendió anteriormente. Pero no en cuanto que entienda lo pasado tal y como sucedió concretamente.¹²

Y ésta es la razón por la cual el hombre tiene historia y los animales no. Por ello, sólo se habla de memoria histórica para los hombres y sería un sinsentido referirse a la memoria “histórica” de los animales. De aquí, precisamente, ha provenido la idea de corresponder el concepto gnoseológico de memoria con la historia. Por ello, no es de extrañar que esta tradicional correspondencia o facultad atributiva de la historia tenga su continuidad en nuestros días incluso en los ámbitos menos

¹⁰ *Vid.* Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte 1a, Cuestión 78, Artículo 4, p. 718.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, Parte 1a, Cuestión, 79, Artículo 6, p. 730.

académicos y más cotidianos: es habitual que escuchemos, cuando nos presentamos como historiadores los que nos dedicamos profesionalmente a la historia, el soniquete recurrente de “ah, pues debes tener mucha memoria”, como si los físicos, los médicos o los biólogos no trabajaran con la memoria y ésta fuera exclusiva de los historiadores. Mala cosa sería si un proctólogo no recordara cómo hacer el tacto rectal que aprendió en la facultad de medicina y terminara por olvido haciéndole a su paciente una auténtica caída del Imperio Romano. Conforme a ello, comparto la idea de Gustavo Bueno de considerar que el concepto de “Memoria histórica” tiene un carácter espurio:

Sobre todo cuando él pretende puede tener como referencia el supuesto (metafísico) “archivo indeleble” cuya custodia estaría encomendada al género humano; y que es susceptible de eclipsarse ante los individuos, dotados de una memoria más flaca. Por ello estos tendrán que “recuperar” una memoria histórica común, objetiva, que se supone ya organizada, aunque oculta (ocultada) a la espera de ser desvelada o recuperada. Por ello, la “recuperación de la memoria histórica” puede tomar la forma de una reivindicación: porque se supone que el eclipse de esa memoria histórica, que se sustenta en el seno del género humano, o en la sociedad, no es casual sino intencionado (2003, p. 3).

En los últimos años asistimos, pues, tanto en el mundo académico como en el social o político, cómo en muchos países se ha convertido la memoria histórica en un tema recurrente y recurrido en los debates históricos y políticos. Como afirma Todorov se podría sostener, sin equivocarse demasiado, que hay tres razones fundamentales por las que la memoria se ha convertido en un tema estrella de las discusiones actuales: en primer lugar, la necesidad de una identidad colectiva y, paralelamente, la necesidad contraria de destruir las identidades tradicionales; en segundo lugar, ocuparse del pasado en la actualidad tiene como beneficio añadido desentenderse de los problemas del presente, de tal manera que, el ocuparnos del pasado, nos generará un estado gratificador de buena conciencia, y, una última razón, es que aquellos que la practican se granjean un reconocimiento social del que se derivarán una serie de privilegios (2003, pp. 54-58).

Efectivamente, la memoria se ha convertido en casi un ejercicio de culto y comunión diaria, de tal manera que la memoria colectiva es en nuestros días un sinónimo de la llamada memoria histórica. En 1950

se publica un libro del sociólogo francés Maurice Halbwach, asesinado por los nazis en un campo de concentración, *La mémoire collective*,¹³ el cual va a convertir en un referente para la teorización de historiadores posteriores como Pierre Nora sobre este tenor. Halbwachs distinguía entre dos tipos de memoria, la personal o autobiográfica y la social o histórica (2004, p. 55). Consideraba, asimismo, que entre ambos tipos de memoria existe un gran contraste, ya que la memoria personal sólo representa el pasado de manera tangencial y se conoce desde dentro, mientras que la memoria colectiva tiene una mayor amplitud y se conoce desde fuera (*ibidem*). La memoria colectiva estaría compuesta por hechos del pasado que forman parte de nuestra memoria personal aunque no hayamos sido actores o testigos presenciales de los mismos, ya que igual se han podido leer en un periódico o se han escuchado directamente de personas implicadas en esos acontecimientos. Sin embargo, estos hechos históricos constituyen la memoria histórica de una sociedad. Halbwachs los entiende como nociones y símbolos, ya que

[...] Una parte de mi personalidad está implicada en el grupo, de tal modo que nada de lo que se ha producido, en la medida en la que yo formo parte de él, me es completamente ajeno. Pero si quisiera reconstruir íntegramente el recuerdo de dicho acontecimiento, tendría que juntar todas las reproducciones deformadas y parciales de que es objeto entre todos los miembros del grupo (*Ibidem*).

Esta manera parcial de reunir recuerdos de la memoria colectiva, muchas veces inconexos y arbitrarios, no es el método con el cual opera la historia científica. Por lo tanto, el hecho de añadir al nombre de memoria el apellido de histórica no le concede el estatus de historia, entendido en su sentido científico. Y, aunque la memoria colectiva se baña en los hechos históricos, al ser incluidos de manera fragmentaria y subjetiva, desecha la idea de atribuir a la memoria histórica la consideración de historia.

Más reciente el historiador francés Pierre Nora ponía de “moda” la discusión acerca de la memoria histórica. Influido seguramente por el pensamiento histórico de Marc Bloch, el objetivo que se plateó Nora cuando dirigió la publicación en tres tomos de *Les Lieux de mémoire*

¹³Vid. traducción al español *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004.

(1984-1993) fue entender nuestro presente a través del pasado. En dicho libro Nora, sin sentar una oposición radical entre memoria e historia, sí las distingue como cosas diferentes, destacando la relación existente entre memoria y presente.

Nora considera que historia y memoria, más que ser conceptos sinónimos, son términos opuestos. Para argumentar esta oposición establece varias diferencias entre ambas categorías:

1. La memoria es la vida y está abierta tanto al recuerdo como al olvido colectivo, por lo que está sujeta a las deformaciones. Por su parte, la historia supone una reconstrucción de una realidad que ya no existe.
2. La memoria siempre está ligada al presente. La historia es una representación del pasado.
3. La memoria, al tener un carácter afectivo y mágico, está constituida de fragmentos que la reconfortan que se nutren de recuerdos vagos, particulares o simbólicos. En cambio, la historia, al tener un carácter intelectual y laico, se desarrolla a través de análisis y discurso crítico.
4. La naturaleza de la memoria es múltiple, desmultiplicable, colectiva plural e individualizable, por lo que existirán tantas memorias como grupos sociales. Sin embargo, la historia pertenece a todos y a nadie, por lo que su vocación siempre es universal.
5. Frente a la memoria que se origina en lo concreto, el espacio, el gesto, la imagen y el objeto, la historia está ligada a las continuidades y las evoluciones temporales, así como a las relaciones entre las cosas.
6. Finalmente, la memoria es un absoluto mientras que la historia sólo conoce lo relativo.¹⁴

Según esto se destacaría que memoria e historia no sólo son categorías definitivamente disímiles, sino que operan en planos diferentes.

¹⁴“Entre memoria e Historia: La problemática de los lugares”. En Nora, P. (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. I, Gallimard, Paris, 1984, pp. xvii-xxiii, *cfr.* http://comisionporlamemoria.org/bibliografia_web/historia/Pierre.pdf.

En fin, la memoria “histórica” está sujeta constantemente a mutaciones o cambios arbitrarios basados en arranques emotivos. Sin embargo, la historia supone un ejercicio de racionalidad crítica que se apoya en datos empíricos del pasado, los cuales son analizados mediante los métodos de la historia. Esta oposición u oposiciones existentes entre ambas convierten, como veremos más adelante, a la historia en la mano ejecutora de la destrucción de la memoria “histórica” —parcial y selectiva que no respeta el pasado— desde el momento en que su relato se construye desde el rigor científico. Por ello, el rigor histórico es incompatible con la creación de “historias” que terminen constituyendo una memoria colectiva común muchas veces auspiciadas o elaboradas *ad hoc* con fines muy concretos desde el poder.

4. La creación de la memoria desde narrativas del poder

Es ya un lugar común la frase que dijo Voltaire de “la historia la escriben los vencedores”. Vista así, cualquiera puede tener la sensación de que la historia es radicalmente parcial y selectiva de los acontecimientos. Sin embargo, efectivamente, el poder siempre ha puesto sus manos sobre el pasado y ha tenido que ver en la escritura o en la manipulación de la historia para la creación de historias oficiales. Tradicionalmente la historia dominante ha sido la escrita desde el poder, anclada en un pasado solidificado por la realidad objetiva de las batallas, los grandes jerarcas de la política o la religión y apoyada en un cierto fetichismo de los documentos escritos. Y es que, como sentenciaba George Orwell en *1984*, aquel que “controla el pasado controla el futuro”, pero además “el que controla el presente controla el pasado”, añadía. De ahí la relevancia que se ha dispensado tradicionalmente a la historia desde el poder político o desde los aspirantes a ese poder político, por ejemplo, a partir de la ideología nacionalista. La historia desde tiempos inmemoriales ha sido convenientemente manipulada desde el poder. La razón estriba en que cualquier ideología que aspira a alcanzar el poder político necesita “alterar” el pasado, ya que ello le permite extraer unas conclusiones ex profeso sobre el mismo que justifiquen sus aspiraciones de presidir, tutelar o administrar la sociedad del futuro. Esta historia fabricada desde el poder, en casos como la construcción de identidades nacionales, constituyó un terreno fértil donde sembrar una memoria colectiva revelada. En este sentido, la

historia es origen y finalidad del nacionalismo, el pasado es fácilmente maleable si no responde a las necesidades de la nación, por lo que si no existe un pasado adecuado, siempre se puede inventar uno nuevo que satisfaga las necesidades identitarias. No por nada Leopold Ranke afirmó en el siglo XIX que para ser nación lo único que se necesitaba era interpretar la historia de manera equivocada. La historia científica no construye identidades, no es esa su función, pero la preocupación compulsiva por la utilización de la historia con fines ajenos a la misma la han llevado a su manipulación.

En nuestros días, en un mundo sustentado en las bases del pragmatismo, el valor y la función de la historia pareciera que está relegado a un papel “secundario” dentro de nuestra sociedad, pero esto no es así como vamos a ver. Los historiadores día sí y día también somos cuestionados con preguntas del tenor de “para qué sirve la historia”. Más allá de la incomodidad que pueda ocasionar este tipo de preguntas, que observaría Marc Bloch, lo que denotan es un evidente desconocimiento de la función de la historia y, por lo tanto, de su valor intrínseco y de su sentido social. Su valor pragmático no es tan evidente como el de otras ciencias o disciplinas del saber y eso la pone en un cuestionamiento sistemático desde la sociedad. La prueba la tenemos en que difícilmente encontraremos a alguien que se le ocurra preguntar por la relevancia o pertinencia de la medicina o de la ingeniería —lo cual sería absurdo— pero de la historia, sí. Ahora bien, si nos damos cuenta, al preguntar para qué sirve la historia lo que se está suscitando es una auténtica querrela acerca de su legitimidad. Esta situación ha sido en parte generada por los propios historiadores que no hemos sabido “popularizarla” desde el rigor de los estudios históricos y extender su conocimiento a toda la sociedad. Esta incapacidad para promocionar la historia desde el rigor académico ha ocasionado que el espacio público de la historia sea ocupado por una suerte de revelación sucedánea de memoria “histórica”, más inmediata, impactante y que puede llegar a ofrecer mayores réditos políticos. Esto hace que, la historia y el trabajo del historiador, en determinados contextos se vaya a considerar como fundamental: aquí es donde observamos las importantes propiedades balsámicas sociales y políticas que desde el poder político se le conceden. Sin embargo, esta espuria valoración de la historia se contradice con los criterios profesionales de los historia-

dores. Ello es así porque se opone al rigor histórico y a la investigación de la historia, subordinándola al servicio de la política o de los compromisos ideológicos, lo cual sitúa a la historia en las antípodas de la ciencia. El problema de algunos historiadores es que son sensibles o insensibles a ciertos hechos, análisis o interpretaciones, lo cual no les permite la posibilidad de separar al observador de la cosa observada y a la Historia del historiador, que diría Paul Valery.

Desgraciadamente, en la actualidad se está dando una lamentable actitud de desenterrar las reliquias del pasado para judicializar la historia, manipulándola para adecuarla a unas circunstancias o contexto político actuales. Una demostración de ello lo ejemplariza un simposio celebrado en diciembre de 2013 titulado “Espanya contra Catalunya: una mirada històrica (1714-2014)”, promovido por el Institut d’Estudis Catalans de Barcelona y organizado por el Centro de Historia Contemporánea, institución vinculada al Departamento de Presidencia de la Generalitat de Cataluña. El poder político, que gestiona becas y subvenciona con dinero público la investigación, urge en este contexto de necesidades identitarias a la recuperación de la tradición, real o ficticia, a través de la escritura de una memoria colectiva manufacturada. Acertadamente señalaba Hobsbawm (1988) que la tradición no es otra cosa que “un conjunto de prácticas regidas por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición. Es esencialmente un proceso de formalización y de ritualización que se caracteriza por su referencia al pasado, aunque sólo sea por una repetición impuesta”. Por ejemplo, seudohistoriadores manipulan el origen de personajes destacados de la historia,¹⁵ o que se inventen hechos que nunca sucedieron para adaptarlos a la realidad de la construcción nacional.¹⁶

¹⁵ De esta forma, el gran humanista valenciano Juan Luis Vives por arte de la distorsión interesada pasa a llamarse Joan Lluís Vives y ser catalán. Vid. Jordi Segarra, “L’hecatombe de la família d’En Joan Lluís Vives”, en *Instut Nova Historia*, 4 de Diciembre de 2017, <https://www.inh.cat/articles/L-hecatombe-de-la-familia-d-En-Joan-Lluís-Vives>.

¹⁶ Así sucede con el libro de Jordi Bilbeny, *El düt d’en Colom: Catalunya, l’Imperi i la primera colonització americana (1492-1520)*, Col·lecció Descoberta Libre D’index, 2010, en el que se afirma no sólo la falsedad, sino el anacronismo histórico de que Colón fue embajador de la Generalitat de Cataluña. Aunado a esto, en una entrevista que le realizó el periódico digital *20minutos* en 2010 ya había ofrecido manifestaciones delirantes como que “Cervantes lo escribió –se refiere al Quijote–, pero en catalán. Él era catalán. A los autores de los siglos XVI y XVII les obli-

En este ambiente político, la creación de condiciones ideológicas para generar la imposición de una identidad y el establecimiento de relaciones de poder y sometimiento dificultan la neutralidad histórica. Esta neutralidad se sustituye por una memoria elaborada a través de una imagen distorsionada del pasado y una manipulación de nuestro presente. Y, es que, recurrir al pasado en determinados contextos es especialmente rentable, ya que permite crear las condiciones oportunas de sensibilidad y conciencia necesaria para elaborar un clima identitario al que sumar más adeptos.

Hacer una historia de los agravios, como planteó este simposio, es de por sí manipulador, porque la historia no es absoluta, la historia requiere de que se expliquen sus matices y realidades objetivas, necesarios para acercarnos lo más posible a la verdad histórica. Dice Todorov en *Los abusos de la memoria* que conmemorar las víctimas del pasado es sumamente gratificante. Esto es evidente en el caso del nacionalismo catalán, quien está manejado deliberadamente la historia para construir memorias identitarias basadas en falsos agravios del pasado. Estas memorias construidas a través de la manipulación de la verdad histórica y promocionadas desde el poder político y su propósito se explica en un doble sentido: porque desvía la atención de los problemas reales y porque, como con acierto afirma Todorov, “ese recuerdo les permite olvidar —eso esperan— las agresiones por las que se convierten ahora en culpables; y no son lo únicos en actuar de ese modo” (2013, p. 56). La realidad de la historia es más compleja y cambiante que un enunciado como el de “España contra Cataluña”, que presupone que desde 1714 hasta la actualidad ha existido un enfrentamiento continuo de identidades. Ello, desde el punto de vista histórico es tan falso, como establecer que los catalanes, los occitanos o los sardos del siglo XVIII, su cosmovisión, su realidad material o sus circunstancias son las mismas que las de los catalanes, occitanos o sardos del siglo XXI. La historia escrita desde el rigor científico supone la antítesis del mito y la deformación interesada del pasado, como vamos a ver.

garon a traducir su obra al castellano, por una obligación del Rey[. . .]” o que Santa Teresa de Jesús también era catalana pero lo que se había producido era un “historicidio o genocidio cultural” contra los catalanes. *Vid.* <http://www.20minutos.es/noticia/1894569/0/entrevista-jordi-bilbeny/cervantes-era-catalan/escrificio-quiote-catalan/>.

5. La destrucción de la memoria

Uno de los problemas que deslegitiman la “epistemología” de la memoria “histórica” —desde el punto de vista de la ciencia— es que cuando se construye la memoria colectiva, a diferencia de la historia, se establece qué hechos se deben recordar y cuáles se deben olvidar, lo cual nos sitúa en un escenario de ejercicio de radical subjetivismo. Es decir, la existencia de memoria implica la existencia lógica de amnesia. Por este motivo, la existencia de memoria “histórica” involucraría no sólo la existencia del olvido, sino que necesitaría de éste para constituirse como tal: si existen hechos que se recuerdan, también les hay que se olvidan.

Cada grupo, cada pueblo tiene su *halakhah*, pues la *halakhah* no es la ley, *nomos*. La palabra hebrea que significa “marchar”, *halakh* es por lo tanto el camino por el que se marcha, el Camino, la Vía, el Tao, ese conjunto de ritos y creencias que da a un pueblo el sentido de su identidad y de su destino. Del pasado sólo se transmiten los episodios que se juzgan ejemplares o edificantes para la *halakhah* de un pueblo tal como se la vive en el presente. El resto de la “historia” —arriesguemos la imagen— va a dar a la zanja (Yerushalmi, 1989).

Ahora bien, memoria y amnesia son aspectos psicológicos que tienen que ver no con la colectividad, sino con la individualidad, aunque pueden ser asimilables o transferibles a la colectividad. Por otra parte, la memoria “histórica” individual siempre será parcial y limitada en el tiempo: yo no puedo tener memoria de la civilización maya porque la memoria se reconstruye a partir de experiencias personales vividas o mediante aquellas experiencias que consideramos personales pero vividas por nuestros antepasados más inmediatos.

Frente a ello, la historia se construye a partir de unas reglas claras y consensuadas por el colectivo de historiadores sustentadas en el método científico. La historia que se procesa, y que se rescribe cada generación de historiadores conforme a las nuevas evidencias que se descubren, no tiene mucho que ver con la memoria histórica: la Historia, como bien observa Gustavo Bueno, supone una reconstrucción, interpretación y ordenación crítica de evidencias físicas que permanecen en el presente. Por su parte, la memoria histórica tiene un carácter parcial, episódico y nos remite

a un sujeto abstracto (la Sociedad, la Humanidad, una especie de divinidad que todo lo conserva y lo mantiene presente) capaz de conservar en su seno la totalidad del pretérito que los mortales del presente deben descubrir. Esta memoria histórica tiende a ser una memoria histórica total, que se aproxima a lo que pudiera ser la memoria eterna de quien vive las cosas *tota simul et perfecta possessio*. Pero este sujeto abstracto, receptáculo de la memoria histórica no existe, es un sujeto metafísico. No hay “memoria histórica” (Bueno 2003, p. 2).

Es por eso que afirmamos que la historia supone la destrucción de la memoria histórica en el sentido sicológico, porque convierte las memorias selectivas de grupo en memorias universales, pero a su vez:

La memoria histórica es a la vez *damnatio memoriae*. Por ejemplo, la memoria histórica, que contradictoriamente, propone borrar un retrato de Girón, ministro de Franco, de la Universidad Laboral de Gijón. Que propone retirar del callejero de una ciudad los nombres de los “golpistas” que se alzaron contra la República; una memoria histórica que por otra parte no pide eliminar los nombres de otros golpistas contra la República, los de octubre de 1934, como lo fueron Ramón González Peña o Belarmino Tomás (*ibidem*, p. 3).

De tal manera, que cuando estamos hablando de hechos o acontecimientos todavía muy presentes en la memoria, depende mucho de quién los cuente y cómo los cuente. Con ello me refiero a que las versiones serán distintas entre los propios actores o testigos de los hechos, pero también será diferente entre aquellos que estuvieron implicados en estos acontecimientos y los que no lo estuvieron. Esto último demostraría otra certeza: que la visión de hoy será también diferente a la de mañana. Por ello, la disciplina histórica exige renunciar a la tendencia actual, especialmente en los asuntos de “memoria e historia, amnesia y amnistía”, de judicializar la historia, que es lo que muchas veces se hace a través de la recuperación de la memoria histórica. La historia como ciencia no juzga a nadie, ni siquiera debe juzgar, para eso está la carrera judicial. Contra la idea de definir claramente quién fue el culpable y quién la víctima, el historiador no puede determinar la intencionalidad. Obedecer a la “demanda social” sería convertir al historiador en un instrumento, en un servidor del consumo cultural de la memoria, y esa no es su función: la historia no es una ONG.

Vemos, pues, que los fines que persiguen memoria e historia son diametralmente distintos, porque mientras la historia busca la verdad, la memoria atiende a la fidelidad (Erice 2009, p. 78). Por lo tanto, no es lo mismo construir la memoria que hacer la historia, así como no toda memoria es resultado de la historia ni la historia es memoria. La historia es obra del entendimiento, no de la memoria. Por lo tanto, si el historiador se quiere acercar a la verdad tendrá necesariamente que llevar a cabo un ejercicio de destrucción de estas memorias. Porque al fin y al cabo la labor del historiador como decía Febvre, consiste en “hacer historia, enseñar historia: remover cenizas, unas ya frías y otras todavía tibias, pero siempre cenizas, residuos inertes de existencias consumidas” (1982, p. 26). Finalmente, podemos llegar a la conclusión de que la historia, como antimemoria, supone el antídoto adecuado contra el subjetivismo radical y la parcialidad de las memorias históricas. De ahí la necesidad de mirar hacia la historiografía científica que, sustentada en la deontología del contraste de los hechos mediante el método científico, busca siempre la verdad histórica ajena a las manipulaciones ideológicas o de los recuerdos colectivos seleccionados.

Referencias

- Agencia Estatal, 2007, “Ley 52/2007, de 26 de diciembre, por la que se reconocen y amplían derechos y se establecen medidas en favor de quienes padecieron persecución o violencia durante la guerra civil y la dictadura”, en *Boletín Oficial del Estado* (27 de diciembre de 2007).
- Bloch, M., 2001, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bueno, G., 2003, “Sobre el concepto de ‘memoria histórica común’”, en *El Catoblepas*, no 11, pp. 2-5.
- Burke, P., 2000, *Formas de Historia Cultural*, Alianza Editorial, Madrid.
- Erice, F., 2009, *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*, Eikasía, Oviedo.
- Febvre, L., 1982, *Combates por la historia*, Seix Barral, Barcelona.
- Halbwach, M., 2004, *La memoria colectiva*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Hobsbawm, E. 1988, “Inventando tradiciones”, *Historias* no. 19, México, pp. 3-15.
- Le Goff, J., 1991, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Editorial Paidós, Barcelona.

- Santo Tomás de Aquino, 2011, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Parte 1a.
- Sartre, J.P., 1948, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Ediciones Sur, Buenos Aires.
- Todorov, T., 1993, *Las morales de la historia*, Editorial Paidós, Barcelona.
- , 2013, *Los abusos de la memoria*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Yerushalmi, Y. *et al.*, 1989, *Los usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Yerushalmi, Y., 1989, “Reflexiones sobre el olvido”, en Yerushalmi *et al.* 1989, pp. 13-26.

Stoa
Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 69-94
ISSN 2007-1868

GLOBALIZACIÓN Y POSTCAPITALISMO

ELISEO RABADÁN FERNÁNDEZ
Santander, España
arsfilosofo@gmail.com

RESUMEN: Tratamos de analizar conceptos y hechos relacionados con la Globalización, el neoliberalismo, la guerra y la violencia desde una perspectiva crítica, que muestre algunas tesis que convergerían en la idea de que el capitalismo está en un proceso de crisis de tal magnitud que implica cambios en los modelos sociales y políticos derivados de la toma del poder político real por las corporaciones financieras y económicas que de hecho están gestionando el proceso.

