

STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD VERACRUZANA

AÑO 12

VOLUMEN 12
Enero-Junio de 2021

NÚMERO 24

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
Director General de Investigaciones

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

Dr. Ignacio Quepons Ramírez
Director del Instituto de Filosofía

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editor general: Adolfo García de la Sienna

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

Secretario de redacción: Francisco Lozada Hernández

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos † · Francisco Arenas-Dolz · Mauricio Beuchot · Daniel H. Cabrera · Alberto Carrillo Canán · José Emilo Esteban Enguita · Fernando Gómez Cabia · Eduardo González di Pierro · Rodrigo Guerra López · Rosalba Atilana Guerrero Sánchez · José Antonio Hernanz · Guillermo Hurtado Pérez · Sidonie Kellerer · José Lasaga Medina · Darin McNabb · Adriana Menassé · Pablo Quintanilla Pérez Wicht · José Ignacio Quepons · Eliseo Rabadán · François Rastier · Leandro Rodríguez Medina · Menno Rol · Diego Ignacio Rosales Meana · Stefano Santasilia · Samuele Tadini · Raúl Urbina Fonturbel

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

STOA
Revista del Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

ARTÍCULOS

- CARLOS CONCHILLO MARTÍNEZ-DE LA CRUZ
La búsqueda de lo real en Kafka. Literatura y Filosofía 5
- ROMEO PÉREZ DEL ÁNGEL
Las raíces religiosas del historicismo 42
- ESTEBAN MARÍN ÁVILA
Realidad y Concepto. Observaciones fenomenológicas
en torno a la posibilidad de explicitar del
sentido del mundo real a través de objetividades ideales. 65
- JOSÉ ARTURO HERRERA MELO
Problemática y diversidad onto-epistemológica en psicología 87

TRADUCCIÓN

- ERNST CASSIRER
A propósito del concepto de nación.
Réplica al artículo de Bruno Bauch 113

RESEÑA

- JULIO QUESADA MARTÍN
Martin Heidegger. Metapolítica. Cuadernos Negros (1931-1938) 129

Stoa

Vol. 12, nº 24, pp. 5-41

ISSN 2007-1868

LA BÚSQUEDA DE LO REAL EN KAFKA. LITERATURA Y FILOSOFÍA

CARLOS CONCHILLO MARTÍNEZ-DE LA CRUZ

Universidad de Murcia

carloc@telefonica.net

RESUMEN: El estudio pretende centrar la obra de Kafka en el problema de la realidad, inmanente si toda referencia es a lo cotidiano, trascendente cuando se aspira a algo que esté más allá. El castillo –reino de la posibilidad– dependerá solo de la aldea –reino de lo efectivo– cuando la visión no sepa ir más allá. Se verá que el modo como tiene Kafka de entender el lenguaje se asemeja al de Wittgenstein: los dos proceden del problema de la entidad de los objetos, lo dos entienden que las cosas viven en los juegos en los que alcanzan sentido. La negación es un modo de afirmar. La realidad, virtual sobre todo, se ha de apoyar en su propia inexistencia.

PALABRAS CLAVE: Kafka · Wittgenstein · Lenguaje · *El castillo* · Negación · Inmanencias · Trascendencia · Juegos de lenguaje · Realidad virtual · Inexistencia.

ABSTRACT: The aim of this paper is to focus Kafka's work on the problem of reality, immanent if every reference is to the everyday, transcendent when something beyond is desired. The castle – the realm of possibility – will depend only on the village – the realm of the effective – when the insight does not know how to go further. It will be seen that Kafka's way of understanding language resembles that of Wittgenstein: the two come from the problem of the entity of objects, the two understand that things live in those games in which they make sense. Denial is a way of affirmation. Reality, virtual reality above all, is to be supported by its own non-existence.

KEYWORDS: Kafka · Wittgenstein · language · The Castle · denial · immanence · transcendence · games of language · virtual reality · non-existence.

Recibido 12 de abril de 2021
Aceptado 20 de mayo de 2021

1. La realidad extralingüística

“Con los ojos alzados al aparente vacío”.¹

“Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas”.²

Pretendo que Kafka nos ayude a saber algo sobre la existencia de los objetos.³

Nos hacemos imágenes o símbolos de los objetos externos; y la forma que les hemos dado es tal que las consecuencias necesarias de las imágenes en el pensamiento son siempre las consecuencias necesarias en la naturaleza de las cosas imaginadas.⁴

Las representaciones que busca Hertz no necesitan tanto reproducir los llamados “objetos externos” sino, antes bien, *construir* “imágenes” de éstos, interesados como estamos en las consecuencias que se derivan de *nuestros* modelos más que en el modo de existencia de los tales. Asistimos a una concepción del conocimiento científico que no busca tanto un isomorfismo entre los objetos y las representaciones que el hombre se haga de éstos sino una teoría cuyas afirmaciones sean reflejo de la realidad concebida como una *función*, concepción muy cercana a Kafka. En este sentido, escribe Cassirer en su obra *Filosofía de las formas simbólicas*:

Lo que el físico [Hertz] busca en los fenómenos es una descripción de sus conexiones necesarias. Pero esta descripción no puede llevarse a cabo de otro modo que dejando atrás el mundo inmediato de las impresiones sensibles, abandonándolas aparentemente por completo [...]. Pero pese a que no existe tal correspondencia –y quizá precisamente *porque* no existe– el mundo conceptual de la física está completamente encerrado en sí mismo [...] el signo no es una mera envoltura eventual del pensamiento, sino su órgano esencial y necesario. No sirve sólo para la comunicación de un contenido de pensamiento conclusamente dado, sino que es el instrumento en virtud del cual este mismo contenido se constituye y define completamente.⁵

¹ Franz Kafka, 1980, *El castillo*, trad. D.J. Vogelmann, Madrid, Alianza-Emecé, 1980, p. 7

² L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, trad. A. García Suárez y U. Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, , Barcelona, 1988, § 164.

³ Ver C. Conchillo, “Kafka, Wittgenstein y el lenguaje como intermedisario”, *Agora. Papeles de Filosofía*, 28-1, 2009.

⁴ *We form for ourselves images or symbols of external objects; and the form which we give to such that the necessary consequents of the images in thought are always the images of the necessary consequents in nature of the things pictured* Hertz, H. 1956, *The Principles of Mechanics* (Present in a New Form), trad. Jones, D. p. 1.

⁵ E. Cassirer 1998, p. 26-27.

El Wittgenstein del *Tractatus* todavía está ocupado en fundamentar el quehacer figurativo, tarea propia de la filosofía, y es por ello que necesita postular la existencia de entidades objetuales que a Hertz, físico de profesión, no preocupan demasiado. Le basta con lo que la experiencia le enseña: que entre la naturaleza y el pensamiento se da una conformidad de hecho, planteamiento más próximo a etapas posteriores en la evolución intelectual de Wittgenstein, cuando la búsqueda de los fundamentos pierda peso.

Leemos en el *Tractatus*:

Aunque el mundo sea infinitamente complejo, de modo que cada hecho conste de infinitos estados de cosas (...) no se necesita recurrir a realidad alguna ajena al juego de los hablantes para justificar lo que se dice.⁶

Estimo que el “paso” del llamado primer Wittgenstein al Wittgenstein posterior tiene que ver con el deseo de éste de darle una solución satisfactoria al problema de la entidad de los objetos. Esta no se haya en el lado de allá del lenguaje sino que es una exigencia lógica (*lógos* también es “lenguaje”) de nuestro interés por figurar el mundo. El “giro kantiano” –y reproduzco en la expresión el objetivo que Kant atribuye a Copérnico– que Wittgenstein asume plenamente con posterioridad al *Tractatus* (lo que he citado anteriormente indica que no hay ruptura entre el llamado “primer Wittgenstein y el segundo no es sino un modo de continuidad) queda indicado en la siguiente cita de las *Investigaciones Filosóficas*:

Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va solo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.⁷

La entidad de las cosas es algo que pertenece al ámbito lingüístico. Recurrir a *lo real* no tiene sentido fuera de los juegos de lenguaje, o de un juego del lenguaje. Permítaseme citar el famoso párrafo de las *Investigaciones Filosóficas* en el que Wittgenstein muestra que es innecesaria la existencia de *escarabajo* alguno para el uso de la *palabra* “escarabajo”, palabra tan próxima a Kafka por otros motivos:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe

⁶ L. Wittgenstein 2003, prop. 4.2211, p. 79.

⁷ L. Wittgenstein 1988, § 114.

lo que es un escarabajo solo por la vista de su escarabajo. –Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. –¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? –Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. –No, se puede ‘cortar por lo sano’ por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.⁸

Las representaciones que busca Hertz no necesitan tanto *reproducir* los llamados “objetos externos” sino, antes bien, *construir* “imágenes” de éstos, interesado en las consecuencias que derivamos de *nuestros* modelos más que en el modo de existencia de los tales objetos. Escribe Wittgenstein:

[...] si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.⁹

Dice Isidoro Reguera que “no hay ningún contenido sustante” en la “dialéctica de reglas y juegos” que me constituye¹⁰

La «esencia» o el «así» de lo dado no es su apariencia en el mundo –su fenómeno– por la que son cosas sin más, sino en el lenguaje, por la que son objetos, digamos. (No se ven «ordenadores» en el mundo, los ve «así» quien sepa lo que son. Su apariencia –su fenómeno– es de por sí irrelevante. Las cosas no llevan su esencia o su ser en la frente. La esencia o el ser está en el nombre que le pegamos.¹¹

Ya desde sus inicios, la teoría de los juegos de lenguaje de Wittgenstein supone un alejamiento de la *función representativa*, por lo que a un presunto carácter fundamental de dicha función se refiere. Recoge Waismann de Wittgenstein:

Para Frege la alternativa era: o bien nos las habemos con trazos de tinta sobre el papel, o bien esos trazos de tinta son signos de algo y lo que representan es su significado. El juego del ajedrez, precisamente, muestra que esa alternativa no es correcta: en él nos las habemos con figuras de madera que sin embargo no

⁸ *Ibid.*, § 293.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ I. Reguera 2002, p. 200.

¹¹ *Ibid.*, p. 172.

representan nada, no tienen significado en el sentido de Frege. Existe, pues, una tercera opción: los signos pueden utilizarse como se utilizan en el juego.¹²

En el llamado *segundo Wittgenstein* podemos hablar de “construcción de los objetos” en el lenguaje, mas no le estamos achacando a éste –como tampoco lo haremos en el caso de Kafka, aunque Kafka es un artista, y los objetos que importan son inmateriales– una suerte de idealismo ingenuo o acrítico: el lenguaje no crea el ordenador como *materia*, por así decir, sino al ordenador como *ordenador*. Nos estaríamos refiriendo, en el primer caso, a una suerte de *materia primera* que espera ser formada, por usar términos aristotélicos. Pero la “materia primera” es un concepto límite necesario para la justificación teórica del cambio. ¿Cómo podríamos llegar a una *entidad* material, máxime si se trata de un *concepto límite*, sin contar con el lenguaje? ¿a través de las manos? ¿qué nos quedaría de éstas sin la especificación aglutinante y constitutiva de las palabras?

Según la urdimbre intersubjetiva de todas las cosas, la única manera que tendría Amalia, personaje de *El castillo* de Kafka, para saber si amaba a Sortini, hubiera sido acceder a sus ruegos. Así es en Kafka y así es en Wittgenstein. Y ello nos aclara el alcance real del atrevimiento de Amalia: negándose a aceptar los requerimientos de Sortini se niega a amar al castillo, puesto que tal amor consiste precisamente en aceptar sus requerimientos. Repárese en que no hace falta una realidad anterior a su designación, realidad a la que ésta le corresponda: es en la propia designación donde aparece lo designado, y aunque tradicionalmente aparezca como si precisara de una existencia anterior a su designación, Kafka y Wittgenstein tienen otra historia que contar.

Pero volvamos al asunto de la construcción lingüística de los objetos. Al respecto escribe E. K. Specht en *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*:

el lenguaje no es abstraído de los objetos; sino que la elaboración de un juego de lenguaje crea una nueva articulación y organización de los fenómenos simultáneamente con la introducción de un nuevo signo lingüístico. De esta manera, un nuevo grupo de objetos es “constituido” en un juego de lenguaje a la vez que el nuevo

¹² Cit. por Reguera 2002, pp. 191-192, de Wittgenstein, *Werkausgabe*, t. 3: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, p.105, Frankfurt, Suhrkamp, 1989. Tal y como Gonzalo Torrente Ballester, 1984, entiende a Don Quijote, el personaje de Cervantes, lejos de estar loco, se toma *la vida como juego*. Estimo que ello es posible desde el rechazo de la entidad objetiva de la referencia de las cosas, en actitud parecida a la que observamos en el Wittgenstein posterior al *Tractatus*.

signo lingüístico. La proposición “a priori” expresa esta unidad de signo lingüístico y objeto. Al hacer una afirmación acerca de los objetos, estamos haciendo una afirmación sobre los objetos constituidos en el juego de lenguaje, y dando significado a las reglas de uso de las palabras que se refieren a esos objetos.¹³

Ni siquiera en los casos en que jugamos un juego de lenguaje referencial, la referencia de los términos tiene por qué jugar un papel preponderante. Dice Pierre Hadot:

los filósofos tienen tendencia a representarse cualquier actividad lingüística como una actividad de denominación o de designación de objetos. [...] Un personaje A dice a un personaje B: ¡Losa!, indicándole un lugar, y para B se trata de llevar una losa a ese lugar. Lo que es importante para Wittgenstein es que aquí la palabra losa no designa un objeto, sino que constituye una orden.¹⁴

Por lo que a la obra de Kafka se refiere, la cuestión no es ajena. La tesis que en filosofía del lenguaje se ha dado en llamar “intensionalista” siguiendo a H. Putnam, que prima el significado sobre la referencia, se convierte en el problema de la relación entre lo exterior y lo interior, problema que no soy capaz ni siquiera de plantear en sus justos términos: un planteamiento tal exigiría, de antemano, la respuesta que se persigue.

2. Metalenguajes y procesos infinitos

La obra de Kafka, canto a la inexistencia, es evanescente. El modo en que se muestra no es otro que el de esfumarse. En este sentido, el escritor checo utiliza el recurso a los procesos infinitos para negar el final. Señala Borges:

Dos ideas –mejor dicho, dos obsesiones– rigen la obra de Franz Kafka. La subordinación es la primera de las dos; el infinito, la segunda. En casi todas sus ficciones hay jerarquías y esas jerarquías son infinitas.¹⁵

¹³ *language is not abstracted from objects; but drawing up a language-game creates a new articulation and organisation of the phenomena simultaneously with the introduction of the new linguistic sign. In this way, a new group of objects is constituted in a language-game simultaneously with the new linguistic sign. The “a priori” proposition expresses this unity of linguistic sign and object by simultaneously making an assertion about the objects constituted in the language-game and giving expression to the rules of usage of the words signifying these objects* (Specht 1969, p. 159).

¹⁴ Hadot 2007, p. 103.

¹⁵ Prólogo a Kafka, *El buitre*, Siruela, Madrid, 1985, p. 12.

Todo hace suponer que, tanto en el relato de Kafka “Un mensaje imperial” como en “Ante la ley”, los obstáculos para alcanzar el propósito, del mensajero en un caso, del campesino en el otro, son infinitos. El mismo recurso es utilizado con fines humorísticos¹⁶ En una carta a Milena:

estoy sentado frente a la puerta del director, el director no está, pero no me asombraría nada que entrara por esa puerta y me dijera: «Tampoco a mí me gusta usted, por consiguiente, queda despedido.» «Gracias», le diría yo, «lo necesitaba tanto para hacer un viaje a Viena.» «Ajá», diría él, «ahora vuelve a gustarme y retiro lo dicho.» «¡Ah!», diría yo, «entonces me quedo como antes, sin poder viajar.» «¡Ah, sí!», diría él, «porque ahora vuelve a no gustarme y lo despido.» Y así seguiría infinitamente.¹⁷

Estos procesos no dejan de darse. Leemos en El castillo:

no se producen errores [...] ¿quién podría decir en definitiva que se trataba de un error? [...] las primeras oficinas de control, a las que debemos el descubrimiento de la causa del error, han reconocido este. Sin embargo, ¿quién puede afirmar que las segundas oficinas de control decidirán lo mismo, y las terceras, y así sucesivamente?¹⁸

El objetivo primordial de estas oficinas de control no es tanto evitar los errores como negar la existencia de los mismos. El control ha de ser el de la intermediación, a otra cosa no tenemos acceso. La clave no está en entender la cadena infinita como el impedimento para que el proceso adquiriera sentido definitivo pues, de entrada, no lo tiene: el mensajero del mensaje imperial porta el mensaje de un muerto,¹⁹ y la cadena de guardianes del cuento “Ante la ley” guarda el vacío en el que se sustenta. Entiendo que la tal cadena es una gran broma: basta con un guardián, si se respeta lo que dice, para llevarlo todo a cabo, para impedir la entrada a sitio alguno porque no lo hay, pero la inexistencia se convierte en real si se aceptan las órdenes; y así hace el campesino, impresionado por el aspecto del otro. Los dos aceptan el juego.

Si hacemos equivaler el lenguaje con el guardián, no dejan de ser oportunas las siguientes palabras de Agamben:

¹⁶ Para el humor en Kafka véase, Carlos Conchillo, “«Considéreme usted un sueño»: Kafka y El castillo. Una aproximación filosófica”, en M. Ballester y E. Ujaldón, *La sonrisa del sabio. Ensayos sobre humor y filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.

¹⁷ Kafka 1998, p. 129.

¹⁸ Kafka 1999, p. 756.

¹⁹ Kafka, “Un mensaje imperial”, en *Un médico rural, Obras completas*, t. III, ed. cit., p. 202.

No hay nombre para el nombre, no hay metalenguaje, ni siquiera en la forma de una voz insignificante. Si Dios era el nombre del lenguaje, «Dios ha muerto» puede significar solamente: ya no hay un nombre para el lenguaje. La revelación acabada del lenguaje es una palabra completamente abandonada por Dios. Y el hombre está arrojado en el lenguaje sin tener una voz o una palabra divina que le garanticen una posibilidad de salirse del juego infinito de las proposiciones significantes.²⁰

Pero repárese en que, para no jugar *el juego infinito de las proposiciones significantes* lo mejor es no entrar en él, no entrar en la broma de un proceso infinito que puede quedar resumido en una sola instancia. Kafka le hace decir al comerciante Block en *El proceso*:

[...] tengo otros cinco abogados. Se podría creer –yo mismo lo creí al principio– que podría ahora confiarles por completo mi asunto. Pero sería un gran error. Tengo menos motivos para confiárselo que si fueran uno solo.²¹

Y en otro lugar de la novela:

Un solo verdugo podría sustituir al tribunal entero.²²

Se multiplique o se elimine la cadena de intermediaciones, no hay donde llegar porque no hay referente o significado ajeno a su búsqueda. Sin embargo, la obra de Kafka está plagada de tales cadenas innecesarias.

3. La realidad tiene sus problemas

Wittgenstein rechaza de plano el recurso de Russell a la cadena infinita de metalenguajes por considerarla innecesaria. Con posterioridad a la publicación del *Tractatus*, el tratamiento de la cuestión no hace sino aproximarse a la que le da Kafka. Desde el presupuesto lingüístico que identifica “lenguaje” y “razón”, propio de lo que en la tradición alemana se ha dado en llamar “giro lingüístico” –la tradición de Hamann-Herder-Humboldt, según expresa Ch. Taylor²³–, donde cada vez hay más referencias a procesos infinitos, las dificultades para salir del lenguaje no hacen sino acrecentarse. Escribe Giorgio Agamben:

El pensamiento contemporáneo ha tomado conciencia de manera resuelta del hecho de que un metalenguaje último y absoluto no existe, y de que toda construcción de un metalenguaje queda presa en un regreso al infinito.²⁴

²⁰ G. Agamben 2008, p. 34.

²¹ Franz Kafka 1990, p. 613.

²² *Ibid.*, p. 594.

²³ *Cfr.* C. Lafont 1993, p. 21

²⁴ G. Agamben 2008, p. 32.

Dejemos que sea Wittgenstein en *Sobre la certeza* quien hable:

[...] cada nuevo fenómeno del lenguaje sobre el cual se quiera reflexionar ulteriormente, podría probar que la explicación anterior resulta inútil. (La percepción era que el lenguaje puede plantear siempre exigencias nuevas e imposibles, y así cada explicación fracasaría).²⁵

Y en las *Investigaciones Filosóficas*:

Supón que explico: «Por ‘Moisés’ entiendo el hombre, si hubo tal, que sacó a los israelitas de Egipto, comoquiera que se llamara y sea lo que fuere lo que pudo haber hecho o no hecho además». –Pero sobre las palabras de esta explicación son posibles dudas similares a las que hay sobre el nombre «Moisés» (¿a qué llamamos «Egipto», a quiénes los israelitas», etc.?) Y no alcanzan un término estas preguntas cuando llegamos a palabras como «rojo», «oscuro», «dulce». –«¿Pero entonces cómo me ayuda una explicación a entender, si después de todo no es ella la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no entiendo, y nunca entenderé, lo que él quiere decir!»²⁶

Como si la fundamentación no llegara nunca a un término”, constata Wittgenstein en *Sobre la certeza*, compendio de sus últimos apuntes.²⁷ La inquietud que puede provocar es expresada por I. Reguera del siguiente modo:

Siempre hay un paso más del análisis y eso es lo que a cada paso inquieta, no tanto el paso siguiente, sino el que siga uno siempre.²⁸

En relación con el problema de cómo se siguen las reglas:

¿Cómo sigo una regla sino siguiendo otra superior que me obligue a seguir la primera?²⁹

A primera vista podría parecer que Wittgenstein soluciona el problema de la realidad tras el lenguaje recurriendo a las formas de vida, que son intersubjetivas. Ese es un modo de luchar contra el pathos filosófico de la fundamentación que no encuentra sosiego, hasta que aparece en otro sitio. Pero la

²⁵ L. Wittgenstein, 1995 § 160. Al final del párrafo, Wittgenstein expone la caída en un proceso al infinito que no puede dejar de recordar el texto citado de Kafka sobre la denegación-concesión del permiso por parte de su director para un viaje a Viena. O este otro, también en una carta a Milena: “Por supuesto tienes la culpa, pero también la tiene tu marido, y nuevamente tú, y nuevamente él, ya que no puede ser de otro modo en la convivencia humana y la culpa se apila en una sucesión infinita” *ed. cit.*, p.200.

²⁶ L. Wittgenstein 1988, § 87. La cursiva es mía.

²⁷ L. Wittgenstein 2003, § 110.

²⁸ I. Reguera 2002, p.188.

²⁹ *Ibid.*, p.185.

estructuras de las formas de vida son palabras, imprescindibles. Así es como entiendo las siguientes afirmaciones de Isidoro Reguera:

[...] también ahora el lenguaje se dice a sí mismo en el sentido de que es él mismo el que dice lo que dice. Solo que ahora lo muestra por su propia condición encarnada en una *forma de vida como acción lingüística* de un sujeto cuya “subjetividad” solo consiste en las reglas de juego de esa forma de vida incorporadas reflejamente, es decir, solo consiste en esa misma acción lingüística.³⁰

Esta incapacidad humana de salir de los límites en que nos sumerge el lenguaje queda reflejada en nuestra incapacidad de entender cualquier oración lingüística sin recurrir para ello a otra oración lingüística. Y *vuelta la burra al trigo*. Dice Reguera según Wittgenstein:

El límite del lenguaje se revela en la imposibilidad de describir el hecho que corresponde a una frase (que es su traducción), sin repetir justo esta frase.³¹

4. La realidad virtual

El choque que la realidad exterior se da con nuestra manera de pensar el mundo hace que la realidad virtual y cotidiana, la realidad pensada, valdría decir, ocupe todos los espacios. Es precisamente la inmanencia de los usos la que nos servirá para aproximarnos a la virtualidad, tan importante para Kafka por lo que tiene de auténticamente real, por eso la ficción vive en el corazón de todo. Tenemos prueba de ello en un texto sin título³² en el que el protagonista encuentra, al llegar a casa, un “huevo enorme”³³ de procedencia desconocida de donde ha salido “un ave parecida a una cigüeña”.³⁴ El hombre decidió alimentar al ave con la condición –que le impuso– de que cuando creciera lo llevara a los países del sur:

Saqué inmediatamente papel y tinta, mojé en el tintero el pico del ave y, sin que ella opusiera ninguna resistencia, escribí lo siguiente: «Yo, ave acigüeñada, me comprometo a trasladarte sobre mi lomo a los países del sur, a cambio de lo cual tú me alimentarás...» [...] el frío invernal y la carestía del carbón hacían imposible

³⁰ *Ibid.*, p.162. La negrilla es mía.

³¹ L. Wittgenstein 1995, § 45.

³² F. Kafka 2003, pp. 547-549.

³³ *Ibid.*, p. 547.

³⁴ *Ibid.* p. 548.

la ventilación, más necesaria que nunca; pero qué importaba: en cuanto llegara la primavera me vería flotando por los aires ligeros en dirección al radiante sur.³⁵

El texto acaba *ex abrupto*, no necesita otro final: si la referencia deriva del sentido de lo que se está diciendo, si el mensajero es el autor del mensaje, también de su contenido (como hace el lenguaje), la virtualidad está en todos sitios. Desde esta perspectiva podríamos entender que el mensaje que el emperador te envía en “Un mensaje imperial”³⁶ en verdad te ha llegado, aunque es imposible que el mensajero atravesase las infinitas estancias que tendría que atravesar hasta llegar hasta ti,

“y menos aún con el mensaje de un muerto... Pero tú, sentado al pie de tu ventana, sueñas con él cuando cae la tarde.”³⁷

En esa imaginación, o sueño, consiste el verdadero mensaje. Por eso no puedo estar de acuerdo con Guido Crespi cuando, a tenor del relato, menciona *la imposibilidad de los deseos*.³⁸

Si, según Cacciari es *ontológicamente imposible entrar en lo que ya está abierto*³⁹, también lo es que el mensajero llegue, por fin, con un mensaje que ya ha llegado. Y si el mensajero pudiera presentársenos “–aunque eso jamás podrá ocurrir, jamás–”⁴⁰, el mensaje que así recibiríamos no sería sino un pálido reflejo del que, medio dormidos, imaginamos “cuando cae la tarde”. Al respecto hay en *El castillo* un pasaje muy revelador: K. está junto al trineo que espera al funcionario Klamm cuando, incitado por el cochero, bebe del coñac que Klamm guarda en el trineo:

[...] desenroscó la tapa y olió; involuntariamente tuvo que sonreír: tan dulce, tan halagüeño era ese olor [...] por curiosidad probó un trago. [...] ardía en la garganta y daba calor. ¡Cómo se convertía ese líquido, al ser bebido, de algo que era casi nada más que vehículo de una dulce fragancia, en un brebaje de cocheros!⁴¹

La promesa es mejor que la confirmación, la espera del mensajero mejor que el propio mensaje. Por eso, que no accedamos a las cosas mismas no es un asunto trágico. Si, como escribe Kafka:

³⁵ Ibid., pp. 548-549.