PALABRAS CLAVE: Globalización · violencia · neoliberalismo · voluntad de poder · fascismo eterno · guerra

ABSTRACT: We try to analyze concepts and facts related to globalization, neoliberalism, war and violence, from a critical perspective, showing some theses that would converge on the idea that capitalism is in a crisis process of such magnitude that implies changes in the social and political models, derived from the taking of real political power by the financial and economic corporations, which are actually managing the process.

KEYWORDS: Globalization · Violence · Neoliberalism · Will of Power · Eternal Fascism · War

El hombre adquiere la vocación científica. El hombre adquiere la vocación ética. La conjunción existencial de estas dos vocaciones fundadoras es el legado histórico de la filosofía griega que conocemos con el nombre de humanismo y que no es una doctrina, sino un modo de ser hombre.

Eduardo Nicol, 1982.

No olvidemos la famosa afirmación de Margaret Thatcher: “La sociedad no existe”. Únicamente hay personas con necesidades y deseos individuales. Ella misma era discípula de Hayek y sabía que el mejor espacio para satisfacer esas necesidades es el mercado, que nos ofrece opciones que pueden guiarnos cuando nos haga falta.

Susan George, 2013.

1. Introducción

Este texto propone un análisis crítico enfocado en problemas que implican asuntos relacionados con la acción política, por lo tanto, trataremos de analizar algunas tesis sobre lo que significa el Estado, sobre el papel de la democracia y las conexiones entre ambas con aspectos de la actividad productiva, el comercio y por ello la Economía política.

En su libro *Panfleto contra la democracia. (Realmente existente)* (2004), Gustavo Bueno afirmaba que este Panfleto, si supone alguna novedad respecto de tantas críticas que se han hecho sobre el modelo de democracia como modelo corrupto o al servicio de oligarquías, es concretamente la siguiente: no utilizar los criterios manejados por tantos críticos, sean éstos los del anarquismo (contra el Estado), ni los del fascismo (contra el régimen parlamentario), ni los criterios de la cólera o de la indignación ante el espectáculo de un “pueblo engañado”, ni de los criterios tétricos o apocalípticos ante la “alienación producida por el poder”. Y no busca estos criterios para su crítica, porque, además de no tener intención de revelar secretos que ya han sido revelados, sino que busca criterios que expliquen desde qué coordenadas tiene lugar esa serie de revelaciones, desde la perspectiva del modelo o sistema del Materialismo Filosófico. Para ello, dice, no mira al futuro, sino que quiere mantenerse en el presente, analizando sistemáticamente lo que hay, en política efectiva, como una consecuencia o corolario de lo ya ocurrido antes en el pretérito.¹

¹ En el corolario menciona Bueno concretamente en el sentido que refiere la cita, a Noam Chomsky. De este modo: “Por supuesto, la mayor parte de las críticas a la democracia realmente existente que figuran en este Panfleto no son nuevas. Que las democracias realmente existente son, en el fondo, plutocracias u oligarquías, es un ‘secreto a voces’. Chomsky, por

La relación entre la Idea pura de democracia y la democracia realmente existente implica, en las tesis de Bueno, que cuando se mueve el político o el crítico de la política en las coordenadas del fundamentalismo político, se cae en un peligro, a saber: distorsionar de modo muy grave la teoría de la historia.² Textualmente leemos lo siguiente, presentado en forma de argumento apagógico por Bueno:

La idea pura de democracia, al aplicarse a las democracias constituídas, históricamente determinadas, da lugar a distorsiones muy graves en todo cuanto se refiere a la teoría de la historia. En efecto, la Idea pura de democracia, identificada con una democracia positiva dada en una época determinada, obliga a una exaltación desmesurada de tal época, como época en la que “la humanidad” ha experimentado el giro copernicano, histórico, que la conduce a su autogobierno, al control de su propia evolución, a la libertad. Lleva también probablemente a establecer hiatos profundos o cortaduras, entre fases evolutivas de una misma sociedad, o entre sociedades políticas coexistentes, pues la aplicación de la Idea fundamentalista de democracia a la democracia positiva obligará, a su vez, a interpretar esa época histórica como una inflexión de la misma historia universal.

Para mostrar, en esta introducción, cuáles serán los criterios metodológicos que vamos a manejar, voy a tratar de proponer a la consideración de quienes leyeren este artículo, el contraste entre la sutil acusación de Gustavo Bueno hecha a Noam Chommsky de ser un defensor y practicante del fundamentalismo democrático. En efecto, si nos basamos en la cita donde Bueno habla de Chomsky como un crítico de la democracia realmente existente, desde coordenadas fundamentalistas citando de modo superficial el libro *Ilusiones necesarias*, cuyo subtítulo es *Control del pensamiento en las sociedades democráticas*, podríamos convencernos de que en efecto, sería Chomsky un defensor de la Idea pura de democracia en el sentido que Bueno expone.

La tesis de Bueno consiste básicamente en que, desde una perspectiva filosófica (materialista), cuando analizamos lo que es la democracia, sólo caben dos opciones: la opción fundamentalista que implica la

ejemplo, decía hace ya casi quince años, hablando de las ilusiones necesarias: ‘Los medios de comunicación son los vigilantes que protegen a la clase privilegiada de la participación de los ciudadanos’; o bien: ‘Que un pequeño grupo de corporaciones controle el sistema de información no es un daño a la democracia, es su esencia’.

² En el apartado final, subtítulo *La democracia como categoría histórica*, del libro citado en nota 1 (pág. 299).

democracia procedimental, o la opción funcional de democracia. Por otra parte, no acepta que sea lo esencial de las sociedades políticas democráticas, la división tradicional de poderes (Montesquieu), sino que propone Bueno otro modelo, que define como el modelo canónico de sociedad política. En este modelo habrá tres capas del poder (en el eje sintáctico): conjuntiva, basal y cortical y otras tres ramas del poder (en el eje semántico): ramas operativa, estructurativa y determinativa. Este modelo sitúa las capas y ramas y sus variables como elementos de una matriz. De los comentarios que Bueno hace al propio modelo, considero de interés lo siguiente:

La reagrupación más importante por la universalidad de las líneas reagrupadas es la que resulta de la totalización por ramas de todos los vectores descendentes de las diferentes ramas, por un lado, y de todos los vectores ascendentes por el otro. En la medida en que sea posible hablar de una unidad por coordinación, concatenación o sinergia de acción de estos vectores, hablaremos de armadura reticular (refiriéndonos al conjunto de vectores descendentes por los que se canaliza el poder político) y de armadura basal (refiriéndonos al conjunto de los vectores ascendentes).

Otro asunto clave es la cuestión de las relaciones entre sociedad política-sociedad civil. La tesis de Bueno es que la sociedad civil es una fórmula consistente en un concepto ideológico.

Para Bueno la libertad objetiva, es antes que la igualdad o fraternidad, y ello con base en que, desde los últimos años, nos dice, “habría tenido lugar, junto con la ‘globalización’, la consolidación de las ‘democracias homologadas’ más avanzadas, así como también la sistematización del fundamentalismo democrático”.³ La propuesta para que la democracia sea funcional sería, según Bueno, que se desarrolle la sociedad de mercado, como una idea procedente de la categoría económica política, y entonces la plenitud histórica de la democracia sería, precisamente, lo que él denomina la democracia de mercado pletórico. La competitividad es la ley darwiniana del mercado pletórico. Esto implica que “El Estado de bienestar es la forma según la cual llega a coordinarse el mercado pletórico con la democracia”. Sólo así podrá surgir y desarrollarse la libertad objetiva. Sobre esta Idea, Bueno se enfrenta directamente con la Idea de libertad de Kant,

³ Cfr. Bueno, *Op. cit.* pp.185-88.

que podríamos hacer corresponderse con la de la Ilustración, o el Modelo Ilustrado de sociedad, como veremos cuando Horst Kurnitzky exponga sus tesis al respecto en su libro *Retorno al destino*. Asimismo, el contraste entre el Modelo Ilustrado de sociedad y el Modelo Neoliberal, tal como los contrasta Susan George en su *Informe Lugano II*. Por su interés filosófico político, vamos a mostrar el texto donde se muestra esta crítica a la libertad kantiana.

Y no negamos que, en el plano ideológico, la “liberación de las trabas medievales” haya sido efectivamente conceptualizada, en sus características positivas, por teólogos o filósofos (Lutero, Kant) desde una filosofía emic, como una conquista de la individualidad de la “autoconciencia”, del libre examen —Dios habla directamente a mi conciencia, y no a través de Roma—, de mi autonomía moral, del imperativo categórico frente a los mandatos heterónomos de las leyes coactivas.

Sin embargo, es muy dudoso, desde una perspectiva materialista, que la liberación de las trabas medievales hubiera podido conducir al supuesto individualismo moderno. ¿Dónde se encuentra, de hecho, ese individualismo, dónde ese subjetivismo, salvo en la superficie psicológica o retórica de los fenómenos?⁴

Antes de continuar con la exposición de algunas tesis de Noam Chomsky, acerca de lo que es la democracia, quisiera mencionar una definición que Bueno aporta del concepto de ideología, en relación con el fundamentalismo democrático:

El fundamentalismo democrático es, sin duda, una ideología (un sistema de ideas socialmente arraigadas en un grupo social enfrentado a otros grupos). Lo que no significa que todas las ideologías que puedan constituirse en torno a la democracia hayan de ser de índole fundamentalista. Actúan también, una y otra vez, las ideologías de signo contrario y, no por ello, fundamentalistas.

Veamos a qué se refiere Chomsky cuando habla sobre el miedo a la democracia. Hay que aclarar que el título de la edición en inglés del libro *El miedo a la democracia* es *Deterring democracy* y el vocablo *deterring*

⁴ Bueno hace una crítica a Kant en dos lugares: el libro *El sentido de la vida*, 1996 y en el artículo titulado “Confrontación de doce tesis características del sistema del idealismo trascendental con las correspondientes tesis del Materialismo filosófico”, publicado en la revista *El Basilisco*, 2a época, no. 35, 2004, pp. 5-40. Disponible *on-line* en <http://www.filosofia.org/fev/bas/bas23501.htm>, consultado el 13 de febrero de 2017.

significa, no miedo, sino disuadir. Quienes controlan la política, la democracia realmente existente, son quienes tienen miedo a la democracia, y es por este motivo por el que buscan por todos los medios y de modo constante, disuadir al pueblo, distraerlo, embaucarlo, y creando ilusiones mediante todo un sistema de propaganda, que es a lo que en concreto se dedica el libro *Ilusiones necesarias* de Chomsky.

En el capítulo titulado “La guerra fría: realidad y fantasía” (Chomsky, 2001), tenemos múltiples ejemplos que muestran con evidencias demostrables documentalmente, los hechos que conformaron a lo largo de varios lustros cuál es en realidad el modelo de democracia ejercida, no representada, por los dirigentes políticos de la democracia estadounidense. Para evitar extenderme en exceso, voy a citar un asunto como muestra:

El papel del Tercer mundo en la estructura de la gran área fue el de ser útil a las necesidades de las sociedades industriales. En América Latina, como en todo el mundo, ‘la protección de nuestros recursos’, debe ser una preocupación fundamental, explicó George Kennan. Dado que la principal amenaza para nuestros intereses es autóctona, debemos darnos cuenta, continuó, de que ‘la respuesta final podría ser desagradable’ —a saber, represión policial por parte del gobierno local. Unas severas medidas gubernamentales de represión no deberían producirnos escrúpulos mientras “los resultados sean, pensándolo bien, favorables a nuestros intereses”. En general, “es mejor tener un régimen fuerte en el poder que un gobierno liberal, si éste es indulgente y laxo y está influenciado por los comunistas”. El término “comunista” se utiliza en el discurso de los Estados Unidos en un sentido técnico, aludiendo a los líderes del movimiento obrero, organizadores campesinos, sacerdotes que organizan grupos de ayuda mutua y otros con las prioridades erróneas.⁵

En el capítulo 3, “Los problemas del control de la población”, podemos comprobar las tesis sobre la democracia y su gestión, desde lo que Bueno denomina las capas del poder. Ya en los tiempos últimos de la etapa de la Guerra Fría, con el reaganismo, se puede analizar el sentido que se da a la democracia:

En los tiempos de Reagan se añadió un “ansia de democracia” a la elección de medidas para el control de la población. Como dice Tucker, bajo

⁵ Chomsky no inventa o finge las hipótesis, de modo psicologista, sino que basa sus argumentos en documentos secretos de planificación del más alto nivel, como son los emitidos por el NSC, National Safety Council.

la doctrina Reagan, “la legitimidad de los gobiernos no dependerá ya simplemente de su efectividad, sino de su adecuación al proceso democrático” y “existe un derecho de intervención” contra los gobiernos ilegítimos —un objetivo demasiado ambicioso, en su opinión, pero, por lo demás, no problemático. Los ingenuos podrían preguntar por qué no hemos ejercido este derecho de intervención en Corea del Sur, Indonesia, Sudáfrica o El Salvador, entre otros candidatos. Sin embargo, no hay incoherencia. Estos países se han comprometido con la “democracia” en el sentido funcional de la palabra: el gobierno incontestado de elementos de la élite (mundo empresarial, oligarquía, militares) que generalmente respetan los intereses de los inversores estadounidenses, con métodos adecuados para su ocasional atificación por parte de segmentos del público. Cuando estas condiciones no son satisfechas, la intervención “para restaurar la democracia” es legítima.

Por contraste, veremos cómo se considera, no desde el fundamentalismo democrático y basado en una Idea pura de democracia en el sentido de Bueno, sino desde el criterio de la democracia funcional, que está implícita, integrada, en la *real politik*. Chomsky hace un ejercicio de demostración apagógica, por algo del tipo de la reducción al absurdo, mostrando cómo la Nicaragua sandinista era, desde la perspectiva emic de los Estados Unidos, una sociedad totalitaria (en versión del Secretario de Estado James Baker), o una dictadura comunista (en la versión de los medios de la corriente principal, como el *New York Times* o el *Washington Post*, por citar los dos más conocidos). Y por contraste, siempre desde la perspectiva de la democracia funcional del poder (en sus tres capas coinciden, como parece lógico), en ese mismo tiempo, los años 80 del siglo xx, el caso de Colombia es visto como una democracia con un terreno de juego despejado.

2. El poder y la gloria

Dado que La democracia es sólo uno de los distintos modos o modelos de gobernar, gestionar, dirigir el Estado, habría que recurrir, para el análisis y posterior crítica de lo que son hoy en día a las distintas democracias realmente existentes.

En primer lugar, quisiera proponer esta hipótesis: las formas de gobierno democráticas son, en su estructura esencial, modos de gobierno en que se fusionan, o se complementan, las dos clases de democracia propuestas por Gustavo Bueno, es decir, la que se basa en el fundamen-

talismo de unos principios trascendentales y la que se basa en su funcionalismo, donde, y en esto coincido con Gustavo Bueno, y con Marx, por cierto, la capa basal, aspectos de producción, gestión, y distribución de bienes y servicios necesarios para toda sociedad políticamente organizada, son la Economía en general, lo que implicará la macro y la microeconomía. Ahora bien, esta capa basal del cuerpo político, del Estado, implica relaciones con la armadura reticular (concepto acuñado por Gustavo Bueno (*vid. op. cit.*), es decir, con las capas cortical (relaciones con otros Estados, que incluyen el comercio exterior, las relaciones diplomáticas y las fuerzas militares) y la capa basal (poderes ejecutivo, legislativo y judicial), teniendo en cuenta siempre las combinaciones de tipo matricial en las que juegan un papel crucial los vectores, tanto ascendentes como descendentes, como fuerzas internas de dichas capas, conformando campos vectoriales complejos, en el curso de las operaciones políticas del Estado.

Para tener posibilidad de establecer un análisis dialéctico, propongo la referencia a otros autores que han trabajado la crítica del Poder y su ejercicio, pero para ello, se han debido ocupar, igualmente, de lo que es el Poder en la representación. En otras palabras, el análisis del Poder ontológicamente considerado, y del poder gnoseológicamente considerado. Teoría y praxis del Poder político, que incluye los otros poderes, económico, militar, e incluso el llamado cuarto poder: los medios de comunicación.

Giorgio Agamben ha tratado esta cuestión en varios de sus libros, pero ahora nos vamos a centrar especialmente en uno de ellos: *Opus Dei. Arqueología del oficio (Homo sacer II, 5)*. A mi juicio, se podría ver alguna semejanza, que en todo caso habría que definir con precisión, entre algunos análisis de Agamben que relacionan la idea del sacrificio, con el oficio sacerdotal, que son quienes por su oficio, son transmisores, cadenas de transmisión entre un Poder superior y los miembros de su rebaño y la comparación, en el terreno de la crítica dialéctica, hecha por Gustavo Bueno en el ya citado Panfleto, donde pregunta: ¿a qué tipo de ciencia pertenece la ciencia política del Derecho constitucional? Y para responderla plantea que puede contrastarse con lo que es la Teología dogmática, un argumento basado en la analogía.

La Teología dogmática no tiene propiamente como objeto formal la Idea de Dios: su objeto formal es la revelación, los múltiples dogmas que han ido

depositando las fuentes de la revelación. La Ciencia política no tiene como objeto la Idea del derecho (o la Idea del Estado) sino las leyes positivas, que han ido depositando las fuentes del Derecho y principalmente las que tienen que ver con el Estado y su constitución jurídica (es decir, el punto de vista del derecho). Se trata por tanto, de dos disciplinas positivas, y en cuanto a su positivación, habría que hacer constar que la de la Teología dogmática precedió a la de la Ciencia política constitucional, y a la de la Ciencia jurídica en general.[...] La Ciencia política considerará este cierre postulatorio constituyente como un proceso de racionalización de la sociedad política. Esto supone una sustantivización de la Constitución, en virtud de la cual el propio pueblo queda “positivizado”. La Constitución comenzará a ser una ley fundamental, juridificada (puesto que se establece que su infracción es antijurídica), pues aunque ella no está producida por los órganos legislativos, sin embargo, a través del referéndum, se atribuye al Pueblo (como la relación a Dios; pero en cierto momento la Constitución se emancipa del propio pueblo, a saber, en el momento en que él se ha manifestado en ella, y en ella se contienen las normas según las cuales se organiza el Estado.⁶

Todo esto le permitirá a los actores políticos manejar los intereses del Poder económico, según esa operatividad juridizada, que siempre podrá hacer uso de todo tipo de ficciones jurídicas para lograr el efecto práctico buscado dentro de este modelo de gobierno democrático. Siguiendo en cierto modo esta metáfora entre Ciencia política, Derecho Constitucional, y Teología dogmática, podemos ahora considerar los planteamientos de Agamben (2013). En el capítulo “liturgia y política”, haciendo referencia a San Agustín, nos propone este argumento:

El hecho de que la Iglesia haya fundado su praxis litúrgica sobre la *Carta a los Hebreos*, colocando en su centro una incesante ritualización del sacrificio realizado por Cristo leitourgós y gran sacerdote, constituye a la vez la verdad y la aporía de la liturgia cristiana (que Agustín resume en la antítesis *semel immolatus... et tamen quotidie immolatur* [Se inmoló una sola vez... todos los días se inmola]. El problema que no dejará de aparecer una y otra vez en la historia de la Iglesia como su misterio central es justamente el modo como deben entenderse la realidad y la eficacia de la liturgia sacramental y, a su vez, de cómo este misterio puede tomar la forma de un ministerio que define la praxis específica de los miembros de la jerarquía eclesiástica.

⁶ Bueno, *op. cit.* p. 75.

Observamos dos asuntos clave en lo que citamos, a saber: la idea que implica la presencia del sacrificio en la liturgia y la idea de que esos gestores de la liturgia son en realidad gestores, no sólo de asuntos relacionados con Dios y la fe, sino con asuntos de política humana. Los encargados de representar el misterio del sacrificio, son los que ejercen un oficio de carácter social, práctico, de este mundo político y económico, y ellos son, además, quienes conocen los secretos de ese misterio sacrificial.

La importancia que reviste la obra de Agamben para el análisis y la crítica del Poder y de la política radica en el mostrar cómo, además del conocer y el hacer, hay que tener presente que los encargados de la liturgia, los ministros y los directos colaboradores en estas tareas, deben estar inmersos en el *aggere*, es decir, en la acción política, como funcionarios ejecutores del Poder soberano trascendental a los propios miembros de ese rebaño o grupo social. En la liturgia, la metáfora económica y la política se identifican.

En el punto 17, incluido en el capítulo 2, “Del misterio al efecto”, Agamben va a analizar las tesis de Heidegger sobre las cuestiones de la Voluntad de Poder y el Eterno retorno de Nietzsche, que expondré de modo muy condensado a continuación.

En el punto 10 del mencionado capítulo, se plantea la cuestión del efecto. El Sacramento, se lee en *Summa sententiarum*, anónima del siglo XIII, no es sólo el signo de una cosa sagrada, sino también eficacia; o asimismo, según la fórmula que Tomás cita como canónica, los sacramentos *efficiunt quod figurant*, efectúan lo que significan.

Interesa, para la crítica, este argumento de Agamben en que tritura la tesis sobre el papel de la técnica que defiende Heidegger:

Es posible preguntarse, entonces, en qué medida esta reconstrucción de la influencia determinante de la teología cristiana sobre la historia del ser es deudora del privilegio acordado al paradigma creacionista. En virtud de este modelo Heidegger pudo pensar la esencia de la técnica como producción y disposición, y el Gestell como la aseguración de lo real en el modelo de la disponibilidad. Pero, precisamente por ello, no pudo ver lo que hoy se ha vuelto del todo evidente, es decir, que la esencia metafísica de la técnica no se comprende si sólo se la entiende en la forma de la producción. Ella es también y ante todo gobierno y oikonomía, que, además, en su desarrollo extremo puede poner entre paréntesis provisoriamente la producción

causal, en nombre de formas de gestión de los hombres y de las cosas más refinadas y difusas. Y las características de esta praxis particular son las que hemos intentado definir a través de nuestro análisis de la liturgia.⁷

Para el análisis del concepto de Voluntad de poder, vamos a tomar como referencia, por cuestiones prácticas en cuanto a la incorporación de estos conceptos nietzscheanos a nuestro artículo y por considerar aceptablemente clarificador el modo en que Heidegger lo analiza, precisamente el modo en que el autor de *Ser y Tiempo* expuso estas tesis centrales de Nietzsche en sus cursos de la Universidad de Friburgo en Brisgovia entre los años 1936 y 1940.⁸

Heidegger expone el tema de La unidad de voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración de este modo:

La doctrina del eterno retorno de lo mismo se corresponde del modo más íntimo con la doctrina de la voluntad de poder. Lo unitario de estas doctrinas se ve a sí mismo históricamente como una transvaloración de todos los valores habidos hasta el momento. [...] La expresión “voluntad de poder” nombra el carácter fundamental del ente.

Todo ente que es, es voluntad de poder. Y el papel del nihilismo será central para el intento nietzscheano de elaborar un concepto de Voluntad de poder no meramente psicológico ni meramente fisiológico. El cambio de todos los valores que Nietzsche intentaría, será por sí mismo histórico, porque ataca el nihilismo europeo desde dentro del mismo nihilismo. Aunque es necesario, explica Heidegger, que la transvaloración, esta que implica a toda esa gran experiencia histórica del nihilismo, para que sea eficaz han de acudir a su encuentro la correspondiente actitud valorativa básica y el correspondiente modo de pensar.

Me parece fundamental, para la crítica del poder (político, económico, militar, ideológico), tener muy presente y claro que, en términos de

⁷ Agamben, *op. cit.*, p. 101. Para Heidegger, el *Dasein* puede presentarse al mismo tiempo como algo que existe en el modo de la propia incesante efectuación. En todo caso, sostiene Agamben, la relación entre *Dasein* y *Sein* es algo así como una liturgia y una prestación a la vez ontológica y política.

⁸ En la edición de Aguilar, de 1932, el traductor, Eduardo Ovejero y Maury, traduce el concepto como: “La Voluntad de dominio”.

la hermenéutica heideggeriana, significa la Voluntad de poder, de dominio, y su relación con la moral y la ética, así como con el ejercicio de la Justicia.

Una nueva posición de valores incluye la creación y consolidación de las necesidades y requerimientos que se ajustan a los nuevos valores. Por eso la obra habría de tener su conclusión en el libro cuarto: “Disciplina y adiestramiento”.⁹

Un tema relevante que no vamos a desarrollar aquí, pero quiero dejar clara su importancia es el que trata de explicar, en las lecciones de Heidegger, es el de las relaciones entre la voluntad como afecto, como pasión y como sentimiento. En esto vemos una clara influencia de Aristóteles, cuando, al estudiar la Idea de Justicia, en la *Ética a Nicómaco*, donde se encuentra la definición de Justicia, (Libro V) y se la considera distinta de un valor ético considerado en general, no es una virtud sino en el sentido político, en torno a las leyes positivas.

Sigamos nuevamente la lección tal como Heidegger la exponía:

Lo que normalmente se conoce como afecto, pasión y sentimiento es para Nietzsche, en el fondo de su esencia, voluntad de poder. Así concibe a la alegría (normalmente un afecto), como un “sentirse-más-fuerte”, como un sentimiento de ser y poder-ir-más-allá-de-sí:

[A continuación, cita de Nietzsche inserta en el texto de Heidegger] “Sentirse más fuerte —o, expresado de otro modo: la alegría— supone siempre un comparar (pero no necesariamente con otro, sino consigo mismo en medio de un estado de crecimiento y sin que se sepa en qué medida se está comparando)” (La voluntad de poder, no 917).

Heidegger lleva a cabo un análisis muy preciso del problema que implica una interpretación idealista de la doctrina nietzscheana de la voluntad. Nos parece fundamental, porque cuando hagamos mención de las tesis tanto de Horst Kurnitzky como de Susan George, veremos que aquí radica un punto esencial para poder hacer un crítica al modelo neoliberal vigente.

En primer lugar, la tesis de que la voluntad, por cuanto apetece, no es un impulso ciego. Si se enseña que la voluntad es en esencia un representar, entonces esta doctrina de la voluntad será idealista. Sin

⁹ En Heidegger, 2000, p. 39.

embargo, haciendo referencia al libro *Sobre el alma*, de Aristóteles, Heidegger muestra cómo ese tratado analiza la esencia de la vida y los niveles de lo viviente, no es simplemente, por su contenido, ni una psicología, ni una biología. El modo fundamental de movimiento, en el nivel más alto de lo viviente, es la acción humana.

Lo que importa es tener presente, como nos sugiere Heidegger, que no es útil para entender el sentido que da Nietzsche al concepto de Voluntad de poder, la consideración de idealista o realista, porque no es idealista, en el sentido de que aun cuando hay un proceso de deliberación racional cuando se busca efectivizar los deseos, hay que planificar, digamos, la acción para lograr lo que desea nuestra voluntad.

En términos del Materialismo filosófico, Gustavo Bueno habla de ortogramas, cuando expone los planes, proyectos, de un Estado Político, en conexión diamérica, es decir, en relación con otros Estados. Esta característica de racionalización, necesaria, de la actividad del Estado, cuanto a las relaciones internacionales (comercio, diplomacia, guerra, en su caso) no corresponde por ello al idealismo. Sin embargo, y ateniéndonos a las lecciones de Heidegger, “La voluntad es en sí creadora y destructiva al mismo tiempo. Dominar-más-allá-de-sí es siempre también aniquilar”.

3. Justicia, voluntad y poder

Continuamos con el análisis del concepto de Voluntad de poder, con el propósito de dar paso al análisis y crítica de los modos de operar que el Poder (político, militar, financiero, económico e ideológico) ejercitan, y representan, en nuestro tiempo.

Para completar el sucinto análisis de la Voluntad de poder según Nietzsche, hemos de seguir aún las lecciones de Heidegger, por el valor explicativo que encontramos en su hermenéutica.

El construir pasa a través de decisiones. Con esto podemos aludir a las decisiones que toman los gestores de un nuevo modelo de organización social y político que están dirigiendo líderes del neoliberalismo. Estas decisiones son analizables desde criterios relacionables con tesis nietzscheanas. Veamos nuevamente cómo lo explica Heidegger en las ya mencionadas lecciones:

El pensar constructivo y eliminador es al mismo tiempo aniquilador. Aparta lo que previamente y hasta ese momento aseguraba la existencia consis-

tente de la vida. Este apartar deja el camino libre de consolidaciones que pudieran impedir que el erigir se lleve a cabo. El pensar constructivo y eliminador puede y tiene que llevar a cabo este apartar porque, en cuanto erigir, fija ya la existencia consistente en una posibilidad superior.¹⁰

Este párrafo podemos ponerlo en relación con el modo en que opera el aparato ideológico y político de la maquinaria de la llamada globalización neoliberal. La transmutación de los valores, es decir, de los fundamentos de acción que implica el modelo político surgido de la Ilustración, por los valores, contruídos desde el nuevo orden mundial, es decir, los valores de la sociedad gestionada *ad maiorem gloria dei*, a mayor gloria del dios dinero. La democracia ilustrada está siendo destruída y sustituída por la democracia de tecnócratas al servicio del poder corporativo transnacional de los Estados dominantes, democracia que es verdaderamente fundamentalista y funcional, según convenga en cada circunstancia puntual. Es en este sentido que podemos considerar esta tesis sobre la Justicia, como elemento de la Voluntad de poder en Nietzsche: “La justicia tiene la constitución esencial del pensar constructivo, eliminador, aniquilador”. De este modo lleva a cabo la estimación de valor, es decir: aprecia qué hay que poner como condición esencial de la vida. Todo ello lleva a la comprensión del poder como violencia. Heidegger lo desarrolla con mayor detalle de este modo: “[. . .]se comprende al poder como una especie de violencia, a la fuerza como violencia, y a la fuerza como un ciego hervidero de impulsos que no es ulteriormente comprensible y que sin embargo está operante por doquier y es experimentable en sus efectos”.¹¹ La cuestión que más importancia implica, para nuestro análisis y crítica, es la consistente en las relaciones entre la fuerza, el poder y la justicia. Y en el libro de Nietzsche *Así habló Zaratustra* (xiv, 80) se encuentran elementos fundamentales para entender esas conexiones.

Justicia, como función de un poder que mira lejos en torno a sí, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal, que tiene, por lo tanto, un horizonte de ventaja más amplio, la intención de conservar algo que es más que esta o aquella persona.

¹⁰ Heidegger, 2000, p. 512.

¹¹ *Loc.cit.*, p. 514.

El columnista del *Financial Times*, Samuel Brittan (2005), nos plantea un análisis de la concepción del poder según Bertrand Russell. En defensa del último Bertrand Russell, muestra cómo Russell veía el poder del Islam cuando quisieron atacar al Imperio Bizantino, sus seguidores decían que no era el mejor momento, porque hacía muchísimo calor, en base al fanatismo les respondieron los que buscaban dominar a los estados cristianos: El infierno es mucho más caliente.

De modo similar critica el poder disfrazado bajo ropajes del idealismo alemán, cuando hace referencia, Russell, a Fichte y su idea de un Ego Trascendental como el único fenómeno existente en el mundo. Realmente fue el primer filósofo moderno que disfrazaba su propio amor por el poder tras una vestimenta metafísica. En realidad defendió con mucho ahínco que todo alemán debería luchar contra Napoleón.

Aparte de estos comentarios de Brittan acerca del tipo de ironías de Russell, lo que nos interesa en relación al concepto de poder es lo siguiente:

Uno de mis capítulos favoritos desenmascara la noción de pecado como concepto confuso calculado para promover crueldad innecesaria y espíritu de venganza cuando son otros quienes pecan, y un abatimiento de sí mismo cuando es a nosotros mismos a quienes se condena. El castigo siempre es un mal; y si fuera posible persuadir al público de que los ladrones vayan a prisión, cuando de hecho fueran hechos felices en alguna remota isla del Mar del Sur, esto sería para el bien general. El filósofo británico no pretendía que hubiera nada original en este utilitarismo no doctrinario, pero lo utilizó para bien de las creencias mórbidas que persisten entre nosotros actualmente. He considerado siempre como un tesoro Human Society por una cita particularmente, la que a menudo he insertado en mis propios trabajos:

[Cita textual del libro de Russell por Samuel Brittan]: Si los hombres fuesen motivados por el propio interés, que no lo están —excepto en el caso de unos pocos santos— la humanidad entera cooperaría. No habría más guerras, no más ejércitos, no más marinas de guerra, no más bombas atómicas. No niego que hay cosas mejores que el egoísmo y que algunas personas logran este tipo de cosas. Mantengo sin embargo, por una parte que hay pocas ocasiones en que amplios cuerpos de hombres, como sucede en la política, pueden surgir por encima del egoísmo, mientras que por otra parte hay muchísimas circunstancias en las cuales las poblaciones caerán bajo el egoísmo, si el egoísmo es interpretado como autointerés ilustrado. Y entre aquellas ocasiones en que la gente cae bajo el autointerés, son la

mayoría de las ocasiones en las que están convencidos de actuar por motivos idealistas. Mucho de lo que pasa por idealismo es odio disfrazado o amor por el poder disfrazado.¹²

Resulta, a mi modo de ver, esclarecedor un comentario que hace el economista, gurú en el *Financial Times*, porque en él creo que podríamos escuchar el eco de algunas tesis sobre la izquierda y la derecha políticas que ha planteado Gustavo Bueno, en lo que para el filósofo español es una ecualización de la derecha y las izquierdas, en el seno de la economía política neoliberal. Veamos la reflexión de Brittan:

En cualquier caso, el pasaje citado [el de Russell] es el puente entre mis propias maneras de pensar neoliberales en economía y un neo pacifismo no cristiano en asuntos de relaciones exteriores. La combinación es paradójica solamente para aquellos que insisten en ver el mundo en términos de izquierda y derecha.

4. La liquidación de la sociedad por la sociedad misma en la etapa del fin del capitalismo

El planteamiento de que la sociedad se autodestruye puede parecerse paradójico. He tomado este concepto del subtítulo del libro de Horst Kurnitzky *Retorno al destino* (2001). En una época, la que vivimos, de profundos cambios en las estructuras sociales y políticas, en que se predica el nuevo Evangelio, la nueva fe de una religión laica, con sus celebrantes litúrgicos (en el sentido mencionado antes de Giorgio Agamben), Kurnitzky propone todo lo contrario que una fe, propone la crítica, como la consigna de este momento. Así, nos dice que “La crisis actual requiere una crítica desconsiderada que incluya la crítica a toda promesa de salvación, sea ésta ideológica o tecnológica”. Y el punto central de la crítica consiste en: “Sobre todo la crítica a la economía y los economistas, quienes, como sacerdotes primitivos, nos endosan las viejas recetas de la economía liberal, las cuales nunca han satisfecho las necesidades de la gente y nunca podrán satisfacerlas en tanto la sociedad no sea incluida en su cálculo como elemento

¹²Brittan, 2005, p. 130-32.

esencial”. Corolario crítico: “Ni la globalización económica ni la nacionalización de los bienes y las mentes, ni tampoco un ser sobrenatural van a salvarnos de la miseria actual”. Y para definir su concepto de lo que es democracia, desde esta crítica Ilustrada, argumenta Kurnitzky, la crítica requiere “como condición de una sociedad civil ilustrada, formas democráticas que permitan la participación de los ciudadanos en todos los asuntos. Por eso, la sociedad tiene que acabar con el dominio de los intereses particulares, como las corporaciones y mafias familiares, que obstaculizan cualquier paso hacia la democratización de la sociedad”. El sacrificio es, según Kurnitzky, uno de los elementos de la cohesión social. En esto radica la tesis de que no es el origen racional de la sociedad y de sus relaciones de intercambio lo que genera el sacrificio —como sostienen los teóricos positivistas del capitalismo—, sino que el propio intercambio es una racionalización del sacrificio. Es mediante los cultos de sacrificio (que no se han extinguido hasta el momento) como “se han equilibrado los conflictos entre el deseo pulsional y la represión de la pulsión al servicio de la cohesión social y su reproducción”. El planteamiento de Kurnitzky utiliza el mito de Hermes, como dios del mercado y del intercambio. Y en ese mito se muestra que los valores intercambiados en el comercio son medidos por las necesidades de los participantes en el intercambio. Sin embargo, hoy no queda ya este mito originario, en relación con la génesis del intercambio basada en el sacrificio, hoy en día, la oferta y la demanda están prefabricadas y manipuladas por fuerzas ajenas al mercado.¹³

El análisis y la crítica que hasta el momento intento poner a la consideración de quienes lean este artículo, es en gran medida el producto de años de colaboración con un analista político, filósofo y con amplios conocimientos sobre el sistema económico vigente. Menciono esto porque muchos de los materiales de referencia han sido recomendados por este investigador, quien fue durante muchos años cercano colaborador del periodista, escritor y analista político Gregorio Selser. Me permito citar un breve texto suyo, a modo de recapitulación y a un tiempo prólogo de lo que a continuación iremos planteando en este apartado. El texto es de Stephen A. Hasam (profesor e investigador de la UAM, Universidad Autónoma de México, Cd de México):

¹³ Kurnitzky, *op. cit.*, p. 40.

1. Lo que plantean, entre otros, Robinson, Streeck y Zygmunt Bauman (cada uno a su manera) es que estaríamos viviendo el fin del capitalismo como lo conocemos, algo así como la caída del Imperio Romano, y que no tenemos ni la más remota idea a dónde conduce el viaje, pero que el futuro inmediato, mediato y a un plazo bastante largo va a ser una época en que lo viejo muere y lo(s) nuevo(s) aún no nace(n), parafraseando a Gramsci. También en analogía histórica, algo así como a *long Dark Ages*, sinónimo en inglés para designar a la Edad Media como Edad Oscura. En ese proceso pueden aparecer una multiplicidad de fenómenos transitorios, algunos más duraderos que otros. Lo que queda claro es que serán tiempos muy, muy peligrosos, letales, terribles, que no nos podemos ni imaginar. Estamos entrando a un futuro nuevo, totalmente desconocido. Por eso el auge de novelas y cine de ciencia ficción, particularmente distopías, como *A Handmaid's Tale* de la canadiense Margaret Atwood.

2. El filósofo de la educación Henry Giroux McMaster (Univ-Ontario), inspirado en la teoría crítica y en Freire plantea una era contra-Aufklärung: infantilización de la sociedad, glorificación de la violencia y la crueldad como gozo/disfrute, a través de la cultura de masas, de consumo, del espectáculo/happening (Guy Debord).

Acerca de la glorificación de la violencia, además del libro de Carlos Fazio, donde detalla a fondo toda la estructura esencial del fenómeno en México, desde las tesis de su libro *Terrorismo mediático*, se pueden comprobar observando de modo crítico estas tesis si analizamos el cada vez más descarado manejo de la violencia como algo normal. En video juegos (*World of tanks*, etc.) series narrando la vida y hazañas de narcos como Pablo Escobar, entre otras, o la serie basada en una novela de Pérez-reverte: *La reina del Sur*, que, al menos en España, la cadena Netflix anuncia como promotora de este nuevo modelo de cine a la carta. Otro caso conocido, la serie donde se muestra la permanente violencia en el seno de las luchas y del ejercicio real del poder en el complejo militar-económico-político de los Estados Unidos de Norteamérica. Asesinatos, engaños, violencia a destajo, sutil y refinada, al modo romano de la época imperial. Pero en casos como México también podemos ver esto, desde López Portillo y su protegido el general Negro Durazo, pasando por Carlos Salinas y su hermano vinculado con las mafias y cárteles de la droga, hasta el presente.

En su artículo “¿Cómo terminará el capitalismo?” de 2014, Stephen A. Hasam explica el modo en que la relación democracia-capitalismo

ha variado desde la crisis de 2008. “[·]a transformación de la economía política capitalista del keynesianismo de la posguerra al hayekianismo neoliberal progresaba con fluidez de una forma política para el crecimiento económico desde arriba hacia abajo, a una que esperaba que se produjera crecimiento por medio de una redistribución desde abajo hacia arriba. La democracia igualitaria, considerada por el keynesianismo como productiva económicamente se convierte en una carga para la eficacia según el hayekianismo contemporáneo, en el que el crecimiento proviene del aislamiento de los mercados (y de la ventaja acumulativa que supone) frente a las distorsiones políticas redistributivas”. El nuevo modelo político neoliberal ha gestado lo que es un tema fundamental para la nueva religión hayekiana neoliberal: la retórica antidemocrática actual que es la crisis fiscal del Estado, con un aumento de la deuda pública, que se achaca, desde la liturgia del poder, a que la mayoría del electorado vive por encima de sus posibilidades a base de aprovecharse de un fondo común de la sociedad y políticos oportunistas que buscan el apoyo de los electores con un dinero que no tienen. Tal como podemos comprobar en el reportaje *Hipernormalización*, de la BBC, realizado por Adam Curtis, el primer caso empírico donde constatamos este nuevo fenómeno fue la crisis fiscal, la bancarrota de la ciudad de Nueva York en el año 1975, los banqueros sólo acceden a seguir prestando dinero, mediante compra de bonos, si se les entrega el control y se imponen las llamadas políticas de austeridad: despido de profesores, bomberos, enfermeras, etc. Como se verá, la génesis del actual modelo normalizado, homologado de democracias tiene un camino bien definido que lleva a una permanente crisis de deuda. El círculo vicioso parece hoy difícil de superar. La tesis esencial que plantea Streeck puede expresarse en estos términos, que definen el núcleo de la cuestión acerca del final del capitalismo neoliberal:

Es un prejuicio marxista (o en realidad: moderno) que el capitalismo como época histórica solo terminará cuando una sociedad nueva y mejor esté lista, y un sujeto revolucionario preparado para ponerla en marcha en pro del progreso de la humanidad. Esta idea implica un grado de control político sobre nuestro destino común que no podemos ni siquiera soñar tras la destrucción, en la revolución neoliberal global, de la acción colectiva y, desde luego, de la esperanza de recuperarla. Para validar la tesis de que el capitalismo se enfrenta a su *Göterdämmerung* (crepúsculo de los dioses) no debería

ser necesaria ni una visión utópica de un futuro alternativo ni una previsión sobrehumana.¹⁴

En el apartado 4: La paz como objetivo final de la guerra, que encontramos en la Parte 1, “La idea de guerra”, en el libro de Gustavo Bueno *La vuelta a la caverna (Terrorismo, guerra y globalización)*, el autor expone una tesis que nos interesa, porque vemos cómo, desde la Filosofía, desde un sistema como el Materialismo filosófico, se puede tomar partido, acaso, por la nueva liturgia neoliberal.

Por último, aunque la paz implica obviamente la cesación de la guerra, y sobre todo, de la guerra caliente, la paz no implica la cesación de la violencia y muy particularmente la violencia interna de cada Estado. Pues sólo mediante la violencia (policíaca, jurídica, pedagógica, tributaria...) es posible mantener el orden público y, por tanto, el equilibrio eutáxico interno, sea éste justo o injusto, desde el punto de vista del poético “Derecho Natural”.

La eutaxia es el núcleo de la sociedad política, esta es la tesis fundamental que Bueno defiende y esta tesis puede ser, creemos, perfectamente coordinable con lo que es hoy en día el ejercicio del modelo económico neoliberal.

En la Parte II de su libro *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas* encontramos, en el Escolio 1 del punto 3, estas definiciones, o aclaraciones conceptuales del significado de la eutaxia:

En cualquier caso eutaxia ha de ser entendida aquí, obviamente, en su contexto formalmente político, y no en un contexto ético, moral o religioso (buen orden como orden social, santo, justo, etc., según los criterios) Buen orden dice en el contexto político, sobre todo, buen ordenamiento, en donde bueno significa capaz (en potencia o en virtud) para mantenerse en el curso del tiempo. En este sentido, la eutaxia encuentra su mejor medida como magnitud, en la duración. Cabe pensar en un sistema político dotado de un alto grado de eutaxia pero fundamentalmente injusto desde el punto de vista moral, si es que los súbditos se han identificado con el régimen, porque se les ha administrado algún opio del pueblo o por otros motivos. En este sentido, la mentira política —que incluye la propaganda, el moldeamiento ideológico, incluso la animación cultural— ha podido considerarse como elemento inigualable para el buen gobierno, es decir, para la

¹⁴ Cfr. el artículo de Streeck citado arriba en el texto.

eutaxia. Y esto desde Platón (los magistrados se verán con frecuencia obligados a recurrir a la mentira y el engaño en interés de sus subordinados) hasta Bonaparte (un cura me ahorra diez gendarmes).¹⁵

La Globalización, en el libro de Gustavo Bueno (2004) es analizada de modo tal que gnoseológicamente, es decir, cuanto a la relación entre la materia y la forma del asunto, es realmente magistral. Basado en el sistema del Materialismo filosófico, comienza aclarando que este concepto puede ser analizado desde cuatro perspectivas: como Idea (filosófica); como hecho, como fenómeno, como teoría y como ideología. El análisis es aquí algo que no podemos, obligados por la concisión, plantear *in extenso*. Trataremos de exponer las tesis fundamentales. Una de las cuales es expresada por Bueno en el apartado 3 de la Parte II del libro, de este modo: “La Idea de Globalización desborda las categorías económicas”.

Bueno elabora una tabla taxonómica en base a cuatro criterios, y que da como resultado ocho modos o modelos de globalización. Hace tres observaciones a la tabla taxonómica que resumiré en lo esencial:

1. La Globalización, aun siendo una idea confusa, es utilizable en el momento de su confluencia con la guerra. De hecho –afirma Bueno– “la idea de globalización tal como es utilizada por la ideología o filosofía popular, habría de ser, precisamente, considerada como una idea borrosa, indistinta o confusa”.
2. Esta segunda observación, más compleja, vamos a transcribir-la completa: “Los modelos de la tabla, una vez construídos, pueden ser reclasificados según diversos criterios (que habrán de ser distintos, en todo caso, a los criterios según los cuales se construyeron). Consideremos aquí únicamente la distinción entre modelos de globalización aislógica, o formas de realización de modelos, orientados (positivamente o no) hacia una universalización aislógica de las unidades de globalización; por ejemplo, a la convergencia de la renta de diferentes Estados, a la homogeneidad tecnológica, a la uniformidad política, lingüística, etc., y los modelos de globalización

¹⁵Bueno, 1991, p. 182.

sinalógica, o formas de realización, orientadas a una universalización de las conexiones sinalógicas entre las partes, sin perjuicio de mantener o incluso favorecer su heterogeneidad. También cabría hablar de globalizaciones que a la vez fueran sinalógicas e isológicas”.¹⁶

3. Dado que no todos los modelos tienen la misma consistencia interna, como sucede en los modelos 7 y 8 de la última columna, cuando se establece una composición, ésta resulta incompatible porque una Globalización contractiva y a la vez omnilineal son incompatibles, pero, no obstante podría darse la posibilidad de que todas las unidades políticas, económicas, etc. Llegasen a asumir la norma del modelo 7 o la del modelo 8. “Esto nos pondría ante un *bellum omnium contra omnes*, que, lejos de invalidar la posibilidad del modelo, lo corroboraría”. Un ejemplo del modelo 7 como ejemplo paradigmático de globalización: Las televisiones de diversos países como símbolos de la aldea global; del modelo 8: Imperialismo económico-político del Imperio romano o del Imperio americano del presente.

Una tesis de Bueno que nos llama la atención es esta: La democracia parlamentaria es inseparable del sistema de mercado pletórico universal. Y esto, desde la relación entre la guerra y la globalización, se plantea mediante dos definiciones, la del orden político y la del orden ético, De estas dos definiciones, surge otra tesis en el planteamiento de Bueno, a saber: El orden material político no es universal y único (al contrario de quienes defienden o reivindican, un orden universal, constitutivo supuestamente del Género humano, como sujeto de la historia, y esta es sólo una entidad metafísica que la filosofía materialista no puede reconocer), el orden material político es, por tanto, plural. Existen muchos órdenes materiales políticos y el orden político sólo existe de este modo, es decir, multiplicado en diferentes sociedades y modelos de sociedad. La guerra, por consiguiente, procederá siempre de la inmanencia del orden político.