³⁶ F. Kafka 2003, p. 202.

³⁷ Ibid.

³⁸ G. Crespi 1984, p. 78.

³⁹ M. Cacciari, 2002, p. 72.

⁴⁰ F. Kafka 2003, “Un mensaje imperial”, p. 202.

⁴¹ F. Kafka 1980, pp. 119-120.

No existe otra cosa que el mundo espiritual⁴²

que tú te imagines que te llega el mensaje hace que éste te haya llegado: lo importante no es el contenido sino lo que lo rodea, como las filigranas que orlan la sentencia que “En la colonia penitenciaria” se inscriben en la piel en torno a un centro inexistente, como las mediaciones del lenguaje, como las capas de una cebolla.

La atracción que Kafka demuestra por la *realidad virtual*, prefiriendo el contacto epistolar con sus amantes al encuentro físico, presagia las relaciones humanas que en nuestros tiempos se desarrollan en el ámbito de Internet, ajenas al olor acre que despiden lo existente. Le escribe Kafka a Felice:

Si estuviéramos juntos me callaría, pero como estamos separados no me queda otro remedio que escribir,⁴³

5. El castillo

“Como un hombre que está sentado ante un plato vacío y obstinadamente va tomando cucharadas del mismo, para mostrar a quienes lo consideran lleno que realmente está vacío.”⁴⁴

La lectura lingüística de la obra de Kafka pretende contribuir a desmontar cualquier visión *sustancialista*. Seguiré criticando también aquí la visión valiéndome para ello de un acercamiento inmanente a su última novela, *El castillo*, con el objetivo de mostrar que la imagen que se apoya en la presunta trascendencia de vida de los funcionarios, que depende de lo inferior, no se sostiene. No obstante, hay una instancia auténticamente superior, trascendente, que pretende dar cuenta de todo. De la trascendencia nosotros no podemos decir nada, no tenemos acceso al ámbito de lo divino.

Es imposible acceder a las *cosas mismas* allende el lenguaje. *El castillo* rechaza igualmente el acceso a la *instancia última*, responsable de todo sentido. Para ello se ha de comparar la inutilidad de la lógica –con sus tautologías y contradicciones– con el castillo, y la efectividad de la experiencia con los sucesos de la aldea. Acaso la comparación contribuya a entender la ruptura del segundo con el primer Wittgenstein como una forma de continuidad.

⁴² *Id.*, 2003, p.624.

⁴³ *Id.*, (1977, vol. I, 8, XI, 12), p. 79.

⁴⁴ G. Anders 2007, p. 136.

Entiendo la peripecia del K. como una aventura quijotesca. Según interpreta Torrente Ballester en “El Quijote como juego”⁴⁵, Don Quijote no está loco, está jugando⁴⁶, y entiendo que su juego es posible, aunque incomprendido, porque no le concede importancia alguna a los referentes actuales de las palabras. K. tampoco les da importancia hasta que encuentre, como todo agrimensor, la tierra que hay tras de los mapas: el sentido último de los términos, la invalidez de todo juego. Que esta búsqueda esté condenada al fracaso desde el principio, lo sabe más que nadie, paradójicamente, el propio K., cuyo oficio de agrimensor es una más de sus tretas.

El castillo se publicó en 1926, dos años después de la muerte de Kafka. Su redacción comenzó a finales de 1921 o principios de 1922, y la abandonó hacia septiembre de ese mismo año, presa ya de la tuberculosis, del deterioro físico que lo llevará a la muerte. En seis días se desarrolla toda la acción de la novela: un intento, por parte de K., imposible, de acceder al castillo para que se le reconozca la condición de agrimensor que K. se atribuye. Todo lo demás son conversaciones aquí y allá, siempre en la aldea, al pie del castillo.

Ya era de noche cuando K. llegó. La aldea yacía hundida en la nieve. Nada se veía de la colina; bruma y tinieblas la rodeaban; ni el más débil resplandor revelaba el gran castillo. Largo tiempo K. se detuvo sobre el puente de madera que del camino real conducía a la aldea, con los ojos alzados al aparente vacío.⁴⁷

Se trata del inicio de la novela, donde hallamos tres de las compañeras de K.: nieve, bruma y tinieblas. Si Kafka se sirve de su debilidad⁴⁸ como inspiración para sus construcciones, si se ampara en el desamparo⁴⁹ para realizar su obra, de modo similar, el manto que envuelve a sus héroes está formado por la *oscuridad*, la propia del crepúsculo. Que el lector vea las cosas a través de los ojos del narrador, y éste a través de los ojos del protagonista, sumidos en

⁴⁵ G. Torrente Ballester, 1984.

⁴⁶ Después de su primera salida, en conversación con Pedro Alonso, quien le avisa de que él no es sino Alonso Quijano, dice D. Quijote: “Yo sé quién soy [...] y sé que puedo ser [...] todos los doce Pares de Francia, y aun todos los nueve de la Fama, pues a todas las hazañas que ellos todos juntos y cada uno por sí hicieron, se aventajarán las mías”. Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2004, I, cap. 5, p. 79.

⁴⁷ F. Kafka 1980, p. 7.

⁴⁸ E. Fischer, 1977, p. 104: “Kafka descubrirá la fuente primera de su fuerza literaria en su debilidad”.

⁴⁹ E. Canetti 1981, pp. 128-129. “La vulnerabilidad misma de su cuerpo, así como de su cabeza, es la condición propiamente necesaria para su arte de escribir. [...] necesita su soledad a modo de *desamparo*”. La cursiva es de Canetti).

la tiniebla, alimenta la necesaria interpretación⁵⁰ sobre la entidad de las cosas y el sentido de las situaciones que caracterizan la prosa kafkiana. Este *no ver claro* a causa de las tinieblas que todo lo envuelven, paradójicamente, produce un efecto *iluminador*”, ajeno a la presunta objetividad. Lo que al principio de la novela aparece/parece por efecto de la niebla, el *aparente* vacío, es un engaño de los engañosos sentidos; pero un engaño sobre el engaño está más próximo a la verdad que cuando nos muestran la adulterada entidad de algo. “*Kafka desfigura para configurar*”⁵¹, titula Anders una de las secciones de su estudio. Dice que:

Kafka tras-torna la apariencia aparentemente normal de nuestro mundo trastornado para hacer visible su trastorno.⁵²

5.1. Tres antecedentes de El castillo

De las influencias que contribuyeron al empeño de Kafka por escribir *El castillo* –su última novela, igualmente inconclusa, como las otras–, me interesa subrayar tres. Todas, como no podría ser de otra manera, tienen que ver con sus recuerdos: en un caso de infancia, en los otros dos de sus lecturas.

Klaus Wagenbach señala que Wossek y su castillo pudieron servir de inspiración. Es una pequeña aldea situada a 100 km. de Praga. Allí puede rastrearse la ascendencia paterna de Kafka hasta el siglo XVIII.⁵³ Jakob Kafka, abuelo de Franz, el último perteneciente a la comunidad judía del lugar, murió en 1889. Wagenbach aventura que Kafka tuvo que ir a Wossek para visitar a su abuelo, y mantiene que, siendo niño, tuvo que asistir al entierro en el cementerio judío de la aldea.

Acerca del castillo en la época de la infancia de Kafka, Wagenbach recibió la siguiente información por boca de dos ancianos:

«Mire, el castillo tenía una desmesurada administración». Siguió una enumeración fiel de estos administradores, empleados, inspectores y guardas forestales, mayordomos, lacayos y el gran número de muchachas de servicio [...] «Los castellanos cambiaban frecuentemente; llegaban en un coche y se marchaban con muchos» [...]. El dueño del castillo [...] «siempre había tenido muchas mujeres».⁵⁴

⁵⁰ M. Walser 1969, p. 23: “La luz va disminuyendo más y más en las obras de Kafka [...]. El héroe ya no ve tanto, pero en cambio ahora interpreta. El lector depende por entero de esa interpretación”

⁵¹ G Anders 2007, p. 78. La cursiva es de Anders.

⁵² *Ibid.*

⁵³ K. Wagenbach 1976, p. 110

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 115-116.

Es imposible no reparar en las coincidencias entre lo que cuenta Klaus Wagenbach y lo que relata Kafka en *El castillo*: la hinchazón administrativa es común en ambos lugares, el trasiego de vehículos también lo es⁵⁵, así como el carácter libidinoso de los funcionarios.

La segunda influencia que voy a exponer tiene que ver con una lectura del Kafka adolescente. Dice Maurice Blanchot:

En realidad, sabemos muy bien que la historia del Castillo fue tomada por Kafka de una novela que le había encantado. Aquella novela, titulada *La abuela*, escrita por la novelista checa Bozena Nemcova, narra las difíciles relaciones del Castillo y de la aldea que se mantiene bajo su dependencia [...]. El Castillo está gobernado por una Princesa, que es una persona muy amable, pero inaccesible: entre ella y los campesinos se interpone una oscura horda de criados mentirosos, de oficiales obtusos, de burócratas hipócritas. Y he aquí el sorprendente episodio: un joven cortesano italiano persigue con sus asiduidades a Christel, la hermosa hija del posadero, y le hace proposiciones indecentes [...]. Ahora bien, ¿cómo se llama en la novela de Nemcova aquel cortesano inmoral? [...] Lleva por nombre *Sortini*.⁵⁶

Aparte de otras similitudes, que Kafka mantuviera el nombre de ese cortesano de la novela que leyó en su adolescencia en su propia creación, indica que “ha querido evocar el nombre de su modelo”, según Blanchot.⁵⁷ La novela de Nemcova acaba felizmente, nada más lejos de lo que sucede en *El castillo* de Kafka, donde lo que se cuenta no solo es ajeno a cualquier tipo de *felicidad* sino que ni siquiera acaba.

En último lugar, y no por ello menos significativas, mostraré algunas coincidencias entre el *Inferno* de Strindberg y Kafka. En el inventario de la biblioteca de Kafka que hay en Klaus Wagenbach, *La juventud de Franz Kafka*⁵⁸, aparece dicho libro. Que Kafka había leído a Strindberg está fuera de toda duda: las referencias en sus Diarios así lo atestiguan. Respecto de la opinión que le merecía, leemos allí:

El prodigioso Strindberg. Esa rabia suya, esas páginas obtenidas a puñetazos.⁵⁹

⁵⁵ Cfr. Kafka 1980, pp. 246-247.

⁵⁶ Blanchot 1991, pp. 256-257, nota. Sortini es el mismo nombre que el del funcionario de *El castillo* que, en términos groseros, solicita la presencia de Amalia en la Posada de los Señores.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁸ K. Wagenbach 1969, pp. 270-282.

⁵⁹ F. Kafka 2000, p. 421. Entrada del 7.VIII.1914.

Inferno de Strindberg se inicia con una pieza que el autor llama “misterio”, donde se dramatiza la creación del mundo. Dos personajes del drama son definidos de la siguiente manera:

Dios, el Espíritu maligno, usurpador, Príncipe de este mundo. Lucifer, el Ángel de la luz, destronado.⁶⁰

Strindberg reproduce la idea *marcionita* de los dos principios, el bien y el mal, siendo el último el responsable de la creación. Según Anders, esta creencia sería cercana al pensamiento de Kafka. Dice:

[...] en Kafka revive la idea *marcionita*, según la cual el Dios creador es *demiúrgico*, o sea, *maligno*; y la correspondencia resulta más sorprendente por cuanto, para Marción, este Dios creador (a diferencia del Dios del amor) es, al mismo tiempo, el Dios de la ley, del Antiguo Testamento; en Kafka, también coinciden la instancia divina, la ley y la maldad. Con esta apertura de la miseria de la vida humana a un Dios igualmente *miserable*, Kafka está solo en el mundo moderno.⁶¹

Demasiado a la ligera ha sido identificado el castillo con la instancia divina. Tal identificación sólo se hace entender si también entendemos que la interpretación interna y, en este sentido inmanente, es absolutamente necesaria. Es cierto que, como escribe Strindberg:

[...] la tierra contiene el cielo y el infierno⁶²

Pero no es menos cierto que Kafka se acercó a la religión, al judaísmo en especial, durante toda su vida.

La ley y la omnipotencia divina tenían para Kafka una representación mundana en la figura del padre, amado por Kafka como corresponde al común de los hijos, aunque fuera un hijo desdeñado por aquél. Y el padre un déspota, de bondad mal entendida, según el sentir de Kafka a tenor de lo que cuenta sobre todo en la *Carta al padre*.⁶³ Así también –según Scholem– pensaban los amigos del escritor:

⁶⁰ A. Strindberg (1989) *Inferno*, Destino, Barcelona, p. 21. Las mayúsculas y las cursivas son de Strindberg. Corresponden al índice de personajes de la pieza dramática con la que se abre la novela.

⁶¹ Anders 2007, p. 130.

⁶² A. Strindberg 1989, p. 222.

⁶³ *Obras Completas*, vol. II, pp. 801-855.

todos los que conocieron personalmente a Kafka dicen que su padre era de hecho un personaje como el de *El juicio*. Debe haber sido un hombre particularmente execrable una carga indecible para la familia.⁶⁴

Quiero indicar la proximidad que William M. Johnston⁶⁵ insinúa entre Kafka y las teorías de Marción:

La doctrina gnóstica que surgió en Praga entre 1890 y 1930 tenía semejanzas con la herejía cristiana conocida como marcionismo. Marción [...] enseñaba que el Dios Creador de los judíos era un demiurgo perverso, en cuya Creación había atrapado al hombre a la espera de que Cristo viniese a liberarlo [...]. Para Kafka la ley era una barrera ante la salvación, como si las leyes austriacas perpetuasen los estatutos de un demiurgo marcionista.⁶⁶

Desde esta interpretación encontramos *coincidencias* entre *El castillo* e *Inferno*. Pudiera pensarse que es mera coincidencia el parecido entre el nombre de una pequeña población de Austria que aparece en *Inferno*: Klam⁶⁷, y el nombre del funcionario del castillo a quien quiere acceder K., convirtiéndolo en su objetivo: Klamm, olvidándose así de la enorme cadena de guardianes, del mismo modo a como el campesino de “Ante la ley” se olvida. Más difícil será catalogar como *mera coincidencia* que el protagonista de *Inferno* cuente que:

Arriba, en la cima de la montaña donde está edificado el castillo [...] Las sucesivas veces que he intentado llegar hasta la cima, han ocurrido siempre incidentes imprevistos que me lo han impedido. Ora un corzo rompiendo el silencio con un salto inesperado, ora una liebre con algo de extraordinario, o una urraca de grito irritante.⁶⁸

Y que en la novela de Kafka, K. no pueda acceder a su destino:

[...] porque esa carretera [...] no conducía hacia el cerro del castillo; tan sólo acercaba a él; y luego, como si lo hiciese adrede, doblaba, y si bien no se alejaba del castillo, del castillo, tampoco llegaba a aproximarsele.⁶⁹

⁶⁴ Benjamin/Scholem 1987, p. 154. Carta del 14.VIII.1934. La cursiva es de Scholem. Con *El juicio*, el traductor se refiere a *La condena*.

⁶⁵ Johnston, W.M. (2009), *El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1848-1938)*, KRK, Oviedo.

⁶⁶ *Ibid.*, pp.637-638.

⁶⁷ A. Strindber, 1989, p. 177.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁶⁹ F. Kafka 1980, p. 18. Que sea imposible subir al castillo – imposibilidad que recuerda a algunas secuencias de cine mudo– hace que todo camino en la novela sea *descendente* y toda altura *inferior*:

5.2. «¿Por qué no dices la verdad?» «Tampoco tú la dices»⁷⁰

Gran número de comentaristas de Kafka entienden que K. es un agrimensor llamado por el castillo. Según escribe R.-M. Albérès:

el agrimensor Joseph K. llega a una aldea distante cuatro kilómetros de la finca donde han solicitado sus servicios. [...] sus inverosímiles clientes, que lo llamaron y citaron [...] cualquier hombre “normal” que se encontrase en el caso de Joseph K. haría a pie los cuatro kilómetros que lo separan del castillo, intentaría forzar o escalar la verja e iría a pedir explicaciones... Ahora bien, eso que es tan obvio, es lo que nunca hace Joseph K.; ni siquiera se le ocurre la idea de hacerlo...⁷¹

No alcanzo a vislumbrar lo que ha llevado a Albérès a precisar en cuatro kilómetros la distancia al castillo, cuando en toda la novela no hay referencia kilométrica alguna. En la nómina de los estudiosos que apresuradamente han tomado a K. por lo que no es, podemos incluir a André Breton, que no duda de que K. es “enviado a un castillo”⁷², a J. Lovisoló, que tampoco duda de que “el castillo ha contratado sus servicios”⁷³, a A. de la Rica, que habla del “señor del castillo que le ha llamado”⁷⁴, a María Zambrano, según la cual “él es el

el maestro y los niños desaparecieron “en una callejuela que bajaba abruptamente” (*Ibid.*, p.18); “por lo que sabía K., no habían ascendido” (*Ibid.*, p. 39); Barnabás avisa a K. de que “el camino va bajando” (*Ibid.*); “aquel corredor bajo que descendía ligeramente” (*Ibid.*, p. 275); Frieda “descendió, lateralmente, algunos escalones” (*Ibid.*, p. 281) donde tiene “un cuarto aquí abajo” (*Ibid.*, p. 282); Jeremías, uno de los ayudantes de K., “de pie, en el escalón inferior” (*Ibid.*, p. 287); Frieda “estuvo en el acto allá abajo, junto a él” (*Ibid.*); “Vefase abajo una portezuela, más baja todavía que las puertas de este corredor” (*Ibid.*, p. 289); “en este corredor construido en ligero declive” (*Ibid.* p. 313); Pepi “se había propuesto renunciar a todo y descender hacia él” (*Ibid.*, p. 329). Curiosamente, en Gershom Scholem, 2006, pp. 67-68), leemos: “En la literatura primitiva, los autores hablan siempre de un «ascenso hacia la Merkabá» [...]. Pero, por razones que ignoramos, toda esta terminología sufrió un cambio [...] que probablemente ocurrió hacia el año 500. En las «Hejalot mayores» [Los “Libros de las hejalot” son, según G. Scholem “descripciones de las *hejalot*, las moradas o palacios celestiales que recorre el visionario” (*Ibid.*, p. 66.)] [...] así como en casi todos los escritos posteriores, el viaje visionario del alma al cielo se describe siempre como un «descenso a la Merkabá». El carácter paradójico de esta expresión es aún más notable porque la descripción detallada del proceso místico emplea constantemente la metáfora del ascenso y no la del descenso. Los místicos de este grupo se llamaban a sí mismos *yordé Merkabá*, es decir, «los que descienden a la Merkabá». En relación con el motivo del descenso, escribe Kafka en sus *Diarios* por las mismas fechas en que estaba redactando la novela: “Un poco aturdido, cansado de deslizarme cuesta abajo” (Kafka, 2000, p. 670. Entrada del 28.1.1922).

⁷⁰ F. Kafka 1980, p. 356.

⁷¹ Albérès, R.M. 1971, p. 156.

⁷² A. Bretón 1966, pp. 156-157.

⁷³ Lovisoló, 1982, “Kafka, fenomenólogo del sinsentido”, p. 35.

⁷⁴ A. de la Rica 2009, p. 124.

agrimensor que fue llamado”⁷⁵, incluso a Borges, normalmente tan lúcido, que no duda de que sea “un agrimensor llamado a un castillo”⁷⁶ Difícilmente pudo K. ser *llamado a un castillo* cuya existencia desconocía: al principio de la novela, cuando es despertado⁷⁷ en la sala de la posada para exigirle la autorización que permite dormir en la aldea, K. pregunta:

¿En qué aldea vine a extraviarme? ¿Acaso hay aquí un castillo?⁷⁸

Estas palabras de K. bastan para que Adorno afirme:

Es, por lo tanto, imposible que haya sido llamado a ese castillo. Tampoco sabe K. nada de ese conde West-west cuyo nombre no se dice más que una vez.⁷⁹

Pero aún hay más. Rememorando la llegada de K. a la aldea, dice el narrador, (cuyo papel en la novela recuerda el “estilo indirecto libre”⁸⁰ de Flaubert, haciendo que el lector no sepa con seguridad, a veces, si narra el narrador o el protagonista en monólogo interior):

[...] toda la atención de la administración se había dirigido, ya desde los primeros momentos, hacia K., [...] agotado por la marcha [...]. Sólo una noche más tarde, todo hubiera podido desarrollarse de una forma distinta, [...] nadie habría sabido de él, nadie habría sospechado o, por lo menos, no hubiera titubeado en aceptarlo

⁷⁵ M. Zambrano 1986, p. 122.

⁷⁶ J.L. Borges 1985, p. 12.

⁷⁷ En *El castillo*, K. es sacado del sueño para exigirle la autorización del conde, y para contrarrestar tal situación arranca la farsa de la agrimensura. En *El proceso*, Josef K. se entera del proceso que ha caído sobre él recién salido del sueño. Kafka, en un fragmento que suprimió de *El proceso* escribe que el despertar es el momento “más arriesgado del día; una vez dominado sin que uno se vea arrastrado lejos de su lugar, hacia cualquier otra parte, ya podemos pasar tranquilos todo el día.” (“Fragmentos suprimidos por el autor”, *El proceso*, Alianza, Madrid, 2006, p. 262). Y en los *Diarios* escribe: “el tiempo que precede al dormirse de cansancio es el auténtico tiempo de estar limpio de fantasmas, todos están expulsados, no volverán a acercarse hasta que vaya avanzando la noche, pero por la mañana están ahí todos, aunque todavía irreconocibles, y entonces vuelve a comenzar en el hombre sano la diaria tarea de expulsarlos”. (F. Kafka 2000, p. 674. Entrada de 1.II.1922.

⁷⁸ F. Kafka 1980, p. 8.

⁷⁹ T.W. Adorno 1973, p. 137.

⁸⁰ Escribe Vargas Llosa 1989, pp. 237-238: “El gran aporte técnico de Flaubert consiste en acercar tanto el narrador omnisciente al personaje que las fronteras entre ambos se evaporan, en crear una ambivalencia en la que el lector no sabe si aquello que el narrador dice proviene del relator invisible o del propio personaje que está monologando *mentalmente*”. La cursiva es de V. Llosa). El narrador en Kafka, en cambio, no es omnisciente, lo que, a mi entender, pudo mover a Martin Walser a negar la existencia de narrador: “en la obra de Kafka [...] falta el narrador, el intermediario es la persona “más importante” de la obra, de modo que todo acontece sin refracción, dentro de sí mismo, desde sí mismo, y toda interpretación corre por nuestra cuenta” (M. Walser 1969, p. 43). Concuero con la valoración de Robert Walser del papel del intermediario, no con la exclusión del narrador de ésta.

por un día en casa como caminante, [...] probablemente, K. habría encontrado pronto algún empleo como criado. [...] K.. hubiera ido al día siguiente a ver al alcalde, en horas laborables, presentándose debidamente como un caminante que tiene ya un lugar donde dormir en casa de algún miembro de la comunidad y que probablemente seguirá su camino al día siguiente.⁸¹

Para salir del paso, instado K. a presentar una autorización que no tiene, inventa haber sido llamado, y así sigue durmiendo, deseo repetidamente valorado por los personajes de Kafka, y por K. en particular. Si tuviera autorización, nada impediría que K. mostrara al alcalde de la aldea la contratación de la que le habla:

Ignoro si en el caso suyo se ha producido semejante resolución –hay factores que hablan en favor de esta suposición y otros que hablan en contra–; pero de haber sucedido así, se le habría mandado la contratación.⁸²

La relación del castillo con sus administrados es parecida a la del personaje de Jorge Amado, Vasco Moscoso de Aragón, con la tripulación del barco de la que ha de ser capitán en su novela corta: “La completa verdad sobre las discutidas aventuras del comandante Vasco Moscoso de Aragón, capitán de altura”.⁸³ Moscoso de Aragón se hace capitán sin saber de barcos. Como “el barco está en buenas manos”⁸⁴, es el primer oficial quien lo lleva, pero le dicen que ha de ser el capitán quien decidida cómo amarrarlo. Así son “las leyes del mar”⁸⁵. La tripulación le pregunta sobre el número de amarras que se deben usar. Moscoso no descarta ninguna de sus propuestas, como el castillo respecto de sus administrados, y el barco acaba usando todas las anclas, cadenas, cables y *strings*. En la novela de Kafka, los efectos vienen de la aldea, el castillo no determina lo que sucede, y en el caso de la novela de Jorge Amado, quien lleva el barco es el primer oficial, no “el capitán” sino uno de los administrados.

La mentira de K. no se reduce solo a su pretensión de haber sido llamado por parte del castillo, llamada que, según todos los indicios, no se ha producido. Los motivos para dudar de que haya trabajado como agrimensor son

⁸¹ F. Kafka 1999, p. 861.

⁸² F. Kafka 1980, pp. 81-82.

⁸³ J. Amado 1983, pp. 67-331.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 318.

tantos como los que hay para sospechar que D. Quijote no estaba loco, y tan poco reconocidos los unos y los otros por la crítica. Al final de la novela, en una conversación entre la posadera de la Posada de los Señores y K., leemos:

«¿Y qué eres, en verdad?» «Agrimensor.» «¿Qué es eso?» K. se lo explicó; la explicación la hizo bostezar. «No dices la verdad, ¿Por qué, pues, no dices la verdad?» «Tampoco tú la dices»⁸⁶

Luego ¿es mentira que K. fuera agrimensor? Sí, aunque desde el momento en que se lo trata como tal empieza a serlo; durante toda la novela se ocupa, como cualquier agrimensor, de medir la tierra, la realidad que se esconde tras de las palabras. La consecuencia de su aparente realidad como agrimensor se convierte en causa real: que K. diga que ha sido llamado es la causa de que se lo trate como si efectivamente lo hubiera sido. Al fin y al cabo, estamos asistiendo a la quiebra del mundo de los referentes. No son independientes del sentido que les damos a las cosas. La ironía suprema y paradójica de *El castillo* consiste precisamente en que K. busque referentes mientras que él no los necesite para inventarse su cargo. La correspondencia entre el castillo y el ámbito de la posibilidad lógica, por un lado, y la aldea y el ámbito de lo efectivo, por el otro, puede ayudarnos a entender por qué desde el castillo se permite que K. siga haciéndose pasar por lo que no es. La respuesta: porque es posible que lo sea, y el castillo, reino de la posibilidad, no desestima ninguna opción. Y después de todo, ¿cómo se podría asegurar que K. no fue llamado si los expedientes se amontonan de cualquier manera y atiborran armarios que a duras penas pueden cerrarse?

De acuerdo con la visión de *El castillo* que mantengo, Marthe Robert acertaría de pleno cuando afirma que K. fue llamado por una palabra, por la palabra “castillo”:

cuando llega [K.], verdaderamente no es más que un vagabundo, su vocación no ha hablado todavía, estaba esperando la palabra «castillo» para despertarse. Aquí, la palabra entraña el acto [...] un acto que determina al mismo tiempo los sucesos y el sentido de la novela. La novela, por tanto, se concretiza a partir de la palabra «castillo» tomada en su sentido más banal [...]. Etimológicamente, «castillo» en alemán, como en latín, significa sencillamente recinto «cerrado» [...] es indudable que su castillo es al pie de la letra un «recinto cerrado», tomando incluso «cerrado» en su acepción radical de inviolable, inaccesible y prohibido.⁸⁷

⁸⁶F. Kafka 1980, p. 356.

⁸⁷M. Robert 1970, pp. 43-44.

La interpretación de Marthe Robert, por lo que a este asunto se refiere, es acorde con la que expongo sobre el carácter lingüístico de los objetos, y, dicho más ampliamente, sobre la referencia de las palabras. Si la novela tiene su razón de ser en la llamada que ocasiona la palabra “castillo”, ello nos recuerda lo que nunca debiéramos haber olvidado, a saber: que todo arte se da en lenguaje, y trata del ámbito que el lenguaje determina, vale decir: el presunto intermediario.

Es en este sentido como suscribo la tesis de Agamben sobre el lenguaje tal y como la expone Alfonso Galindo:

la imposibilidad de distinguir entre un objeto y su ser-llamado, esto es, su ser-en-el-lenguaje.⁸⁸

El asunto plantea un problema que me parece fundamental, y es el de la relación entre ficción y realidad, entendiendo que la ficción es, fundamentalmente, ficción lingüística. No se trata de que la ficción se haga realidad (K., se pasa toda la novela intentado ser reconocido como agrimensor por el castillo sin conseguirlo, es decir, sin hacer real su ficción); sino que *la realidad es una ficción*. No es que los símiles sean reales sino que la realidad es un símil. Entiendo que la ficción es tan real como cualquier otra cosa. No es real porque nada lo es en sentido estricto, más bien es *como si* lo fuese. Repárese en que se ha perdido toda trascendencia del origen. Es por ello que no sabemos de dónde procede K., y si K. era, en efecto, agrimensor, pero todo transcurre como si virtualmente lo fuese, lo cual abunda en la visión inmanente, interna, del mundo de Kafka, si bien ha de coexistir con la visión contraria, la trascendencia.

5.3. El castillo, en realidad, está en Oklahoma

En “El gran teatro de Oklahoma”⁸⁹, pasaje de *El desaparecido*, como se ha dado en traducir *América*⁹⁰, se anuncia que, allí, todo el que quiera ser artista tiene su puesto, precisamente actuando en el papel que le corresponde en la

⁸⁸ A. Galindo 2005, p. 94.

⁸⁹ F. Kafka, 1999, capítulo de *El desaparecido*, pp. 439-459.

⁹⁰ *América* es la traducción del título que le adjudicó Max Brod.

vida.⁹¹ Walter Benjamin, que encuentra el origen del Teatro de Oklahoma en el teatro chino⁹², escribe:

El mundo de Kafka es un teatro universal. Para él, el hombre se encuentra naturalmente en escena. Y la prueba está en que en el teatro natural de Oklahoma todos son tomados.⁹³

En *El desaparecido* hay cierto espacio para el optimismo en el reconocimiento de la teatralidad de la vida. En el pasaje sobre el teatro de Oklahoma, todo el que quiera ser artista puede trabajar, y así comprender el *carácter ficcional* de su vida –redimiéndose Karl Rossmann, por ello, de los sinsabores de todas sus aventuras–. Este carácter ficcional hace imposible que K. pueda encontrar la pura realidad. Bien visto, K. logra acceder al castillo en sueños. Kafka nos está llevando al auténtico castillo, que está en Oklahoma. Pero las ficciones que constituyen el mundo no son manejables a voluntad: es su urdimbre intersubjetiva lo que las constituye.

Debe quedar claro lo que entiendo por la *inexistencia del castillo*. No pretendo negar el recinto físico. Se trata de negar la fuerza trascendente que los personajes de Kafka –K. incluido–, le conceden. Pero todos se comportan como si supieran de la intrascendencia del castillo, como si supieran que depende de los usos vigentes en la aldea, como si supieran que toda explicación mundana ha de ser inmanente, que la trascendencia está fuera del mundo, y solo apoyándonos en lo que está fuera podremos acceder a lo que está dentro. Pero de eso no podemos hablar, diría Kafka, y también Wittgenstein. Recurrir únicamente al castillo implica no salir del mundo de los aldeanos. Según el relato “Ante la ley”, no hay nada tras de de la puerta, pero con ello no quiero decir que no haya ley: ésta se manifiesta en la relación que se establece entre el guardián y el campesino, en los usos que se dan entre ambos, y esta visión de la *intersubjetividad* también ha de recordar a Wittgenstein. Entiendo que lo que Kafka está negando es la trascendencia de la ley, así como también la trascendencia del castillo, no su existencia, ni en un caso ni en el otro. La supuesta trascendencia del castillo solo tiene sentido en los pensamientos, inmanentes, de los aldeanos. O dicho de otra manera: el castillo dejaría de ser lo que todos piensan que es en cuanto dejaran de pensarlo.

⁹¹ Borges (1985) piensa que *El teatro de Oklahoma* “prefigura al Paraíso” (p. 12). Calasso (2005) hace notar que “Para algunos, es la única presencia de la felicidad en Kafka” (p. 215).

⁹² Benjamin 2007, p. 62.

⁹³ Cit. por Fernando Contreras 2003, p. 106.

No era un viejo castillo feudal ni una fastuosa construcción moderna sino una extensa estructura compuesta de algunos edificios de dos pisos y de muchos edificios bajos muy juntos; si no hubiera sabido que era un castillo, K. lo habría podido tomar por una pequeña ciudad [*pueblecito*, traduce D. J. Vogelmann⁹⁴] [...]. Con los ojos en el castillo, K. siguió adelante; nada más lo preocupaba. Sin embargo, al acercarse, el castillo lo decepcionó: no era más que una pequeña ciudad francamente miserable, compuesta de casas de pueblo y apenas notable [...].”⁹⁵

6. Los medios y los fines

George Bataille⁹⁶ considera que en Kafka los fines están vacíos de sentido, se encadenan unos con otros para no llegar a fin alguno; acaban *in media res* porque se inscriben en el tiempo, y éste, tratándose del tiempo de una vida, es por fuerza limitado. El fin no cabe en lo caduco. En Escribe Kafka como inicio de un aforismo:

El rasgo decisivamente característico de este mundo es su caducidad. En ese sentido, los siglos no tienen ventaja alguna respecto al momento pasajero.⁹⁷

Y en los *Diarios*:

Moisés no llegó a Canaán, no porque su vida fuera demasiado corta, sino porque era una vida humana.⁹⁸

Según interpreta Bataille:

Tenemos aquí no sólo la denuncia de la vanidad de un bien determinado, sino la de todos los fines, vacíos igualmente de sentido: un fin está siempre irremisiblemente *en el tiempo*, como un pez está en el agua: es un punto en el movimiento del universo: *porque se trata de una vida humana* [...]. El fin se da en el tiempo, el tiempo es limitado: esto es lo único que le lleva a Kafka a considerar el fin en sí mismo como un señuelo.⁹⁹

⁹⁴ F. Kafka 1980, p. 15.

⁹⁵ *Id.*, 1999, pp. 697-698.

⁹⁶ G. Bataille (1981). *Ver infra*.

⁹⁷ F. Kafka 2003, p. 647.

⁹⁸ *Id.*, 2000, p. 652. Entrada del 19.X.1921

⁹⁹ G. Bataille 1981, pp. 112-113.

Ni tiene sentido hablar de origen ni asimismo hacerlo de fin: *El proceso* comienza abruptamente, en *El desaparecido* solo tenemos referencias vagas de una paternidad no deseada de Karl Rossmann, y en *El castillo* apenas sabemos nada sobre la vida que llevaba K. antes de llegar a la aldea, un par de recuerdos de infancia incapaces de ofrecernos una imagen de la misma, y la indicación que le hace al posadero según la cual se encontraría “lejos de mujer e hijo”¹⁰⁰, ello inmediatamente después de ofrecerle K. la mentira de que algo conoce él sobre el buen pago del conde a los servicios que se le hacen. No volverá a hablar del asunto de su presunta familia –antes bien, hará pública su intención de casarse con Frieda–. Eso nos hace conjeturar que la confesión sobre su vida anterior a su llegada a la aldea es parte de la farsa. Respecto del fin hacia el que se encaminan las obras de Kafka, escriben Albérès y de Boisdeffre –y en esta ocasión con acierto– que, para el escritor, a partir de 1914:

una narración es un engranaje de acontecimientos que no desembocan en ninguna parte.¹⁰¹

Así, ninguna de las tres novelas fue acabada. Por ello, sería apropiado entender los medios como algo con entidad propia, desconectados de los fines. Escribe Agamben:

El juego con el ovillo libera al ratón de su ser objeto predatorio; y a la actividad predatoria de su obligación de estar orientada a la captura y muerte del ratón. Sin embargo, éste escenifica los mismos comportamientos que definían la caza. La actividad resultante se vuelve, así, un medio puro; es decir una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y puede entonces exhibirse como tal, como medio sin fin.¹⁰²

¹⁰⁰F. Kafka 1999, p. 695.

¹⁰¹R.-M. Albérès y p. de Boisdeffre 1967, p. 84.

¹⁰²G. Agamben 2005, p. 113. La desconexión del medio con el fin es un asunto que trata Max Weber en “La ciencia como vocación”, desconexión que no es ajena al territorio de la moral: “Todas las ciencias de la naturaleza responden a la pregunta de qué debemos hacer si queremos dominar *técnicamente* la vida. Las cuestiones previas de si debemos y, en el fondo, queremos consentir este dominio y si tal dominio tiene verdaderamente sentido son dejadas de lado o, simplemente, son respondidas afirmativamente de antemano” (Max Weber 1967, p. 209. Las cursivas son de Weber. La proximidad entre la obra de Kafka y planteamientos weberianos ha sido puesta de manifiesto, en el ámbito español, por José M. González (1989) y por José Luis Villacañas (1999).

El objetivo de K. parece claro desde el principio: quiere acceder al castillo para que le reconozca una condición de agrimensor que solo así podrá tener, pero rápidamente se olvida del fin atándose solo a los medios: cuando K. sabe de la existencia del funcionario llamado Klamm, todos sus esfuerzos van a estar encaminados a un encuentro con él, hasta el punto de olvidar qué es lo que pretende; así, en conversación con la posadera del puente, K. le comunica su deseo de hablar con Klamm, y ésta le pregunta sobre qué quiere hablar.¹⁰³ K. parece olvidarse de su interés por el castillo, y le dice a Frieda:

no me es fácil decir qué quiero de él. En primer lugar, quiero estar cerca, luego quiero oír su voz, luego quiero saber de él qué le parece nuestro matrimonio, y lo que quizá le pregunte luego dependerá de cómo se desarrolle nuestra conversación. Podremos hablar de muchas cosas.¹⁰⁴

Todo ello parece indicar que K., en realidad, no sabe qué es lo que quiere. El medio acaba independizándose, lo que hace sospechar que el fin que dice perseguir K. es un señuelo, como el castillo para el joven del que habla Amalia:

cierta vez me enteré que había un joven que sólo pensaba en el castillo, día y noche; descuidaba todo lo demás, y se temía por su cordura [...] porque toda su razón moraba allá arriba, en el castillo. Pero finalmente resultó que en verdad no había estado pensando en el castillo propiamente, sino tan sólo en la hija de una fregona de las oficinas, a la cual, por cierto, consiguió, y luego todo volvió a marchar perfectamente.¹⁰⁵

Tal vez sea apropiado hablar de medio sin fin, sobre todo en el caso del encuentro con Klamm. El medio, perdiendo su conexión con el fin, no pierde su auténtica condición de medio. Ya he dicho que para Kafka el fin es un señuelo, como el presunto interior tras de la puerta en el relato “Ante la ley”.

Ni Frieda ni la posadera del puente ahorran esfuerzos para convencer a K. de que es imposible que acceda a Klamm. Evitando cualquier aproximación al castillo se salvaguarda la nada que encierra; por ello mismo, el alcalde de la aldea le ofrece a K. el puesto de bedel del colegio, ya que, según le comunica el maestro:

¹⁰³Kafka 1999, p. 742.

¹⁰⁴*Ibid.*, pp. 777- 778.

¹⁰⁵F. Kafka 1980, *El castillo*, p. 233.

el señor alcalde teme que, si la decisión de su asunto tarda demasiado, haga usted por su cuenta algo irreflexivo.¹⁰⁶

El concepto de *medios puros* puede ser válido para entender cuál es la entidad de las cartas que, de cuando en cuando, le dan a K. Son viejas cartas, desconectadas de su fin original, que Barnabás acarrea porque quiere ser admitido como mensajero por los escribientes, así se pretende reparar la ofensa infringida por su hermana Amalia al mensajero de un funcionario del castillo:

Un día cualquiera [...] se acuerda de él [de Barnabás] el escribiente y le hace una seña [...] extrae de los muchos expedientes y correspondencias que guarda bajo la mesa una carta para ti [para K.]; no se trata, pues, de una carta recién escrita por él; antes bien, a juzgar por el aspecto del sobre, es una carta viejísima mucho tiempo guardada allí. [...] El escribiente [...] le entrega a Barnabás la carta, le dice: 'de Klamm para K', y con ello Barnabás queda despedido. [...] pasado algún tiempo, luego de apremiar y de acosar yo [Olga] bastante a Barnabás —entretanto bien pueden haber pasado días o semanas—, coge, con todo eso la carta y se encamina a entregarla.¹⁰⁷

Los *intermediarios*, mensajeros o escribientes, son los auténticos responsables de los mensajes¹⁰⁸ (repárese en que el escribiente aprovecha la presencia voluntaria de Barnabás para que porte un mensaje anticuado). En este sentido escribe M. Robert que:

las cartas que lleva [Barnabás] solo son prescritos papeluchos, polvorientos, sin remitente ni destinatario definido, buenos apenas para sembrar la turbación en el mundo.¹⁰⁹

El propio K. es consciente del poco valor de tales misivas. Llega a comparar el modo de conseguirlas con la forma como los canarios en las ferias

¹⁰⁶*Id.*, 1999, p. 783.

¹⁰⁷Kafka 1980, pp. 203-204.

¹⁰⁸Esta inversión es muy frecuente en la obra de Kafka: leemos en *El desaparecido*, Kafka 1999, p. 449: "faltaban sus documentos de identidad, lo que el jefe de la oficina calificó de negligencia incomprensible, pero el secretario, que era quien tenía la última palabra, lo pasó rápidamente por encima y [...] declaró a Karl contratado. El jefe, con la boca abierta, se volvió hacia el secretario, pero este hizo un ademán concluyente, repitió: «Aceptado» y anotó enseguida la decisión en el libro". Por otro lado, viene al caso recordar las palabras de Descartes en la Tercera de las *Meditaciones Metafísicas*: "no se trata tanto de la causa que en otro tiempo me produjo, como de la que al presente me conserva". (Descartes 1977, p. 42)

¹⁰⁹M. Robert 1970, p. 32.

eligen las papeletas que extraen con su pico. No obstante, tales cartas que les dan son valoradas por K., no tanto por lo que dicen sino porque parecen dirigidas a él¹¹⁰; más por su forma, por así decir, que por su contenido. Que la importancia de recibir un mensaje sea mayor que lo que este mensaje dice es algo que también se da en las cartas que, desesperadamente, Kafka esperaba de sus novias, en especial de Felice.¹¹¹ En el relato de Kafka *En la colonia penitenciaria* (donde según afirma Agamben, el aparato con el que se tortura no es otro que el lenguaje¹¹²), la tortura consiste en que las agujas de la máquina penetren en la piel del condenado, no tanto en la frase concreta que se va a imprimir. Más con los adornos o arabescos que rodean al texto de la sentencia que con el propio texto:

(...) la verdadera inscripción solo ocupa una estrecha franja en torno al cuerpo, el resto se destina a los ornamentos.¹¹³

El tema de la importancia de los *ornamentos*, del contexto respecto del contenido del discurso, de los medios respecto del fin al que sirven, reaparece en el relato *Un sueño*, cuyo tema, al igual que el de *En la colonia penitenciaria* es el lenguaje. En *Un sueño*, Kafka nos dice que la escritura configura su objeto: cuando Josef K. lee que el artista ha escrito en la lápida la letra J después del “Aquí yace” del epitafio, comprende qué es lo que tiene que hacer:

(...) abajo, con la cabeza aún erguida sobre la nuca, era acogido ya por la impenetrable oscuridad, arriba su nombre se inscribía velozmente en la losa, entre enormes arabescos.¹¹⁴

La importancia de lo accesorio, en cierto modo de los medios puros, queda de manifiesto en la importancia que el alcalde de la aldea le concede al zumbi-

¹¹⁰F. Kafka 1980, p. 209: “Aun cuando fuesen cartas viejas e inválidas, extraídas al azar de un montón de cartas tan inválidas como ellas, al azar, digo, y sin más inteligencia que la que emplean los canarios en las grandes ferias para extraer con el pico, de un montón, una papeleta con la buenaventura para quien la solicite, aun cuando así fuese, tendrían estas cartas, a pesar de todo, por lo menos alguna relación con mi trabajo; evidentemente a mí van destinadas, aunque acaso no tanto para mi bien”.

¹¹¹Cfr. los tres vols. de Kafka, *Cartas a Felice*, trad. P. Sorozábal Serrano, Madrid, Alianza, 1977; así como el estudio de Canetti, *El otro proceso de Kafka*.

¹¹²G. Agamben 1989, p. 99. En la misma línea, había escrito M. Robert 1970, p. 16: “la máquina diabólica de *La Colonia Penitenciaria* –sin duda es una máquina de escribir, puesto que inscribe la sentencia en la carne del condenado–”

¹¹³F. Kafka 2003, p. 154.

¹¹⁴*Id.*, pp. 214-215.

do que se escucha a través del teléfono –seguramente a causa de la sobrecarga en las comunicaciones– cuando se habla con el castillo:

Ese telefonar incesante lo escuchamos en los teléfonos de aquí como zumbidos y cánticos [...]. Sin embargo, esos zumbidos y esos cánticos son lo único exacto y fiable que nos transmiten nuestros teléfonos, todo lo demás es engañoso.¹¹⁵

7. La inexistencia como modo de la realidad

Vivir es negar, es decir, que negación es afirmación.¹¹⁶

Anders sostiene que la historia cultural de ámbito germánico durante el siglo XIX es la historia de la secularización, y el ateísmo en el que derivó solo se entendería correctamente si se entiende como “fenómeno religioso”.¹¹⁷ Kafka, según señala el crítico alemán, recurre a términos que pertenecen al ideario de la religión, como son *salvación*, *trascendencia*, *culpa*, para darles un uso inmanente: lo que pretende explicar con tales términos son “relaciones del hombre respecto a este mundo”.¹¹⁸ Calasso entiende que desde la Ilustración, lo sagrado “se contenta con ser descrito como *sociedad*.”¹¹⁹ Y el espacio que, dentro de la sociedad, acogió a lo sagrado es la *creencia* en ello mismo, sostenida por el mecanismo inercial de la estructura burocrática o funcional.

Anders habla del *ateísmo avergonzado* que se desarrolla en la cultura alemana desde el siglo XIX y cuya historia aún no se habría escrito. Entiende que Rilke, por ejemplo, en las *Elegías de Duino*, interpreta la imposibilidad de encontrar a Dios “como efecto del Dios que se retiraba”¹²⁰, y del otro praguense afirma:

Dios está muerto para Kafka. Que esté muerto es, para él, un hecho religioso.¹²¹

Estamos, pues, ante la importancia de aquello que se niega: nada real le corresponde a la negación sino la afirmación que hay a la base de lo que se está negando. Tal como lo vio Wittgenstein en el *Tractatus*:

¹¹⁵*Id.*, 1999, p. 764.

¹¹⁶Kafka 2000, p. 648. La entrada es del 19.II.1920.

¹¹⁷Anders (2007), p. 119.

¹¹⁸*Ibid.*, p. 118.

¹¹⁹Calasso 2005, p. 29.

¹²⁰Anders 2007, p. 120

¹²¹*Ibid.*, p. 125. la cursiva es de Anders.

[...] es importante que los signos «p» y « p» *puedan* decir lo mismo. Porque ello muestra que en la realidad nada corresponde al signo « » [...] Las proposiciones «p» y « p» tienen sentido opuesto, pero les corresponde una y la misma realidad.¹²²

M. Blanchot dice que:

todo lenguaje empieza por enunciar, y enunciando, afirma.¹²³

Kafka es igualmente sensible al asunto, y lo desarrolla en un pasaje memorable de *El castillo*¹²⁴, durante la conversación que mantienen K. y el alcalde: que K. pretendiera haber sido llamado activa el recuerdo de cuando, hace mucho tiempo, se propuso la contratación de un agrimensor, contratación que fue desestimada, según se dice, después de analizar el caso. La carpeta del expediente donde se negaba la conveniencia de tal contratación perdió su contenido, y mucho tiempo después un funcionario tropezó con la cubierta, cuyo título mencionaba el asunto de la contratación, sin que la portada especificara, claro está, su conveniencia o no, faltaba el interior donde debía especificarse. De pronto el asunto del agrimensor ganó actualidad: la sola mención de las cosas –aunque sea para negarlas– las manifiesta y, así, las dota de existencia, con mayor motivo si los documentos donde se expone la supuesta negativa se han perdido. Sordini, un funcionario conocido por su celo profesional, se interesó por el asunto de la carpeta vacía, llegando incluso a enfermar de gravedad, acaso por haber caído en la trampa de lo efectivo en el ejercicio de sus funciones en el castillo, cuyo ámbito es exclusivamente el de la posibilidad. Y la trampa consiste en que, al no haber cosas independientemente del lenguaje que las nombra, la sola mención de éstas las dota de la realidad efectiva. Si es la función la que define las cosas, y no su presunto contenido, una carpeta vacía puede ocupar el mismo lugar –cabe decir: la misma función– que si estuviera llena, basta con que *haga referencia*, y para ello no se necesita nada más que el título, compuesto exclusivamente de palabras.

Curso tras curso –si se me permite exponer un caso personal– en mis clases de Filosofía, les cuento a mis alumnos que la prensa del Movimiento, con motivo de la muerte de Walter Benjamin tomó el nombre por el apellido y dio la noticia del suicidio en España de *Benjamín Walter*. La mención del

¹²²L. Wittgenstein, 2003, p. 71, prop. 4.0621.

¹²³Blanchot 1991, p. 239.

¹²⁴Kafka 1980, pp. 74 y ss.

falso nombre es mucho más poderosa que mis reiteradas explicaciones sobre el error en que incurrió la prensa, y cada año me encuentro escrito el mismo error que les presento, dando por muerto, ellos también, al “filósofo alemán Benjamín Walter”. Es decir, errores que no se cometerían se cometen a causa de explicar que son errores, lo cual viene a abonar lo que al respecto mantienen Wittgenstein y Kafka, como no podía ser menos: la negación de algo se sustenta en ese algo, la inexistencia se configura como un modo de lo real. Así, en *El proceso*, el pintor Titorelli le explica a Josef K. que hay tres clases de liberación:

[...] la absolución auténtica, la absolución aparente y el aplazamiento indefinido.¹²⁵

De éstas, solo la primera es una verdadera liberación porque desaparecen las actas del proceso. El aplazamiento indefinido y la absolución aparente en modo alguno impiden que se pueda reemprender el caso. Respecto de la absolución aparente, que consiste en adjuntar al expediente el “certificado de inocencia”¹²⁶, el expediente sigue existiendo y, por ello, se puede retomar en cualquier momento.¹²⁷ Puesto que el “certificado de inocencia” no borra la acusación, sigue vigente la estructura donde el acusado, en cualquier momento, puede volver a ocupar su función como acusado. Este tipo de “absolución aparente” tiene bastantes similitudes con la manera como las autoridades eclesiásticas de mi país dan curso al deseo de apostasía de sus fieles: el bautizado permanece en contacto con la Iglesia porque el certificado de su apostasía es adjuntado a su partida de bautismo que, de este modo, sigue registrada. Las actas continúan existiendo, y por partida doble: por el bautismo y por la apostasía. Es el poder afirmativo de la negación, que se muestra de modo especialmente claro en la estructura de todo *El proceso*: los intentos de Josef K. por negar al tribunal –para lo que no duda en asistir a sus sesiones– manifiesta que está acusado: él lo niega, y así lo afirma. Presentándose ante el tribunal le está dando carta de naturaleza. Maurice Blanchot entiende que este juego

¹²⁵Kafka 1999, p. 592

¹²⁶*Ibid.*, p. 598.