¹⁶Para los términos isológico y sinalógico: <http://filosofia.org/filomat/df036.htm>, consultado el 18 de febrero de 2017.

La definición de orden político propuesta por Bueno: una situación de equilibrio dinámico, o eutaxia de las partes formales de la sociedad política, organizada según una determinada constitución (no sólo jurídica, sino también social, económica, etc.). En cuanto al orden ético puede definirse como la situación de equilibrio dinámico de ellos sujetos corpóreos en virtud de la cual ellos pueden seguir operando de acuerdo con las normas orientadas al fortalecimiento de su misma subjetividad corpórea. Es decir, a la firmeza de cada sujeto y a la generosidad de cada uno de ellos con los demás sujetos en su entorno práctico. Y así como el orden político es, en principio, particular para cada sociedad política, el orden ético es universal para todos los hombres y puede considerarse normalizado en la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*. Los sujetos humanos, en cuanto forman parte de un orden ético, se denominan hombres, en cuanto forman parte de un orden material político, se denominan ciudadanos.¹⁷

Plantearemos a continuación uno de los autores que han analizado el momento político de situación de crisis del capitalismo unida a la crisis de la democracia, según el modelo ilustrado, que se contrapone a un modelo, el neoliberal, que supone el ataque frontal o sutil, a la modernidad. La posmodernidad como ideología funcional del neoliberalismo económico. En un artículo de Umberto Eco, titulado “Urfascismo (fascismo eterno)” publicado en la revista *The New York Review of Books* el año 1995, el filósofo italiano expone una serie de características de lo que llama Fascismo Eterno o Urfascismo, que son imposibles de ordenarse en un sistema, por ser, precisamente contradictorias entre sí y son típicas de otras formas de despotismo o de fanatismo.

Basta que una de estas características esté presente para que cuaje una nebulosa fascista. Resumo lo fundamental de las tesis de Eco:

1. El culto a la tradición. Ejemplo, el pensamiento contrarrevolucionario católico posterior a la Revolución Francesa. Debe ser sincrética, es decir, tolerar las contradicciones. Esto implica que no puede haber avance del saber, la verdad ha sido anunciada de una vez y para siempre.

¹⁷ Podemos ver en Youtube una lección basada en el libro *La vuelta a la caverna* que Gustavo Bueno impartió en el 1 Curso de Filosofía. Curso de verano de la Universidad de la Rioja en Santo Domingo de la Calzada . Lunes 19 al viernes 23 de julio de 2004, <https://youtu.be/gpCeSXnjqrU>.

2. El tradicionalismo implica el rechazo del Modernismo. La Ilustración, la Edad de la Razón, se ven como el inicio de la depravación moderna. En este sentido el Urfascismo puede ser definido como irracionalismo.
3. El irracionalismo defiende el culto a la acción por la acción. La acción debe ser llevada a cabo antes de cualquier reflexión, y sin ésta. Pensar es una forma de castración. Por ello la cultura es sospechosa en la medida en que se identifica en actitudes críticas.
4. Ninguna forma de sincretismo puede aceptar la crítica. El espíritu crítico opera distinciones y distinguir es señal de modernidad. Para el Urfascismo el desacuerdo es traición.
5. El desacuerdo es además una señal de diversidad. El Urfascismo crece y busca el consenso explotando y exacerbando el natural miedo a la diferencia.
6. El Urfascismo brota de la frustración individual o social.
7. A quienes carecen de toda identidad social, el Urfascismo les dice que su único privilegio es el más común de todos, haber nacido en el mismo país. Este es el origen del nacionalismo.
8. Los partidarios deben sentirse humillados por la ostensible riqueza y la fuerza de sus enemigos.
9. Para el Urfascismo no existe lucha por la vida, sino más bien vida para la lucha. El pacifismo es, pues, colusión con el enemigo; el pacifismo es malo porque la vida es una guerra permanente. Esto empero, entraña un complejo de Armagedón; desde el momento en que los enemigos pueden y deben ser derrotados, deberá haber una batalla final tras la cual el movimiento controlará el mundo. Tal solución final implica una era de paz, una Edad de Oro que contradice el principio de guerra permanente. Ningún líder fascista ha conseguido nunca resolver esta contradicción.
10. El elitismo es un aspecto típico de toda ideología reaccionaria, por cuanto fundamentalmente aristocrático. En el curso de la historia, todos los elitismos aristocráticos o militaristas han implicado el desprecio por los débiles. El líder sabe que su poder

radica en la debilidad de las masas, que necesitan y merecen un Dominador.

11. A cada cual se lo educa para ser un Héroe. En la ideología urfascista el heroísmo es la norma.
12. Dado que tanto la guerra permanente como el heroísmo son juegos difíciles de jugar, el Urfascista transfiere su voluntad de poder a cuestiones sexuales. Este es el origen del machismo. El Urfascista sustituye el sexo por las armas.
13. El Urfascismo se basa en un populismo cualitativo. El Pueblo, en cuanto soberano, no deberá ser representado en el Parlamento, se ofrece hoy, por ejemplo, la Voz al Pueblo, dándole la posibilidad de expresarse por las redes sociales de internet. A todo poder fascista lo primero que le es molesto y busca eliminar su acción, es al Parlamento, en cuanto poder que hace leyes, para el bien de los miembros de la sociedad política, los ciudadanos, para formar meros consumidores en la etapa actual del neoliberalismo.
14. El Urfascismo habla la Neolengua. Todos los textos escolares nazis y fascistas estaban basados en un léxico pobre y una sintaxis elemental con el fin de limitar los instrumentos para un razonamiento complejo y crítico. Pero hemos de estar preparados para identificar otras formas de Neolengua, incluso cuando adoptan la inocente forma de un *talk-show* televisivo.

Referencias

- Agamben, G., 1998, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Editorial Pre-Textos, España.
- , 2000, *Homo Sacer. Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo III*, Editorial Pre-Textos, España.
- , 2005a, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Editorial Pre-Textos, España.
- , 2005b, *Profanaciones*, Anagrama Editorial, Barcelona.
- , 2013, *Homo Sacer. Opus dei. Arqueología del oficio II*, Editorial Pre-Textos, España.
- Bueno, G., 1972, *Ensayos materialistas*, Editorial Taurus, Madrid.
- , 1991, *Primer ensayo sobre las “categorías de las ciencias políticas”*, Editorial Biblioteca Riojana, España.

- , 1996, *El mito de la cultura (Ensayo de una filosofía materialista de la cultura)*, Prensa Ibérica, España.
- , 2004a, *La vuelta a la caverna (Terrorismo, Guerra y Globalización)*, Ediciones B, Barcelona.
- , 2004b, *Panfleto contra la democracia realmente existente*, La esfera de los libros, Madrid.
- Brittan, S., 2005, *Against the flow (Reflections of an individualist)*, Atlantic Books, Londres.
- Chomsky, N., 1989, *La cultura del terrorismo*, Ediciones B, Barcelona.
- , 1992, *Ilusiones necesarias*, Libertarias-Prodhufl, España.
- , 2000, *El beneficio es lo que cuenta. Neoliberalismo y orden global*, Editorial Crítica, Barcelona.
- , 2001, *El miedo a la democracia*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Eco, U., 1995, “Ur-Fascism”, en *New York Time Books Review*, vol. 42, no. 11.
- Fazio, C., 2013, *Terrorismo mediático*, Random House Mondadori, México.
- George, S., 2013, *El Informe Lugano II, esta vez vamos a liquidar la democracia*, Deusto Ediciones, Bilbao.
- Heidegger, M., 2000, *Nietzsche I*, Ediciones Destino, Barcelona.
- , 2010, “La universidad en el Estado nacionalsocialista”, en *ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política*, no. 43, pp. 565-72.
- Jaeger, W., 1957, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kautsky, K., 1974, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Editorial Sígueme, Salamanca.
- Kurnitzky, H., 2001, *Retorno al destino*, Editorial Colibrí-UAM-Xochimilco, México.
- Mate, R., 2013, *La piedra desechada*, Editorial Trotta, Madrid.
- Moradiellos, E., 2009, *La semilla de la barbarie (Antisemitismo y holocausto)*, Editorial Planeta, Barcelona.
- Nicol, E., 1982, *Crítica de la Razón Simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nietzsche, F., 2008, *El nacimiento de la tragedia*, Editorial Gredos, Madrid.
- Redacción, 2016, “¿Tendrá México ciudades con murallas contra intrusiones en el año 2030?”, en *El financiero*, <http://www.elfinanciero.com.mx/economia/tendra-mexico-ciudades-con-murallas-contra-intrusiones-en-el-ano-2030.html>, consultado el 17 de febrero de 2017.
- Selser, G., 2010, *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina*, UACM-Biblioteca CAMeNA Colección Archivo Selser-UNAM, México.
- Sen, A., 2009, *La Idea de la Justicia*, Santillana, Madrid.
- Streck, W., 2014, “¿Cómo terminará el capitalismo?”, en *New Left Review*, no. 87, pp. 38-68.
- Traven, B., 2000, *En el estado más libre del mundo* Alikornio, Barcelona.

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 95–100

ISSN 2007-1868

DAVIDSON Y EL HORIZONTE PRAGMÁTICO: DISOLUCIÓN DEL BINOMIO “ESQUEMA-CONTENIDO”

DAVID MARTÍN HERNÁNDEZ
Departamento de Filosofía
Universidad de Barcelona

RESUMEN: El objetivo de las siguientes páginas consiste en mostrar la importancia de la reducción del binomio “esquema-contenido”; proceso que representa una continuación de la naturalización de la semántica iniciada, por un lado, en Wittgenstein con la propuesta de revisión de la diferencia cualitativa entre juicios analíticos y sintéticos, y perfeccionada, por el otro, por Quine con la cancelación de cualquier distancia entre ambos. Para el alemán, tras renunciar a las tesis formuladas en su *Tractatus*, la separación entre ambos resulta meramente cuantitativa, eliminando así, la prioridad ontológica de unos respecto a otros. El americano, sin embargo, propondrá la supresión de tales categorías, afirmando rotundamente que no existe lo analítico ni lo sintético. Aún así, mantendrá la necesidad del esquema –lenguaje– separado del contenido –mundo–, implicando el abandono al relativismo y la imposibilidad significativa entre lenguajes diferentes. Davidson mostrará que la naturalización del esquema, colegido de la eliminación del primer dogma, abre las puertas a situaciones comunicativas entre agentes con procedencias y biografías radicalmente diferentes, constituyendo la apertura a ese proceso de pragmatización del lenguaje.

PALABRAS CLAVE: Esquema-contenido · principio de caridad · analítico-sintético · pragmatismo · veracidad · verdad · lenguaje-mundo · comprensión

ABSTRACT: In the following pages, we want to show the simplification of dual expression “schema-content” and its relevance. This process represents a continuation of semantic naturalization started by Wittgenstein with his idea about the revision of the qualitative difference between analytic and synthetic judgments and later developed by Quine with the cancelation of this separation. For Wittgenstein, after rejecting the thesis appeared in the *Tractatus*, the

distance between this two judgements is quantitative, erasing the ontological priority between them. The purpose of Quine will be the complete elimination of these categories. Despite of this, the Quine model will show the necessity of schema and content (language and world). Davidson shows that the naturalization of this scheme, flowed of first dogma's elimination, open the doors at communicative situation between speakers with separate cultures. This movement represents the beginning of pragmatism in language.

KEYWORDS: Schema-Content, Principle of Charity, Analytic-Synthetic, Pragmatism, Veracity, True, Language-World, Understanding

Davidson plantea una radicalización de la crítica de Quine al empirismo. Si disolvemos el postulado en el cual se afirma la diferencia entre juicios analíticos y sintéticos, ¿por qué mantenemos una separación neta entre teoría y significado? Lo analítico presupone cierta esperanza de acceso a eso que denominamos estructura ontológicamente prioritaria o constructo lógico-formal. Tal “esquema” dilucida, supuestamente, las confusas relaciones habidas entre el lenguaje y el mundo en términos de correspondencia y adecuación. Cancelar tal prioridad presupone renunciar a la idea de verdad en términos absolutos. Esto conduce a Quine a un inevitable relativismo conceptual¹ del que Davidson pretende escapar asumiendo, consecuentemente, la supresión de la separación “analítico-sintético”.

El dualismo de lo sintético y analítico es un dualismo de oraciones [. . .] Si renunciamos a este dualismo, abandonamos la concepción del significado que lo acompaña, pero no tenemos que renunciar a la idea de contenido empírico [. . .] este contenido empírico se explica a su vez con referencia a los hechos, el mundo, la experiencia, la sensación, la totalidad del estímulo sensible o algo parecido [. . .] Así, en lugar del dualismo de lo analítico y sintético obtenemos el dualismo de esquema conceptual y contenido empírico (Davidson 1984b).

Para Davidson no existe una diferencia clara entre esquema y contenido. Las instancias, otrora bien diferenciadas, se influyen e implican mutuamente, erradicando la diferencia entre el par “inteligible-ininteligible”. La cuestión no se acerca a una discusión concerniente

¹ Del mismo modo que para Kuhn —y salvando toda diferencia— representa una inconmensurabilidad paradigmática.

a la existencia de algo que escapa al dominio lingüístico, más bien, se centrará en el hecho de que no hay fundamento teórico ni atemático² (esto es, exento de contenido e ininteligible) del lenguaje mismo. Lenguaje y mundo son la misma cosa, para ser más exactos, el lenguaje está en el mundo mismo de los objetos (sin constituir una dimensión de palabras apartadas de la realidad cuyas conexiones son el foco de investigación de la primera generación analítica). Ésta es la crítica practicada a quienes aún mantienen la idea de que el lenguaje posee una suerte de estructura formal,³ incurriendo, por esta vía, en la acentuación del dogma “analítico-sintético”, mediante la forma “esquema-contenido”.

En lugar de vivir en mundos distintos, los científicos de Kuhn, como aquellos que necesitan un diccionario de sinónimos, viven separados solamente por palabras (*words apart*) (Davidson 1984b).

El camino de renuncia a la verdad como consecuencia de la desaparición de un esquema formal del lenguaje donde las correspondencias veritativo funcionales aparecen prístinas comporta, ya lo dice Wittgenstein, un abandono de la teoría en favor de la praxis, convirtiendo el significado en una suerte de uso engendrado en el seno de un mero juego. ¿Qué senda trazar, pues, para obtener una traducibilidad entre los diversos juegos donde acontece la comunicación? Ninguna. Quine afirma tajantemente que la reducción wittgensteniana de la diferencia cualitativa “analítico-sintético” a una separación gradual o cuantitativa no es suficiente: ya no existe tal diferencia y, por tanto, la tesis sobre la traducción radical es falsa.⁴ Davidson extraerá las consecuencias últimas de esto: el significado es puro uso, luego no existe una dicotomía entre lo teórico y lo lingüístico. “El significado se encuentra contaminado por la teoría, por aquello que se mantiene es verdadero” (Da-

² Mención especial precisará la cuestión problemática de la verdad, apareciéndose, en la teoría del significado davidsoniana, muchas de las veces como algo “preteórico”, intuido por los hablantes de forma un tanto “infusa”.

³ Estructura formal no supone, necesariamente, estructura lógica; de hecho, la filosofía analítica lapida las expectativas del proyecto logicista.

⁴ El lector perdonará la brevedad expositiva de esta afirmación, pues la imposibilidad de traducción radical guarda relación no sólo con el dogma de la analiticidad sino con el de la inexistencia del atomismo semántico. No obstante, el desarrollo del mismo no compete a este sucinto análisis. Para más información, remitamos a la obra de W. V. Quine “Dos dogmas del empirismo”, en Luis Valdés (ed.), *La búsqueda del significado*.

vidson 1984b). He aquí el problema del relativismo. Si el lenguaje en tanto contenido se debe ajustar a un esquema característico —por ejemplo, el de una comunidad de hablantes—, pero, a su vez, este esquema no posee una serie de proposiciones característicamente verdaderas, o dicho de otro modo, cualitativamente bien diferenciadas de las proposiciones constituyentes de cualesquiera otros esquemas,⁵ arribamos a una orilla abrupta, la de la imposibilidad de traducción radical de términos y, por tanto, de comprensión de tales modelos.⁶

Davidson afirma que esto es debido al mantenimiento de la idea de esquema. Sin éste, la comprensión entre diferentes hablantes —a pesar de sus posibles e irreductibles singularidades— se hace posible, pues reposa en un esfuerzo o voluntad comunicativa común, también denominado “principio de caridad”.

En el principio de caridad se halla el germen de lo que posteriormente Kripke denominará *bautismo inicial* o momento de resolución de las referencias de los nombres, resultando estos designadores rígidos de los objetos. Davidson, sin profundizar en este aspecto causal del nombrar, recupera las raíces del pragmatismo para interpretar de un modo natural el lenguaje,⁷ lejos de las constricciones e imposiciones semánticas a las que es sometido por los analíticos predecesores. La forma natural de reconocer mediante palabras los objetos que nos son comunes se da en el lenguaje ordinario de los hablantes nativos. Debemos suponer, al iniciar una conversación,⁸ que existe entre los diferentes participantes un acuerdo tácito de comprensión y, por tanto, de mantenimiento de la veracidad y claridad. Así, la máxima interpretativa queda descompuesta en dos aspectos:

1. El principio implícito de prosecución de la verdad —renuncia a la mentira deliberada y en consecuencia a la mala fe de cualesquiera de los hablantes.
2. El principio de claridad, según el cual los diferentes locutores abrigan la esperanza de ser entendidos con facilidad.

⁵ Véase *Sobre la certeza*.

⁶ Imposibilidad sostenida por el hecho de que no hay un conjunto de reglas explícitas y básicas separadas cualitativamente que permitan establecer la correspondencia, no ya con el mundo, sino con otros lenguajes.

⁷ En realidad consituye un paso más hacia la naturalización de la semántica iniciada en Wittgenstein y asentada por Quine.

⁸ Entiéndase como un acto de comunicación.

Bajo estos dos supuestos se despliega con normalidad la relación entre lenguaje y mundo por no ser ambos instancias separadas.⁹ Directamente, el esquema y el contenido se implican recíprocamente para revelar la simplicidad con la que tratamos los objetos comunes.

Al renunciar al dualismo de esquema y mundo no renunciamos al mundo, sino que restablecemos el contacto inmediato con los objetos familiares cuyas diabluras y extravagancias hacen que nuestras oraciones y opiniones sean verdaderas o falsas (Davidson 1984b).

Resulta, pues, una operativa puramente pragmática en que la verdad no queda definida en términos de adecuación, sino en términos contextuales,¹⁰ caracterizadores del entorno comunicativo. En el estadio de una meregente situación de comunicación, ambos hablantes aceptan que su historia y experiencia no son idénticas ni homogéneas,¹¹ difiriendo en sus *prior theories*. Sin embargo, un común terreno, el de la *passing theory*, permite la concomitación de aspectos significativos que garantizan la susodicha comunicación. Ahora bien, ¿cabría conferir a esta teoría pasajera el estatuto de esquema universal lingüístico? La respuesta es inmediata: no. Puesto que al forjarse este entrelazamiento entre los hablantes, los antecedentes son muchas de las veces incongruentes entre ellos, las expectativas y horizontes de la *passing theory* devienen, incluso, divergentes. Puede, por ejemplo, la intención de disuasión —respetando los principios de claridad y veracidad¹²— disponerse de parte de un hablante, en tanto el otro simplemente anhela un propósito informativo y no demagógico. La conclusión es que en la voluntad caritativa de comprensión reposa el *quid* comunicativo, concediéndole forma a eso denominado verdad dis-

⁹ El lenguaje conforma una unidad con lo real en vez de resultar una herramienta para acceder al mundo de los objetos.

¹⁰ Y aquí puede apreciarse la proximidad del postulado davidsoniano a la corriente hermenéutica y las dificultades derivadas de ello. El sentido de verdad en Davidson aparece como una noción intuitiva, un elemento adscrito al propio contexto y preoteórico —forma parte de la *prior theory*—, imposible de comunicar aunque sí reconocer: “Puede suceder que haya siempre algo que captamos al comprender el lenguaje de otro (el concepto de verdad) que no podemos comunicarle” (Davidson 1967).

¹¹ Aunque, en contra de lo que Quine opina, no radicalmente diferentes, lo cual imposibilita la correcta transmisión del significado.

¹² Podrían ser éstas las principales diferencias entre un discurso disuasorio y otro proselitista.

cursiva;¹³ verdad, por otra parte, deudora de la reducción de esquema y contenido a una sola unidad cuyo propósito teje, por mor del entendimiento, trazas lingüísticas similares a los juegos de Wittgenstein, contenedoras de las directrices que garantizan su establecimiento (es decir, reglas no explicitables que son aceptadas tácitamente por todos los hablantes¹⁴ al ingresar en un determinado entorno comunicativo).¹⁵ Seguir las, respetarlas y usarlas identifica a los usuarios competentes de un lenguaje, cuya característica común reside en la asunción de su elipsis, es decir, de la deriva abigarrada en que se hayan. Conforma, justamente, esa mezcolanza normativa, la indeterminación de su forma justa, permitiendo así que los propios hablantes puedan afilando su genialidad, estirar las situaciones en que una cosa significa algo para, metafóricamente, señalar una posible nueva relación¹⁶ o apertura hacia lo no prescrito, explícita o tácitamente, en los ámbitos teóricos que anteceden (*prior theory*) a cada uno de los participantes en la comunicación.

Referencias

- Davidson, D., 1967, "Truth and Meaning", en *Synthese*, no. 17, pp. 304-23.
 —, 1984a, *Inquiries Into a Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford.
 —, 1984b, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* vol. 47, pp. 183-98.
 Quine, W. V. O., 2000, "Dos dogmas del empirismo", en Valdés 2000.
 Valdés, L., 2000, *La búsqueda del significado*, Tecnos, Madrid.
 Wittgenstein, L., 1999, *Investigaciones filosóficas*, Altaya, Madrid.

¹³ Lejana al concepto de verdad estructural derivado de la separación "analítico-sintético".

¹⁴ El principio de caridad es un ejemplo de esto.

¹⁵ No definen un conjunto estático de instrucciones a la manera de un esquema. Su naturaleza es cambiante de un juego a otro, poseen forma lingüística aunque no puedan ser expresadas *apriori* de la práctica misma. Por ejemplo, todos sabemos lo que es una metáfora, pero metaforizar requiere de un entorno comunicativo en donde ésta nace y es aceptada como tal. No existe una regla de construcción explícita y *apriori* de la misma, sino que se alumbra al usar-estirar el propio lenguaje.

¹⁶ No hay que confundir esta "relación" con valor cognitivo alguno.

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 101-119

ISSN 2007-1868

FILOSOFAR ES MEDITAR. LA COMPRENSIÓN MEDITATIVA DE
LA FILOSOFÍA EN ORTEGA Y GASSET COMO EMPIRISMO
REFLEXIVO, CIRCUNSTANCIALISMO, AMOR Y ENSAYO

ANTONIO GUTIÉRREZ POZO
Facultad de Filosofía
Universidad de Sevilla
agpozo@us.es

RESUMEN: En esta obra el autor analiza el concepto de meditación filosófica en el pensamiento de Ortega y Gasset. La tesis fundamental de este artículo es que la meditación es el modo de pensar de la razón vital. Para Ortega la filosofía es conocimiento de la esencia y por esta razón la meditación es comprensión. Las características principales de este pensamiento meditativo de Ortega son: empirismo, contemplación o reflexión, circunstancialismo, erotismo y ensayismo.

PALABRAS CLAVE: Ortega y Gasset · meditación · filosofía · empirismo · reflexión · circunstancia · amor · ensayo

ABSTRACT: In this work, the autor analyzes the concept of Philosophical Meditation in Ortega y Gasset's thought. The fundamental thesis of this article is that the meditation is the way of thinking of vital reason. For Ortega, philosophy is essence's knowledge and for this reason meditation is understanding. The principal characteristics of this Ortega's meditative thought are: empiricism, contemplation or reflection, circumstantialism, erotism and essayism.