¹²⁷Anders llamaba *platonismo burocrático* a este modo de existencia que depende de las actas. Lo que nos permite tildarlo de *nihilismo* reside en el extremo de que, desde ese platonismo *sui generis*, no hay ningún rasgo permanente ni esencial de las cosas, tan sólo definidas por su función en la estructura donde habiten, cambiantes aquella y ésta.

paradójico de negación afirmativa, de ausencia presente, es lo que caracteriza al lenguaje¹²⁸ y define la propia obra de Kafka:

Toda la obra de Kafka está en pos de una afirmación que quisiera conquistar mediante la negación, afirmación que, desde que se perfila, se sustrae, parece mentira y así se excluye de la afirmación, haciendo de nuevo posible la afirmación. Por ese motivo parece tan insólito decir de ese mundo que desconoce la trascendencia. La trascendencia es precisamente esa afirmación que sólo puede afirmarse mediante la negación. Por el hecho de ser negada, existe; por el hecho de no serlo, está presente. El Dios muerto encontró en esa obra una especie de desquite impresionante. Pues su muerte no lo priva ni de su poder, ni de su autoridad infinita, ni tampoco de su infalibilidad: muerto, sólo es más terrible, más invulnerable, en una lucha en que ya no hay posibilidad de vencerlo. Nos enfrentamos a una trascendencia muerta.¹²⁹

Este juego de palabras –dicho en sentido nada peyorativo–, esta defensa de la trascendencia kafkiana en el corazón de la inmanencia, no puede dejar de recordar la manera como Benjamin habla de la *pesada garra*¹³⁰ de Kafka, la que levanta sobre la doctrina a la que previamente se ha sometido. Y esta trascendencia, ¿no será, acaso, efecto de su zarpazo?

8. Coda final

Todos los sueños se cumplen en el sentido en el que son interpretados.¹³¹

He intentado mostrar cómo, desde las narraciones de Kafka y desde la filosofía de Wittgenstein, los objetos no lo son hasta que no reciben su forma por obra y gracia del lenguaje, que es tanto como decir por obra y gracia del presunto intermediario. Precisamente en el problema de los objetos cifro el paso del Wittgenstein del *Tractatus* al de las *Investigaciones*. Para el primero, la sustancia del mundo –de modo tan distinto a como lo interpretaba el neopositivismo lógico– era una exigencia apriorica de nuestra necesidad de figurar la realidad, en última instancia una exigencia del lenguaje para poder llamarse *figurativo*. Sin embargo, con el paso del tiempo, el vienes fue cayendo en la cuenta de que el lenguaje también podía ser usado de muchas otras formas, así será llamado. El uso no precisa de sustancia, solo de un juego en

¹²⁸Blanchot, op. cit., p. 47.

¹²⁹*Ibid*, p. 89.

¹³⁰Benjamin /Scholem 1987, p. 248.

¹³¹Álvaro Cunqueiro, en conversación privada, acabó así de contar una historia que él atribuyó al Talmud (el testimonio se lo debo a Julio Pérez de Gamarra).

el que inscribirse y de alguien que lo juegue. La concepción del lenguaje que Wittgenstein va perfilando a lo largo de toda su obra encaja sin fricciones con la concepción de las presuntas instancias intermediadoras en las invenciones de Kafka. Y aquí encuentro los ejes que me permiten identificar la similitud entre los dos: para ambos, el referente reside en el sentido, la materia en la forma, y en la consecuencia la causa. Si no hay objeto sin lenguaje, mensaje sin mensajero, profecías si no se conocen¹³² y espectador que no protagonice lo que contempla, ¿hay acaso algo que sea *en sí?*, ¿dónde podría serlo?

Kafka entiende que los objetos se dan en el lenguaje cuando se habla de ellos, así en la obra como en la vida, que solo consiste en literatura, la suya de modo explícito¹³³, con los problemas que ello entraña:

[...] escribir cartas [...] una conversación con fantasmas (y para peor no solo con el fantasma del destinatario, sino también con el del remitente) que se desarrolla entre líneas en la carta que uno escribe [...]. La humanidad [...] después del correo

¹³²La insistencia por parte de Kafka en eliminar toda referencia a un origen anterior a la situación de la que se ocupa, no sólo desaconseja atribuir a Josef K. de *El proceso* cualquier culpa anterior al mismo proceso en el que –por su culpa– se verá envuelto, también nos da la clave sobre el modo en que entiende la predicción del futuro de las profecías: éstas no dependen del anticipo de la presunta realidad que no tendría más remedio que acontecer, sino que es el propio conocimiento de lo que entendemos como profecía lo que hace posible que se cumpla, produciéndose una *inversión* entre lo que debiera ser anterior: la realidad que provoca la profecía, y el conocimiento supuestamente consiguiente de la misma. No hay instancia independiente del juego de los individuos, tan sólo el convencimiento de éstos de lo contrario, que los hace actuar como si la hubiera. Estoy tratando de *profecías autocumplidas*: el cumplimiento de la profecía no depende del contacto con un más allá trascendente, se trata de poner todos los medios en el presente para que éste nos lleve al futuro que se pretende haber previsto. El siguiente aforismo es un caso paradigmático: “El suicida es como el preso que, viendo levantar un patíbulo en el patio de la cárcel, cree erróneamente que es para él, y por la noche se fuga de la celda, baja al patio y se ahorca él solo.” (Kafka 2003, p. 637).

Lo mismo sucede con Amalia en *El castillo* (Kafka 1999, p. 884, p. 909), hermana de Barnabás el mensajero, si bien aquí la carga intersubjetiva juega un papel crucial: Amalia, después de leer la carta de Sortini, funcionario del castillo, en la que en términos vulgares le insta a que vaya a verlo a la Posada de los Señores, la rompe y arroja los trozos a la cara de quien se la entrega. Los habitantes de la aldea, conocedores de lo sucedido, reniegan de Amalia y de su familia, temerosos del castigo que, no dudan, vendrá del castillo. En eso consistirá el castigo: en el convencimiento de que ha de venir, lo que hace que la familia sea rechazada en la aldea. Pero si la familia de Amalia hubiera reanudado sus actividades como si tal cosa, si su padre, sin saber lo acontecido entre Amalia y el mensajero, se hubiera olvidado de una culpa que desconocía, la aldea habría a su vez olvidado la afrenta. Repárese en que no existe realidad alguna al margen de la creencia en lo contrario, creencia que acaba constituyéndose en dicha realidad. Se trata de una inversión de la competencia: del castillo a la aldea, auténtica protagonista de la novela, del castillo nada emana.

La desaparición en la obra de Kafka de referentes que lo sean de modo independiente del sentido que los configura como tales referentes, puede llevarnos a entender que toda profecía es autocumplida; para que se cumpla exige que se conozca y se crea en ella.

¹³³Kafka 1978, p. 439. Carta del 14 de agosto de 1913,

inventó el telégrafo, el teléfono, la telegrafía sin hilos. Los fantasmas no se morirán de hambre, y nosotros en cambio pereceremos.¹³⁴

Le dice a Milena, previendo la sustitutiva y fantasmagórica vinculación entre las personas que se está produciendo a través de Internet. ¿Se escurre sin remedio esta visión hacia la laguna fangosa del idealismo más absoluto? Quiero pensar que no, que el hecho de que para Kafka la literatura sea un canto al triunfo de la mediación sobre el origen –por ello la narración *ab ovo* no puede darse– no impide que pueda haber verdad en el mismo sitio que para Wittgenstein, *únicamente en el coro*, como literalmente expresó Kafka.¹³⁵ Agarrado a la posibilidad de que allí la haya, intento mostrar que lo que no hay es fin, ni auténtica finalidad: las novelas no acaban, no hay voluntad de que lo hagan. Tampoco los personajes pueden acabar sus proyectos: el protagonista de *El proceso* nunca podrá demostrar su inocencia, y en ello consiste su culpa; el agrimensor no podrá llegar castillo alguno porque ni es agrimensor ni nadie lo ha llamado. El humor indudable en el desarrollo de las situaciones consigue ir más allá de la angustia que provocan, aunque esta detente el marchamo de lo *kafkiano*.

Con el optimismo que da saberse al final de la travesía, me acerco hacia la *materia prima* para que me dé el agarre que preciso: las cosas no son hasta que se nombran, de acuerdo, mas si la inexistencia un modo de realidad ¿qué es lo que *no son* las cosas a la espera de serlo? La materia de lo que serán, la *materia primera*, según la expresión atribuida a Aristóteles.

Si el acceso a las estructuras fallidas del lenguaje, que tienen que ver con estructuras pulsionales, es posibilitado por el propio lenguaje, concluiré que la realidad más allá de éste es, al igual que la *materia primera* de Aristóteles, un concepto-límite al que nos agarramos para no perdernos en el légamo del idealismo. ¿Hay realidad más allá de las palabras?¹³⁶ Sí, nos dice Kafka frotándose los ojos, y la figura de los rabinos de la familia de su propia madre, Julia Löwy, sus conversaciones con el actor de teatro Isaac Löwy, así como con su amigo Georg Langer –quien, con diecinueve años, paseaba por Praga vestido según la tradición jasídica, y con el que Kafka, al final de su vida,

¹³⁴Kafka 1998, pp. 239-240.

¹³⁵Kafka 2003, p. 765.

¹³⁶El problema ha de entenderse como parte del judaísmo de Kafka. Véase mi Tesis Doctoral: “El Alma es el Espejo de la Cara. (De Kafka y el judaísmo). También Carlos Conchillo, “Franz Kafka: la aventura de las minúsculas”, en A. Sucasas / E. Taubb, (editores), *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Lilmod-Prometeo Libros. Prometeo, 2015.

hablaba en hebreo–, lo acercan al misticismo judío y a la reivindicación del lenguaje como vía de acceso a lo que es *en sí mismo*, a lo divino. Se entiende que Kafka, que no consiste en “ninguna otra cosa” que no sea “literatura”¹³⁷ reivindique la figura del Libro que hace el judaísmo, se haga cargo de la autenticidad del intermediario.

Bibliografía

- Adorno, T.W., (1973), *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona.
- Agamben, G., (1989), *Idea de la prosa*, Península, Barcelona.
- , (2005), *Profanaciones*, Anagrama, Barcelona.
- , (2006), *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid.
- , (2006), *Homo sacer*, Pre-Textos, Valencia.
- , (2008), *La potencia del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.
- Albérés, R.M., (1971), *Metamorfosis de la novela*, Madrid, Taurus, y Boisdeffre, P., 1971, *Franz Kafka*, Barcelona, Fontanella.
- Amado, J., (1983), *Los viejos marineros*, Seix Barral, Barcelona.
- Anders, G., (2007), *Hombre sin mundo*, Valencia, Pre-Textos.
- Bataille, G., (1981), *La literatura y el mal*, Madrid, Taurus
- Benjamin, W., (2007), *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos. y Scholem, G., 1987, *Correspondencia 1933-1940*, Taurus, Madrid.
- Blanchot, M., (1991), *De Kafka a Kafka*, Fondo de cultura Económica, México.
- Borges, J.L., (1985), *Kafka, El buitre*, Siruela, Madrid.
- Bretón, A., (1972), *Antología del humor negro*, Anagrama, Barcelona.
- Brod, M., (1982), *Kafka*, Alianza Emecé, Madrid.
- Cacciari, M., (2002), *Icone della Legge*, Adelphi, Milano.
- Calasso, R., (2005), *K*, Barcelona, Anagrama.
- Canetti, E., (1981), *El otro proceso de Kafka*, Muchnik, Barcelona.
- Cassirer, E (1998), *Filosofía de las formas simbólicas*, I, El lenguaje, Fondo de cultura Económica, México.
- Cervantes, M., *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Galaxia Gutenberg Círculo de Lectores, 2004.
- Conchillo, C., (2009), “Kafka, Wittgenstein y el lenguaje como intermediario”, *Agora*, vol 28, núm. 1, pp. 143-154.
- , (2010), “Considéreme usted un sueño: Kafka y El castillo Una aproximación filosófica”, en M. Ballester y E. Ujaldón, (Eds.), *La sonrisa del sabio*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 41-81.
- , (2015), “Franz Kafka: la aventura de las minúsculas” en A. Sucasas y E. Taub (Eds.), *Pensamiento judío contemporáneo*, Buenos Aires, Lilmod– Prometeo libros, pp.145-185.

¹³⁷Kafka 1978, p. 439.

- Contreras, F., (2003), "Tentativa de los enigmas (Walter Benjamin habla de Kafka)", *Revista de Ciencias Sociales* 100, Universidad de Costa Rica.
- Crespi, G., (1984), *Kafka Umorista*, Shakespeare y Company, Milán, p. 78.
- Descartes, R., (1977), *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfguara, Madrid.
- Fischer, E., (1977), *Literatura y crisis de la civilización europea*, Icaria, Barcelona.
- Galindo, A., (2005), *Política y mesianismo. G. Agamben*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- González, J.M., (1989), *La máquina burocrática*, Visor, Madrid.
- Hadot, P., (2007), *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia.
- Herz, H., (1956), *The Principles of Mechanic (Present in a New Form)*, Dover Publications, New York.
- Johnston W.M., (2009), *El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1848-1938)*, KRK, Oviedo.
- Kafka, F., (1977), *Cartas a Felice*, 3 vols., Alianza, Madrid.
- , (1980), *El castillo*, Alianza/Emecé, Madrid.
- , (1998), *Cartas a Milena*, Alianza, Madrid.
- , (1999), *Obras Completas*, vol. I. *Novelas*, Galaxia/Círculo, Barcelona.
- , (2000), *Obras Completas*, vol. II. *Diarios. Carta al padre*, Galaxia/Círculo, Barcelona.
- , (2003), *Obras Completas*, vol. III *Narraciones y otros escritos*, Galaxia/Círculo, Barcelona.
- , (2006), *El proceso*, Madrid, Alianza, 2006.
- Lafont, C., *La razón como lenguaje (Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana)*, Madrid, Visor, 1993.
- Lovisoló, J., (1982), "Kafka, fenomenólogo del sinsentido", *Quimera*, 21-22, Barcelona.
- Reguera, I., (2002), *Ludwig Wittgenstein*, Edaf, Madrid.
- Rica, A., de la, (2009), *Kafka y el Holocausto*, Trotta, Madrid.
- Robert, M., (1970), *Acerca de Kafka. Acerca de Freud*, Anagrama, Barcelona.
- Scholem, G., (2006), *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid.
- Sebal, W.G., (2005), *Pútrida patria*, Anagrama, Barcelona.
- Specht, E. K., (1969), *The Foundations of Wittgenstein's Late Philosophy*, Manchester University Press Barnes y Noble Inc., New York.
- Strindberg, A., (1989), *Inferno*, Destino, Barcelona.
- Torrente Ballester, G., (1984), *El Quijote como juego y otros ensayos críticos*, Destino, Barcelona.
- Vargas Llosa, M., (1989), *La orgía perpetua. Flaubert y «Madame Bovary»*, Seix-Barral, Barcelona.
- Villacañás, J.L., (1999), "Kafka: el narrador en el mundo desencantado", *Caracteres Literarios*, año II, nº 2, Valencia.
- Wagenbach, K., (1969), *La Juventud de Franz Kafka*, Monte Ávila, Caracas.

- , (1976), “¿Dónde se encuentra el castillo de Kafka?”, *Kafka, En la colonia penitenciaria. Con materiales para un relato de Klaus Wagenbach*, Guadarrama, Madrid, p. 110.
- Walser, M., (1969), *Descripción de una forma. Ensayo sobre Franz Kafka*, Sur, Buenos Aires.
- Weber, M., (1967), *El político y el científico*, Alianza, Madrid.
- Wittgenstein, L., (1984), *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza, Madrid.
- , (1988), *Investigaciones filosóficas*, UNAM/Crítica, Barcelona.
- , (1995), *Aforismos, Cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid.
- , (2003), *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona.
- Zambrano, M., (1986), *El sueño creador*, Turner, Madrid.

Stoa
Vol. 12, n°. 24, pp. 42-64
ISSN 2007-1868

LAS RAÍCES RELIGIOSAS DEL HISTORICISMO
The Religious Roots of Historicism

ROMEO PÉREZ DEL ÁNGEL
Instituto de Estudios Superiores de Tamaulipas
romeo.perez@iest.edu.mx

RESUMEN: A partir de conceptos básicos como religión, filosofía, historia, materia y forma, se analizará el historicismo, profundizando en sus raíces religiosas en los pensamientos de la antigüedad y la filosofía griega. Se muestra que el historicismo no sólo es una tendencia o corriente meramente histórico-científica, sino que sus raíces apelan a puntos absolutos de partida que provienen desde la antigüedad, y, que el uso de dicha tendencia genera diversos resultados.

PALABRAS CLAVE: religión · historicismo · materia · forma.

ABSTRACT: Starting from basic concepts such as religion, philosophy, history, matter and form, historicism will be analyzed, delving into its religious roots in the thoughts of antiquity and Greek philosophy. It is shown that historicism is not only a merely historical-scientific trend or current, but that its roots appeal to absolute starting points that come from antiquity, and that said appeal generates mixed results.

KEYWORDS: religion · historicism · matter · form.

1. El Problema

Existen dos problemas principales al escucharse el entonado canto de la filosofía llamando al hombre a comprender la realidad como un todo ¹. El primero

Recibido el 9 de junio de 2021
Aceptado 30 de junio de 2021

¹ Agradezco profundamente al Dr. Juan Trujillo Méndez, catedrático del Edinburg Theological Seminary, quien fue mi profesor en el programa doctoral de teología, impartiendo la asignatura de Pen-

de ellos se encarna en la incapacidad del ser humano para reconocer que en el fondo del pensamiento y de la filosofía existen asuntos que no encuentran su total certeza en cosas de naturaleza científica, sino religiosas. El segundo se encuentra en el hecho que al no reconocer que el problema es religioso, los hombres se obstinan en llamarle científico a aquello que no lo es ². Pareciese esto un trabalenguas complejo, pero es cuestión de explicarlo de manera somera para comprenderlo. Según John Kok (2019) aunque durante el siglo XVII se pretendió que la ciencia se convirtiese en un aparato diferenciado que proveyera de leyes absolutas para comprender el cosmos y por tanto la realidad, con el paso de los años los científicos se apercibieron que la ciencia no podía trazar esos absolutos como propios.

Significa que no es la ciencia la que provee de conocimiento absoluto de la realidad como fin último del conocimiento humano, sino que la ciencia descubre, enuncia o acepta leyes, principios o axiomas que son innegables, pero que debe presuponer y sobre los cuales puede construir cuestiones de naturaleza teórica. En su artículo “El desarrollo de la ciencia. Un enfoque epistemológico” (2000, p. 505-534), Méndez provee de un recorrido en la historia del desarrollo de la ciencia arguyendo que el postmodernismo, justamente, se valió del concepto de relatividad y del descubrimiento de que, en la física, la matemática y la estadística, las mediciones eran probabilísticas y no exactas en plenitud, para constituirse como un enfoque anti-racionalista de la comprensión de la realidad y del cosmos.

Pero la tendencia a querer llamar científico lo que no es científico es uno de los marcos referenciales más comunes en estos días, pues tiende a absolutizar lo que no es absoluto o a creer infalible lo que no es. En ese sentido, cuando el hombre intenta explicar toda la realidad a partir de un aspecto de esta (mismo que por su propia naturaleza es inmanente), se genera una radicalización o absolutización de este aspecto. La palabra radical” es *ad hoc* a esta práctica, porque su significado etimológico es “raíz”, e implica que las personas que asumen que ese aspecto es la raíz de la realidad, consciente o inconscientemente pretenderán legislar y hasta normar toda la realidad a partir de lo que ellos piensan que es el origen de la misma.

samiento Griego. Este escrito fue, primero, un producto directo de la reflexión final de esta materia, y, posteriormente, siendo enriquecido para su publicación.

² Véanse los Prolegómenos presentados por Dooyeweerd en su obra “Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico, vol. 1” (2020). El corolario de este capítulo se encuentra en las p. 29-30 de la obra.

Aunque pareciese contradictorio, el teorizar una ontología ³ a partir de una creencia de origen o raíz de la realidad no es de naturaleza científica, sino religiosa. Todas las evidencias (*a-priori*) o posibles comprobaciones (*a-posteriori*) que se lleven a cabo para justificar esta posición como científica, son solamente reforzadores de una posición que es religiosa, puesto que religión implica tres cosas importantes: La primera de ellas una concepción absoluta del origen, la segunda, una visión estructural y completa de la realidad a partir de esa concepción absoluta, la tercera, un sistema de valores ⁴ o comportamientos que cerrarán la ontología en los hechos, construida a partir de su origen.

Esto es justamente lo que ocurre con el historicismo. Esta tendencia pretende construir toda teoría sobre la naturaleza histórica de las cosas. El punto fundamental del historicismo es que todo debe entenderse y juzgarse sólo en su aspecto histórico específico y concreto, con tiempo y lugar. Por tanto, la sincronía del hecho histórico y del objeto de estudio, llámese idea, disciplina, institución o persona, es lo que deberá regir su diacronía, que es el estudio del fenómeno histórico a través del tiempo ⁵. Por tanto, el historicismo es una exacerbación del registro escrito de la historia, y consecuentemente, es una particularización del significado de las cosas. Por esto es por lo que el historicismo tiende al progresismo o al conservadurismo.

No obstante, el problema de fondo del historicismo es que, como basa su entendimiento de la realidad en el movimiento histórico (el devenir de la época), puede llegar a conclusiones semejantes a las de una época que intenta eximir el significado de la realidad. Entre estas conclusiones se encuentran el rechazo de la tradición, el entendimiento de la ciencia o los patrones racionales, filosóficos y hasta religiosos como meros discursos de poder delimitados por una época histórica que pretende alienar a la sociedad, o, finalmente, tiende al relativismo, puesto que el lenguaje mismo quedaría reducido a una mera construcción cultural y equívoca entre las culturas, lo cual significa que las ideas reguladoras como el bien, la verdad, la justicia, el significado; así co-

³ El Dr. García de la Sienra (1994, p. 37), citando a Bunge apela a una ontología categórica de la realidad en diversos niveles, semejante a lo hecho por el filósofo cristiano Herman Dooyeweerd. Por tanto, ontología es usado en este párrafo como una teoría de la realidad.

⁴ Este es el nombre común que los racionalistas usan para referirse a la religión (ej. La definición de religión que maneja Jordan Peterson; referencia al término de esta anotación). El término que nosotros usaremos son "hechos". (BeerBeardBud, 2018).

⁵ Sincronía, el estudio del suceso en su contexto específico: tiempo, espacio, causas inmediatas, ideas que le circundaban. Diacronía, el estudio del suceso a través del tiempo: como fenómeno histórico, interpretación o impacto (RAE, 2019).

mo las costumbres, la moral, las relaciones humanas o las instituciones, están ligadas al cambio *an sich*.

Dooyeweerd en *Las Raíces de la Cultura Occidental* (1998, p. 63), define concretamente al historicismo en alusión a la fe cristiana:

Pregunta: ¿sostienes que la Santa Escritura revela la verdad eterna? ¿Acaso tú, aprisionado por tus dogmas, no entiendes que la Biblia, la cual tú aceptas como revelación de Dios, estuvo sujeta ella misma al proceso de desarrollo histórico? ¿No es verdad que el camino del Antiguo hacia el Nuevo Testamento es la gran avenida de la historia? Si el Antiguo Testamento es la revelación de Dios, ¿no entiendes que esta revelación se desarrolló históricamente para dar lugar al Nuevo Testamento? ¿O todavía crees que el libro de Josué contiene la regla divina de vida para el cristiano de hoy? ¿Puedes todavía cantar los salmos judíos de venganza sin experimentar una colisión con tu moderna conciencia cristiana? ¿De veras quieres decir que el contenido de tu fe cristiana es idéntico al de la primera comunidad cristiana o al del cristiano creyente en la Biblia de la Edad Media? Si es así, sólida investigación histórica prontamente pondrá fin a tu ilusión. Ni siquiera tu uso de términos arcaicos puede impedir que los colorees con un nuevo significado. El significado de las palabras cambia con el desarrollo histórico, el cual ningún poder en la tierra puede detener.

No obstante, y más adelante, se analizará el problema del historicismo de manera profunda, así como sus alcances no sólo en el aspecto cúltrico de la religión cristiana, sino en toda su cosmovisión. El propósito es resaltar que el historicismo, aunque es valioso en algunos puntos como el uso de la historiografía, la importancia del aspecto histórico como medio de análisis, o la historia descriptiva para comprender la unidad de un grupo humano, también es un camino que tiene apariencia de plenitud pero que no logra conectar plenamente los conceptos fundamentales de la historia, tales como la relación tradición y progreso, así como las normas de continuidad histórica o economía cultural (Dooyeweerd 1998, pp. 75-83).

¿Cuál es, entonces, la naturaleza del historicismo? ¿En qué está basado verdaderamente? ¿Qué consecuencias directas hay de su propia constitución? ¿Respeto o no las normas de la historia que permiten vincular al aspecto histórico con otros aspectos? O ¿simplemente es una exacerbación del aspecto histórico?

2. Definición de historicismo

Algunos lo denominan doctrina o tendencia, para algunos más es una práctica con una metodología concreta, pero, en lo que existe una convención casi generalizada es que el historicismo interpreta toda la realidad sólo y a partir de su aspecto histórico. Es importante entender que el historicismo no es propio de una sola corriente filosófica, sino que tiene diversos matices o ajustes dependiendo de la ontología que lo formule o utilice. Así que, en el presente apartado se presentarán dos conceptos de historicismo, así como un análisis de sus elementos comunes en cualquier corriente filosófica. En el Diccionario Filosófico Marxista (1946:39) (Filosofia.org, 2017), el historicismo se conceptualiza como:

... la tendencia al estudio de los objetos, sucesos y fenómenos en su proceso de nacimiento, desarrollo y muerte en relación con las condiciones históricas concretas que los han engendrado... En el mundo no hay fenómenos aislados; cada fenómeno está vinculado a otro. Por eso sólo es posible conocer cualquier fenómeno a condición de abordarlo históricamente, analizando la situación histórica concreta con la cual este fenómeno está vinculado.

En su artículo “Historicismo: El ser humano en el proceso de la historia” (2018), Iglesias dice:

Bajo el término «historicismo» se agrupan diferentes corrientes de pensamiento que tienen en común la consideración del papel histórico desempeñado por el ser humano, llegando algunas de ellas incluso a señalar la historicidad de la propia naturaleza. Para el historicismo todo lo relacionado con la vida humana, desde la ideología hasta las instituciones políticas o la ciencia, debe entenderse a partir de la historia.

Entonces, se podrían enumerar las siguientes consideraciones de dicha tendencia o doctrina de la historia.

- (1) Su presuposición fundamental es que el aspecto histórico de la realidad es el aspecto regente de esta (o de los demás aspectos). Por tanto, la realidad tiene que ser entendida y por tanto juzgada sólo en la historia específica, concreta y delimitada del objeto de estudio, llámese idea, ciencia, institución, persona o cultura.
- (2) Su concepción consiste en que el tiempo está ligado a la historia, y, por tanto, el tiempo sería una construcción de la historia misma, y no

propiamente la idea de que es el tiempo el que se manifiesta de forma específica en cada esfera-ley de la realidad (Dooyeweerd, 2020). Por ende, si el tiempo está ligado a la historia (Castilla 1991, pp. 453-471), y es la historia misma la que rige el tiempo, la principal idea del trasfondo historicista es el devenir o el cambio histórico. Significa que: O la historia es un *pasado continuo* que permite comprender a las sociedades humanas en virtud exclusiva de su pasado (conservadurismo)⁶, o es un río en el cual nadie puede bañarse dos veces en la misma corriente (progresismo). Es de notarse que estas ideas son las que sustentan la mayor parte de los movimientos conservaduristas o revolucionarios progresistas de la época actual, generando una mayor polarización en la sociedad. Por esta razón, el historicismo es profundamente vinculado con los movimientos iluministas, idealistas, románticos, positivistas y marxistas o neo marxistas desde finales del s. XVIII hasta el s. XXI.

- (3) A pesar de procurar ser una concepción omniabarcante para la realidad, el historicismo particulariza y no absolutiza la realidad. Antes bien, la concibe como una construcción histórica en esa cultura (Berlin 2014, p. 104). Esto implica que el sujeto sólo puede entenderse dentro de su cultura, y como la cultura es construida por el sujeto, estos dos se retroalimentan. Entonces, la construcción del sentido se encuentra prioritariamente en el sujeto particular *de y en* su cultura. De este modo, la proclamación de un sentido general o metanarrativo de la realidad como lo pretendía la religión, la ciencia o la metafísica, es inútil. Si la realidad es meramente histórica, entonces, la historiografía marcará el porqué de ese momento, pero no será enteramente relevante para el futuro, porque el futuro mismo estará marcado exclusivamente por movimiento, cambio o determinismo histórico constante. Entonces la historiografía tendría que irse renovando para entender el porqué del presente y registrar el cambio hacia el futuro o anquilosarse de tal modo que sea el pasado mismo el que hable por una civilización. Es de notarse que el historicismo, a pesar de pa-

⁶ Esta postura es importante porque normalmente el historicismo es vinculado a las teorías progresistas, pero pocas veces es entendido también como una herramienta del conservadurismo. El autor Francisco Urbano Castilla, en su artículo “Walter Benjamin: Una filosofía de la historia entre la política y la religión” (1991, pp. 453-471), explica detalladamente éste caso haciendo una crítica al historicismo, probablemente usado por el positivismo histórico.

recer abierto, es un sistema hermético, circular, blindado y atractivo (consciente o inconscientemente) para cualquier persona.

3. Análisis del problema

Comprender el origen del historicismo afecta la raíz de este, porque se comprende no sólo qué es, sino cómo actúa, para qué actúa y qué repercusiones tiene al actuar de ese modo. La mayor parte de los analistas del historicismo sitúan su origen entre los siglos XVIII y XIX, específicamente en el idealismo alemán, desarrollándose en 4 momentos.

3.1. Contexto histórico convencional del origen del historicismo

Según Berlin (2014), el primer momento se dio en la segunda mitad del s. XVIII con Hamann (1730-1788) y Herder (1744-1803). A este último se le atribuye la génesis de la tendencia historicista-romántica⁷ así como Fichte (1762-1814) y Hegel (1770-1831), quienes parecen comprender la realidad en una forma historicista, pero en diferentes rubros. Fichte lo entenderá como un sustento del nacionalismo alemán⁸ y Hegel en su “Fenomenología del Espíritu” (1807), que se convirtió en una de las ontologías más relevantes para los siglos XIX al XXI. Arthur Schopenhauer⁹ (1788-1860) podría entenderse dentro de este primer momento, puesto que su vitalismo entendía el movimiento de la historia en función del triunfo de la voluntad, concepto que provino de la idea del Espíritu en Hegel.

El segundo momento se dio en la primera mitad del s. XIX, con el historiador alemán Leopold Von Ranke (1795-1886). Ranke es, probablemente, el perfeccionador de la teoría historicista que sus connacionales alemanes habían

⁷ El romanticismo alemán fue una corriente filosófica y artística que exaltaba las emociones y la voluntad del sujeto, como una reacción contraria al racionalismo o al empirismo, que pretendían proponer reglas para todas las cosas a través de la ciencia (Berlin, 2014). El romanticismo asumía que el sujeto, con sus emociones y voluntad, salía de dichas reglas. Por tanto, la corriente historicista encontró su encarnación aquí al entender al sujeto rodeado de circunstancias históricas que le llevaban a expresar su voluntad o emociones de cierta forma pero sin una ley reguladora. Por esto, se considera que el romanticismo terminó por encarnar el nacionalismo romántico, que, a la postre, fue una causa mediata de las Guerras Mundiales.

⁸ Hago la acotación que no se tocará a profundidad el tema de Fichte, debido a que es un tema extenso que no abona totalmente a la intención de este escrito.

⁹ Léase “El mundo como voluntad y representación” de Arthur Schopenhauer (2005).

usado o desarrollado. Considera que el deber del historiador era *contar las cosas tal y como habían ocurrido* (Cárdenas 2014, pp. 111-142)¹⁰.

Este apotegma rankeano estaba basado en el hecho de que la historia es un pasado determinante, una especie de *pasado continuo* que se quedaba impreso en el ADN de la civilización. Por tanto, por sí sola, la historia sería suficiente para comprender el origen y los hechos concretos del presente de las civilizaciones. Ranke da testimonio de ello en la introducción de su libro “History of the Latin and Teutonic Nations, from 1495 to 1514” (1915), donde asume que la historia de Europa está marcada por la unidad de los pueblos latinos y germánicos, desde el s. V con las pretensiones de unidad por parte de Atila el rey de los visigodos, hasta el lenguaje, las instituciones y los valores comunes de la Europa Moderna. Por tanto, a Ranke se le conoce por su *historia positiva*, una historia que pretende describir el suceso y a partir de éste comprender el pasado como definitivo para una cultura.¹¹

El tercer momento se desarrolla a lo largo del s. XIX, aunque se podría entender su apogeo en la segunda mitad de este, y es el historicismo usado por el marxismo. Ante el crecimiento de la industrialización tras el nacimiento de la ciencia moderna y su uso en las Revoluciones Industriales, el nacimiento de la clase social denominada proletariado, trajo como consecuencia la crítica y el análisis de la economía burguesa. No obstante, las bases del marxismo como teoría se encuentran fundamentadas en la dialéctica hegeliana que a su vez tiene sus semillas en la dialéctica griega, así como en las teorías utópicas de los siglos XV al XVI, sumados a todo el acervo bibliográfico del anarquismo (1811-1816) que tenía algunos años desarrollándose en Europa. La idea de que la historia humana está marcada por una lucha de clases sociales (Engels y Marx, 2019), así como los conceptos de conciencia de clase, reciprocidad y enajenación, fueron las principales herramientas para enarbolar una teoría económica con tintes sociopolíticos que centraba todo en que el individuo sólo

¹⁰ Este artículo especializado de Cárdenas, titulado “El debate sobre la historia científica y la ambivalencia de la modernidad” (2014, pp. 111-142), contiene un estudio especializado del historicismo de Ranke. El escritor del artículo hace alusiones directas a citas de los libros de Ranke, lo cual le brinda una validez bastante precisa.

¹¹ Nótese que no significa que la historia es solamente el estudio del pasado. Parece ser que la intención de Ranke es que la historia es la herramienta más precisa para entender el porqué de una civilización. Es un historicismo que podría terminar sirviendo al conservadurismo, pero que no es necesariamente conservadurista, puesto que entender a la civilización en su naturaleza meramente histórica es el punto de partida para la construcción de su concepto del progreso. Tiende a ser una aleación entre conservadurismo y progresismo en una sola teoría.

puede ser entendido con base en sus condiciones materiales de vida, es decir, en la naturaleza de su comprensión económica.

El historicismo marxista estaba basado en una especie de materialismo. No obstante, su pretensión no era materializar al hombre como un *homo faber*, sino la emancipación de la voluntad (Fromm 1962, pp. 8-17). El historicismo usado por el marxismo fue una perfecta combinación de la dialéctica presentada por Ranke, entre el conocimiento de las condiciones histórico-económicas del individuo para superar aquellas u oponerse a todo aquel discurso metanarrativo que fuera enajenante para la naturaleza *verdaderamente* humana. Sin embargo, la pretensión marxista era secularista, puesto que avisaba que el hombre no requeriría de la religión para entender lo bueno y lo malo, lo justo o lo injusto, sino que la condición histórico-económica definiría el progreso de una sociedad o su alienación.

El cuarto momento se desarrolló a finales del s. XIX y durante todo el siglo XX. Uno de sus exponentes principales fue Wilhelm Dilthey (1833-1911). Según Kok (2019), el pensamiento de Dilthey es particularista y contextualista, puesto que rechaza que la historia pueda tener leyes fijas o convertirse en una narrativa global, y la entiende sólo como una ciencia del espíritu humano. Además, en la línea del idealismo alemán y el vitalismo, Dilthey asume que el ser humano es proceso y movimiento histórico en sí, voluntad pura; por tanto, cada cultura, civilización y humano deben entenderse en su naturaleza histórica propia. Esta teoría es la que sostiene sin duda al relativismo cultural.

Por tanto, Dilthey encabeza una serie de autores que propondrán estas ideas con diversos matices, entre ellos: Wilhelm Windelband (1848-1915), Ferdinand de Saussure (1857-1913), Martin Heidegger (1889-1976) o José Ortega y Gasset (1883-1955), todos ellos anexos a diversas corrientes filosóficas pero con el mismo tinte historicista del ser humano en su circunstancia histórica construyendo su propia acepción cultural. Estas ideas son las que inspiraron al estructuralismo o al post estructuralismo que tienden a la deconstrucción del lenguaje como expresión fundamental de una teoría de la realidad. Evidentemente, dichas ideas historicistas han impactado en los movimientos progresistas actuales, entre ellos los estudios de género, el marxismo cultural, el multiculturalismo o en la fragmentación de posturas como el veganismo, ambientalismo, feminismo o activismo.

4. Origen religioso del historicismo

No obstante, algo que debería llamar la atención de manera determinante, es que en los primeros apartados del presente escrito se dijo que el historicismo es una manifestación religiosa. Esto es lo que verdaderamente embarga el presente ensayo, porque comprender sólo el dato historiográfico y convencional de su origen llevaría a una contradicción interna en la temática de este. Entonces, el propósito central del análisis siguiente es cotejar lo teóricamente dicho con la profundidad del historicismo. ¿Qué hay en el fondo de este? ¿Dónde estuvo la génesis verdadera de su creencia, y, por tanto, de su método? ¿En qué reside su forma específica de actuar en el mundo?

4.1. La religión politeísta antigua, su relación con Grecia y la génesis historicista

Isaac Asimov en sus libros “El Cercano Oriente” (1986) e “Historia de los Egipcios” (2011) y Ana Martos en su libro “Breve historia de los Sumerios” (2012), consideran que las culturas antiguas que se desarrollaron en la Media Luna fértil, sobre todo a la orilla de los ríos Nilo, Tigris y Éufrates, tenían una religión basada en la naturaleza. El regadío de los ríos, la potencia vital que estos proveían para los pueblos, así como la seguridad de las cuencas donde habitaban las primeras culturas, los llevó a crear un panteón basado en mitos que resaltaban una cosmogonía particular. La realidad para estas civilizaciones parecía ser enteramente material, natural y elemental. Sintetizando los mitos que profieren estos autores, en casi todos ellos se hallan dos elementos importantes: Una masa amorfa de aguas oscuras o bien de aguas vitales que representan el flujo eterno que existía antes de todo, y que era la representación de que *nada adviene de la nada*. Y, por otro lado, una especie de generación espontánea que surge por una lucha de contrarios que se superponen al flujo eterno del caos. En el caso de los sumerios, su panteón iniciaba con Nammu, el océano infinito. En el caso del mito heliopolitano de los egipcios, su panteón iniciaba con el agua primigenia o el caos. Por otra parte, en el mito babilónico también se encuentra una masa de agua de la que surge la vida. ¿Son acaso estos mitos coincidencias meramente históricas del pensamiento humano? ¿Imaginaciones infructuosas de la historia que solamente hablan de un pasado pre-científico e irracional?

Si acaso estas fuesen las respuestas, sería imposible explicar la forma tan tecnológica en la que las culturas antiguas usaron los medios de la naturaleza para subsistir y crear ciudades, sistemas de defensa, sistemas de riego, ca-

nales, drenajes, muros y otros adelantos tan increíbles (Asimov, 1986), tantos que el día de hoy la humanidad se los ha atribuido a personajes extraterrestres. Entonces, dichas coincidencias no pueden serlo como tal. En la cosmovisión cristiana, las Sagradas Escrituras marcan un fundamento para poder comprender estas visiones coincidentes. El sentimiento de la divinidad (*sensus divinitatis*) del que Calvino hablaba en su “Institución de la Religión Cristiana” (1536), libro I, cap. III, puntos 1-2, y que ha sido objeto de múltiples críticas a lo largo de la historia, en realidad se sintetiza en dos premisas importantes:

- (1) El hombre es un ser cual ningún otro debido a que es la imagen de Dios. Esto le permite tener un sentido de lo absoluto, aún y cuando diga que no lo hay. Consciente o inconscientemente, presupone algo que pretende sea una verdad total que le brinde certeza y unidad. Aún si existiera una sociedad anti-cúltica, es decir, que le sea irrelevante la fe monoteísta, panteísta, politeísta, animista, fetichista, o cualquiera de estas, y esta sociedad creyera en una especie de racionalismo, empirismo o preterismo, esa tendencia a querer comprender todo de ese modo formaría un sistema de valores que consideran absoluto, y en los que consistirían sus preguntas, dudas y afirmaciones. Por tanto, el sentimiento de la divinidad que Calvino constó en sus Instituciones no consiste necesariamente en un culto, sino en una presuposición de algo que el hombre vuelve un dios.
- (2) En el hombre hay una condición que le vuelve único, y no es la razón. Es importante entender que estos símbolos comunes al hombre acerca del origen, la realidad y el cosmos no son posibles sólo mediante la imaginación. Esto es porque la razón es causa del análisis, pero no necesariamente es lo que lleva al hombre a la fe o al discernimiento¹². Parece ser que hay algo que trasciende estas cosas, y es lo que las Escrituras llaman el corazón. El corazón (el alma o espíritu) es

¹² Este es un tema de difícil naturaleza, pero tan sólo habría que pensar que la razón nunca ha llevado al hombre por sí sola a la fe. Existe un elemento que trasciende a la razón y que la razón misma no sabe cómo ejecutar. Por más racionales que sean las ideas expuestas, la razón por sí sola no tiene el poder de transformar o cambiar de manera genuina la opinión o la conducta de una persona. Alguien que pierde un debate no deja de creer totalmente en lo que cree porque haya perdido, ni tampoco un médico puede convencer a un paciente que se tome su medicamento aún si le ha demostrado científicamente que si no se lo toma morirá, porque hay un elemento que rige y condiciona la razón. La necedad o la obediencia no son simples constructos racionales aunque sí tienen manifestaciones en la misma. Esto es algo que, si bien es cierto puede ser reforzado por soluciones racionales, hay un elemento trascendente que la ciencia o la razón no pueden explicar en plenitud pero que es la condición (naturaleza) para que haya razón.

el centro vital operacional del hombre e implica la integralidad de su ser, de donde surgen las motivaciones de sus actos. Por tanto, el corazón, que ha sido tema de múltiples filosofías o corrientes, incluyendo las representaciones colectivas del sociólogo Levy-Bruhl o el inconsciente colectivo del psicoterapeuta Carl Jung (Jung, 1970), es el concepto que se busca y que es aún más extenso que una mente colectiva o un raciocinio social común a todos los hombres.

Uniendo todas estas consideraciones de las culturas antiguas, los griegos lograron sintetizar en su pensamiento todas estas concepciones; primero mediante la mitología en las edades oscuras (s. XII, a.C.), posteriormente mediante una teogonía con el cantar de los aedos (s. VIII, a.C.), y finalmente con el nacimiento de la filosofía en Jonia (s. VI, a.C.). Como se ha revisado en la cosmogonía y la teogonía de las primeras culturas, estas creían en una ambivalencia de indeterminación-determinación, representada por un mar fluctuante y caótico, y por otro lado, por su panteón que ordenaba el cosmos; la idea de que el orden había luchado contra el caos para estructurar la realidad, de ahí surgieron sus principales dioses con su control sobre los elementos.

Pero los griegos dieron continuidad a estas ideas, y aunque no existe una certeza historiográfica respecto a una relación directa con estas antiguas culturas, ya se ha mencionado que el corazón del hombre propone estos símbolos comunes como parte de su sentido de lo divino, deificando su exploración sobre la naturaleza. Los griegos fueron, entonces, los sintetizadores del pensamiento antiguo de caos-orden mediante una idea vital motriz de su civilización, un motivo básico espiritual que conformaba el marco de referencia de todas sus creencias y hechos. Dooyeweerd (1998, p. 16-17) precisa correctamente este motivo de la siguiente manera:

Lo que estaba en juego en este motivo básico era la deificación de un informe flujo de vida cíclico. De este flujo emergieron las formas individuales de planta, bestia y hombre, las cuales maduraban, perecían y volvían nuevamente a la vida. Debido a que el flujo de vida repetía sin cesar su ciclo y retornaba a sí mismo, todo lo que tuviera forma individual estaba destinado a desaparecer. . . Misteriosas fuerzas operaban en este flujo vital. No seguían su curso de acuerdo con un orden racional que pudiera ser trazado, sino de acuerdo con el Ananké (destino ciego, incalculable). Todo lo que tuviera vida propia estaba sujeto a él. Lo divino no era, así, una forma o personalidad concreta. Por el contrario, los dioses de la naturaleza eran siempre fluidos e invisibles. Los nombres materiales usados para indicarlos eran igual de indefinidos que las informes divinidades mismas. En vez de una deidad unificada,

una incontable multiplicidad de potencias divinas, ligadas con una gran variedad de fenómenos naturales, fueron incorporadas en muchas concepciones fluidas y variables de deidades. El estado de variación constante se aplicaba no sólo a los dioses “menores” (los así llamados demonios: potencias síquicas informes) y a los “héroes” (adorados en conexión con la deificación de la vida en la tribu y la familia), sino con igual fuerza a los dioses “grandes” tales como Gaia (la madre tierra), Urano (dios de los cielos), Démeter (diosa del grano y el crecimiento) y Dionisio (dios del vino).

Pero habría que poner una atención especial en su concepción del origen. La idea “materia” en los griegos no es solamente cualquier cosa que ocupa un lugar en el espacio. Antes bien, es una idea filosófica que denota indeterminación, flujo o ciclo. La idea del caos, entonces, no es la idea que se piensa en el mundo occidental contemporáneo (Jaeger, 1952). Antes bien, se pensaba en esta como la confluencia de los diversos elementos primigenios, y en una fuerza originadora de la realidad que se encontraba fluyendo dentro de la materia, esto era lo que generaba la existencia de las cosas, incluyendo a los dioses (Hesiodo 2007-2008, p. 2)¹³. Los dioses, que surgieron de este flujo informe, posteriormente controlaron dicha indeterminación generándose una cierta clase de orden desde dioses elementales hasta los dioses del Olimpo. Según Dooyeweerd (1998, p. 17) los dioses se encuentran también luchando contra este flujo informe que tiene su fin solamente determinado de manera arbitraria por el Destino.

La idea de la materia en el pensamiento griego no sólo es la idea primordial del origen, sino que es una idea que fue comúnmente aceptada cuando se pensaba que el universo era infinito, eterno y que por tanto era el único principio que podía ser racionalmente aceptado. También conllevó la idea del movimiento. En la filosofía griega, el movimiento es todo tipo de cambio que ocurre en la naturaleza (*AQUÍ*) y no sólo implica desplazamiento de un lugar a otro. El movimiento, según los griegos, se encontraba en toda la *naturaleza*, en los procesos de desarrollo del cosmos, de las plantas, de los animales, de los objetos inertes y, principalmente, en el ser humano. En síntesis, desde su época prominentemente mitológica hasta la etapa filosófica de la Edad de Oro de los griegos, la deificación de la materia como punto absoluto de origen era parte de su teología. Una teología con antifaz de filosofía que se imprimía en discursos o relatos, como sus mitos, fábulas, tragedias, comedias y alegorías.

¹³ Exactamente, Hesiodo se refiere al dios elemental primigenio como “Caos”.

Por esto es por lo que los filósofos griegos buscaban un elemento primordial que fuera material, uno que perteneciera a la naturaleza ordenando todas las cosas. De aquí que el historiador Copleston (p. 20) le llamase a este elemento “*urstoff*”¹⁴.

Toda vez que el concepto de origen de la civilización griega fue concretado por la filosofía, era innegable que existían ciertas leyes del desarrollo en el movimiento. Pero esto no era nuevo; en la antigüedad egipcia del neolítico y de las comunidades primigenias de Mesopotamia, los seres humanos demostraron lo que Dooyeweerd (1998, p. 68) llama *poder cultural o formativo*, debido a que apelando a su libre dominio de la materia se dieron cuenta que el regadío natural de los ríos no podía abastecer a toda una comunidad que naturalmente estaba creciendo (Asimov, 2011, p. 8-9).

Por tanto, usaron su ingenio para construir canales. El siguiente problema que les acaeció fue que las inundaciones de los ríos borraban los límites de las propiedades de las personas. Esto los llevó, según Asimov (2011, pp. 8-9) a inventar métodos de cálculo que hoy se conocen como la geometría. Se sabe entonces que estas culturas captaban ciertas leyes de desarrollo, principios o axiomas mediante los cuales podrían construir teoría que fuese práctica para su supervivencia y calidad de vida. Ahí es donde entra el concepto “forma” de los griegos, que será reconocida por Fernández en su “Historia de la Filosofía” (p. 5) como *esencia*, es decir, lo que la cosa o el ente es en verdad y no por su apariencia. La forma en los griegos es la idea de determinación, y sintetiza todo el bagaje de las leyes del desarrollo que reconocían las culturas antiguas, así como aquellas cosas esenciales como las virtudes, la razón, las polis, el Estado, las instituciones o cualquier idea que evocara el orden.

Materia y Forma¹⁵ son el corolario del pensamiento antiguo politeísta, y los griegos fueron expertos en comprender la realidad de esa manera. Sus resultados prácticos fueron los siguientes:

- (1) Una concepción cíclica del tiempo, y por tanto, de la realidad. Dooyeweerd, en sus escritos “Problemas Trascendentales del Pensamiento Filosófico” (s.f.), cap. II, p. 2, admite que el tiempo no sólo es antes, sino después; no sólo es duración, sino orden y sucesión; no

¹⁴ Elemento primordial, primigenio, primer elemento de la naturaleza.

¹⁵ Es importante distinguir entre el motivo básico “materia-forma” que Dooyeweerd expone en “Las Raíces de la Cultura Occidental” (1998), pues este es un denominativo en que el autor sintetiza todo el pensamiento de la antigüedad, en especial el de Grecia y Roma. No obstante, no tiene mucho que ver precisamente con la teoría hilemórfica de Aristóteles, aunque, Aristóteles sin duda fue el máximo exponente de esta filosofía dual.

sólo es objetivo, sino subjetivo. Por tanto, dice que no existe tiempo “absoluto”. El tiempo es como una cadena que une la realidad y que se manifiesta de manera diferente, objetiva-subjetiva en cada aspecto de la misma, desde el aspecto numérico hasta el histórico y desde el histórico hasta el cúlctico. Por tanto, el tiempo es un problema trascendental de la filosofía, puesto que, dependiendo de la concepción del mismo, la realidad se tornará de tal o cual manera. Para los griegos, debido a que no existe un Dios trascendente que hizo los cielos y la tierra, sino que todo proviene de una generación de un flujo eterno (no necesariamente desordenado) que desde eones atrás ha fungido como sustrato de la existencia misma, su idea es que el tiempo y la materia son ingénitos (Arenas 2015, pp. 323-340). Son omniabarcantes de la realidad y del mundo físico, y por tanto, no tienen principio ni fin. Su idea del tiempo evoca la ciclicidad, el eterno retorno, y por tanto, su concepción de la historia es así: Un tiempo histórico que repite patrones duales constantes de generación-corrupción, virtud-desmesura, gloria-tragedia.

- (2) La fuerza de su identidad se encuentra en algo inmanente, que le brinde unidad a la diversidad (Copleston, p. 24). Esto es visible en la búsqueda de un elemento que sea el “ἀρχή” (origen) y que se convierta en una especie de “λόγος” (estructura, patrón, modelo), que le brinde orden a la realidad. Es notable, entonces, que el corazón humano busca unidad (estructura o modelo que brinde identidad). El Olimpo parece haber sido una creación para denotar ese orden elemental en la teogonía¹⁶; no obstante, con la génesis de la filosofía en Jonia y en el presocratismo, la desmitificación de algunos elementos de la mitología griega hizo posible una respuesta inmediata para encontrar concreción en la historia (Jaeger 1952, pp. 25-30). La

¹⁶ Acerca de esto, Nietzsche en su obra “El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música” (1872, p. 97), dice: *El griego conoció los horrores y espantos de la existencia, mas, para poder vivir, los encubrió: una cruz oculta bajo rosas, según el símbolo de Goethe. Aquel Olimpo luminoso logró imponerse únicamente porque el imperio tenebroso de la Μοῖρα [Destino], la cual dispone una temprana muerte para Aquiles y un matrimonio atroz para Edipo, debía quedar ocultado por las resplandecientes figuras de Zeus, de Apolo, de Hermes, etc. Si a aquel mundo intermedio alguien le hubiera quitado el brillo artístico, habría sido necesario seguir la sabiduría del dios de los bosques, acompañante de Dioniso. Esa necesidad fue la que hizo que el genio artístico de este pueblo crease esos dioses. Por ello, una teodicea no fue nunca un problema helénico: la gente se guardaba de imputar a los dioses la existencia del mundo y, por tanto, la responsabilidad por el modo de ser de éste.*

estratificación de las polis, el reconocimiento de virtudes como la justicia o el orden en el diálogo platónico de la República y en la Política de Aristóteles, el descubrimiento socrático de la ética sobre la moralidad (algo estático y permanente en contra del cambio de las costumbres) (Copleston, p. 77-88), la concepción de las ideas como esencias modelares y permanentes, así como la idea antropológica del hombre como un compuesto de materia y forma en Aristóteles, fueron producto de la idea de la unidad que venía fraguándose desde la mitología, hasta la filosofía presocrática, y finalmente, se consumó en el pensamiento de la Edad de Oro de la Grecia Antigua.