KEYWORDS: Ortega y Gasset · Meditation · Philosophy · Empiricism · Reflection · Circumstance · Love · Essay

1. Introducción: la meditación como modo filosófico de pensar en Ortega y Gasset

Con el análisis del término “meditación” nos adentramos en lo más íntimo de la filosofía raciovitalista de Ortega. Aunque es indudable que “meditación” emparenta el pensamiento de Ortega con el de Descartes y Husserl, también es evidente que representa su actitud filosófica más personal. El concepto de meditación expresa el sentido más genuino de su modo de entender el pensar filosófico. Por eso no es casual que el libro con el que Ortega en 1914 presenta por primera vez su filosofía personal lleve por título *Meditaciones del Quijote*, lo que incluye el concepto de “meditación”, del que Cerezo afirma que posee “sabor fenomenológico” (Cerezo 1984, p. 218n).¹ No es casual que Ortega conserve el uso del término “meditación” a lo largo de toda su trayectoria filosófica. El pensamiento orteguiano es un constante meditar, una serie de meditaciones que va desde el proyecto incompleto de meditaciones sobre el Quijote trazado en 1914 hasta la “Meditación del saludo” en *El hombre y la gente* de 1494/1950, pasando por la *Meditación del Escorial* (1915), los volúmenes de *it El Espectador* —que no son sino meditaciones— (desde 1916), la *Meditación del marco* (1921), la *it Meditación de nuestro tiempo* (1928), la *it Meditación de la técnica* (1933/1939), la *Meditación de la criolla* y la *Meditación del pueblo joven* (ambos de 1939), y la meditación sobre Europa, *De Europa meditatio quaedam* (1949). En otros textos, como por ejemplo *La deshumanización del arte*, Ortega no usa explícitamente el término “meditación” en el título de la obra, pero no por ello deja de serlo. De hecho, en el propio texto Ortega advierte que lo es, puesto que “la nueva sensibilidad estética reclama alerta meditación” (Ortega 1925a, p. 874). Y el resultado de la misma es precisamente *La deshumanización del arte*. Lo mismo podemos decir de *Ideas sobre la novela*, una obra del mismo año (1925) y muy próxima al espíritu y al punto de vista de *La deshumanización del arte*. En ella, Ortega confiesa que “me ha ocurrido más de una vez ponerme a meditar sobre la anatomía y fisiología de estos cuerpos imaginarios que han constituido la fauna poética más característica de los últimos cien años” (Ortega 1925b, p. 879), la novela por supues-

¹ Un balance reciente y bien documentado sobre *Meditaciones del Quijote* puede consultarse en De Llera 2017.

to. Tengamos presente que *Ideas sobre la novela* se corresponde con *La deshumanización del arte* sólo que centrada específicamente en la novela, o sea, equivale a una meditación sobre la “deshumanización de la novela”.

Aquella meditación filosófica realizada por Ortega en 1925 sobre el arte de vanguardia o, tal como él lo denomina, “arte joven”, nos enseña ya que la meditación consiste en comprensión: “Me ha movido exclusivamente la delicia de intentar comprender” (Ortega 1925a, p. 876). Ahora bien, dado que la meditación es para Ortega la esencia del filosofar, se puede afirmar que la filosofía es comprensión, porque sólo comprendiendo podrá satisfacer su objetivo fundamental, “la aprehensión de las esencias” (Ortega, 1928, p. 219). Platónicamente y al margen de toda filosofía deconstructiva posmoderna con la que se le ha querido conectar,² Ortega considera que la filosofía no tiene otro fin que captar el sentido o esencia de las cosas, su logos, su modo radical de ser, y que esa operación no puede consistir sino en comprender. Es natural entonces que la meditación, como esencia de la filosofía, sea comprensión, la ejecución de la praxis del comprender. No podemos entrar aquí en el estudio de la riqueza significativa del término logos. Sólo hacemos constar que Ortega lo identifica con esencia o sentido: “Y como espíritu, *logos* no son más que un ‘sentido’, conexión, unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falta de significación” (Ortega 1914, p. 755). Y añade que “el ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás” (p. 782). Por tanto, esencia, sentido o logos de una cosa es su conexión o relación con el resto de los elementos que componen la realidad. Contra el sustancialismo estático e incorporando el aristotelismo a su idea platónica de la filosofía, Ortega defiende un concepto relacional y dinámico del ser.³ De aquí se desprende que comprender algo es ponerlo en contacto con el resto de las cosas. Sólo entonces se podrá decir que hemos captado su esencia. El intuicionismo platónico de las esencias se ha convertido en Ortega en un relacionismo de la comprensión. Por tanto, la “delicia de intentar comprender” que ponía

² Esta aproximación de la filosofía de Ortega a la posmodernidad puede encontrarse en Martín Serrano 1999, pp. 243-304 y La Rubia Prado 2005, pp. 239-257.

³ Sobre este concepto relacional/dinámico de ser en Ortega y su conexión con Aristóteles puede consultarse Armenteros Cuartango 2006, pp. 24s, y De Nigris 2012.

Ortega en práctica en *La deshumanización del arte*, no tenía la finalidad de describir la vanguardia artística sino su comprensión filosófica, el desvelamiento de su *eidos*. Por este motivo resulta lógico que, como sostiene Bozal, no tuviera demasiado éxito en su —supuestagüicde misión de referir ese fenómeno histórico-artístico (Bozal 2000, p. 11). Se equivocan entonces quienes buscan en el libro una teoría artística positiva sobre las vanguardias. Quien lo examine desde esa perspectiva lo encontrará desde luego como un texto decepcionante. Lo que Ortega busca es el sentido del arte joven, porque en él encuentra recobrada la esencia del arte. La deshumanización del arte ni expone la poética de ningún movimiento artístico concreto de vanguardia, ni de todos ellos en su conjunto, como si fuera una teoría general positiva de la vanguardia; su meta es ofrecer, al hilo de las producciones del arte joven, su propia comprensión de la esencia del arte en general, que encuentra en las obras del arte joven en forma de tendencia.

2. La meditación filosófica según Ortega y Gasset

2.1. La meditación es filosofía empirista reflexiva

Filosofar para Ortega es meditar. *La deshumanización del arte* es una muestra más de esta filosofía meditativa aplicada al arte y, particularmente, a la vanguardia de principios del siglo xx. La filosofía como meditación es captación de las esencias o sentidos de las cosas mediante la comprensión. Ahora bien, qué es la meditación, en qué consiste el estilo filosófico orteguiano, su modo de pensar, cuáles son sus rasgos fundamentales. Describir estos rasgos equivale a describir las características fundamentales que definen la idea orteguiana de la filosofía. Despleguemos la idea de la meditación en cuatro características fundamentales. En primer lugar, la meditación orteguiana es filosofía empirista/contemplativa y nada trascendental, y por ello mismo su objeto es el mundo natural e inmediato que nos rodea o mundo de la vida, la circunstancia. Lo que constituye este mundo son, en palabras de Ortega, “las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio” (Ortega 1914, p. 747). Frente al construccionismo idealista antiempirista, que construye el mundo de espaldas a él y desde los conceptos, la meditación mira la realidad mundana, la contempla, y frente al trascendentalis-

mo, que abandona el mundo natural y vital para reducirse a la pura y absoluta conciencia de husserliana, la meditación se encuentra permanentemente volcada sobre el concreto mundo de la vida que nos rodea a cada uno, “lo que halla cerca de nuestra persona” (Ortega 1914, p. 754). Lo que quiere decir Ortega, en clave empirista y antiidealista, es que no se puede pensar sobre algo sin partir de ese algo, sin contar con ello. El pensar sobre las cosas de espaldas a ellas mismas ha sido lo propio del idealismo culturalista, que ha creído que la realidad se construía desde la cultura, en lugar de obtener la cultura desde la realidad.⁴

Filosofar meditando sobre la realidad vital es lo que practica Ortega en los ocho volúmenes de *El Espectador* que publicó desde 1916 a 1934, pues eso es el meditador, un espectador que “lo que quiere es ver la vida según fluye ante él” (Ortega 1916a, p. 162). Meditar para Ortega es ver, intuir, contemplar el mundo de la vida, el cual consiste en la relación inmediata y real —y no meramente intencional o intelectual— entre un sujeto y un objeto, es decir, entre un ser humano determinado y su concreta circunstancia. Como ha puesto de relieve Cerezo, la meditación orteguiana posee un indudable espíritu fenomenológico, pero a diferencia de la meditación husserliana, que se reduce a la conciencia absoluta del sujeto trascendental,⁵ Ortega considera que meditar es usar los conceptos que podemos hallar en esa conciencia de (“lo que” son las cosas puramente en la conciencia de, “lo que” son como puras presencias inmediatas ante la conciencia) para volver a la vida real fluyente. En lugar de quedarse en la conciencia de del sujeto trascendental, la meditación siempre es “visión”, experiencia intuitiva, de la realidad vital; siempre está en contacto con lo real, siempre tiene delante el objeto del texto eterno de la vida, que es la verdade-

⁴ La crítica de Ortega al idealismo culturalista puede ampliarse en Sánchez Villaseñor 1943, pp. 172ss; Cerezo 1984, pp. 18-39, y De Haro Honrubia 2009, pp. 152ss, 158.

⁵ No olvidemos que Husserl funda su fenomenología sobre “el retroceso (*Rückgang*) a esta subjetividad trascendental que constituye el mundo predado” (Husserl 1938, §11, p. 49), de modo que entonces “la en sí primera de las disciplinas filosóficas sería la egología (*Egologie*) delimitada solipsísticamente (*solipsistisch*), la ciencia del ego reducido primordialmente” (Husserl 1929a, §64, p. 181), o sea, la “ciencia universal de la subjetividad trascendental como único ente absoluto” (Husserl 1929b, §103, p. 278). De ahí que Husserl defina la fenomenología como “la teoría eidética (*Wesenslehre*) de los fenómenos puros de la conciencia pura en un yo puro (*reinen Ich*)” (Husserl 1901, Beilage §5, p. 765), “una disciplina puramente descriptiva que investiga (*durchforschende*) el campo de la conciencia pura trascendental en la pura intuición” (Husserl 1913, §60, p. 127).

ra sustancia, para volver constantemente sobre él. Ortega escribe que “la vida es el texto eterno, la retama ardiendo del borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura –arte, ciencia o política– es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación” (Ortega 1914, p. 788). Contra el idealismo, la meditación es empirista pues está volcada sobre el mundo vital de las experiencias, y precisamente por serlo es contemplativa o reflexiva. Cuando se afirma que el sentido de las cosas está en el mundo empírico natural o mundo de la vida, en las circunstancias, el método no puede ser otro, con el idealismo, que la reflexión, la contemplación reflexiva. Ahora bien, esta reflexión propia de la filosofía meditativa raciovitalista, por partir de aquella base empirista, corrige la reflexión idealista, pues no puede ser otra cosa que un movimiento secundario, supeditado al mundo empírico donde se aloja el sentido (razón) de las cosas y al que nunca podrá sustituir erigiéndose en su verdad: “Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento sustancia última de toda realidad” (Ortega 1914, p. 785). Cuando la razón está –es– en la vida, en el mundo vital, cuando la racionalidad es vital, el pensar meditativo sólo podrá consistir en un movimiento reflexivo segundo –comentario– que constantemente se vuelva sobre aquella razón vital primera, sobre la vida que es razón, fuente permanente de significados.

La meditación orteguiana no es, en efecto, pura construcción conceptual de las cosas sino experiencia intuitiva de las mismas, atención a las cosas de nuestra circunstancia; pero tampoco es mero empirismo, no es un simple ver pasivo: “¿Qué es el meditar comparado al ver?”, se pregunta Ortega (1914, p. 781). La meditación es un ver activo, un “ver conceptual”, “atención reflexiva” (p. 754), escribe certeramente.⁶ La idea de la meditación significa para Ortega que ni hay visión sin conceptos, sin pensamiento, ni hay conceptos que no miren y se vuelquen sobre las cosas: “No miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos” (Ortega 1914, p. 788). Meditar para Ortega es ver la vida según fluye y pensarla, ver pensándola y pensar siempre sobre el mundo vital visto, experimentado intuitivamente. El espectador (meditador) no mira simplemente la

⁶ Puede ampliarse esta noción del “ver conceptual” en Martínez Carrasco 2014, p. 529.

vida sino que la ve con conceptos. Meditar en suma es atender reflexivamente a lo que se encuentra en “nuestro próximo derredor” (Ortega 1914, p. 754), la circunstancia, asistir lúcidamente la vida que fluye ante nosotros y a la que pertenecemos. La meditación, la filosofía, es visión reflexiva. Sólo entendida así puede la meditación satisfacer “el afán sempiterno de la filosofía, la aprehensión de las esencias” (Ortega 1928, p. 219). Esta definición de la filosofía que defiende Ortega y que le conecta con Platón precisa el concepto de la meditación como esencia misma del filosofar. Según Ortega, “la filosofía, que busca el sentido de las cosas” (1914, p. 782), no puede ser ni mero ver, porque se queda en la superficie de las cosas y no accede a su profundidad o sentido, ni sólo concepto, porque le falta el mundo vital, que es donde está latente —profundo— el sentido, la esencia, y no en el sujeto trascendental. Frente al culturalismo neokantiano y el positivismo dominantes en el siglo XIX que hallaban el significado sólo en la cultura y no en el mundo, esta ha sido, escribe Ortega, la “gigantesca innovación” de la fenomenología husserliana, con independencia de su orientación trascendentalista: “De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes —Dios, los astros, los números—, lo mismo que las humildes y más próximas —las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una ‘esencia’, a consistir en algo fijo” (1928, p. 218). El mundo vuelve a tener sentido, pero está latente, esperando ser desvelado, sin duda mediante la meditación: “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*” (Ortega 1914, p. 755).

Ni el ver ni el concepto valen por sí mismos, solos y aislados. En efecto, el ver es mero reflejo, nos da lo visto sin más, la realidad en su superficie, pero no su sentido; y el concepto solo y aparte se piensa a sí mismo como sustancia y deviene pura construcción abstracta que legisla el sentido del mundo, pero la sustancia es el texto eterno de la vida donde se aloja el origen de todo significado cultural. Sólo a partir de la mediación e integración del ver y del concepto puede surgir la

meditación, que entonces no puede ser ni simple empirismo, ni conceptualismo abstracto, sino empirismo reflexivo. Cerezo destaca que el raciovitalismo orteguiano es una “filosofía de la reflexión” (Cerezo 1984, p. 250), pero hay que precisar que esta filosofía, en tanto meditativa, se aleja radicalmente del concepto idealista de la reflexión que pretende “hacer de la reflexividad substrato del universo” al sustituir la vida por la propia reflexión (Ortega 1924, p. 268). Frente a este idealismo reflexivo, ya en 1914 Ortega subraya que “la razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”, porque “no todo es pensamiento”, porque “claridad no es vida” (1914, pp. 784s, 788). Recordemos: “Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad” (Ortega 1914, p. 785). En vez de eso, la reflexión no puede ser otra cosa que vuelta sobre el mundo de la vida, sobre la experiencia de las cosas de la circunstancia, empirismo reflexivo. Una vuelta necesaria para captar el sentido de lo vivido: en efecto, “no todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud” y “claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida” (1914, pp. 785, 788).⁷ Esto es la filosofía como meditación, un movimiento secundario, reflexivo, subordinado al texto *primario* de la vida, pero imprescindible para comprenderlo, extrayendo su verdad.

La filosofía por tanto, entendida como búsqueda del sentido de las cosas, se realiza como meditación, esto es, como atención reflexiva, visión conceptual, lúcida o inteligente. La meditación ha de atender al mundo de la vida pero no como mera visión o espejo, no como un simple reflejo que reproduzca sin más su superficie, sino reflexivamente para poder extraer su *logos*, el sentido de lo visto. Ortega distingue dos tipos de seres humanos, “los meditadores y los sensuales”, y aclara que para los sensuales, que sólo ven, “es el mundo una reverberante superficie”, pues se reduce a lo inmediatamente dado por la pura impresión; mientras que los meditadores “viven en la dimensión de profundidad”, que es lo latente e interior de la cosa, es decir, “el ‘sentido’ de una cosa (...) su dimensión de profundidad” (Ortega 1914, pp.781s). Si el sensualista vive atenido a la superficie de las cosas, a su patencia, Ortega precisa que “la meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies” (1914, p. 773), para desvelar lo profun-

⁷ Las nociones de claridad y plenitud en *Meditaciones del Quijote* pueden ampliarse en De Llera p. 12.

do y latente de las cosas, su sentido. Por tanto, queda claro que según Ortega lo que se pretende con las meditaciones es lo siguiente: “Dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (p. 747). Ortega afirma que “hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud” (p. 747), es decir, que toda cosa lleva dentro de sí —en su profundidad latente— su sentido o esencia, que no consiste sino en ella misma en su máximo poder ser, en su perfección. Meditar es desvelar este *logos* o plenitud posible que late en cada cosa. Si “para el sensual el órgano es la retina, el paladar, etc.”, o sea, los sentidos, que son los que nos dan la superficie del mundo, “el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad” (Ortega 1914, p. 781).⁸ El sentido lo da el concepto según Ortega, pero no olvidemos que hay que buscarlo donde está, esto es, en la superficie del mundo de la vida: “Lo categorial es ‘empírico’, es hecho” (Ortega 1934, p. 140). Esto significa que cambia “el sentido mismo de lo categorial, es decir, no sólo los conceptos, sino su función” (Rodríguez Huéscar 1982, p. 25). Por eso el concepto no se puede desligar ni de la experiencia del mundo, ni de la visión que le da la cosa real sobre la que puede volcarse para descubrir su *logos*. El concepto en Ortega es desvelador de la experiencia, no su legislador; no pone el sentido, el *logos*, lo categorial, como ocurre en el idealismo trascendental kantiano, donde el concepto proyecta *logos* sobre lo que no lo tiene, sobre un mundo desordenado y caótico; aquí el mundo, en cambio, tiene sentido.

2.2. La meditación es filosofía de la circunstancia

En segundo lugar, es preciso subrayar, aunque ya ha quedado manifiesto, que la meditación orteguiana se dirige hacia la vida inmediata, al ámbito concreto de la circunstancia, el mundo de la vida que rodea a cada sujeto humano particular. No puede tener ciertamente otro objeto salvo este texto eterno de la vida, porque en él, en las cosas concretas del mundo vital y no en la conciencia trascendental husserliana, está la fuente de todo sentido, aunque esté recubierto ese tesoro de significado por la prosaica sencillez de las cosas pequeñas: “Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores”

⁸ La relación entre concepto y profundidad pueden consultarse en Revilla 1999, pp. 83s.

(Ortega 1914, p. 748). Meditar es filosofar sobre la circunstancia.⁹ Los significados no están en el ámbito trascendental, más allá del mundo de la vida, sino que están —latentes— en las cosas inmediatas que componen dicho mundo, en nuestra circunstancia, cosas que Ortega comprende metafóricamente como minas provistas de sentido que esperan ser desvelados —extraídos— por la meditación: “Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas” (Ortega 1916b, p. 171). Ahora bien, esto no implica alejarse de las verdades filosóficas sino, más bien, todo lo contrario porque sólo desde lo particular y finito, que es donde siempre estamos los seres humanos, podemos llegar de verdad a lo esencial y universal, puesto que es ahí, en la humilde circunstancia, donde está alojado el sentido, la racionalidad: “Hay también un logos del Manzanares” (Ortega 1914, p. 757). Ortega ha subrayado esa localización del significado, lo infinito, en lo cercano y finito, “pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino” (p. 757). Así interpreta la famosa exclamación de Heráclito “¡Entrad, entrad!. También aquí hay dioses”, el texto que le escribe Goethe a Jacobi: “Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*”, y finalmente la afirmación de Bruno: “*Est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*” (p. 757). Si pensamos en abstracto, desde fuera de nuestra circunstancia, como si fuésemos seres no finitos ni situados que piensan *sub specie aeternitatis*, sólo obtendremos errores, abstracciones: “La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde lugar ninguno” (Ortega 1923, p. 614). Sólo desde nuestro particular mundo vital, sólo desde la humilde ribera del río Manzanares en el caso de Ortega, y con conciencia de nuestra circunstancialidad o finitud situada, podemos realmente acceder a verdades filosóficas universales: “El hombre rinde al *máximum* de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo” (Ortega 1914, p. 754).

Las distintas preguntas por las esencias o sentidos de las cosas que Ortega formula a lo largo de su obra, sea sobre el Quijote, el amor, el marco de un cuadro, la filosofía misma, el arte joven o la novela por

⁹ Más sobre la meditación como filosofía de las circunstancias en Gaos 1957, pp. 144, 147.

ejemplo, no se plantean entonces en abstracto, desmundanizadas, sino desde una circunstancia concreta. Sólo desde lo particular y específico se puede llegar a lo general y esencial, lo que revela la vocación de actualidad del pensamiento de Ortega, la voluntad de medirse con los registros culturales de su época. Ortega es un pensador circunstancial, o sea, un filósofo a la altura de los tiempos, y lo es conscientemente, porque sin voluntad, queramos o no, todos vivimos en y desde una circunstancia: “Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial” (Ortega 1932, p. 93). Por tanto, “todo lo que hacemos lo hacemos en vista de las circunstancias. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial” (Ortega 1932, p. 93). En consecuencia, sólo desde la circunstancia de origen pueden ser entendidos todos los significados culturales surgidos desde ella, algo aplicable a la propia meditación filosófica de Ortega. Esto responde, escribe Gracia, al “viejísimos afán de entender la filosofía desde la experiencia contingente, social e histórica, circunstancial, de cada pensador, atendiendo por tanto a su paisaje humano” (Gracia 2014, p. 413). Como pensador atento a la actualidad del mundo vital, Ortega no sólo parte desde las experiencias reales de su mundo histórico concreto, sino que en ellas fundamenta su filosofar. De ahí el carácter periodístico de su filosofar.¹⁰ No es raro encontrar en la filosofía esencialista una especie de brecha entre periodismo —junto a la novela— y filosofía debida a que aquél trata las protuberancias superficiales, mientras que ésta, representada según Rorty especialmente por Platón, Hegel o Heidegger, busca como su objeto privilegiado la verdad esencial y última, oculta tras esos accidentes que ocurren en la superficie y, por supuesto, inaccesible al entendimiento periodístico (Rorty 1991, pp. 69ss). El periodismo se movería en el mismo plano que la novela, en la superficie donde están los seres humanos concretos en sus circunstancias, a diferencia de aquella filosofía esencialista que sólo volviéndose de espaldas a esa apariencia podría pensar la verdad esencial y originaria. Por eso resulta destacable la innovación que representa Ortega, un pensador de las esencias,

¹⁰Más sobre la relación entre filosofía y periodismo en Ortega en Blanco Alfonso 2006ab.

platónico, pero, al mismo tiempo y sin contradicciones, un pensador circunstancial, periodístico, atento a la actualidad. Y es que sólo dando vueltas a lo superficial podemos de verdad acceder a una esencia real, porque si buscamos el sentido sin fundarnos en las circunstancias sólo hallaremos abstracciones, ficciones. Así es como Ortega sintetiza filosofía y periodismo —y novela.

2.3. La meditación es filosofía erótica

En tercer lugar, la meditación es *amor intellectualis*, presupone una actitud intelectual de respeto y amor a las cosas, y sólo por eso puede ser finalmente salvación de las mismas (Ortega 1914, p. 747). El eros es el *pathos* en el que se desenvuelve la meditación orteguiana, su temple de ánimo propio, su condición sentimental de posibilidad.¹¹ Este eros que Ortega concibe como fundamento sentimental del pensar es, en palabras de Cerezo, “el amor que busca y comprende, el genio tutelar de toda filosofía” (2007, p. 16). Para esclarecer esta dimensión pática de la meditación orteguiana es necesario determinar con más exactitud su concepto de sentido. Ya advertimos que para Ortega “el ‘sentido’ de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás” (Ortega 1914, p. 782). Esto quiere decir que el sentido de cualquier realidad es el conjunto de relaciones que tiene con las demás cosas del mundo, es decir, “la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo”, de manera que entonces preguntarse por el sentido de algo, de una cosa, es como colocarla en “el centro virtual del mundo” y descubrir cómo se relaciona con todas las demás cosas (1914, p. 782). Por tanto, el amor es conexión, ligazón, y por ello, ampliación de la singularidad de cada cosa.¹² Ahora bien, se pregunta Ortega, “¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros el centro del universo (...) son expresiones equivalentes” (Ortega 1914, p. 782). Por tanto la filosofía, como captación del sentido o esencia de las cosas que se realiza en la meditación, no puede cumplir su misión sino alentada por el *pathos* del amor: “La filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el ‘eros’. La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso” (1914, p. 782).

¹¹ Más sobre el *pathos* que alienta la filosofía de Ortega y una comparación con la ironía como otro posible temple de ánimo orteguiano en Regalado 1990, pp. 97-126.

¹² Puede consultarse esta idea orteguiana del amor como ampliación de la individualidad en Revilla, 1999, pp. 81, 91, 94.

Así que la meditación es conceptual, reflexiva, pero no es impositiva, ni legislativa; es un uso no idealista/construccionista del concepto, no impone el *logos* a la cosa, sino que, lejos de ello, es respetuosa con los perfiles de la realidad que piensa, y ese respeto amoroso es lo que le permite alumbrar el sentido que encierra. La meditación es reflexión respetuosa, concepto erótico.¹³ No es un pensar invasivo, esto es, un pensar que invade la realidad de la cosa con su propia lógica construida al margen e impuesta sobre aquélla; más bien, meditar es como un culto sin urgencias de la cosa que, mediante una reflexión paciente y amorosa, espera que la cosa misma entregue su verdad latente, su *ei-dos*. Así, refiriéndose a su propio meditar sobre *El Quijote*, advierte que “el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza (...) no se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango de *El Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de ir la estrechando lentamente” (Ortega 1914, p. 761). La pura inteligencia abstracta no puede ofrecernos la verdad de las cosas. Necesita del concurso de eros. Sólo el amor puede hacer que la cosa nos descubra sus tesoros interiores, su sentido. Ortega, tras señalar —recordemos— que cada cosa recubría de miseria y vulgaridad su tesoro latente de significado, añade que “es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (p. 748). El sentido de las cosas no se desvela tras una acción invasiva del intelecto que se imponga a la cosa, sino que sólo cabe amarla para que sea ella misma la que se nos desvele. El amor es la fuerza que ha de nutrir la meditación para que dé frutos. Sin amor no hay verdad, apunta García Gómez, no hay posibilidad de acceder a la posible plenitud de las cosas; sin eros no hay *alétheia* (García Gómez 2002, pp. 81ss). Esta actividad meditativa de naturaleza erótica que desvela el ser en plenitud de las cosas, su sentido, su verdadero ser en forma, es lo que llama Ortega “salvar” y por eso sus *Meditaciones del Quijote* son calificadas por él mismo como *salvaciones* (Ortega 1914, p. 747). Salvar —meditar— es “buscar el sentido de lo que nos rodea”, o sea, de la circunstancia, de lo próximo y pequeño que está a nuestro alrededor, y para ello, insistimos, hay que extraer lo universal que

¹³Más sobre esta noción cordial de la reflexión meditativa en Múgica Rodríguez 2008, p. 452.

late en lo particular: “Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado” (Ortega 1914, pp. 757, 748).

2.4. La meditación es filosofía ensayística

En cuarto lugar, todas las notas con que Ortega ha caracterizado esencialmente a la meditación valen para describir el ensayo, de manera que entonces la meditación equivale al ensayo. No se trata sin más de que el ensayo sea la forma literaria o expresiva del ensayo, sino de que dicho estilo ensayístico es realmente un modo de pensar, el meditativo por supuesto, el que corresponde al pensar de la racionalidad vital.¹⁴ Muy acertadamente, Martín ha señalado que el ensayo ni es un “camino intermedio entre lo literario y lo filosófico”, ni una “filosofía menor”, como suele a veces entenderse, sino una “forma textual propia de un modo de pensamiento que se funda en la inseparabilidad de la literatura y de la filosofía” (Martín 2014, p. 16). Ya en la primera línea del texto sobre *El Quijote*, Ortega escribe que “bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos” y añade que son “ensayos de amor intelectual”, “salvaciones” (Ortega 1914, p. 747). Poco después, Ortega precisa que estas meditaciones sobre el gran libro cervantino “no son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita” (p. 753). La meditación es la praxis filosófica, el modo de pensar propio de la filosofía, y se materializa en el ensayo. El meditador o ensayista posee por supuesto las pruebas racionales de cuanto afirma, “pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados” (Ortega 1914, p. 753). La meditación es un pensar tan cercano a las cosas concretas e inmediatas, está tan sumergido en el mundo vital, que no puede dejar de estar en contacto con la carne de la vida. La realización de este pensar meditativo y antitrascendental arraigado en la presencia material

¹⁴Más sobre el ensayismo como modo de pensar de la filosofía de la razón vital de Ortega en Hernández Sánchez 1997; Arenas Cruz 2005; Chamizo Domínguez 2015, y Villanueva Prieto 2015.

de las cosas es el ensayo. El sujeto del ensayo no es una conciencia privilegiada, absoluta y trascendental, que accedería a la verdad absoluta, sino una conciencia situada, circunstancial, que sólo ve un trozo de la verdad de lo real si es honesta, o sea, si experimenta las cosas que le son accesibles desde su perspectiva y se ajusta con exactitud a lo que ve reflexivamente. De ahí que afirme en 1925 que, como fruto de su meditación sobre la novela, expone sus ideas “sin pretender adocinar a nadie” (Ortega 1925b, p. 879). Y ya en *Meditaciones del Quijote* había escrito que son ensayos que “no pretenden ser recibidos por el lector como verdades”, sino como “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas” (1914, p. 752). Esto es precisamente lo que hace Ortega con el arte joven, pretende desvelar su sentido, pero no se autocomprende como palabra definitiva sino como una voz que desde su perspectiva revela una verdad, o sea, una verdad parcial que invita al diálogo con otras voces. Por ello afirma que puede que *La deshumanización del arte* “no contenga sino errores”, pero que abriga la “esperanza de que tras él se hagan otros más certeros”, de modo que, lejos de creerse la palabra absoluta, considera ese ensayo como una voz más en la discusión acerca del novedoso fenómeno artístico: “Entre muchos podremos repartirnos los diez mil nombres” (Ortega 1925a, p. 876). Nadie tiene ‘la’ verdad, pero todos pueden aportar una verdad parcial. Por eso, según Jarauta, forma parte del ensayo “la conciencia de la propia posibilidad y provisionalidad” (Jarauta 2005, p. 39). Nunca es última palabra. Sólo un pensamiento que se autocomprende de esta manera es, en sentido estricto, ensayístico, y así, como ensayo, se presenta el pensamiento de Ortega en general. El ensayo, la meditación orteguiana en suma, es experiencia efectiva, pasar a través de las cosas mismas o experimentarlas reflexivamente, es decir, empirismo reflexivo, y por eso cada uno ha de realizar la experiencia meditativa por sí mismo. Sólo eso es verdaderamente filosofar.

3. Conclusión: la meditación como pensar mundano en Ortega y Gasset

El pensar filosófico de Ortega siempre se presenta bajo la forma de la meditación. Para Ortega filosofar es meditar y la meditación consiste

en un pensar fenomenológico no trascendental sino mundano.¹⁵ El objeto de la filosofía para Ortega es el mundo vital, la circunstancia, porque el mundo es para él maravilloso, divino, sagrado, o sea, fuente de todo sentido y razón (1914, pp. 757, 794). La mundanidad de la meditación se debe a este panteísmo ilustrado que expone Ortega y que se funda en la idea de que la vida, el mundo vital, es el origen de toda razón y significado. No hay *logos* que no sea mundano, aunque se localice en él de forma latente, indicada, como una posibilidad que necesita la meditación para verificarse. De ahí que esta fenomenología antitrascendental que representa la meditación orteguiana, frente a la husserliana, signifique atención intuitiva a las cosas de todo orden que componen el mundo vital, la circunstancia, pero no para reflejarlas o describirlas meramente sino para reflexionar conceptualmente sobre ellas y extraer su sentido. La meditación es pensar la circunstancia del único modo posible si pretendemos ser respetuoso con ella: empírica y reflexivamente. Toda filosofía lleva consigo, junto a los conocimientos o *mathemas*, un *pathos*, y en el caso de la meditación es el eros. El clima sentimental de la filosofía de la razón vital orteguiana, su *pathos*, es el amor. Sólo eros puede dirigir un pensar “lleno de asombro y ternura por lo maravilloso que es el mundo” (Ortega 1914, p. 794). Esta filosofía meditativa empirista, reflexiva y erótica es, según Ortega, el ensayo. La meditación filosófica sólo puede realizarse ensayísticamente. No podían ser otras las características de un pensar que, como el de la meditación, es esencialmente mundano.

Referencias

- Adsuar, M. D., V. Cervera y M. B. Hernández (eds.), 2005, *El ensayo como género literario*, Universidad de Murcia, España.
- Arenas Cruz, M. E., 2005, “El ensayo como clase de textos del género argumentativo: un ejemplo de Ortega y Gasset”, en Adsuar, Cervera y Hernández (eds.), pp. 43-62.
- Armenteros Cuartango, E., 2006, “Retazos de una ‘gigantomaquia’: Ortega versus Descartes. La ‘impronta pragmática’ de la filosofía de Ortega”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XI, pp. 13-28.
- Atencia, J. M. (ed.), 2015, *Ortega y Gasset: el imperativo de la intelectualidad*, Universidad de Málaga, España.

¹⁵ Puede ampliarse esta mundanidad del pensamiento de Ortega en Marrero 1961, y Silver 1978, pp. 73-142.

- Blanco Alfonso, I., 2006a, “Ortega o el periodismo circunstancial”, en *Revista de Occidente*, núm. 300, pp. 49-70.
- , , 2006b, “El periodismo en la obra de José Ortega y Gasset: (en el cincuentenario de su muerte)”, *Doxa Comunicación: revista interdisciplinar de estudios de comunicación y ciencias sociales*, núm. 4, pp.13-36.
- Bozal, V., 2000, “Prólogo”, en Ortega y Gasset 2000.
- Cerezo, P., 1984, *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.
- , 2007, “Cervantes y el Quijote en la aurora de la razón vital”, en *Revista de Occidente*, núm. 312, pp. 5-34.
- Chamizo Domínguez, P. J., 2015, “Ortega y el ensayo”, en Atencia (ed.) 2015, pp. 61-88.
- De Haro Honrubia, A. 2009, *La dialéctica masa-minoría en la filosofía de Ortega y Gasset*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca.
- De Llera Esteban, L. R., 2017, “Ortega y las *Meditaciones del Quijote*”, en *Arbor Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 192, núm. 782, a367, pp. 1-13.
- De Nigris, F., 2012, “El ser y la sustancia de Aristóteles ante la razón vital: las cuatro reducciones de la realidad”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 29, núm. 2, pp. 625-648.
- Gaos, J., 1957, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y América española*, en *Obras completas*, v, 1992, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Gracia, J., 2014, *José Ortega y Gasset*, Taurus, Madrid.
- Gracia, J. y D. Ródenas, 2015, *Ondulaciones: el ensayo literario en la España del siglo xx*, Vervuert/Aberoamericana, Madrid.
- Hernández Sánchez, D., 1997, “La teoría del ensayismo: Musil y Ortega”, *Volubilis*, núm. 5, pp. 42-56.
- Husserl, E., 1901, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Erster Teil*, *Husserliana* (Hua), Bd. XIXA, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984.
- , 1913, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halband: Text der 1.-3. Auflage*, Hua, Bd. III/1, 1976.
- , 1929a, *Cartesianische Meditationen*, Hua, Bd. I, 1973.
- , 1929b, *Formale und transzendente Logik*, Hua, Bd. XVII, 1974.
- , 1938, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner, Hamburgo 1999.
- Jarauta, F., 2005, “Para una filosofía del ensayo”, en Adsuar, Cervera y Hernández (eds.), pp. 37-41.
- La Rubia Prado, R., 2005, *Una encrucijada española. Ensayos críticos sobre Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Marrero, V., 1961, *Ortega, filósofo “mondain”*, Rialp, Madrid.

- Martín, F. J., 2014, “Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la tradición velada”, en *Revista de Occidente*, núm. 394, pp. 5-19.
- Martínez Carrasco, A., 2014, “Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega”, en *Pensamiento*, vol. 70, núm. 264, pp. 515-535.
- Música Rodríguez, C., 2008, “Apuntes para pensar las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset con el psicoanálisis”, en *Acta poética*, vol. 29, núm. 2, pp. 439-459,
- Ortega Y Gasset, J., 1914, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, v. I, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1916a, *Verdad y perspectiva*, en *Obras Completas*, v. II, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1916b, *Leyendo el Adolfo, libro de amor*, en *Obras Completas*, v. II, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1923, *El tema de nuestro tiempo*, en *Obras Completas*, v. III, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1924, *Kant. Reflexiones de centenario (1724-1924)*, en *Obras Completas*, v. IV, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1925a, *La deshumanización del arte*, en *Obras Completas*, v. III, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1925b, *Ideas sobre la novela*, en *Obras Completas*, v. III, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1928, “Max Scheler. Un embriagado de esencias”, en *Obras Completas*, v. V, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1932, “Prólogo a una edición de sus Obras”, en *Obras Completas*, v. V, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 1934, “Prólogo para alemanes”, en *Obras Completas*, v. IX, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- , 2000, *La deshumanización del arte*, Editorial Espasa Calpe, Madrid.
- Regalado, A., 1990, *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid.
- Revilla, C., 1999, “De la razón vital a la razón poética: el logos de las cosas”, en *Convivium. Revista de filosofía*, núm. 12, pp. 76-95.
- Rodríguez Huéscar, A., 1982, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid.
- Rorty, R., 1991, “Heidegger, Kundera and Dickens”, en *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge pp. 66-84.
- Sánchez Villaseñor, J., 2007, *Pensamiento y trayectoria de José Ortega y Gasset*, Universidad Iberoamericana, México.
- Silver, Ph. W., 1978, *Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*, Alianza Editorial, Madrid.

Villanueva Prieto, D., 2015, "Ortega y Gasset en los años veinte: del ensayo carpetovetónico al ensayo global", en Gracia y Ródenas (eds.) 2015, pp. 101-134.

TRADUCCIÓN

Stoa

Vol. 9, no. 17, 2018, pp. 121-145

ISSN 2007-1868

PROFECÍA SIN PROFETAS: SPINOZA Y MAIMÓNIDES
SOBRE EL DERECHO Y LA DEMOCRACIA DEL
CONOCIMIENTO*

ARTHUR J. JACOBSON

En dos momentos distintos de su *Tratado teológico político*, Spinoza asume lo que parecieran ser posturas opuestas en torno a la posición de los “propagadores” del “conocimiento natural”. Se pregunta si éstos pueden ser llamados profetas con toda justicia. En el capítulo 1, “De la profecía”, Spinoza niega que sean profetas a pesar de que el conocimiento que propagan es, con toda certeza, profecía, de acuerdo con la definición de profecía que da Spinoza al principio del capítulo. En el capítulo 7, “De la interpretación de la Escritura”, asume una perspectiva aparentemente desvinculada de los propagadores del conocimiento natural que, por implicación, nos obliga a considerar si en algún sentido son profetas después de todo. Este ensayo analiza la tensión entre estas posturas, además de una tensión semejante en los escritos de Maimónides sobre las leyes de la profecía.

* Traducción realizada por Guillermo Montero. Nota del traductor: Las traducciones de Spinoza son de mi autoría. Además de citar la edición latina estándar de Carl Gebhardt del *Tratado, Spinoza, Opera*, vol. 3 (Heidelberg, Alemania: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972), cito los números de página de las dos traducciones más difundidas del *Tratado* al inglés: Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trad. de Samuel Shirley (Leiden, Países Bajos: Brill, E.J., 1991), y Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. 1, trad. de Robert Harvey Monro Elwes (Nueva York: Dover, 1951). En la edición de Gebhardt, primero cito el número de página del texto del *Tratado* y a continuación, entre corchetes, el número de página del volumen en su conjunto. Quisiera agradecer a Dimitris Vardoulakis por su apoyo y a mi esposa Peninah Petruck por sus extraordinarios consejos.

En el capítulo 1 del Tratado, Spinoza niega que los propagadores del conocimiento natural sean profetas.¹ Justo antes argumenta que el conocimiento natural mismo puede, en efecto, ser llamado profecía de acuerdo con la definición de profecía; ésta se caracteriza como “el conocimiento cierto de una cosa, revelado por Dios a los hombres”.² De esta definición se deriva, según él, “que el conocimiento natural puede ser llamado profecía. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos[. . .] Nos es dictado [el conocimiento natural], por así decirlo, por la naturaleza de Dios en cuanto que participamos en ella, y por sus decretos”.³ Del mismo modo, de acuerdo con la tradición rabínica, Dios le dictó los Cinco Libros a Moisés. La revelación del conocimiento natural, según Spinoza, ocurre de la misma forma. Además, el conocimiento natural es incuestionable; podemos saber que sí sabemos. “Todo lo que entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, como acabamos de indicar, la idea de Dios y su naturaleza; no con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, como habrá experimentado por sí mismo quienquiera que haya gustado de la certeza del entendimiento”. La única diferencia entre el conocimiento natural y los otros tipos de profecía es la manera en que éste es transmitido, a través de la “luz natural” y no por medio de una visión o de una comunicación directa, cara a cara con Dios.

Sin embargo, precisamente esta diferencia, la manera en que se transmite desafía nuestras ideas habituales acerca de los profetas. Debido a que Dios nos transmite el conocimiento natural a través de la luz natural, y debido a que la luz natural es “común a todos los hombres”,⁴ entonces el conocimiento natural, a diferencia de cualquier otro tipo de profecía, debe ser común a todos los hombres también. Aquí Spinoza debe enfrentar la siguiente interrogante: dado que el conocimiento natural es divino y su comunicación al hombre profecía, ¿debemos considerar que todo hombre es un profeta?

¹ Gebhardt, 2 [16], II. 6-7; Shirley, 60; Elwes, 14.

² Gebhardt, 1 [15], II. 5-6; Shirley, 60; Elwes 13.

³ Gebhardt, 1 [15], II. 18-20, 27-28; Shirley, 59; Elwes, 14.

⁴ Gebhardt, 1 [15], II. 21-22; Shirley, 59; Elwes, 13.

No obstante, Spinoza abandona inmediatamente la pregunta, pareciendo negar su aseveración de que el conocimiento natural es “común a todos los hombres”. En lugar de preguntarse si todos los hombres son profetas –la pregunta que debería plantearse si el conocimiento natural fuera en efecto común a todos– se pregunta si los propagadores del conocimiento natural son profetas.⁵ Al plantear esta pregunta de manera estricta y al no formular la pregunta en un sentido más general como el argumento lo requiere, Spinoza niega implícitamente que todos los hombres reciban el conocimiento natural como una comunicación directa de Dios. Sólo algunos lo hacen: sólo aquellos que propagan (o que son capaces de propagar) el conocimiento natural. Los otros, aquellos que no propagan (ni pueden propagar), no deben poder recibir el conocimiento natural de forma directa, como una comunicación divina, de lo contrario, si pudieran recibir el conocimiento natural de forma directa, también tendrían la posibilidad de transmitir ese conocimiento y por lo tanto ser incluidos en la categoría de propagadores. Y si no hubiera nadie en la categoría de aquellos que carecen de acceso directo al conocimiento natural, entonces nadie podría estar en la categoría de propagadores: nadie podría hacerlo, ya que esto implica la divulgación de conocimiento por aquellos que lo tienen a los que no lo tienen: implica la existencia simultánea de los que carecen de acceso directo tanto como de los que lo tienen.

Sin embargo, la división implícita que hace Spinoza de toda la humanidad en dos clases –aquellos que reciben el conocimiento natural directamente de Dios y los que no– plantea una pregunta frente a la cual como respuesta Spinoza adopta una postura clara e inequívoca: ¿aquellos que no pueden recibir el conocimiento natural directamente de Dios, son capaces de saber si el conocimiento que los propagadores les comunican es, en efecto, conocimiento natural o de otro tipo, o, incluso, si es conocimiento? Ya que estos receptores indirectos del conocimiento natural no tienen acceso directo a Dios; ninguna pauta definitiva frente a la cual medir la veracidad y exactitud del conocimiento de los propagadores. Aún peor, no tienen manera de decir quién es un propagador auténtico, alguien que recibe de forma genuina comunicaciones directas de Dios, y quién no –alguien que, o bien se engaña

⁵ Cfr. nota 2.

a sí mismo creyendo que es un propagador auténtico o engaña a los demás haciéndolos creer que lo es, a sabiendas de que no es cierto.

La respuesta de Spinoza a esta pregunta es que los “demás hombres” —los receptores del conocimiento natural indirectamente a través de propagadores y no directamente de Dios— “pueden percibir y aceptar [lo que los propagadores enseñan] con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”.⁶ Es decir, son capaces de percibir si el conocimiento que reciben de segunda mano es o no conocimiento natural genuino, a pesar de que el conocimiento que reciben por parte de los propagadores es en forma de palabras e imágenes, a diferencia de la forma en que ellos reciben el conocimiento, como intuición divina.⁷ Asimismo, el resto de la humanidad tiene esta misma habilidad frente a estos, a pesar de que no la tienen ante Dios. En otras palabras, son capaces de percibir qué es y qué no es conocimiento natural genuino cuando los propagadores lo presentan ante ellos en forma de reporte —en palabras e imágenes— pero son incapaces de formarse una intuición al margen del reporte. Poseen la intuición frente a la cual medir la veracidad y exactitud del reporte de un propagador, pero no al revés. Se ven disminuidos en su acceso al conocimiento natural, pero no en su certeza respecto a su veracidad.

Independientemente de que este retrato de la relación cambiante del ser humano con el conocimiento natural pueda ser tentadora o precisa, resuelve, según Spinoza, la interrogante de si los propagadores pueden ser considerados profetas. No pueden.⁸ Para Spinoza, el acceso directo a la intuición divina no distingue a un determinado individuo del resto de la humanidad en tanto profeta, los demás también pueden “percibir y aceptar lo que enseñan con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”. Únicamente si el resto de la humanidad no pudiera percibir y aceptar las enseñanzas de los propagadores, única-

⁶ Gebhardt, 2 [16], II. 7-9; Shirley, 60; Elwes 14.

⁷ “Y ciertamente, a partir del hecho de que Dios se mostró a Cristo o a su mente de forma no mediada y no como lo hizo con los profetas, a través de palabras e imágenes, podemos entender solamente que Cristo percibió o entendió de verdad las cosas reveladas, puesto que una cosa es entendida cuando se percibe por la mente pura en sí, sin la necesidad de palabras o imágenes”. Gebhardt, 50 [64]; Shirley, 107-8; Elwes, 64.

⁸ Gebhardt, 2 [16], II. 6-7; Shirley, 60; Elwes, 14. “No obstante, aunque la ciencia natural sea divina, no se puede dar el nombre de profetas a los que la propagan, puesto que lo que ellos enseñan, pueden percibirlo y aceptarlo también los demás hombres con igual certeza y dignidad, y no por simple fe”.

mente si la relación entre el resto de la humanidad y ellos fuese una relación de fe, sería apropiado llamar a los propagadores profetas. La profecía requiere fe; el conocimiento natural no.