- (3) La inevitabilidad y arbitrariedad del Destino en los griegos marcó, por tanto, su concepción de la virtud o la tragedia; inevitablemente, marcó su concepción de la historia. De este punto poco hay que decir, el ciclo onírico de la vida para los griegos despierta en el instante de su fatídico final, o del descubrimiento que lo único seguro en la vida es sufrir, morir; y a la postre, ser olvidado o ser recordado. Pero este resultado en su concepción del Destino es, semejante al dominó en el que una pieza cae empujando a la otra, el producto casi natural de su concepción inmanente de la realidad. En el pie de página se encuentra una cita de Nietzsche que retrata perfectamente a la tragedia griega no sólo en su aspecto literario, sino vital.

4.2. Filosofía y religión griega e historicismo

Los tres puntos finales del apartado anterior denotan ya una relación del origen, la unidad y el destino que suponía la cosmovisión griega de la antigüedad. Esta cosmovisión pervivió (irónicamente) en el mundo occidental gracias al cristianismo de los primeros siglos. Los cristianos usaron el lenguaje griego para llevar el evangelio a las culturas que los circundaban, y habiendo tenido un contacto con el Imperio Helénico desde el periodo del Segundo Templo hasta la denominada “abominación desoladora” del rey seleúcida Antíoco Epífanes IV, se llevó a cabo una síntesis entre el pensamiento cristiano y el griego (Kok, 2019).

La filosofía griega se imprimió en la filosofía patrística y medieval, generando que la Escolástica como corriente produjera un substrato sobre el cual se construyeron diversas teorías del conocimiento: empirismo, realismo,

racionalismo o nominalismo, corrientes que, por cierto, eran producto de problemas que los escolásticos intentaban resolver respecto a la síntesis entre teología cristiana y filosofía griega. Aunque, siendo mayormente precisos, el problema era un asunto de cosmovisión que los llevó a replicar genéticamente la falla de intentar conciliar lo trascendente con lo inmanente.

A partir del s. XVII, la crítica a la Escolástica que llevarán a cabo los diversos filósofos será en parte infructuosa, porque su formación replicó y construyó teoría sobre el marco referencial griego y no sólo sobre el aristotélico, sino también sobre las concepciones más básicas de la primera filosofía presocrática. Sería bastante lógico pensar entonces que los tres puntos finales del apartado anterior brindan luz para comprender el desarrollo y método del historicismo contemporáneo. A continuación, se explicará esto a detalle basándose en los apartados anteriores.

Se ha mencionado que el contexto de origen del historicismo tuvo que ver con el romanticismo alemán (s. XIX). Dicho movimiento tenía como finalidad ser una reacción contraria al racionalismo, que proponía moldes y patrones para todas las cosas (Kok, 2019). Este racionalismo era producto de una teología escolástica que había propiciado la idea de la realidad como estructura permanente con modelos para la personalidad, la ciencia, el conocimiento o el género humano. Pero esta idea de la realidad conformada por modelos no era enteramente proveniente de un motivo cristiano, sino del motivo griego de la forma. Su naturaleza inmanente permitió la reacción del polo contrario a la forma, la materia. Por tanto, el romanticismo alemán centró su atención en el dinamismo de la materia que alentaba (irónicamente) al espíritu humano a buscar el triunfo de su emoción, de la voluntad, de sus sentimientos, por encima de la razón.

En ese momento histórico, el motivo griego pasó de ser materia-forma, a naturaleza-gracia y finalmente convertirse en razón-emoción. El movimiento romántico asumió que no existía una determinación modelar de las cosas, y que por tanto la interpretación de las Sagradas Escrituras (Berlin 2014, p. 70-74)¹⁷, de la literatura, del arte o del propio ser humano, incluyendo la historia, no podrían tener reglas racionalistas absolutas.

Por tanto, la inexistencia de ese absoluto modelar que provenía de la enseñanza escolástica y que había sido transmitido y secularizado por el racionalismo y la Ilustración Alemana, influyeron en Hamann y Herder para

¹⁷ Para una referencia más precisa se encuentra el libro "Las Raíces del Romanticismo" (2014) de Isaiah Berlin, en las páginas 70-74, donde aparece la influencia de Hamann sobre Herder.

reinterpretar la historia del mundo (Berlin, 2014). El primero de ellos lo hizo, según Berlin (2014, p. 84-90) reinterpretando la historia bíblica en función de Dios como un poeta, que si bien es cierto es trascendente, su inmanencia se permite ver en la forma en que habló a los hombres mediante las emociones en las Sagradas Escrituras y esta forma fue trasladada al ser humano, quien desde la antigüedad ha formado mitos que le permiten expresar lo inefable, sello indeleble de la voluntad divina espiritual, impresa en la humanidad.

A su vez, Herder introduce una nueva concepción del poder formativo o cultural del hombre para construir la historia, pero dicho poder cultural, aunque podría ser evocado de una cosmovisión cristiana, en Herder es secularizado profundamente. Su concepción de la actividad humana proviene de la interpretación emocionalista y mística de Hamann, puesto que él piensa que el arte es la expresión más concreta de lo inefable, incluyendo los relatos mitológicos de la antigüedad (Berlin, 2014). Los románticos alemanes piensan que la mitología antigua y el pensamiento griego, pueden ser comprendidos mediante una interpretación sentimentalista de la historia bíblica y sólo por la historia misma.

No obstante, Herder piensa que al ser humano sólo se le puede comprender en su contexto. Es decir, el arte clásico griego no es exactamente igual al aplicado en la Italia del Renacimiento (Berlin, 2014). Para Herder era necesario comprender al hombre en su circunstancia histórica. De aquí el apotegma historicista más profundo: La historiografía y sólo ella sería la clave para la reconstrucción del pasado cultural e histórico, y la identidad de una obra artística. El pasado y la enseñanza de la historia son, prominente y únicamente, el punto de origen para comprender la realidad cultural de una persona.

Pero esto es, básicamente, relativismo cultural, puesto que, si el movimiento histórico por sí solo es capaz de definir la identidad del hombre, entonces, todas las culturas son iguales y deben ser respetadas en su manifestación emocional, volitiva y sentimental aunque sus prácticas y discursos parezcan opresores o injustos. Lo que no se adecúa a este nuevo modelo antirracionalista romántico y herderiano sería "intolerancia". Es, justamente, de estas ideas de donde nace el concepto de tolerancia de Lessing en "Nathan el Sabio" (1779), un concepto famoso y muy usado en la actualidad, pero que proviene de la bifurcación dual de razón-emoción.

Isaiah Berlin (2014, p. 104) concluye lo siguiente:

Se convierte esto entonces en el comienzo de toda esta noción de historicismo, de evolucionismo: la concepción de que podemos comprender a otros seres humanos

únicamente en función de un medio ambiente completamente diferente del nuestro. Éste es también el origen de la noción de pertenencia. Herder es verdaderamente el primero en dilucidar esta noción y por ello rechaza toda concepción del hombre cosmopolita, del que está igualmente en contexto en París o en Copenhague, en Islandia o en India. Una persona pertenece al lugar de donde es, la gente tiene raíces, pueden crear únicamente en función de aquellos símbolos en los que fueron criados, y lo fueron en función de alguna sociedad cerrada que les hablaba en un único modo inteligible.

5. Conclusiones

Los puntos subsiguientes son resultado directo de una doctrina aprehendida no sólo de la crítica moderna al escolasticismo, sino que fue profundamente inspirada por un subrepticio pensamiento griego insertado hondamente en la genética del pensamiento romántico alemán:

La idea de que la realidad es movimiento total es proveniente de la idea griega de la materia. Ya los presocráticos habían ahondado en este punto constantemente a través de su concepción de la lucha de contrarios y del devenir. Por tanto, la idea de la historia como movimiento constante y como una fuerza proveniente de manera total del cambio es producto de una influencia griega sobre el pensamiento romántico, posiblemente aprehendida de los seminarios de teología luterana que proliferaban en toda Alemania siguiendo modelos escolásticos que fueron influenciados por la síntesis griega-cristiana.

El afán del romanticismo alemán por encontrar en la voluntad, la vida y los sentimientos una respuesta en contra del racionalismo fue profundamente influenciada por materia-forma para darle unidad a su realidad. Mientras la historia es evolución gradual sin leyes fijas, solamente está definida por la voluntad y los sentimientos humanos (mismos que tampoco tienen leyes definidas), por tanto, la circunstancia histórica del sujeto juega un papel fundamental para comprender y justificar su modo de vida, su producción cultural y su libertad.

La disciplina por antonomasia del historicismo es la historiografía, porque pretende que *lo que está escrito* rija la vida del hombre, pero de manera dinámica. El hombre conoce absolutamente quién es por lo que está registrado acerca de dónde viene, y encuentra en su pasado meramente histórico la respuesta a su identidad y a su destino. Por tanto, el historicismo puede llegar a radicalizar la concepción de la tolerancia como permisividad cultural,

debido a que asume que esto no puede ser juzgado a menos que se justifique históricamente. Y como la historia justifica la mayor parte de los contextos de producción cultural del hombre, entonces, la respuesta para la mayor parte de las cosas es “tolerar”.

Estos puntos brindan claridad respecto a la producción de Hegel y Ranke. Hegel consideró que la historia es la gradualidad de la razón, autogenerándose como un fenómeno que evoluciona de manera benéfica hasta su unidad misma, tal y como lo explica en su “Fenomenología del Espíritu” (1807). Por tanto, Hegel abrió la puerta del secularismo, porque comprendió a la Razón como Espíritu libre y activo que se define a sí misma. La concepción hegeliana no es la de un Dios vivo y trascendente, sino de una Razón Lógica que se autorrealiza en la historia de manera gradual, dialécticamente. Esta idea de la lucha de los contrarios fue también inspirada del pensamiento griego de Heráclito y de Platón. El último de estos dos usó este método para explicar dialógicamente la filosofía socrática.

Hegel replicó ese modelo para hablar de la Razón como aquello que rige la evolución del pensamiento y la civilización humana. Más adelante, Marx (1818-1883) pareció materializar este método e invertirlo, para explicar así la progresión meramente económica de la sociedad en virtud de la idea de la emancipación de la voluntad hacia discursos como el de la religión cristiana o del Estado, que intentan (según los anarquistas y marxistas), alienar la voluntad del hombre y, por tanto, a la Razón. Si la Razón se introdujo en el mundo para mera libertad, y su naturaleza es ser gradual hasta llegar al Saber Absoluto, entonces, el *aufheben*¹⁸ de los discursos “autoritarios y determinísticos” es necesario.

Ranke, por su cuenta, sigue el patrón romántico de Herder, pero lo usa para crear una especie de historia positiva. Para Ranke, la definición de la identidad histórica es importante y está enraizada en el pasado. Pero, para él, ese pasado es continuo porque se permite palpar en cada circunstancia de la Europa Contemporánea. Por tanto, el pasado sí es determinístico, pero también es vital, porque permite la progresión de la voluntad del hombre con base en su realidad y circunstancia histórica. Entonces, el historicismo rankeano es una síntesis entre determinación y libertad. Una naturaleza dual que ha venido repitiéndose desde los griegos.

¹⁸ En este contexto, la palabra significa: “devastación, cancelación, eliminación”. Era el ideal de la dialéctica hegeliana, puesto que la Razón tiene que autoanular sus principios contrarios para autorrealizarse en la historia.

¿Qué es entonces en su fondo el historicismo? Al parecer es una tendencia mayormente religiosa que científica o teórica. Presupone puntos que son enteramente religiosos puesto que pretenden estructurar absolutos con relativos en la realidad. Por ejemplo: el movimiento continuo (devenir), el circunstancialismo, la lucha de contrarios, la gradualidad del ser del hombre, la multiculturalidad; todo esto, entronando una teoría inmanente que absolutiza y deifica el aspecto histórico por sobre todas las cosas.

Sus consecuencias han quedado definidas de manera tácita en cada punto de este escrito. Lo que es innegable es que, es un tema tan extenso que sería imposible definirlo en unas pocas palabras. Y aunque es valioso porque muchas de sus ideas son adecuadas respecto a los métodos históricos que brindaron ciertas directrices para anclar la filosofía de la historia de importantes escritores como Julio Stahl, Edmund Burke, Groen Van Prinsterer o Abraham Kuyper, su radiografía expresa importantes lagunas en el sentido de las tres preguntas fundamentales de cualquier cosmovisión: El origen, la unidad y el destino, porque estas no pueden quedar supeditadas a un aspecto inmanente como la historia. Eso obnubila y trunca conceptos básicos como trascendencia, esperanza y seguridad, reduciendo todo al *yo* y *mi circunstancia*.

Volviendo al tema de Dooyeweerd (1998) en su concepción de la historia, tan sólo habría que recordar que el pensamiento cristiano alberga un sentido sacro-escritural que, al ser trascendente, logra un sentido integral de la historia y las demás esferas-ley de la realidad. Citando a Pablo en su discurso a los atenienses (Hch. 17:24-27, RVR1960):

El Dios que hizo el mundo y todas las cosas que en él hay, siendo Señor del cielo y de la tierra, no habita en templos hechos por manos humanas, ni es honrado por manos de hombres, como si necesitase de algo; pues él es quien da a todos vida y aliento y todas las cosas. Y de una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres, para que habiten sobre toda la faz de la tierra; y les ha prefijado el orden de los tiempos, y los límites de su habitación; para que busquen a Dios, si en alguna manera, palpando, puedan hallarle, aunque ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros.

Bibliografía

- Arenas, J. V., (2015), *La concepción del tiempo en Aristóteles. Byzantion Nea Hellas*, no. 34, 323-340.
 —, (2011), *Los Egipcios*, Madrid: Ed. Alianza.

- BeerBeardBud, J. 2018, *Youtube*, Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=gVOF7qzoLTE&t=38s>
- Berlin, I., (2014), *Las Raíces del Romanticismo*, Epub Libre.
- Castilla, F. U., (1991), *Walter Benjamin: Una filosofía de la historia entre la política y la religión*, Anuario de Filosofía del Derecho VIII, 453-471.
- Copleston, F. (s.f.). static1.squarespace. Obtenido de <https://static1.squarespace.com/static/58d6b5ff86e6c087a92f8f89/t/59128a2e46c3c44a8bf24bc7/1494387254000/Copleston+Tomo+I.pdf>
- Dooyeweerd, H., (1998), *Las Raíces de la Cultura Occidental*, (A. G. Guajardo, Trad.) Barcelona: Clie.
- , (2020), *Una Nueva Crítica del Pensamiento Teórico, vol. 1: Las presuposiciones necesarias de la filosofía*, Ontario: Paidea Press LTD.
- , (s.f.). Cedein Chiapas. Obtenido de <http://files.cedein-chiapas.webnode.es/20000090-4e19f500de/Dooyeweerd%20Herman%20-%20problemas%20trascendentes%20del%20pensamiento%20filosofico.pdf>
- Engels, F., Y Marx, K., (2019), *Manifiesto Comunista*, Madrid: Ed. Alianza.
- Filosofia.org. (2017). Recuperado el 13 de Enero de 2021, de <http://www.filosofia.org/enc/ros/histo.htm>
- Fromm, E., (1962), *Marx y su concepto del hombre. México, D.F*, Fondo de Cultura Económica.
- García, N. C., (2014), *El debate sobre la historia científica y la ambivalencia de la modernidad*, Política y Cultura, núm. 41, 111-142.
- Guajardo, A. G., 1994, *El Ente y su Naturaleza*, Revista de Filosofía Dianoia, 37-51.
- Hesiodo., (2007-2008), campus.usal.es. Obtenido de http://campus.usal.es/licesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf
- Huelga, L. A., (2018), Filco.es. Obtenido de <https://www.filco.es/historicismo-ser-humano-proceso-historia/#:text=El%20ser%20humano%20a%20trav%C3%A9rs,de%20un%20proceso%20hist%C3%B3rico%20continuo>
- , (2018), Filco.es. Recuperado el 27 de Enero de 2021, de <https://www.filco.es/historicismo-ser-humano-proceso-historia/>
- Jaeger, W., (1952), *La Teología de los Primeros Filósofos Griegos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Jung, C. G., (1970), *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona: Paidós.
- Kok, J., (2019), *Los Patrones de la Mente Occidental: Una perspectiva cristiana reformada*, Sioux Center, Iowa: Dordt College Press.
- Martos, A., s.f., *Libros Maravillosos*, Obtenido de <http://www.librosmaravillosos.com/brevehistoriadellosumerios/index.html>
- Méndez, E., (2000), *El desarrollo de la ciencia*, Un enfoque epistemológico. Espacio Abierto, 505-534.
- Nietzsche, F., s.f., *Departamento Estéticas*, Obtenido de https://departamentoesteticas.com/SEM%202/PDF/nietzsche1_elnacimientotragedia.pdf
- Ranke, L. V., (1915), *History of the Latin and Teutonic Nations (from 1494 to 1514)*, Londres: G. Bell and Sons, LTD.

—s.f., *sirio.ua.es*, Obtenido de https://sirio.ua.es/libros/BFilosofia/latin_teutonic/index.htm

Schopenhauer, A., (2005), *El mundo como voluntad y representación*, México: Fondo de Cultura Económica. Obtenido de <https://fhcevirtual.umsa.bo/btecavirtual/?q=Elmundocomovoluntadyrepresentaci%C3%B3n>

Viejo, S. F., s.f, *Historia de la Filosofía*, Instituto de Educación Secundaria "León Felipe" de Benavente.

Stoa

Vol. 12, n°. 24, pp. 65-86

ISSN 2007-1868

REALIDAD Y CONCEPTO. OBSERVACIONES FENOMENOLÓGICAS
EN TORNO A LA POSIBILIDAD DE EXPLICITAR DEL SENTIDO DEL
MUNDO REAL A TRAVÉS DE OBJETIVIDADES IDEALES.

Reality and Concept. Phenomenological considerations regarding the
possibility of making the sense of the real world explicit through ideal
objects.

ESTEBAN MARÍN ÁVILA

Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo

esteban.marin@umich.mx

RESUMEN: Este artículo busca presentar una aclaración fenomenológica de la posibilidad de llevar a cabo reflexiones conceptuales que hagan explícito el sentido atribuible al mundo mismo. Como tal, aborda la posibilidad de que parte del quehacer filosófico consista en el esclarecimiento conceptual de la realidad. En él se ofrece una respuesta a esta problemática con base en el tipo de análisis intencional propuesto por Edmund Husserl, así como en algunas de sus propias investigaciones y las de otros pensadores que retoman recursos metódicos propuestos por él.

PALABRAS CLAVE: fenomenología · conceptos · sentido experimental · conciencia pasiva · constitución de lo real · constitución de lo típico.

ABSTRACT: This article aims at providing a phenomenological clarification of the possibility of undertaking conceptual reflections with the purpose of making explicit the sense that can be attributed to the world itself. As such, it explores the possibility that philosophy can be concerned with the conceptual clarification of reality. It offers an answer to this problematic based on the kind of intentional analysis and remarks proposed by Husserl, as well as on observations of other thinkers that continue to rely on methodical resources introduced by him.

Recibido el 25 de junio de 2021

Aceptado el 8 de julio de 2021

KEYWORDS: phenomenology · concepts · experiential sense · passive consciousness · constitution of reality · constitution of typicality.

¿Cómo pueden los conceptos, que son objetos ideales, hacer comprensibles fenómenos del mundo concreto en el que de hecho vivimos? ¿Cómo puede un ejercicio intelectual, que se refiere a algo ideal, decirnos algo sobre lo real? ¿En algún sentido se puede defender con base en la experiencia que hay algo general o incluso universal implícito en lo particular y en lo concreto? Las primeras de estas preguntas se desprenden de la asunción de que es posible explicitar a través de conceptos nuestro ser y nuestra existencia, así como el sentido dóxico (o cognitivo), axiológico y práctico que el mundo tiene para nosotros antes de todo filosofar. Pienso que esta asunción es correcta y que se desprende de la comprensión integral proyecto filosófico de Edmund Husserl (Husserl 1996, pp. 227-231). Las consideraciones que presentaré en las siguientes líneas giran en torno a la última de estas preguntas, que apunta ya a una manera de empezar a llevar a cabo una aclaración de las implicaciones y problemáticas de semejante asunción. Con todo, estas consideraciones son parciales en dos aspectos importantes: por un lado, porque sólo me ceñiré a un aspecto del problema, a saber, a la forma en que se constituyen pasivamente tipos de objetos intencionales y tipos de situaciones en la vida de conciencia; por otro lado, porque no ofreceré ni de lejos un esquema completo de las reflexiones de Husserl al respecto, sino sólo el de algunos puntos que considero clave para comenzar a atajar la cuestión mencionada.

En la primera parte de este escrito voy a tratar de situar el problema de lo ideal en el marco del problema de la identidad de los objetos intencionales trascendentes. Después expondré algunos puntos importantes de la doctrina husserliana sobre la constitución de lo óptimo, lo típico y lo familiar. Para ello seguiré la lectura – algo cuestionable como exégesis, pero no por ello poco provechosa desde el punto de vista estrictamente fenomenológico– que Anthony Steinbock hace en su libro *Home and Beyond* de distintos textos y manuscritos de investigación de Husserl, sobre todo los que conforman los tomos IX, XV y XXXI de *Husserliana*. En la segunda parte voy a tratar de vincular esta doctrina con la teoría de Husserl de la constitución activa de idealidades y de extraer de ello algunas consecuencias respecto de las interrogantes que mencioné líneas arriba.

1. Sobre la idealidad de lo real o de lo relativo al mundo objetivo.

Quiero empezar por llamar la atención sobre una de las formas más básicas de constitución pasiva de idealidades, la que tiene lugar en síntesis de identidad que operan en la constitución del mundo en tanto que experimentable intersubjetivamente. Con ello busco ofrecer una serie de consideraciones muy breves que apuntan a la tesis de que ya la posibilidad de ser consciente de un mundo objetivo funda la posibilidad de captar con evidencia objetividades ideales; esto es, a la tesis de que la conciencia del mundo objetivo implica la mención de algo que tiene un carácter ideal, a saber, la mención de la identidad de los objetos que pertenecen a este mundo. Con todo, según lo que expondré en la parte final de este escrito, esta identidad sólo sería constituida

como objetividad ideal pura, o como idealidad en sentido estricto, en actos intelectivos evidentes.

En *Meditaciones cartesianas y en Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl señala que el mundo objetivo es la idea del correlato de una experiencia intersubjetiva concordante (Husserl 1996, pp. 169-177; Husserl 2009, p. 299). Permítaseme introducir un ejemplo que sirva para facilitar la comprensión de las siguientes consideraciones, más bien abstractas: si percibo como real (valga la redundancia) una canica negra que rueda por encima de la mesa que tengo enfrente, ello implica que asumo que las demás personas que están sentadas a mi alrededor también la pueden percibir. Cuando algo se nos da con el sentido de ser algo real o algo objetivo, ello implica que se nos manifiesta con el sentido de ser algo que los demás pueden en principio constatar, algo sobre lo cual en principio podemos llegar a un entendimiento común con otras personas. Con todo, esta idea de lo real se constituye en un nivel pasivo junto con la constitución de otros yoes a través de la empatía, que implica necesariamente la identificación de nuestros sistemas fenoménicos y los suyos, esto es, que implica la consciencia de que lo que se nos manifiesta a nosotros de cierta manera concreta es lo mismo que lo que se le manifiesta o se le puede manifestar a los otros sujetos en otras vivencias igualmente concretas. Como en cualquier otra síntesis de identificación, “lo mismo” significa en este contexto: un objeto intencional idéntico de formas de conciencia distintas (Husserl 1996, p. 193).

El estrato intersubjetivo ideal al que acabo de referirme es lo que le confiere al mundo real su trascendencia. A diferencia del mundo tal y como es vivido de manera concreta por cada quien, lo cual no puede ser nunca llevado a presentación por nadie más, somos conscientes de que las objetividades ideales pueden ser llevadas a la intuición por otros sujetos aparte de uno mismo. Dicho en otras palabras: lo que es intersubjetivo de la forma en que se nos aparece el mundo es aquello de lo que somos conscientes que otras personas pueden ser conscientes, y esto es: 1) o bien su identidad indeterminada o meramente formal en tanto que polo al que todos nos referimos de diversas maneras en nuestro vivir —es decir, su identidad en tanto que mundo sin ninguna otra determinación aparte de la de ser el mismo mundo para todos—, 2) o bien su identidad típica en tanto que polo al que nos referimos de cierta manera y al que le damos cierto sentido particular. Ser consciente de que algo es real implica entender la identidad que subyace a la forma en que dicho objeto se da: 1) o bien a cualesquiera sujetos, por ejemplo, como algo en general, 2) o bien a un grupo particular de sujetos, por ejemplo, como un tipo particular de utensilio —v.g., una canica— en el contexto de una cultura (Husserl 1996, pp. 198-204). Entiendo que los gatos y demás animales que habitan mi casa —por poner un ejemplo de sujetos que constituyo como profundamente diferentes a mí mismo— perciben el mismo mundo que yo (identidad indeterminada o meramente formal), aunque no soy capaz de entender mayor cosa sobre el estilo típico del mundo tal y como lo perciben, ni el tipo de objetos que encuentran en él (identidad típica).

¿Qué relación guarda este concepto de lo ideal —que remite al carácter de la identidad de lo que se manifiesta en la vivencia— con las objetividades ideales en sentido

estricto que se constituyen en actos evidentes de intelección? ¿Por dónde se podría empezar a aclarar este punto a la luz de una teoría de la constitución pasiva de lo ideal?