Posteriormente, en el capítulo 7, Spinoza critica la postura de Maimónides respecto al método adecuado para interpretar la *Escritura* y defiende su propia postura en contra de ésta. La postura de Spinoza, en la cual no ahondaré, afirma que “el método de interpretar la *Escritura* no es diferente del método de interpretar la naturaleza”.⁹ El intérprete debe tratar el texto como un cúmulo de información, al igual que los científicos contemplan la naturaleza. El intérprete entiende un texto, al igual que el científico entiende las leyes que dan sentido a la información. El texto crea sus propias leyes, su propia naturaleza particular y dichas leyes no necesitan tener relación alguna con las leyes de la naturaleza, ni de la razón, ni con las de cualquier otro texto o con las de cualquier mundo posible. El texto puede ser entendido, sin embargo, tal como la naturaleza es entendida :concibiendo el texto tal y como es, aceptándolo en sus propios términos, asimilando las leyes que establece el texto de la misma forma en que uno asimilaría las leyes establecidas por las órbitas de los planetas, o el crecimiento de una planta, o la combustión de una mecha expuesta al fuego. Es la luz natural y no otra cosa lo que ilumina a estas leyes del texto, al igual que ilumina las leyes de la física, de la biología, o de la química.¹⁰

Yendo en contra de su propio método, Spinoza pone de manifiesto una serie de dificultades que reconoce como genuinas. Posteriormente presenta y critica los puntos de vista opuestos. El principal de ellos es el de Maimónides, que somete cada pasaje de la escritura al criterio de la razón: “Pensó, en efecto, que cualquier pasaje de la *Escritura* admite varios sentidos, incluso opuestos; y que nosotros no estamos seguros de ninguno de ellos, a menos que sepamos que aquel pasaje, tal como lo interpretamos, no contiene nada que no esté acorde con la razón o que la contradiga”.¹¹ No obstante, someter el texto a las leyes de la razón evita que la luz natural se use para entender el texto. Aunque un texto no esté diseñado específicamente de acuerdo con las leyes de la razón

⁹ Gebhardt, 84 [98], II. 16-18; Shirley 141; Elwes, 99.

¹⁰ Spinoza deja en claro este último punto sólo de forma indirecta al describir su opuesto únicamente en términos hipotéticos. *Cfr.* Gebhardt, 100 [114], II. 17-24; Shirley, 157; Elwes, 116.

¹¹ Gebhardt, 99 [113], II. 7-11; Shirley, 156; Elwes, 114-15.

sino de acuerdo con un conjunto diferente de leyes, no cede —ni puede ceder— ante las leyes de la razón bajo sus propios términos. Una luz distinta a la luz natural (“*alio praeter humen naturale*”¹²) tendría que ser la ruta hacia el entendimiento.

Pero entonces la calidad de la señal de la luz natural, que es “común a todos los hombres”, se perdería. Ninguna otra luz posee esa calidad. Toda la demás luz es artificial, no natural. El razonamiento apropiado para toda la demás luz es razón artificial. Sus pruebas son pruebas artificiales de acuerdo con los criterios artificiales de la verdad. Requiere demostraciones (*demonstrationes*) en lugar de intuiciones inmediatas. Toda la demás luz debe ser cultivada y transmitida mediante un costoso programa de investigación y educación. Basar la interpretación en una luz diferente a la luz natural tiene, por lo tanto, la siguiente consecuencia:

Si esta opinión fuera verdadera [que los pasajes de la escritura deben coincidir con la razón], se seguiría que el vulgo, que desconoce generalmente las demostraciones o no se puede dedicar a ellas, no podría admitir nada de lo que dice la Escritura, a no ser por la autoridad y el testimonio de los que filosofan sobre ella. En consecuencia, Maimónides debería suponer que los filósofos no pueden errar en la interpretación de la Escritura, lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo tipo de sacerdotes y pontífices, que el vulgo ridiculizaría más que veneraría.¹³

El método de Spinoza, al menos en principio, no requiere nada de esto:

Y, aún cuando nuestro método exija el conocimiento de la lengua hebrea, a cuyo estudio tampoco puede dedicarse el vulgo, no se nos puede hacer semejante objeción. Efectivamente, el pueblo judío y el gentil, a los que predicaron los profetas y los apóstoles en su época, entendían la lengua de los profetas y de los apóstoles y, por su medio, percibían también el pensamiento de los profetas; pero no percibían el porqué de las cosas que les predicaban, mientras que, según Maimónides, tendrían que saberlo a fin de que pudieran captar el pensamiento de los profetas. En virtud de nuestro método no se sigue, pues, que el vulgo tenga que atenerse al testimonio de intérpretes. Puesto que yo presento un vulgo que comprendía

¹²Gebhardt, 100 [114], II. 18-19; Shirley, 157; Elwes, 116.

¹³Gebhardt, 100 [114], II. 24-31; Shirley, 157; Elwes, 116.

la lengua de los profetas y de los apóstoles; Maimónides, en cambio, no presentará ningún vulgo que entienda las causas de las cosas.¹⁴

La importancia de este último pasaje es esencial. Su estructura es la misma que la del argumento de Spinoza en el capítulo 1 acerca de los propagadores del conocimiento natural. Ciertamente, el vulgo hoy en día no puede entender el lenguaje de los profetas ni de los apóstoles debido a que hablaban hebreo,¹⁵ lengua que ha sido reemplazada actualmente. Las únicas personas que pueden entender el lenguaje en la actualidad son los pocos que cuentan con el tiempo libre e incentivo necesarios para dominarlo. Así pues, el vulgo de hoy en día debe depender de intérpretes para aprender el mensaje. De hecho, es como si el punto de vista de Maimónides respecto a la interpretación de la escritura fuera cierto: “no podrían aceptar nada relativo a la *Escritura* sino por medio de la sola autoridad y el testimonio de un intermediario entre ellos y el texto”. Que dicho intermediario sea un filósofo o un traductor es lo de menos, en ambos casos afirma ser un experto —uno en filosofía, el otro en traducción— que abre la puerta a un significado que es inaccesible sin ayuda. Sin embargo, hay una diferencia: el vulgo no puede burlarse de la autoridad de un traductor de la misma forma en que puede burlarse de la autoridad de un filósofo. El traductor no está abierto a la objeción que confunde al filósofo respecto a que ni profetas ni apóstoles pudieron haber estado hablando filosóficamente, ya que estaban hablándole a la multitud, y el vulgo de su tiempo no habría entendido la filosofía mejor que el del nuestro. Debido a que el mensaje de los profetas y apóstoles fue alguna vez accesible para los no expertos, debería ser, en principio, accesible hoy —entendería el mensaje si conociera el lenguaje en el cual fue escrito. Pero el mensaje no es accesible porque no conoce el lenguaje. Esa es la estructura que presenta la descripción de Spinoza de la relación entre el texto bíblico y el vulgo. Las personas deben, en principio, ser capaces de entender el texto bíblico, pero en realidad no puede entenderlo. Un traductor debe mediar su relación con el texto.

Dejando de lado una vez más los méritos del argumento de Spinoza, nótese, en su lugar, la similitud de esta estructura —efectivamente, en-

¹⁴Gebhardt, 100 [114], I. 31; 101 [115], I. 8; Shirley, 157; Elwes, 116.

¹⁵Los apóstoles, desde luego, hablaban arameo, no hebreo.

tender requiere, en principio, de mediadores— con la estructura que Spinoza establece en el capítulo 1. Ahí los “demás hombres” —aquellos para los que los propagadores difunden el conocimiento natural— tienen, en principio, completo acceso al conocimiento natural. En realidad no es así. En lo que respecta al menos a cierta parte, se ven forzados a confiar en el reporte de los propagadores, quienes sí tienen completo acceso a éste. Los propagadores del conocimiento natural tienen, al igual que los filósofos de Maimónides o los traductores de Spinoza. Los beneficiarios de dicha destreza, al igual que todos los beneficiarios de las destrezas, se ven forzados a someterse a “la autoridad y el testimonio” de los propagadores.

Al menos en la explicación de Spinoza, la única diferencia entre los propagadores y los filósofos y traductores es que Spinoza asume que aquellos con un conocimiento parcial de Dios son capaces de distinguir un reporte falso de uno verdadero, con tal certeza que pareciera que poseen un total conocimiento de Dios. El lector de una traducción que no conoce la lengua de la cual ha sido traducido el texto, en contraste, no puede distinguir si la traducción es fidedigna o no. En primer lugar, los traductores mismos no necesariamente coinciden sobre cuál sería una traducción fidedigna. Lo mismo ocurre con el producto del trabajo del filósofo. ¿Cómo podría saber el filosóficamente iletrado si la interpretación de un pasaje de la Biblia por parte de un filósofo es filosóficamente sólida? ¿Coincidirán alguna vez los filósofos, después de todo, coincidir en lo que supone la solidez filosófica?

Al final, la diferencia es ilusoria. Con el tiempo y la motivación suficientes, el lector de una traducción podría dominar la lengua original y, por lo tanto, estar en una posición para juzgar, o al menos tener una opinión sobre la idoneidad de una traducción. Un hombre filosóficamente iletrado, asumiendo que posea una inteligencia en bruto, podría convertirse en un experto en las formas de la filosofía y ser capaz de evaluar la idoneidad de la interpretación de un filósofo. La incapacidad de ambos es solamente una incapacidad circunstancial. No es una incapacidad significativa. Nada impide a uno ni a otro de adquirir dicho conocimiento. El asunto es muy diferente para la audiencia de los propagadores, aquellos sin acceso total al conocimiento natural. Su incapacidad está muy arraigada en su naturaleza: “La naturaleza de Dios, en tanto que participamos en ella, así como los decretos

de Dios, dictan para nosotros [el conocimiento natural]”.¹⁶ Su incapacidad es una de las leyes de Dios. Al igual que algunos estudiantes de filosofía no son capaces, ni siquiera en principio, de adquirir dicho conocimiento. Lo que los salva de la total dependencia de los propagadores es el supuesto de Spinoza de que “pueden percibir y aceptar con igual certeza y dignidad, y no simplemente por fe, lo que ellos enseñan [los propagadores]”. Evitar el dominio y el sometimiento depende solamente de esta creencia.

El ataque de Spinoza a la doctrina de interpretación de Maimónides es materia de todo el *Tratado*. El argumento del Tratado es un rechazo a la insistencia de Maimónides en reconciliar la Escritura con las mejores aportaciones de la ciencia. Esta insistencia —de que un texto cuyos discurso y fondo son éticos también establece las bases de la filosofía y los principios de la ciencia— es el origen de todo el problema. Esta insistencia es la que lleva a los gobiernos a decirle a los filósofos qué pensar y a los filósofos a rehuir las verdades de la ciencia. Para Spinoza, el hecho de que las intenciones de Maimónides para con la filosofía fueran igual de benevolentes que las suyas, no lo eximía de su error. Maimónides estaba montando su puesto en el mercado equivocado y, a la larga, sus esfuerzos por reconciliar la escritura con la filosofía sólo podrían causarle daño a ambas. El plan de Spinoza, por lo tanto, era echar abajo los esfuerzos de Maimónides en todas sus múltiples variaciones, fueran benevolentes o no, rompiendo de manera definitiva (un esfuerzo vano) la conexión entre la Escritura y la ciencia. Sorprende aún más, entonces, que la estructura ambivalente del pensamiento de Spinoza acerca de la profecía tuviera su origen —o si no su origen, sí su estado original— en los propios escritos de Maimónides.

En la primera parte de su *Mishné Torá (Repetición de la Torá) —Hilchot Yesodei HaTorah* (“Leyes que son fundamentos de la Torá”)— Maimónides describe las leyes de la profecía (capítulo 7). (Su Guía de los perplejos describe la filosofía de la profecía).¹⁷ En su comentario sobre la

¹⁶Gebhardt, 1 [15], II. 27-28; Shirley, 59; Elwes, 14.

¹⁷Maimónides escribió su *Guía* para reconciliar a aquellos que se encontraban preocupados por la ciencia con la ortodoxia religiosa. Spinoza escribió su *Tratado* para reconciliar a aquellos que se encontraban preocupados de la ortodoxia religiosa con la ciencia. Spinoza, por lo tanto, concibió su Tratado como el *anti-Guía*.

primera ley (*halajá*),¹⁸ Maimónides analiza las precondiciones físicas y espirituales para la profecía. Todo aquel que sea profeta debe ser, antes que nada, un sabio. Debe tener un carácter fuerte, en el sentido de que nunca se dejará dominar por las inclinaciones naturales.¹⁹ Debe estar físicamente sano. Debe tener una perspectiva “amplia y correcta” para entender los “grandiosos y sublimes” conceptos del conocimiento espiritual. De ser así, se volverá santo. “Progresará y se apartará de las masas que avanzan en la oscuridad del tiempo”. Debe entrenarse para no tener pensamientos sobre “cosas infructuosas o sobre las vanidades e intrigas de los tiempos”.

En lugar de ello, su mente debe estar siempre dirigida hacia arriba, atada por debajo del trono de la gloria de Dios, esforzándose en comprender las formas santas y puras y dirigiendo su mirada hacia la sabiduría del Santo, bendito sea, en su totalidad, en sus múltiples manifestaciones, desde la forma espiritual más elevada hasta el ombligo de la tierra, apreciando Su grandeza desde ellas. Después de estos preparativos, el espíritu de la profecía descansará inmediatamente sobre él.²⁰

Los comentarios de la primera *halajá* cierran con una explicación del “espíritu de la profecía”. Cuando el espíritu de la profecía descansa sobre alguien, su alma se “entremezcla” con el orden más bajo de los ángeles, el *ishim*. Se convertirá en una persona diferente que entenderá con un conocimiento distinto del que tenía antes. Ya se encuentra “en un nivel superior al de otros sabios”²¹ y “apartado... de las masas”,²² incluso antes de que haya emitido una sola profecía.

Pero aún no es profeta, incluso a pesar de que el espíritu de la profecía descansa sobre su alma. Solamente es “un discípulo de los profetas”, alguien que aspira a la profecía, un candidato para profeta. Una vez que el espíritu de la profecía descansa sobre ellos, los discípulos deben, además, concentrar su atención si desean profetizar. Deben “aislarse, [esperar] en un estado de ánimo feliz y dichoso, ya que la profecía no puede descansar sobre una persona cuando está tris-

¹⁸“Es uno de los fundamentos de nuestra fe que Dios se comunique con el hombre a través de la profecía”. Capítulo 7, *Halajá* 1.

¹⁹*Íbid.*, 244-46.

²⁰*Íbid.*

²¹*Íbid.*

²²Capítulo 7, *Halajá* 4.

te o desanimada, sino únicamente cuando está feliz. Por lo tanto, los discípulos de los profetas traerían siempre consigo un arpa, una batería, una flauta y una lira cuando estuviera buscando la profecía”.²³ Aún así, la profecía no está garantizada: “Incluso aunque [los discípulos] concentren su atención, es posible que la *Presencia Divina* descanse sobre ellos, así como también es posible que no”.²⁴

Había una sola excepción a esto. Moisés podía elegir cuando profetizar, sin preparación:

Cada vez que lo deseaba, el espíritu santo lo envolvía y la profecía descansaba sobre él. No tenía que concentrar su atención para prepararse [para la profecía], ya que su mente estaba siempre concentrada, preparada y lista para apreciar la verdad espiritual, tal como los ángeles.²⁵

La profecía de Moisés se diferencia de la de todos los demás profetas también en otras maneras. Otros profetas recibieron la intuición profética en forma de un sueño o de una visión. Moisés profetizaba mientras estaba despierto. Los otros profetizaban por medio de un ángel. Moisés hablaba con Dios “cara a cara”.²⁶ Los otros recibían la profecía en forma de alegoría o metáfora, junto con su significado. Para Moisés, dice Maimónides, “no había metáfora. En su lugar, percibía la cuestión en toda su plenitud, sin metáforas o alegorías”.²⁷ Los otros profetas estaban aterrorizados al profetizar. Dios hablaba con Moisés como un hombre habla con un amigo. “Moisés tenía el poder mental apropiado para comprender las palabras de la profecía mientras se encontraba en un estado de serenidad”.²⁸ Los otros profetas experimentaban la profecía como si fuera una pesadilla, “cuando cualquiera de ellos profetiza, sus extremidades tiemblan, sus poderes físicos se debilitan, pierden el control de sus sentidos, y, por lo tanto, sus mentes se liberan para comprender lo que ven”.²⁹ En contraste, el constante aislamiento de Moisés le permitía estar de forma permanente en un estado de conciencia elevado, listo para la profecía; él nunca regresó a

²³ Capítulo 7, *Halajá* 5.

²⁴ Capítulo 7, *Halajá* 6.

²⁵ Números 12:8. *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Capítulo 7, *Halajá* 2.

²⁹ Capítulo 7, *Halajá* 6.

su “tabernáculo”: “se apartó para siempre de las mujeres y todo lo de esa naturaleza. Unió su mente a la Roca eterna. [Por consiguiente], la gloria nunca lo abandonó. La piel de su rostro brillaba, [ya que] se volvió santo como los ángeles”.³⁰

Maimónides, por lo tanto, establece un contraste que recuerda al de Spinoza en su *Tratado*: por un lado, Moisés, quien cuenta con innegable e ilimitado acceso a la comunicación divina; por el otro, los discípulos de los profetas, cuyo acceso a la comunicación divina es incierto y limitado. El contraste que establece Spinoza es entre dos grupos, de los cuales ambos tienen en principio acceso ilimitado al conocimiento natural, pero solamente uno de ellos lo tiene en realidad. ¿Se puede decir lo mismo de los discípulos de los profetas: que en principio tienen acceso ilimitado, incluso a pesar de que Maimónides deja en claro que en la práctica no lo tienen? En otras palabras, ¿poseer el espíritu de la profecía califica a los discípulos de los profetas para tener en principio acceso ilimitado?

Maimónides empieza a responder esta pregunta en *Halajá* 7, al final del capítulo 7, ahí describe los usos de la profecía. Un profeta puede experimentarla, argumenta, sólo para ampliar su propia perspectiva e incrementar su conocimiento. O puede ser enviado a una comunidad para decirle lo que debe hacer o para impedir que sigan haciendo el mal. En el segundo caso, donde la profecía desempeña su función política en lugar de su función intelectual, al profeta siempre se le ordena hacer “una señal o maravilla con el fin de que la gente sepa que Dios lo ha enviado realmente”.³¹ Pero todas las aptitudes para profetizar —la gran sabiduría, el carácter fuerte, la perspectiva amplia y correcta, el bienestar físico— deben estar presentes de antemano. De no ser así, la persona que hace las señales o maravillas no debe “ser aceptado como profeta”. Si, por el contrario, están presentes en alguien que “sigue el sendero de la profecía en santidad, apartándose de las cuestiones mundanas y posteriormente hace una señal o maravilla e indica que fue enviado por Dios, es una *mitzvah* escucharlo”.³²

Sin embargo, incluso si una persona es apta para la profecía, incluso si hace señales o maravillas, puede que aún no sea un verdadero profe-

³⁰Capítulo 7, *Halajá* 7.

³¹it *Íbid.*

³²it *Íbid.* Una *mitzvah* es una “obligación de la *Torá*”, o bien, una “buena obra”.

ta: “Es posible que una persona haga una señal o maravilla incluso sin ser profeta —en este caso, la maravilla tendrá [otra causa] detrás de sí. No obstante, es una *mitzvah* escucharlo. Puesto que es un hombre sabio con la categoría y la investidura para la profecía, aceptamos [su señal como verdadera]”.³³ Nótese que aquí Maimónides pasa de hablar sobre las señales o maravillas como si fuera lo mismo enfrentarse a una señal o a una maravilla, a hablar exclusivamente sobre las maravillas. Son únicamente las maravillas a las que describe como potenciales poseedoras de una causa distinta que la de la verdadera profecía. (Sólo en *Halajá* 1, capítulo 8, nos enteramos de cuál puede ser exactamente esta otra causa, y es la magia o la hechicería).³⁴ Maimónides no dice lo mismo sobre las señales. La pregunta que Maimónides obliga a los lectores hacerse al pasar de las señales y las maravillas a las maravillas únicamente es si la reducción de las posibilidades de la causalidad no profética a las maravillas es significativa, es decir, si las señales son indicios perfectamente necesarios de la causalidad profética y no padecen del mismo defecto de credibilidad que las maravillas. Esa pregunta es lo suficientemente importante como para justificar que interrumparamos el planteamiento de *Halajá* 1, capítulo 7, con una respuesta.

¿A qué se refiere Maimónides con señal? ¿A qué se refiere con maravilla? Es necesario leer hasta el capítulo 10 para descubrirlo. Ahí Maimónides sugiere, aunque de manera indirecta, que una maravilla es una “alteración” en el “orden natural” (literalmente, “mundo consuetudinario”; los ejemplos que da —la resurrección de Elías y Eliseo, etc.— dejan en claro que se refiere a maravilla como sinónimo de milagro, por lo que “alteración” en el “orden natural” es una traducción adecuada).³⁵ Pero después sugiere un significado para señal completamente inesperado desde la perspectiva de su discurso en *Halajá* 7, capítulo 7. Cuando un profeta nos dice que Dios lo ha enviado, dice Maimónides, no necesita demostrarlo haciendo maravillas como las de Elías y Eliseo, quienes alteraron el orden natural:

En lugar de ello, la señal de [la verdad de su profecía] será el cumplimiento de su predicción de eventos futuros. . . Por lo tanto, si surge una persona cuyo [progreso] en el servicio de Dios la hace apta para la profecía [y afirma

³³ Capítulo 8, *Halajá* 1.

³⁴ Capítulo 10, *Halajá* 1.

³⁵ *Ibid.*

ser un profeta] —si no intenta aumentar o reducir [la *Torá*], sino servir a Dios a través de la *mitzvoth* de la *Torá*— no le decimos: “Divide el mar para nosotros, resucita a los muertos, o algo parecido, y entonces creeremos en ti”. En cambio, le decimos: “Si eres un profeta, dinos que pasará en el futuro”. Él hace sus aseveraciones y nosotros esperamos a ver si se cumple o no.³⁶

Si su profecía resulta ser falsa, entonces es un falso profeta y merece la pena de muerte. (Una ley saludable en términos generales. Haríamos bien en aplicarla a nuestros expertos). Maimónides nos dice que pongamos a prueba al profeta constantemente. Pero si todas sus aseveraciones resultan ser ciertas, debería ser considerado un verdadero profeta.³⁷ Un profeta que cuenta con esta capacidad, la de predecir el futuro, se limita a un solo propósito al profetizar —predecir el futuro— y el futuro puede ser un futuro político o un futuro personal; no importa cuál de los dos.³⁸ Entonces, la señal coincide con la profecía: la habilidad del profeta para predecir el futuro es una señal de su habilidad para predecir el futuro. El profeta que cuenta con otras capacidades aparentemente no está tan limitado.

Es evidente, a partir del texto de Maimónides, que él no considera a la predicción del futuro como el único tipo de señal. En *Halajá* 2, capítulo 8, describe a Moisés como “sabedor de que aquel que cree en un profeta debido a las señales “posee temor en su corazón, y que tiene dudas y desconfianza”.³⁹ (En *Halajá* 1, capítulo 8, Maimónides ya había descrito las maravillas de esta manera). La señal podría ser el resultado de la magia o de la hechicería, no de la profecía.⁴⁰ Moisés, por lo tanto, le pidió a Dios que lo liberara de su misión —sacar a los esclavos israelitas de Egipto. Dios responde que las maravillas que Moisés pudo llevar a cabo en Egipto fueron solamente un recurso temporal. (Nótese que Moisés se había quejado de las señales inciertas, no de las maravillas). Una vez fuera, el pueblo subiría a la montaña y todas las

³⁶ Capítulo 10, *Halajá* 3.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Capítulo 8, *Halajá* 2.

³⁹ Capítulo 8, *Halajá* 1. Maimónides afirma esto de manera explícita únicamente en el contexto de las maravillas. Sin embargo, la magia y la hechicería como posibles causas de las señales están implícitas en el argumento de *Halajá* 2, capítulo 8.

⁴⁰ Capítulo 8, *Halajá* 2.

dudas serían disipadas: “Aquí, les enviaré una señal”, Maimónides cita a Dios diciéndole a Moisés: “y entonces sabrán que realmente te he enviado desde el principio, y, por lo tanto, no permanecerá duda alguna en sus corazones”.⁴¹ De este modo, Maimónides tiene mucho cuidado al describir el evento que removerá toda duda del pueblo —el pueblo que ha sido testigo de la conversación de Dios con Moisés al pie del monte Sinaí— como una señal, no como una maravilla.