En tanto que se trata aquí de síntesis pasivas, sería preferible hablar de pre-dación de objetividades ideales. Claramente no es el caso que el mundo real se nos de cómo algo que sólo sea inteligible o si quiera como algo inteligible en primera instancia. Esta forma de entender su carácter ideal no sería por lo tanto fiel a lo que se pretende explicitar. Cuando percibo la canica que rueda por la mesa, la percibo con la vista o con el tacto y no como a una mera entidad ideal. Con todo, pienso que la identidad de lo real, entendido como lo perteneciente al mundo objetivo, es ideal en el sentido de que sólo puede darse como tal identidad en el tipo de evidencia propio de los objetos intencionales ideales. Si ello es así, entonces percibir algo como real implica ya de suyo tener pre-dada una idealidad que puede ser captada cuando se destaca intelectivamente en qué consiste eso que es lo uno en lo múltiple; en este caso, cuando destaca en qué consiste esa unidad de la canica que aparece en vivencias propias y ajenas.

Lo anterior guarda relación con el hecho de que podemos tematizar explícitamente el carácter intersubjetivo del mundo en el que vivimos en la medida en que podemos llevarlo a evidencia intelectual. Esta posibilidad está además a la base de la capacidad de comunicarnos. Parece que, por decirlo de alguna manera, lo que tiene de público el mundo en el que vivimos es al mismo tiempo lo que tiene de ideal. Ello tiene una implicación importante para el tema que aquí nos ocupa: a saber, que en la tarea filosófica de pensar el sentido del mundo real en conceptos, o mejor, la captación correspondiente de los *eidós* a los que según Husserl deberían adecuarse los conceptos (Husserl 1996, pp. 123-128), no implica necesariamente subsumir lo concreto en lo ideal, esto es, no implica necesariamente un proceso de generalización, sino solamente la explicitación, en idealidades conceptuales dadas con intelección, de este sentido ideal pre-dado.

Clifford Geertz esboza una tesis compatible con la que guía este artículo cuando sostiene que “la cultura es pública porque la significación lo es” (Geertz 2006, p. 26). Aquí quiero profundizar en la idea de que el mundo tiene de público lo que tiene de inteligible y que tiene de inteligible lo que tiene de sentido [*Sinn*] susceptible de ser expresado como significado [*Bedeutung*].¹

1.1. Consideraciones generales sobre la asociación, la conciencia pasiva y la constitución pasiva.

¿Cómo se constituye pasivamente este sentido ideal pre-dado del mundo en el que vivimos? ¿Cómo llegamos a tener un mundo común que tiene el sentido de estar conformado por tipos de objetos y tipos de situaciones?

Las preguntas anteriores remiten al problema de la constitución de lo típico y de lo familiar, el cual a su vez tiene que ver con el de lo que se da como normal.

¹ Sobre la distinción husserliana entre *Sinn*, sentido experiencial, y *Bedeutung*, significado entendido como sentido llevado a expresión, véase Husserl 2013, p. 381-385.

Creo que es un acierto de Steinbock haber destacado que para dar cuenta del carácter de normalidad que le va de suyo a un mundo que es dado como familiar, hay que distinguirlo del carácter de normalidad que le corresponde a un mundo que es dado como típico, así como del que le corresponde a su vez a lo que tiene el modo de una aparición óptima de algo. Dicho en otras palabras, tanto lo que se nos da con el carácter de lo familiar, como lo que lo hace con el de lo típico o lo óptimo tiene el carácter de lo normal, sólo que esta “normalidad” significa cosas distintas en cada caso. Con todo, la normalidad de lo familiar se desprende de la de lo típico, y la normalidad de lo típico se desprende de la de lo óptimo. Algo familiar se manifestaría como algo típico a lo que se está acostumbrado, y lo típico se manifestaría a su vez una sedimentación genética de lo óptimo.

“Sedimentación” es una expresión metafórica que remite a la conciencia pasiva y a la constitución asociativa de la corriente de conciencia. Siguiendo con la metáfora podríamos decir que todo aquello de lo que somos conscientes tiene una capa más o menos gruesa de sedimentos asociativos. La conciencia pasiva es una conciencia *de fondo*. Esta conciencia de fondo no sólo acompaña a todas nuestras vivencias yoicas, también opera antes y después de ellas: es su fundamento. Para poder vivir algo de determinada forma hay que tener primero una conciencia de fondo. Además, también todo lo que vemos, oímos, creemos, etc., pasa al fondo de nuestra conciencia. Las síntesis que constituyen capas de sedimentos asociativos tienen lugar en esta conciencia pasiva.

En su nivel más básico y abstracto, el concepto de “yo” remite al polo de la vivencia donde está en cada caso la atención, y el concepto de “actividad”, a lo que se vive con atención. Por definición, lo que pensamos aquí con el concepto de “yo” está siempre ocupado con algo: percibe, siente, desea, ama, detesta, atiende, etc., *algo*. En última instancia este *algo*, que es el objeto de la intención propiamente dicha² —es decir, de aquella en la cual vive el yo—, se tiene que constituir en pasividad como un *fondo*. Esta conciencia de fondo, y con ella los objetos de que se tiene conciencia de este tipo, se enriquece con la experiencia del yo, pero su evolución no depende únicamente de la actividad. La conciencia pasiva y lo constituido en ella está sintetizándose constantemente en la forma de conciencia interna del tiempo; cuando el yo hace aparición, el fondo de su conciencia es ya una sucesión, y ya desde la primera vez que se vuelve a algo lo encuentra sobre este fondo de vivencias que se suceden unas a otras. Esto que se constituye de manera pasiva como objeto y tema para la actividad del yo es una *pre-dación*. Dicho término, en alemán *Vorgegebenheit*, se refiere a una condición previa a la dación propiamente dicha, que es dación de nóemas correlatos

² En el §2 del Anexo XII de *Ideas II*, Husserl habla de una intencionalidad impropia en los siguientes términos: “EN LA ESFERA DE ESTA PASIVIDAD, de este hacerse por sí mismo o llegar de nuevo (una esfera de receptividad: el yo puede mirar, encontrar, experimentar estímulos a partir de ahí), tenemos una PROTOESFERA DE INTENCIONALIDAD, DE UNA INTENCIONALIDAD IMPROPIA, porque no se habla de una propia «intención a», para lo cual es menester el yo; pero la «representación de», la apercepción, ya está ahí” Husserl 2005, p. 387.

de nósis dóxicas, objetivantes (Husserl 2005, pp. 45-46). Toda vivencia intencional presupone la pre-dación del objeto sobre el que se funda la intención.

Así que todas las vivencias activas, incluyendo aquellas en la que se dan idealidades, se llevan a cabo sobre un trasfondo de pasividad o de sensibilidad. La esfera de la sensibilidad incluye todo lo que brota pasivamente de la corriente de conciencia sin ser correlato de actos de yo; lo sensible es lo que, constituyéndose de manera pasiva, le hace frente al yo como materia sobre la cual puede fundar nuevas intenciones. Supongamos que me encuentro absorto en una lectura y que de repente un ruido me hace apartar mi mirada del libro, y entonces me doy cuenta de que un pájaro canta cerca del árbol en que me apoyo: estoy en el jardín de un parque, rodeado de variadísimos y complejísimos objetos que percibo de golpe: aves, bancas, árboles, cafeterías, automóviles, policías, puestos de comida, personas, etc. Todo esto lo veo de golpe, sin detenerme en cada una de estas cosas. Puede que nunca haya visto esta especie de pájaro antes, y sin embargo lo veo de golpe como un pájaro, sin detenerme a juzgar si verdaderamente lo es. En realidad, este es el caso con cada uno de los objetos que nos hacen frente: se nos ofrecen de golpe como miembros de una especie de cosa antes de que podamos detenernos a verificar activamente su sentido. El que se nos ofrezcan de golpe significa que están ahí listos para ser captados como cosas previamente constituidas. Todas estas cosas sensibles, que se me presentan de manera súbita al apartar mi mirada del libro que estaba leyendo, remiten, sin embargo, a actos pasados en que constituí estos objetos u otros similares. Para un extranjero poco familiarizado con la cultura mexicana, el policía tendría definitivamente otras determinaciones, lo mismo que el puesto de comida, que seguramente tendría para él un gran halo de misterio; pero no hay que ir tan lejos, para cualquier otra persona ese parque se presentaría sensiblemente de otra forma: no sería el parque que está cerca de mi casa, en el que me veía con mi novia o iba a jugar fútbol con mis amigos, y en el que he vivido esto y aquello.

La sensibilidad se enriquece con la actividad. Husserl distingue entre sensibilidad secundaria y proto-sensibilidad o mera sensibilidad.³ La mera sensibilidad sería aquella constitución pasiva que no implicara absolutamente nada de actividad, es decir, la constitución pasiva que puede llevarse a cabo antes de que el yo entre en escena. Es difícil imaginar qué es lo que se puede presentar ante una conciencia como meramente sensible, es decir, qué es lo que puede quedar de un objeto cuando lo depuramos de los estratos que le confiere la actividad. Para Husserl la “naturaleza” se constituye de esta forma en su nivel más básico, como una especie de mundo mecánico y de legalidad muerta.⁴ La forma de esta naturaleza meramente sensible no es algo que concierna a

³ “Distinguimos aquí sensibilidad y (decimos) razón. En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, intellectus agens, y razón sumergida en sensibilidad.” Husserl 2005, p. 386.

⁴ En *Ideas II*, Husserl escribe: “Todo espíritu tiene un «lado de naturaleza». Este es precisamente el subsuelo de la subjetividad, su conciente tener sensaciones, su tener reproducciones de sensación, sus asociaciones, su formación de apercepciones, y en verdad de las más bajas, las que constituyen

esta reflexión; lo que sí nos interesa es el proceso mediante el cual la forma de lo sensible evoluciona conforme la actividad se hunde en pasividad, pues en este proceso se gesta una sensibilidad secundaria que contiene sedimentos de actividad, sedimentos de la vida del yo que producen el mundo espiritual –o no meramente “natural” en el sentido que arriba se le dio a dicha expresión– tal y como se nos ofrece en nuestra vida cotidiana.

La distinción entre actividad y pasividad no demarca dos tipos autónomos de conciencia. La conciencia activa es siempre un tipo de conciencia dentro de una conciencia pasiva más amplia que en su nivel más básico es la conciencia interna del tiempo, que se cierne sobre la vida de conciencia como un fondo envolvente. Toda actividad está siempre hundiéndose en pasividad, esto es, está siempre sintetizándose según la forma de la conciencia interna del tiempo que la aprehende en la unidad de un todo de conciencia, que es la corriente de vivencias (Husserl 1996, pp.89-92). La conciencia interna del tiempo constituye mi corriente de conciencia entendida como la vida misma a partir de la cual el yo actúa viviendo preeminentemente en esto o en aquello, intencionando esto o aquello. Esta vida está ya desde siempre constituyéndose pasivamente como un correr que tiene la estructura de la unidad de impresiones, retenciones y protenciones, formas pasivas, y por lo mismo, asociativas, de ser consciente de lo ya transcurrido, de lo que ahora tiene lugar, y de lo que se anticipa que ocurrirá en el futuro.

La constitución pasiva del fondo de la conciencia es como una especie de apuesta pasiva en la que se determina lo que ha de seguir a la impresión, es decir, de una apuesta mecánica en que se interpreta lo inacabado. De esta manera, además de la constitución de la conciencia interna del tiempo, que sintetiza formalmente —esto es, independientemente de su contenido— la vida de conciencia, todas las vivencias que se suceden se asocian y distinguen pasivamente de distintas maneras. Todo lo que es consciente tiene necesariamente un sentido, pero cuando se reflexiona sobre lo consciente tomando en cuenta su temporalidad, salta a la vista que las direcciones retencionales y protencionales de la duración dependen del sentido con que se aprehende lo actual.

Supongamos que mientras estoy en un automóvil pensando distraídamente en alguna cosa y aguardando a que cambien las luces de un semáforo, comienzo a escuchar un ruido y a vivir en su percepción: súbitamente me sorprende una melodía ejecutada por el claxon de un autobús que se encuentra cerca. Aquí hay que decir que puedo aprehender primero el sonido chillón del claxon como parte del ruido del congestionamiento vial en que me encuentro, de manera que la conciencia del mismo tiene un horizonte retencional que implica otros muchos ruidos y que alcanza hasta donde

unidades de experiencia. Al lado de naturaleza pertenece inmediatamente la vida sentimental inferior, la vida impulsiva y también, en cierta forma, la función de la atención, que es una función específica del yo, igual que la función general del volverse. Ella forma el puente hacia el ser-yo y la vida-de-yo específicos. El nivel inferior es la morada de la constitución de un mundo de apariciones u *objetos* de aparición, el mundo de lo mecánico, de la legalidad muerta: todo lo que meramente se encuentra ahí” Husserl 2005, p.327. Véase también Husserl 2000, pp. 3-5.

empezó el aspecto ruidoso de dicha situación —aun cuando no le prestara demasiada atención porque estuviera pensando en otra cosa—, y un horizonte protencional en que anticipo otros ruidos de diversas índoles, pero siempre compatibles con el sentido de esta aprehensión. En este caso, el sonido chillón que me impresiona “suena” como parte de lo que en México llamamos un embotellamiento: llega a la consciencia de esa manera y tiene ese sentido, viva o no yo en su percepción. Pero si de repente aprehendo ese mismo sonido chillón como parte de una secuencia melódica indefinida que se repite, entonces cambia el horizonte retencional y protencional relevante: el sonido chillón que me impresiona es ahora una nota de una melodía ejecutada en medio de un embotellamiento; tiene un horizonte retencional que implica otras notas más o menos chillonas y que alcanza hasta donde comenzó la secuencia melódica en medio del ruido —aun cuando no le estuviera prestando atención—, y un horizonte protencional en que anticipo con mayor o menor determinación notas siguientes. Si finalmente emerge de la secuencia melódica un fragmento de una canción conocida, por ejemplo, la de la película de “El Padrino”, vuelven a cambiar las direcciones de retención y protención; ya no oigo una sucesión melódica circular —o sea, sin principio ni fin—, sino la canción de “El Padrino” que se repite y que cada vez que suena tiene un horizonte de retenciones y protenciones relevantes que implica las notas pasadas y futuras de dicha melodía, y que alcanza hasta donde comienza ese fragmento de la melodía y hasta donde termina; es decir, aprehendo la monótona repetición de la canción de “El Padrino” empezando y acabando una y otra vez. Estas tres distintas maneras de aprehender el sonido chillón son pasivas: dependen de síntesis asociativas en las que yo no he intervenido.

En cada uno de estos ejemplos, el sonido chillón se aprehende con un sentido diferente, en cada uno de ellos tengo conciencia de una cosa diferente que se manifiesta a través de lo que me impresiona en el presente. En las distintas conciencias del ejemplo anterior un sonido chillón era parte de un ruido, de una secuencia melódica indefinida, o de una determinada melodía en curso, es decir, era parte de fenómenos en proceso de darse, pero lo cierto es que ya el sonido chillón es un objeto constituido como duración, es decir, como un fenómeno temporal. El presente, entendido como impresión, es una parte abstracta que necesariamente requiere ser tomada como parte de un flujo temporal: no hay un presente por sí solo —pues ello significaría un presente atemporal que no durara él mismo—, sino un presente en el que se escorza el pasado y el futuro. El presente es la actualidad a través de la cual se manifiesta lo temporal.

La asociación es un tipo de intencionalidad; esto es, un modo en que se tiene conciencia de algo. Tener conciencia del suceder es *tener conciencia* de algo en la *forma de la asociación*, es ser consciente asociando una vivencia con otra. Sin embargo, hay que tener cuidado de no entender lo anterior como si la asociación fuera una forma de tener conciencia que se pudiera concebir separada de otras formas de tener conciencia. Por el contrario, toda forma de tener conciencia tiene ya la forma general de la asociación.

Cualquier asociación es una referencia entre conciencia anterior y posterior (Husserl 2005, pp. 267-271). El que las vivencias se asocien dentro de una conciencia no

significa meramente que una vivencia evoque a otra, aunque este es también un caso posible dentro de la asociación, sino que conciencia anterior y posterior entren en comunidad intencional, que formen parte de la unidad de una conciencia. En la conciencia que tiene la forma de la asociación se constituyen unidades temporales como las del ejemplo del claxon, pero no se constituyen meramente en su forma temporal, es decir, en su duración, también se constituyen en el resto de sus determinaciones. En la asociación se constituyen pasivamente unidades de identidad a partir de la multiplicidad de las vivencias en constante decurso, y estas unidades de identidad son todos los objetos de los cuales es posible tener conciencia de fondo, incluyendo, según veremos, objetos típicos y familiares. El carácter intencional de la asociación implica que ella misma es ya necesariamente “tener conciencia *de*”, es decir, tener conciencia asociativa con un determinado sentido intencional.

No hay que perder de vista que la unidad de la conciencia asociativa es una unidad de motivación, en la cual las vivencias asociadas se motivan unas a otras (Husserl 2005, pp. 271-274). Para apreciar este punto basta con recordar la experiencia de atender una melodía y la estela de modificaciones retencionales y protencionales que conlleva la asociación de cada nueva impresión, así como la motivación que éstas ejercen sobre la nota actual para que sea aprehendida con un determinado sentido. Al escucharla, somos conscientes de ella *como* de una nota que suena de cierta manera porque en ella se escorzan las notas pasadas retenidas y las notas futuras protendidas. La unidad de la manifestación fenomenológica de los objetos es la unidad de un sistema de retenciones, protenciones e impresiones que se motivan unas a otras. Sin embargo, en estas unidades asociativas, y esto vale también para el todo de la corriente de conciencia, la impresión se encuentra en una relación de motivación más directa con ciertas retenciones que no son siempre las más recientes. Mientras la melodía sigue su curso, ciertas notas hacen resonar ciertas notas pasadas que pueden hacerse intuitivas y presentarse como reproducciones o simplemente mantenerse como retenciones vacías. Este fenómeno es aún más claro si tomamos como ejemplo una típica película de suspenso donde la secuencia visual viene acompañada de una secuencia sonora que nos revela que cierto personaje merodea cerca de la escena: una melodía o un giro dentro de la melodía que acompaña a la película nos hace pensar en el asesino, nos recuerda los casos anteriores en que la melodía ha adoptado ese giro. La motivación es aquí a través de la similaridad; lo que ahora percibo hace resonar lo que he percibido antes y con ello es posible que emerja un recuerdo —o dicho con más precisión, una reproducción pasiva que de ser atendida se convertiría en recuerdo— y que flote ante mí listo para ser atendido, pero también es posible que éste no sea el caso y que la resonancia se quede en una retención vacía, como sin duda ocurre la mayor parte de las veces. Pero esta “resonancia” o “evocación” de las escenas pasadas no es sólo un emerger lo pasado desde el presente, sino también un emerger lo actual desde lo pasado; tendríamos que decir que también lo pasado evoca a lo actual y que lo actual resuena en el pasado. En efecto, la forma en que veo ahora la escena actual y capto la presencia del asesino de la película es algo evocado por las escenas que he visto con anterioridad, pero también en mi recuerdo de las escenas pasadas

resonarán las escenas posteriores. De esta manera, en el interior de la corriente de conciencia —que como correlato de la conciencia interna del tiempo es una asociación universal— tienen lugar otras asociaciones, en el interior de éstas aún otras, y así indefinidamente.⁵

1.2. Sobre la constitución de lo típico y lo familiar

Demos ahora un paso más en dirección al tema que nos interesa: el de la constitución pasiva de tipos de objetos y de tipos de situaciones. ¿En qué sentido se puede esclarecer desde la fenomenología de la asociación la tesis de que todo aquello de lo que somos conscientes se manifiesta como ejemplar de una forma general que cabe destacar?

Parece claro que una forma de asociación muy importante para explicar la predación de lo típico es la conciencia de lo similar. Todo aquello de lo que somos conscientes se manifiesta con un halo de asociaciones con lo que le es semejante. Lo que ahora tengo en el fondo de la conciencia está intencionado de manera pasiva como similar a otra cosa que se ha dado o pre-dado antes, o, dicho con mayor precisión, conciencia anterior y posterior están aprehendidas como similares en la unidad de una conciencia que tiene como correlatos varios proto-objetos que de ser atendidos se mostrarían como objetos percibidos, recordados, valorados, etc. Esto es también especialmente relevante respecto del tema de cómo se determinan las protenciones de lo actual, que por estar necesariamente inacabado en lo que respecta a su dación intuitiva y por tener que estar aprehendido con un sentido, toma prestado el horizonte protencional de lo dado anteriormente. Esto quiere decir que en circunstancias similares emerge lo similar.⁶ La constitución pasiva que Husserl llama sensibilidad secundaria es justamente esta constitución pasiva de las pre-daciones que semejan objetos previamente constituidos en actividad.

En la conciencia de la similitud, algo es consciente como apuntando a algo más, y este algo más determina el sentido de lo que es consciente como similar. El apuntar de una cosa a otra es denominado por Husserl un “puente”, y todo lo que es actualmente consciente como similar es un “término puente”⁷ respecto de otras cosas que han sido

⁵ En *Husserliana* XI, Husserl considera que la conciencia del tiempo, en tanto que mera forma, es una abstracción. En el §27 escribe: “La forma pura es, desde luego, una abstracción, y por ende el análisis intencional de la conciencia del tiempo y de sus rendimientos es de antemano un análisis abstracto.” Husserl 1966, p. 128. La traducción es mía.

⁶ “Las leyes de hecho (leyes de existencia) de las impresiones sensibles solamente se pueden alcanzar como leyes psicofísicas [...] Estas leyes de hechos conforme a las cuales las sensaciones posibles reciben su ordenación fija, y para esto una ordenación intersubjetivamente concorde, presuponen leyes elementales, leyes de esencia, y en verdad más generales, que llegan más allá de la protosensibilidad: las leyes de la asociación y la reproducción de la especie de las que, digamos, rezan: si ha habido una vez un conjunto de sensaciones, y hay de nuevo un conjunto similar, entonces se adhiere a éste una tendencia al recuerdo retrospectivo de lo similar, a un surgimiento de la reproducción correspondiente.” (Husserl 2005, p. 389).

⁷ Respecto del concepto de “término puente” véase Husserl 1966, pp. 112-125; respecto de la similitud, véase el mismo volumen, pp. 129-134, 396-398.

conscientes y que se despiertan con la conciencia de él. Esto a lo que apunta el término puente y que se despierta con él es lo que antes he dicho que resuena.

1.3. Lo típico y lo óptimo

Al principio de esta sección adelanté que la forma en que Steinbock concibe lo típico, como una sedimentación genética de lo óptimo, permite profundizar en la comprensión sobre la forma en que lo ideal se arraiga en lo real. Permítaseme desarrollar ahora a ese punto. A partir de lo que hemos expuesto parece claro que esta metáfora de la “sedimentación” remite a las asociaciones que constituyen una pre-dación. Un objeto que se me pre-da como típico se ofrece de antemano, por asociación, como un objeto que en cierto respecto es lo mismo que otros objetos que he visto antes, y que por lo tanto puede evocarlos. Ser consciente de un objeto que aparece como típico implica co-mentar pasivamente otros objetos que se han dado antes y con los que está asociado.

¿A qué remite este concepto de “lo óptimo” en el ámbito de la pasividad? En el manuscrito 13 del grupo D, Husserl sostiene que “el principio de selección de posibilidades prácticas es la tendencia hacia lo óptimo (Husserl)” (Steinbock 1995, p. 149). Según Steinbock, el alcance de este principio se extiende a todo el ámbito de la constitución —en sus esferas dóxica, axiológica y práctica en sentido estricto— en la medida en que incluso los actos teóricos o dóxicos se pueden concebir como ciertos tipos de prácticas. Lo que en cada caso concreto llama la atención de un yo y se hace afectivamente prominente depende de un contexto práctico, por lo que hay una correlación entre fuerza afectiva y esta discriminación anterior a la actividad propiamente dicha (Steinbock 1995, pp. 148-158). Lo óptimo se vuelve prominente y se pre-da desde el comienzo como óptimo en virtud de un determinado interés práctico.

Lo que se constituye con el carácter de óptimo tiene un carácter de normalidad porque se instaure como referente que norma a otras vivencias que ulteriormente se sedimentan como típicas. Si uno se reencuentra a media noche con una pared de piedra que percibió durante el día y la ve brillar a la luz de la luna, la percibe como una pared que tiene el color con el que se le mostró durante el día, aun cuando bajo la luz de la luna ese color no salga a relucir y sea sustituido por el resplandor del momento. Uno asume que el color verdadero, normal, del muro, es el de la luz del medio día.

Las vivencias óptimas juegan un papel muy importante en tanto que referentes que norman otras vivencias que posteriormente se sedimentan en tipos que remiten a estos óptimos. Todo lo que se nos da, aparece en síntesis de similitud y contraste con lo que se nos ha dado antes; se nos da en primera instancia como normal lo que concuerda con lo que ha aparecido de manera óptima, y como anormal lo que no lo hace. De ahí que desde el punto de vista genético, lo típico surja a partir de la referencia de todas las vivencias a lo previamente constituido como óptimo. Dicho con mayor exactitud, la tipicidad es constituida gracias a un sistema de tendencias afectivas hacia lo óptimo que surgen a través de repetición concordante. Lo típico entendido de esta manera es entonces lo óptimo que tiene además el peso de sedimentación gracias a las leyes de la

asociación que rigen la corriente de conciencia, y por ello norma o regula las vivencias de una manera más fuerte que lo meramente óptimo.

En otras palabras, lo típico es doblemente normal o normativo: en tanto que es óptima, cierta vivencia determina vivencias futuras, pero también lo hace en tanto que es típica. En la manera en que percibo el muro de piedra durante la noche resuenan todas vivencias pasadas en las que he percibido muros semejantes, y resuenan de manera más fuerte aquellas que pueden ser caracterizadas como óptimas en virtud del interés de percibirlo de la mejor manera posible: en este caso, las que tuvieron bajo la luz del medio día. No ahondo aquí en la cuestión de cómo este interés por percibir algo de la mejor manera posible puede estar entrelazado con otros intereses prácticos o axiológicos, o ser dependiente de ellos. En todo caso, se trata de algo que debe ser tomado en cuenta en cualquier análisis concreto. Mi interés por percibir el muro de la mejor manera posible puede variar si nace de mi intención de escalarlo –en cuyo caso me fijaré en ciertas hendiduras relevantes para tal efecto–, de derribarlo –en cuyo caso me fijaré en otro tipo de grietas o características–, de querer ocultarme tras él, pintar algo sobre él, etc.