Asimismo, es importante comparar los dos tipos de señales descritas por Maimónides. La señal en *Halajá* 3, capítulo 10, implica acción por parte de los candidatos a profeta: predecir el futuro. Si un candidato predice el futuro correctamente, es una señal de que es un profeta. La señal tiene dos características prominentes. Primero, no hay incertidumbre sobre la señal: el candidato predice el futuro y puede acertar o equivocarse. Segundo, la predicción se refiere a los eventos de este mundo: la gente haciendo tal o cual cosa, el surgimiento de tormentas, objetos en ciertos lugares, etc. Todos los eventos implicados en predecir el futuro pueden ser descritos de forma natural; son movimientos dentro de la naturaleza. Por lo tanto, las predicciones proféticas son predicciones sobre la naturaleza. Muestran un nivel elevado de conciencia sobre la naturaleza, ya sea física, animal o humana. La predicción se basa siempre en la naturaleza. Ese es el significado de la naturaleza: predecible. En contraste, la señal que Dios da a Moisés en *Halajá* 2, capítulo 8, implica la acción de Dios: hablar a Moisés frente a la multitud congregada. No es una acción del profeta. Es la manifestación natural de un agente sobrenatural, el pueblo experimentando a Dios como una voz que podía ser escuchada. De este modo, con Moisés, el pueblo pudo dar testimonio de un evento natural, cuya causa, sin embargo, no podría ser atribuida a ningún agente natural sino solamente a un agente divino. En ambos casos, la señal era parte de la naturaleza, y, por consiguiente, innegable. En el caso del profeta ordinario, la certeza significa la gestación del futuro; en el caso de Moisés, significa el principio de la participación de Dios.

⁴¹“Todo profeta que surja y nos diga que Dios lo ha enviado no necesita demostrarlo haciendo maravillas como las de Moisés, nuestro maestro, o como las de Elías y Moisés, que alteraron el orden natural. En su lugar, la señal de la verdad de su profecía será el cumplimiento de esta predicción de eventos futuros”. Capítulo 10, *Halajá* 1.

Por lo tanto, a diferencia de las maravillas, las señales transmiten certeza precisamente debido a que siguen el curso de la naturaleza en vez de usurparlo.⁴² Las señales son asimismo obvias. Proclaman eso de lo cual son señales. Las maravillas, en contraste, no hacen eso. De esta manera, predecir el futuro es una señal de éxito para predecir el futuro. Hablar con Dios es una señal de hablar con Dios. Las señales son el curso de la naturaleza. Las maravillas son una salida de él. Las maravillas y los signos, por consiguiente, describen dos rutas diferentes hacia la profecía; una es una alteración del orden natural, la otra una extensión de éste, ya sea hacia el futuro o hacia el ámbito de lo divino.

Ahora podemos regresar al argumento de *Halajá 7*, capítulo 7. Después de describir los usos de la profecía, los requisitos de los profetas y la incertidumbre intrínseca de la profecía autorizada mediante las maravillas, Maimónides aboga por aceptar como verdades las afirmaciones de “un hombre sabio de prestigio y con aptitudes para la profecía”, quien ha realizado una señal o una maravilla, incluso a pesar de que en realidad pueda no ser un profeta. Una pregunta que tendremos que enfrentar es si todos los argumentos aplican tanto para las señales y para las maravillas, o solamente para las maravillas, ya que Maimónides califica a la referencia general a las señales y maravillas al decir que las maravillas pueden tener una causa diferente que la profecía, sin decir lo mismo sobre las señales.

El primer argumento sugiere una analogía jurídica (lo hacemos aquí para que lo podamos hacer aquí también: esta no es una práctica desconocida en otras partes del sistema jurídico). La *Torá* ordena la interpretación de un dictamen jurídico basado en el testimonio de dos testigos. Ambos pueden, en realidad, estar mintiendo en su testimonio. Pero si los testigos son “aceptables”, entonces la ley asume que están diciendo la verdad.⁴³ “Cada uno sirve como testigo a su homólogo de que está diciendo la verdad”.⁴⁴ En otras palabras, sabemos que en cierto número de casos, ambos testigos estarán mintiendo o pueden estar equivocados. Así son las cosas. Pero no hay nada que la ley pueda hacer al respecto, siempre y cuando ambos testigos estén dispuestos a mentir o estén equivocados, y siempre y cuando ambos sean testigos califica-

⁴²Capítulo 7, *Halajá 7*.

⁴³Capítulo 8, *Halajá 2*.

⁴⁴*Ibid.* Véase el texto adjunto a la nota 43.

dos. El sistema jurídico termina tratando las afirmaciones falsas como si fuesen verdaderas, ya que no hay forma de saber qué afirmaciones son falsas. Por esa razón éste insiste en dos testigos como mínimo: es improbable (aunque desde luego posible) que dos personas estén dispuestas a mentir ante un tribunal o que mientan involuntariamente.

La analogía de los dos testigos funciona al menos para un tipo de señal debido a que Maimónides mismo la aplica a esa señal al inicio de *Halajá 2*, capítulo 8: tanto Moisés, como el pueblo entero de Israel, afirma, fueron testigos de la designación de Moisés como profeta en el monte Sinaí.⁴⁵ Si sólo hubiéramos escuchado el relato de Moisés, sería poco confiable: podría estar mintiendo o equivocado. Si hubiéramos escuchado únicamente el relato del pueblo, sería igualmente poco confiable. Moisés mismo debe percibir a Dios como el que lo designa: debe ser consciente de que lo han convertido en profeta y de que está actuando como profeta. Si Moisés no posee la confianza suficiente en su propia misión, si menosprecia o ignora su propia visión profética, no comunicará las profecías al pueblo o bien no los convencerá de que no crean en lo que piensan que escucharon. Cabe recordar que el pueblo es testigo de un fenómeno fuera de la naturaleza, un fenómeno sobrenatural, una voz incorpórea.

Las mismas consideraciones aplican para las maravillas. Éstas no son diferentes de la señal que el pueblo de Israel presencié en el monte Sinaí: ambas requieren de testimonios mutuos. ¿Pero qué hay del otro tipo de señal: predecir el futuro? ¿Aplican las mismas consideraciones en ese caso también? Después de todo, el fenómeno que las personas (o persona en el caso de una predicción privada) están presenciando es un fenómeno completamente natural, una secuencia de eventos o una cosa. No requiere de credulidad, de confianza, ni de la suspensión del escepticismo. O bien la predicción se cumple o no. Claro que confiar en las predicciones de un profeta probado respecto al futuro requiere cierta confianza. ¿Qué pasa si ha perdido sus poderes proféticos? ¿Qué pasa si está mintiendo para ganar un poco de ventaja personal? Pero estos son los riesgos ordinarios de la vida ordinaria que

⁴⁵ Sin embargo, Maimónides reconoce el riesgo de que un profeta probado pueda equivocarse por alguna razón: “Una vez que el profeta ha dado a conocer su profecía y se ha probado una y otra vez que sus palabras son ciertas, o que otro profeta lo ha declarado profeta, y si sigue en el sendero de la profecía, queda prohibido dudar de él o cuestionar la veracidad de su profecía”. Capítulo 10, *Halajá 5*.

no requiere de referencias a la profecía, y la preparación para la profecía protege, en teoría, contra esa posibilidad. Asimismo, un profeta probado tiene un prestigio dentro de la comunidad, que no querría dilapidar.⁴⁶ No es desdeñable, entonces, que Maimónides hable de este tipo de profecía por separado en el capítulo 10 y que a diferencia de los debates en *Halajá* 7, capítulo 7 —donde aplica la analogía de los dos testigos, sin aparente restricción, a todos los profetas que no son Moisés—, y en *Halajá* 2, capítulo 8 —donde aplica la analogía a Moisés—, no menciona la analogía. Por lo tanto, es probable que la intención de Maimónides no fuera aplicar la analogía a los profetas que predicen el futuro con éxito, ya que para estos profetas el futuro es su propio testigo.

El segundo argumento para aceptar como verdades las afirmaciones de “un hombre sabio de prestigio y con aptitudes para la profecía” explica por qué el primer argumento es necesario: “Teniendo en cuenta estas cuestiones y otras similares”, (Deuteronomio 29:28) manifiesta: “Las cosas secretas pertenecen a Jehová nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos”, y (Samuel 16:7) expone: “el hombre mira lo que está delante de sus ojos, pero Jehová mira el corazón”.⁴⁷ No necesitamos mirar en el corazón del profeta que predice el futuro con éxito, sólo confiar en su honradez como persona. Pero con todos los demás profetas, necesitamos saber quién está en comunicación con Dios y quién no. Sin embargo, si supiéramos eso, entonces también nosotros seríamos profetas, haciendo que los otros resulten superfluos.

Y eso es exactamente lo que les pasó a los israelitas que se encontraban con Moisés al pie del monte Sinaí. Junto con Moisés, presenciaron a Dios proféticamente: presenciaron a Dios comunicándose con Moisés. En ese momento, en esa forma limitada, se convirtieron en profetas. Éste es el argumento de Maimónides en el capítulo 8 concierne a la naturaleza de la profecía de Moisés. Los israelitas creían en Moisés, no porque realizara maravillas, sino porque en realidad presenciaron su designación como profeta. “Nuestros ojos vieron, y no los de un extraño. Nuestros oídos escucharon, y no los de ningún otro. Hubo fuego, trueno y relámpago. Entró en las densas nubes; la

⁴⁶ Capítulo 7, *Halajá* 7.

⁴⁷ Capítulo 8, *Halajá* 1.

Voz habló con él y nosotros escuchamos: ‘Moisés, Moisés, ve y diles lo siguiente’”.⁴⁸ En este justo momento es donde Maimónides retoma la analogía jurídica utilizada por primera vez en *Halajá* 7, capítulo 7. Describe a Moisés y al pueblo de Israel como “dos testigos que observaron juntos el mismo evento. Cada uno sirve como testigo a su compañero de que está diciendo la verdad. Y ninguno tiene que traer alguna otra prueba a su compañero”.⁴⁹ Del mismo modo, Moisés y todo Israel fueron testigos de la comunicación de Dios con Moisés en el monte Sinaí y éste no tuvo que realizar ninguna otra maravilla para ellos. Moisés es el único profeta cuya designación como profeta es completamente incuestionable. El pueblo de Israel la presencié y participó en ella como profetas. El pueblo creyó en él, no porque la obligación de la *Torá* les exige dejar de lado sus dudas, sino porque lo vieron con sus propios ojos y no hubo lugar para las dudas.⁵⁰

Entonces, la respuesta de Maimónides a la pregunta, “¿los discípulos de los profetas tienen en principio acceso ilimitado a Dios, incluso si en realidad no lo tienen?” es sí. Es nuestra obligación tratarlos como profetas si afirman serlo y si pueden reunir, de alguna manera, las señales o maravillas, ya sea por accidente, porque son magos o brujos, o porque de verdad son profetas. Y tenemos esta obligación precisamente porque, de hecho, nunca podremos saber si una persona que afirma ser profeta lo es o no, a menos de que nosotros mismos participemos en el acto de profecía. Pero en ese caso no necesitaríamos de los profetas.

Por consiguiente, la única condición bajo la cual la validez de una afirmación de la profecía puede ser establecida es la condición bajo la cual todos forman parte de al menos una parte de ella. Es la condición de una democracia del conocimiento. Es una condición en la cual el profeta, como figura especial con acceso exclusivo al conocimiento profético es, al menos en parte, innecesario. Es, por lo que a

⁴⁸ Capítulo 8, *Halajá* 2.

⁴⁹ Capítulo 8, *Halajá* 3.

⁵⁰ Incluso los discípulos de los profetas cuya señal predice con éxito el futuro no pueden ser llamados con certeza profetas. Lo más que Maimónides está dispuesto a decir de una persona así es que “debería ser considerado un verdadero profeta” (capítulo 10, *Halajá* 2) o que “queda prohibido dudar de él o cuestionar la veracidad de su profecía” (capítulo 10, *Halajá* 5). Resulta revelador que Maimónides no declare a esa persona profeta en lo indicativo, sólo en lo normativo.

Spinoza respecta, una profecía sin profetas. En todos los demás casos, el profeta es necesario debido a nuestra falta de capacidad para escuchar lo que Dios quiere decirnos. En esos casos, la profecía es necesariamente incierta. Por lo tanto, debemos mirar hacia el registro de sabiduría del profeta, su pureza de carácter, su amplia y correcta perspectiva, además de su bienestar físico —todos excelentes indicios de una probabilidad de que el consejo del profeta está bien intencionado y es políticamente confiable, sin tener nada que ver con lo que normalmente consideraríamos comunicación divina.

De este modo, la sociología del conocimiento divino de Maimónides contiene tres grupos, en contraste con los dos de la de Spinoza. Los grupos de Spinoza son bastante sencillos: aquellos que realmente tienen acceso directo al conocimiento divino y aquellos que lo tienen sólo en principio. Aquellos que lo tienen sólo en principio son, sin embargo, capaces de reconocer si el conocimiento que los propagadores están propagando es divino. Por lo tanto, Spinoza crea una democracia del conocimiento en principio, una aristocracia del conocimiento en realidad. No obstante, la democracia atempera y limita a la aristocracia al insistir en la capacidad de juzgar la idoneidad del trabajo de la aristocracia.

Los grupos de Maimónides son más complejos y se dividen a lo largo de líneas un tanto diferentes. Un grupo incluye a los discípulos de los profetas —aquellos que son candidatos a la profecía, pero quienes en realidad pueden o no ser profetas. A pesar de que siempre es dudoso que cualquier miembro dado de este grupo sea profeta, la ley de la *Torá* nos obliga a tratarlo como profeta si reivindica la profecía y si sus afirmaciones son seguidas, de un modo u otro, por señales o maravillas. La cierto es que cualquier miembro particular de este grupo es profeta o no lo es, sólo que no sabemos cuáles, y nunca lo sabremos con certeza.⁵¹ Por lo tanto, sería un error decir que cualquier miembro del grupo es, en principio, profeta. No: o es profeta o no lo es, pero en ningún sentido puede ser profeta en principio. El caso es muy diferen-

⁵¹ Así lo afirma la tradición rabínica, con la cual Maimónides habría estado íntimamente familiarizado. En la tradición rabínica, los primeros dos mandamientos son: “Yo soy Jehová” y “No tendrás [...] delante de mí”. Véase los comentarios sobre “Moses spoke” en *The Pentateuch and Rashi’s Commentary: A Linear Translation into English*, vol. 2, Exodus (Brooklyn, N.Y.: S.S. & R., 1950), 19:19, 209, traducido por el rabino Abraham ben Isaiah y el rabino Benjamin Sharfman.

te para el grupo en su conjunto. Tratamos al género “discípulo” como un grupo compuesto exclusivamente por profetas (o al menos a esa parte del género “discípulo” cuyo consejo es seguido de algún tipo de señal o maravilla), a sabiendas que no está (o probablemente no está) constituido de tal forma. Tratamos a ambas especies dentro del género de la misma manera, como profetas en principio, o como una cuestión de principio. Es decir, somos injustos con las especies de profetas debido a que no las tratamos como tal, sino como profetas en principio, y somos también injustos con nosotros mismos, ya que tratamos a las especies de no-profetas como profetas en principio a pesar de que en realidad no lo sean. Ignoramos la cuestión de la profecía y en su lugar dirigimos nuestra atención hacia cuestiones de aptitud, por un lado, y hacia las señales y maravillas por el otro.

Un segundo grupo incluye a las personas en general, quienes, a diferencia de los discípulos de los profetas, no reclaman la profecía ni la buscan. Muchos de ellos, debido a la falta del carácter requerido, están sin duda alguna incapacitados para la profecía; algunos están indiscutiblemente capacitados pero no desean ser profetas. Sin embargo, todos ellos, capacitados o no, se convirtieron en profetas en masa en una ocasión, cuando escucharon a Dios hablando con Moisés al pie del monte Sinaí, justo antes de que subiera la montaña para su prolongada estancia con Dios. En cierto modo, también, Moisés no era muy diferente a la masa del pueblo. Él, al igual que ellos, no buscaba la profecía; al igual que ellos, tenía rasgos de carácter que podían ser descritos solamente como defectos (su ira, especialmente) y que no convendrían a ningún otro profeta; al igual que ellos, no estaba del todo físicamente sano (su tartamudez). El más grande de los profetas era mucho más como el pueblo y mucho menos como los profetas. Por lo tanto, no es un accidente que en el momento profético supremo de toda la *Torá*, en el monte Sinaí, Moisés y el pueblo compartieran al menos un fragmento de la revelación de Dios: escucharon una voz enunciando los primeros dos de los Diez Mandamientos.⁵² Aparte de este momento supremo, el papel del pueblo es juzgar a quién de entre todos los que aspiran a la realización profética se le debe conceder el beneficio del consentimiento profético y tratar en principio, o como una cuestión de principio, como profeta. Por consiguiente, respecto a

⁵²Capítulo 7, *Halajá* 2.

todos los profetas diferentes a Moisés, al final es el pueblo y no Dios los que los hacen profetas. Convertirse en profeta es una elección, no un crisma que unge al elegido.

Y finalmente, un grupo de uno: Moisés. El pueblo no lo eligió. Junto con los profetas, Dios lo nombró, no a través de señales (señales ordinarias al menos) o de maravillas, sino en público, a la vista de todos. En este punto es importante distinguir entre lo público y lo privado. La realidad privada, la verdad interior, es que algunos de los profetas candidatos son, de hecho, profetas, algunos no. La profecía que no es la de Moisés se lleva a cabo en privado, mientras el profeta duerme: “Cuando cualquiera de ellos profetiza, sus extremidades tiemblan, sus poderes físicos se debilitan, pierden control de sus sentidos, y, por lo tanto, sus mentes se liberan para comprender lo que ven”.⁵³ Es una experiencia física abrumadora. Al mismo tiempo, lo que el profeta ve mientras duerme es un mensaje que le es entregado mediante “imágenes metafóricas”. “De inmediato, la interpretación de las imágenes se imprimen en su corazón y conoce su significado”.⁵⁴ El profeta sabe que está experimentando la profecía. Pero nosotros no sabemos y no podemos saber. Asimismo, sólo el que es aprobado a través de una señal o maravilla sabe si la señal o la maravilla es un producto de la profecía o de la magia y la brujería. (El profeta que es aprobado porque predijo el futuro exitosamente puede ser un brujo o un adivino, dice Maimónides, y no un verdadero profeta).⁵⁵ La visión del profeta, la causa real de la señal o maravilla —todas ellas son experiencias privadas. La profecía misma es, alegórica o metafóricamente, inaccesible al público en sus propios términos. Solamente el profeta sabe su significado, y su conocimiento, que se encuentra en su corazón, es privado. Dios confirió a Moisés profecías, no como visiones, sino “a través de revelaciones abiertas”,⁵⁶ revelaciones abiertas a todos, tal y como son, sin privilegiar el corazón de Moisés. El más grande de los profetas, el más cercano a Dios, sentó las bases para la democracia del conocimiento.

Para Maimónides, así como para Spinoza, suscribirse a una democracia del conocimiento requiere del consentimiento en medio una pa-

⁵³ Capítulo 7, *Halajá* 3.

⁵⁴ Capítulo 10, *Halajá* 3.

⁵⁵ Capítulo 7, *Halajá* 6.

⁵⁶ Gebhardt, 2 [16], II. 29-30; Shirley, 60; Elwes, 14.

radoja. Para Spinoza, ésta es que aquellas personas que tienen acceso imperfecto a la naturaleza de Dios son capaces, en teoría, de evaluar adecuadamente el acceso de otros cuyo acceso puede o no ser perfecto (o imperfecto en diferentes maneras). Esta es la condición *sine qua non* de toda democracia, la suposición de que todo ciudadano es capaz de evaluar la validez de un reporte de conocimiento sin la necesidad de conocer directamente dicho conocimiento, sin la mediación del reporte. Para Maimónides, la paradoja es que las personas que no son capaces de saber quién dentro del campo de profetas candidatos es un verdadero profeta, ya que no son capaces de saber qué señales o maravillas son producto de la profecía y cuáles son producto de la magia, la hechicería o la adivinación, son sin embargo capaces de saber quién es un candidato adecuado, cuyas señales o maravillas tienen derecho a ser consideradas profecías, a pesar de que en realidad pueda no ser profeta. En la medida en que un candidato muestre el requisito moral e intelectual, así como las cualidades físicas, en la medida en que además se presente a sí mismo como profeta, las personas están obligadas a tratarlo como uno —halajá asume que es profeta— incluso si sus señales o maravillas son producto de la magia, la hechicería o la adivinación y solamente se ha engañado a sí mismo creyendo, con mayor o menor devoción, que en realidad son producto de la profecía.

Por lo tanto, Maimónides reemplaza la presencia de la comunicación profética —un estado conocido con certeza sólo a través del conocimiento divino— con juicios ordinarios sobre la condición moral, intelectual y física, junto con una suposición legal que conecta estos juicios con el estatus, hecho legal y ya no directamente divino, del profeta. La única profecía que precisa cierto conocimiento del origen divino, por consiguiente, es la profecía que instituye esta suposición —la profecía del sistema legal regido por Moisés— ya que es dicha suposición la que hace que toda la demás profecía —entendida ahora estrictamente como un estatus legal— sea posible. Cierta conocimiento divino se vuelve conocimiento común solamente en un momento y con un único propósito: justo antes de que Moisés suba al monte Sinaí para ser designado como el profeta de la ley de Dios.

De este modo, el lugar que ocupa el conocimiento divino de dominio público en la *Mishné Torá* de Maimónides es totalmente opuesto al lugar que ocupa en el *Tratado* de Spinoza. En el *Tratado*, el conoci-

miento divino de dominio público es el conocimiento de la naturaleza, de la naturaleza de Dios, del mundo inteligible como ley o ciencia. Es conocimiento disponible en principio para todos, en cualquier lugar y en todo momento, a pesar de que en realidad no esté disponible. Es ley como principio en lugar de ley como hecho. En la *Mishné Torá*, por el contrario, el conocimiento divino de dominio público es el conocimiento de la designación de Moisés como profeta. Es el conocimiento del fundamento de la ley, de la ley como hecho. No es conocimiento que se encuentre en cualquier lugar y en todo momento, sino únicamente aquí y ahora. Ningún otro conocimiento de dominio público es divino. Esto no implica negar que el conocimiento divino público tenga un lugar dentro del mundo. Es muy posible que lo tenga. Pero fuera de la profecía de Moisés, no podemos saber con certeza cuál es ese lugar.

No obstante, la suposición legal que nos obliga a aceptar como profeta a una persona que cuenta con el carácter moral, intelectual y físico adecuado, y que predice el futuro con éxito, nos da aquello que puede ser descrito como conocimiento divino público derivado o de segundo orden, al compararlo con el conocimiento divino público directo o de primer orden, como lo es el conocimiento público de la designación de Moisés. En ese caso, el sistema jurídico validado por el conocimiento de la designación de Moisés nos obliga a considerar como divina la predicción exitosa de los discípulos de los profetas. La divinidad de una predicción exitosa es innegable sólo de forma derivada. Su divinidad directa puede ser sólo posible, nunca indiscutible.

El discípulo de los profetas que predice el futuro con éxito bien puede considerar su predicción como profecía. Pero si sus predicciones van a ser exitosas por un periodo continuo, lo que el discípulo debe estar haciendo es algún tipo de ciencia política, moral o natural, aunque ésta sea intuitiva o primitiva, y el juicio mediante el cual las personas aceptan o rechazan al discípulo como profeta no es un juicio profético, sino un juicio democrático ordinario. Lo que Maimónides describe, entonces, es nada menos que la transformación del derecho en ciencia.

Spinoza afirma en su *Tratado* que hasta donde sabe, hoy en día, no existen profetas⁵⁸. Maimónides estaría en desacuerdo. Ciertamente, no existen milagros ni profetas aprobados a través de maravillas o de

señales del tipo que el pueblo de Israel escuchó al pie del monte Sinaí. Pero existe la predicción del futuro, la ampliación de la perspectiva de las personas y el incremento de su propio conocimiento. Ambos pueden ser profecía en manos de la persona correcta. Ambos están limitados a unos pocos. Ninguno requiere de milagros. Así que sí existen profetas. Sólo que ya no los llamamos así. Ahora los llamamos científicos y filósofos.