Salta a la vista que lo típico así entendido no es algo que se constituya a partir de una intuición eidética y se instaure con ello de una vez por todas como algo fijo, sino que se constituye pasivamente por la síntesis que surge de la repetición concordante de lo vivido en asociación con lo óptimo, y por ello nada evita que esté en constante evolución. Más adelante distinguiré explícitamente entre lo típico y el tipo entendido como idealidad, y expondré su relación. A partir de esto podemos anticipar que con lo típico se constituye pasivamente una suerte de pre-dación que sirve de base para la idealidad que se obtiene por variación eidética. Se trata de la pre-dación de lo que algo tiene en común con otras cosas.

1.4. Lo familiar

Tener consciencia de que algo es familiar en el sentido de que es algo típico con lo que contamos o a lo que estamos acostumbrados⁸ implica ser consciente de que hay tipicidades con las que no contamos o a las que no estamos acostumbrados, tipicidades ajenas. He desarrollado este problema en otro lugar.⁹ Por ahora quiero limitarme a destacar que ello sólo es posible en el contexto de la pertenencia a un grupo de personas que se comunican entre sí y que adquieren con ello habitualidades intersubjetivas que se manifiestan en tradiciones.

“Habitualidad” es el término técnico que Husserl usa, en obras tardías y en textos inéditos, para referirse a las propiedades permanentes del yo. Todas las síntesis constitutivas tienen un polo objetivo, el mundo y los objetos mundanos, y un polo

⁸ “En tanto que ambiente típico para cierta acción, grupo, o especie, en tanto que ‘constantemente’ allí a lo largo de varias divergencias y discordancias, un terreno se convierte en el entorno *con el que contamos especialmente*. Es precisamente en este sentido en el que se justifica que uno hable del terreno como ‘familiar’ [*vertraut*] o como aquello a lo cual está acostumbrado [*gewöhnt*].” (Steinbock 1995, p. 163. La traducción es mía.)

⁹ Véase Martín Ávila 2015.

subjetivo, el ego y sus habitualidades. Así como en todo vivir hay una referencia intencional a algo que es vivido, hay también una referencia a un el ego que lo vive y que tiene una personalidad. La correlación entre la constitución del polo subjetivo y del polo objetivo lleva a Husserl a sostener, en *Ideas II*, que los conceptos de persona y de mundo circundante son correlativos, pues la persona es el yo que vive en su mundo circundante, un mundo circundante que se le aparece y que la motiva como sólo puede aparecerse y motivar a una persona con su carácter.¹⁰ Por ejemplo, para que el encuentro con un policía durante la noche motive en mí desconfianza y temor, yo tengo que ser esta persona que soy y que en virtud de la vida que ha llevado persiste en la convicción de que los policías suelen tener tendencias criminales. Además de determinar mi mundo circundante, esta convicción me pertenece y determina mi identidad, de manera que si llegara a modificarla diría que yo mismo he cambiado. Así pues, en tanto que persona, tengo un pasado y una serie de habitualidades, de juicios, convicciones, valoraciones y voliciones permanentes, y en conexión con ellas también una serie de posibilidades y de capacidades —por ejemplo, capacidades de recordar o de volver a hacer lo que ya he hecho antes— con las que me identifico. Por ello, en el §32 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl dice que el yo no es un polo de identidad vacío, sino que gana una nueva propiedad duradera con cada acto,¹¹ y luego agrega que estas propiedades permanecen vigentes mientras la persona no las anule o modifique y con ello se *altere* ella misma.¹² Para conectar con lo que he expuesto más arriba, podríamos decir que las habitualidades son los correlatos en el yo de lo que he denominado, siguiendo a Steinbock, referentes normales de la experiencia.

En los apéndices que acompañan a los textos 9 y 10 de *Husserliana XIV*, Husserl sostiene que las habitualidades intersubjetivas se expresan históricamente como tradiciones (Husserl 1973, pp. 217-232). Creo que se puede precisar este concepto de tradición no sólo como expresión de estas habitualidades compartidas por varios sujetos, sino como aquello en lo que se arraigan y originan desde el punto de vista histórico (generativo). Me parece que esta precisión se puede hacer siguiendo la idea de Anthony Steinbock de que desde una perspectiva histórica (generativa), el origen de sentido tiene que ser pensado en términos raigambre [*Stamm*], como lo habría hecho propio Husserl en algunos textos de *Husserliana XV*. El sentido se origina y renueva generacionalmente como raigambre, que en palabras del propio Steinbock es donde

¹⁰“Como persona soy lo que soy (y toda otra persona es lo que es) en cuanto sujeto de un mundo circundante. Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. Así, a cada persona le pertenece su mundo circundante, mientras que a la vez varias personas en comunicación unas con otras tienen un mundo circundante común.” (Husserl 2005, p. 231).

¹¹“Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeta no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental’, gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él.” (Husserl 1996, p. 120).

¹²“*Yo mismo*, el insistente en mi voluntad duradera, me *mudo* [ändere mich] cuando ‘borro’, anulo, resoluciones o acciones” (Husserl, 1996, p. 121).

nos repetimos a nosotros mismos,¹³ e implica una familiaridad normal que se construye al repetir activamente.¹⁴ De acuerdo con ello, las habitualidades intersubjetivas y el mundo familiar correlativo se originan-arraigan intersubjetivamente en instancias donde se fijan o instituyen reproducciones: en rituales, en relatos, consejos, exigencias o enseñanzas que se repiten generación tras generación. Por lo demás, el tema de la asunción de roles en relación con la inducción en un mundo social típico y la conformación de una identidad personal fue desarrollado con gran detalle desde posiciones cercanas a las del propio Husserl por Alfred Schütz (2004), Thomas Luckmann (2012 y 2001) y Peter Berger (2012). Cabe encontrar otra veta importante para profundizar en problemáticas generativas desde una perspectiva compatible con la fenomenológica en la antropología de Clifford Geertz (2006). A partir de consideraciones de esta índole sería entonces posible dar cuenta de cómo los mundos culturales típicos se transmiten históricamente de generación en generación, así como de lo que está en juego en ello.

2. Sobre la constitución de los tipos en tanto que objetos ideales en sentido estricto.

Más atrás aludí a que lo típico podía ser entendido como una suerte de pre-dación de un tipo entendido como idealidad en sentido estricto. Esta pre-dación del tipo es lo que algo tiene en común con otras cosas. ¿Qué significa entonces que algo sea una idealidad? Según Husserl, al igual que cualesquiera otros objetos, las idealidades adquieren su sentido a partir de la experiencia en que se ofrecen a quien las capta; o dicho en otras palabras, se constituyen a partir de su evidenciación (Husserl 2009, p. 223). Así pues, en *Lógica formal y lógica trascendental* lleva a cabo una descripción del proceso de evidenciación en que se ofrecen los objetos ideales, es decir, de las vivencias en las que se dan, y observa que a diferencia de lo que sucede en la evidenciación de los demás objetos, los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad que les sea original.¹⁵ Esta falta de individualización temporal se revela en que, en contraste con el recuerdo de objetos reales, el recuerdo de cualquier objeto ideal se puede transformar en percepción por un mero cambio de actitud.¹⁶ Así,

¹³“En términos generativos, una raigambre es donde nos repetimos generacionalmente, donde llegamos a ser y dejamos de ser, donde retomamos y reanudamos lo que dejaron otras generaciones, y donde las generaciones futuras reanudan nuestras contribuciones.” (Steinbock 1995, p. 196. La traducción es mía.)

¹⁴“*Stamm* supone una familiaridad normal que se pone en pie al repetir activamente apropiando y retornando.” (Steinbock 1995, p.195. La traducción es mía.)

¹⁵“De la misma manera decimos que es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de captación y posesión del objeto “mismo”. Esta operación es efectivamente semejante a una ‘experiencia’; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original.*” (Husserl 2009, p. 214).

¹⁶“[...] notemos que la variación del darse las cosas mismas en la percepción y la rememoración, desempeña un papel muy distinto según se trate de objetividades *reales* o de objetividades *ideales*. Esta diferencia está ligada a la circunstancia de que las *últimas no tienen un sitio temporal ligado*

por ejemplo, al recordar la última vez que entendí el concepto spinoziano de substancia tengo la posibilidad de volver a tener presente dicho objeto ideal aquí y ahora con tan sólo cambiar de actitud; puedo volver a percibirlo en persona y demorarme en su contemplación cuantas veces quiera. Es claro que esto no ocurre con los objetos que no son ideales, pues al recordar una tarde que pasé con amigos puedo ciertamente volver a presentármela en el modo del recuerdo, pero esta presentación es necesariamente una modificación de su presentación original; no hay manera de que el recuerdo se convierta en percepción y traiga de vuelta esa tarde para que vuelva a vivirla y a explorarla como hago con el concepto de Spinoza. Esta diferencia entre el modo en que se evidencia un objeto ideal y un objeto real en su referencia a la temporalidad es la razón por la cual Husserl denominó a los objetos ideales, primero —en *Investigaciones Lógicas*—, atemporales, y después —en escritos de *Krisis*, en *Experiencia y Juicio* y en *Lógica formal y lógica trascendental*—, omnitemporales (Husserl 2006, 2019, 1980 y 2009).

Ya en *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl dice que los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad que *les sea original*. Por los ejemplos anteriores debe de haber quedado claro en qué sentido los objetos ideales no se ofrecen individualizados por una temporalidad, pero ¿qué significa eso de que la temporalidad, que no los individualiza, *no les sea original*? La respuesta ya se anticipa en la nota de Husserl al pie de página que sigue a la primera formulación de esta observación en el §58: ahí sostiene que “las objetividades irreales puede muy bien aceptar una referencia extraesencial al tiempo, así como una referencia al espacio y una realización no menos extraesenciales” (Husserl 2009, p. 214). Parece claro que con esta referencia extraesencial y esta realización extraesencial de las objetividades ideales Husserl está dando cuenta de su posible corporalización. En este sentido, pienso que la relación de los objetos ideales con los objetos a los que sí les es original la tempo-espacialidad, los individuales, tiene cuando menos dos modalidades: la relación de los objetos ideales a los objetos individuales —típicos— que soportan la abstracción ideatoria en que los primeros se constituyen, y la relación de los objetos ideales a soportes corporales que funcionan como los sonidos o los signos gráficos concretos respecto de las idealidades significadas por símbolos o palabras (Husserl 1980, pp. 291-299). En cualquiera de estas dos modalidades, la relación de la idealidad con los objetos tempo-espaciales es la relación de la idealidad con su acceso: esta relación determina la posibilidad de su producción o fundación originaria [*Urstiftung*] a partir de objetos individuales y de su constitución intersubjetiva en tanto que objetividades ideales permanentes.

El §65 de *Experiencia y juicio* es también revelador respecto del tema que aquí nos ocupa, pues ahí se afirma que el sentido de un objeto es aquello a través de lo cual nos

a ellas, que las individualice. Gracias a un mero cambio de actitud, por esencia siempre posible, cualquier rememoración clara, explícita de una especie ideal, se transforma en una percepción; lo cual está excluido, naturalmente de los objetos individualizados en el tiempo.” (Husserl 2009, p. 217).

dirigimos a él¹⁷, y que como todos los objetos, los objetos ideales son polos idénticos de una multiplicidad de intenciones que se refieren a ellos, aunque a diferencia de los objetos reales, los objetos ideales son intencionados como menciones, como “sentido-de”.¹⁸ Así pues, la diferencia entre las objetividades reales y las objetividades ideales es la diferencia entre objetividades que no son sentidos intencionados y objetividades que sí lo son, es decir, objetividades del sentido que resultan del ser consciente de una mención o intención.¹⁹ De acuerdo con ello podríamos decir que lo que me es accesible de una vivencia del otro es su sentido, y que este sentido es una idealidad; mis vivencias se refieren a un mundo común porque mientan el sentido con que los otros constituyen estos mismos objetos que tengo frente a mí: captar este sentido es ser consciente de una idealidad y captar lo que mi mundo tiene de intersubjetivo es llevar a la evidencia algo ideal. De esta manera, estar dirigido a un objeto ideal es estar dirigido a un sentido que con ello es objetivado, pero que en tanto que sentido remite necesariamente a objetos reales.²⁰ Así pues, al pensar en el tipo “muro” vivo en la conciencia evidente de un objeto ideal, pero al mismo tiempo soy necesariamente consciente de que este objeto ideal remite a una serie infinito de muros individuales evocables en el recuerdo o en la mera fantasía, y soy consciente de que esos objetos individuales tienen el sentido objetivado en ese tipo, el sentido de ser ese objeto típico que tiene tales o cuales características.

En este punto podemos referirnos brevemente a la relación entre los tipos entendidos como objetividades ideales que se constituyen mediante la abstracción ideatoria, y los “tipos” entendidos como óptimos en su densidad genética. Los “tipos” de los que hemos venido hablando hasta ahora como de referentes normales no son aún los tipos entendidos como unidades ideales que pueden ser reproducidas sin modificación y siempre en evidencia originaria: son más bien sus pre-daciones. Lo que describe el concepto genético de “lo típico”, entendido como lo constituido a partir de la asociación de vivencias que remiten a un referente normal, es la pre-dación que es necesaria

¹⁷ “Debemos distinguir, en consecuencia, entre el *sentido objetivo* y el *sentido como determinación del objeto*. El sentido como determinación objetiva pertenece al objeto mismo en cuanto tema, mientras que esto no es válido en la misma forma para el sentido objetivo. Más bien nos dirigimos al objeto *a través de él*” (Husserl 1980, p. 296).

¹⁸ “Las objetividades irreales son, como todos los objetos, polos idénticos de una multiplicidad de menciones referidas a ellas. Pero no están mentadas simplemente en una multiplicidad de aprehensiones referidas a ellas, en un múltiple cómo, sino que están mentadas precisamente como menciones, como *sentido-de*.” (Husserl 1980, p. 296. He modificado la traducción).

¹⁹ “Por ello también podemos entender la *diferencia entre objetividades reales e irreales* como la que existe entre *objetividades que no son menciones* (a cuyo sentido objetivo no pertenece el ser mención) y las *objetividades que son ellas mismas menciones, objetividades de sentido* o que surgieron de significaciones; un caso particular de ellas son las objetividades del entendimiento.” (Husserl 1980, p. 297. He modificado la traducción).

²⁰ “A la esencia de la objetividad de sentido le corresponde no ser de modo diferente que en las corporalizaciones reales, cuya significación constituyen.” (Husserl, *Experiencia y Juicio*, §65, p. 296. He modificado la traducción). “[E]l sentido no puede ser una parte ingrediente del objeto. Se enfrentan así sentidos y objetos que no son sentidos: ambos se encuentran en una correlación esencial [...]” (Husserl 1980, p. 297. He modificado la traducción).

para que pueda llevarse a cabo el acto de abstracción ideatoria mediante el cual el yo llega a ser consciente de un tipo propiamente dicho. Para que yo pueda llevar a la evidencia, mediante abstracción ideatoria, la idea de “silla”, primero tengo que tener pre-dado un objeto silla que remite a un horizonte de objetos semejantes. Justo esta pre-dación de la silla con su halo asociativo a otras sillas hace posible que intuya la unidad de todas ellas: su tipo.

En *Meditaciones cartesianas y Lógica formal y lógica trascendental* enfatiza que la característica estructural de la objetividad ideal de poder ser reproducida originalmente es especialmente relevante respecto del tema de la comunicación y de la constitución intersubjetiva del mundo. Con esta característica de “poder ser reproducida originalmente” me refiero a que puede ser llevada a la evidencia original con un mero cambio de actitud a partir de su evocación en el recuerdo o, como veremos a continuación, en la empatía. De acuerdo con esta obra, la idealidad se constituye gracias a que la conciencia que recuerda una intelección originalmente evidente viene necesariamente acompañada por una actividad concurrente de intelección actual en la cual emerge, en coincidencia original, la evidencia de una identidad. Esta evidencia de una identidad tiene la siguiente forma: lo que ahora se actualiza *es lo mismo* que antes fue evidente. La idea o serie de ideas que ahora recuerdo y entiendo es exactamente la misma que antes entendí. Ahora bien, esta idealidad que se constituye como conciencia de una identidad reiterable tiene un carácter intersubjetivo —o de relativa independencia de los sujetos singulares que la producen— en virtud de que el producto de un sujeto puede ser entendido activamente por otros. De manera análoga a lo que sucede con el recuerdo de las intelecciones, en la comunicación de las intelecciones también tiene lugar necesariamente un co-cumplimiento de la actividad de entender junto con la evidencia de quienes se comunican entienden *lo mismo*. Entender una idea ajena es algo análogo de recordar una idea que entendí en el pasado. Cuando alguien me explica algo sobre el concepto de substancia de Spinoza, intento entender la misma idea que él o ella dice entender.

Así pues, de manera semejante a lo que ocurre en el caso de la reproducción memorativa de una intelección, en la reproducción comunicativa lo que se lleva a la evidencia se revela como siendo lo mismo que lo producido en la mente del otro. Pero Husserl señala que con esto no está aún constituida la objetividad de la estructura ideal: aún le falta existencia permanente, y ésta se constituye gracias a la función de la expresión escrita, que documenta, y que al hacer posibles comunicaciones virtuales —es decir, impersonales en el sentido de que no tienen que estar dirigidas mediata o inmediatamente a una determinada persona— lleva la comunización humana a un nuevo nivel.²¹ Lo que ocurre con los signos escritos es que sus respectivos soportes corporales, que son cosas que cualquiera puede experimentar sensiblemente, despiertan

²¹ “La función importante de la expresión lingüística escrita, documental, es que posibilite comunicaciones sin alocución personal inmediata o mediata; que, por decirlo así, sea una comunicación que se ha vuelto virtual. A través de ella, también la mancomunación de los seres humanos es elevada a un nuevo nivel.” (Husserl 2019, p. 690).

significaciones familiares;²² es decir, significaciones que, de acuerdo con lo discutido en el apartado anterior, pertenecen a una tipicidad intersubjetiva que nos es accesible en tanto que sujetos que se desarrollan en culturas que suponen tradiciones y hábitos intersubjetivos.

3. Conclusión.

Quiero concluir esbozando por dónde se podrían perfilar, a la luz de las consideraciones esquemáticas que he presentado, respuestas a las dos preguntas con las que abrí este escrito. Las preguntas eran: ¿Cómo puede la intelección de objetividades ideales, como los conceptos, hacer comprensibles fenómenos del mundo concreto en el que de hecho vivimos? ¿En algún sentido se puede defender, atendiendo a la experiencia misma, que hay algo general o incluso universal implícito en lo particular y en lo concreto? Si los puntos que he expuesto son correctos, entonces se puede decir que en efecto todo aquello de lo que somos conscientes aparece como ejemplar de una forma general gracias a que se da experiencialmente en asociación con otras cosas —situaciones, propiedades, cualidades de valor, determinaciones prácticas, etc. Esto se echaría de ver en entre otras cosas en el hecho de que lo dado comparece siempre como “término puente” para la evocación de otras cosas semejantes a partir de las cuales cabe destacar una unidad ideal. El tipo como idealidad estaría entonces siempre pre-dado en lo particular y en lo concreto bajo la forma de una suerte de “halo” de asociaciones. Si la captación de un tipo consiste en destacar una unidad en una multiplicidad de objetos posibles que se varían en la fantasía para ver las propiedades que necesariamente le convienen, entonces esta captación consiste en llevar a evidencia algo que ya se ha pre-dado pasivamente como la unidad de sentido que comparten los objetos asociados: cierta forma en que son intencionados. Lo real particular y concreto participa de lo ideal, esto es, de lo inteligible, en la medida en que es intencional y en la medida en que el sentido intencional se da como algo destacable en una multiplicidad de fenómenos asociados entre sí. En vista de lo anterior, la cuestión de cómo puede la intelección de objetos ideales hacer comprensibles fenómenos del mundo concreto en el que de hecho vivimos tiene que recibir una respuesta que tome en consideración que son estos fenómenos del mundo concreto los que hacen posible la intelección de los conceptos con los que se destaca su sentido y con los que se pretende hacerlos comprensibles.

Dado que comprender conceptualmente el sentido de algo es captar una idealidad, y dado que la idealidad de lo típico es lo que es común a varios objetos o situaciones, esto parecería implicar que no es posible conceptualizar lo que sólo es atribuible a un objeto, persona o situación singular, en lo que tiene de particular, en el momento en

²² Inmediatamente después de lo citado en la nota anterior, el texto prosigue de la siguiente manera: “Los signos escritos, considerados en su pura corporeidad, son experimentables en cuanto simplemente sensibles y con la permanente posibilidad de ser intersubjetivamente experimentables en comunidad. Sin embargo, como signos lingüísticos, ellos despiertan, al igual que los sonidos lingüísticos, sus significados familiares.” (Husserl 2019, p. 690).

que ocurre por primera vez. Dicho de otra manera, no es posible conceptualizar, en el momento en que ocurre, lo nuevo que no ha sido anticipado, y ello precisamente porque no se manifiesta como ejemplar de un tipo de objeto, persona o situación.

Sin embargo, lo anterior no significa que todo lo que comprendemos conceptualmente, lo comprendamos con relación a lo que hemos vivido en el pasado, es decir, con relación a las experiencias pasadas con las que se asocia el tipo de objeto, sujeto o situación que queremos conceptualizar. A la luz de perspectivas críticas como las de Herbert Marcuse (1983 y 2001), que han insitado en que pensamiento que se atiene por completo a lo real no es apto para poner en cuestión la realidad y concebir alternativas a ella, es importante subrayar el papel que la imaginación juega en la fenomenología de Husserl.

Es difícil pasar por alto la importancia de la imaginación en lo que Husserl denomina “variación ideatoria.” Para captar el eidos de algo, es decir, la esencia que se expresa en el concepto correspondiente, es necesario variarlo en la imaginación para ver características o determinaciones de las que este tipo de objeto intencional no puede prescindir si es que ha de seguir siendo identificable como dicho objeto (Husserl 2013, pp. 221-247).

Por ejemplo, cuando Husserl busca aclarar el eidos de la subjetividad trascendental, y en particular, de la subjetividad trascendental racional, acude necesariamente a ejemplos de la imaginación. La imaginación del tipo de vida que puede tener una medusa sirve como caso límite para esclarecer las estructuras que no pueden faltar en ninguna subjetividad o conciencia, como ciertas síntesis atribuibles a la conciencia interna del tiempo. Lo mismo ocurre con la imaginación de una vida posible en la que no hubiera ningún contenido susceptible de ser asociado con otros y constituido como manifestación de un objeto intencional de algún tipo. Es conocida preferencia de Husserl por poner de ejemplo a los marcianos para reflexionar sobre seres humanos que podrían ser biológicamente muy distintos de nosotros, y sin embargo, identificables como seres humanos en tanto que capaces de regirse por motivaciones de razón. La imaginación permite pensar en esos casos límite que son especialmente aptos para identificar lo que hace que un tipo de objeto, sujeto o situación sea precisamente el que es. En este punto lo mismo vale para los tipos de realidades, como para el eidos de aquellas estructuras universales sin las cuales el yo, la vida de conciencia y el mundo no serían concebibles, es decir, que pertenecen a cualesquiera yoes, vidas de conciencias y mundos que sean pensables.

Con todo y que la relevancia de la imaginación para la variación eidética es innegable, es fácil pasar por alto el papel de la imaginación o de la fantasía en la constitución, no de las idealidades puras como tales, sino de objetos, sujetos y situaciones típicos, ya sean estos reales o posibles. Me refiero a que no hay razón para asumir que las cosas que percibimos se asocian exclusivamente con otras cosas que hemos percibido en el pasado, y no con las que hemos fantaseado e imaginado. Esto es importante, porque implica que, gracias a la fantasía y la imaginación, las cosas reales aparecen bajo formas típicas que las ponen en relación con otras cosas que aún no han existido, o incluso que nunca podrán existir. Lo que percibo ahora se asocia con cosas con

las que he soñado dormido y despierto, así como infinidad de personajes, cosas y tramas imaginarias con las que estoy familiarizado a partir de relatos, cuentos, novelas, películas, programas de televisión, noticias y teorías que sé que son falsas, melodías musicales, etc. No me referiré aquí a lo que implica que lo que ahora percibo se pueda asociar con metáforas porque se trata de un problema que rebasa los límites de este escrito, pero que sin duda amerita consideraciones especiales.

Es un acierto de pensadores como Ernst Bloch (2007) y Marcuse (1983) haber reconocido el importante papel de la fantasía respecto de la posibilidad de conceptualizar la realidad de manera crítica y de pensar en lo nuevo. En todo caso, lo que podemos entender de la realidad a través de conceptos que la hacen explícita no es solamente lo que los objetos, personas o situaciones reales presentes tienen de común con los pasados, sino también lo que tienen de común con lo que hemos imaginado o podemos imaginar. El halo de tipicidad y familiaridad con el que aparece lo real remite también a las posibilidades que esta realidad alberga y a la forma en que lo real se mide en cada caso frente a lo que no ha existido aún y frente a lo que quizá no pueda existir nunca.

Es claro que la reflexión filosófica y conceptual no se limita a hacer explícito en conceptos el sentido que el mundo real tiene para nosotros. Esta explicitación es sólo el punto de partida para el desarrollo de cuestionamientos y planteamientos conceptuales sobre lo que es y sobre lo que debe ser. Con todo, lo que he querido mostrar aquí es que esta conceptualización es posible gracias a un horizonte de tipicidad y familiaridad que le sirve de sustento. En cierta forma la conceptualización de la realidad hace explícita una materia que ya ha recibido forma a partir de las síntesis pasivas en las que se constituye. ¿Cómo cabe destacar lo que es común a varios objetos, personas o situaciones para explicitar su sentido y estructura esencial? ¿Cabe llevar a cabo este ejercicio conceptual de distintas maneras? Es posible dar respuesta a la primera cuestión remitiendo a la metodología de la que se vale la fenomenología husserliana: reducción trascendental, reducción eidética, variación eidética y análisis intencional. Dejo abierta la segunda.

Bibliografía

- Bloch, E., (2007), *El principio esperanza* (traducción de Felipe González Vicén), Editorial Trotta, Madrid.
- Geertz, C., (2006), *La interpretación de las culturas* (traducción de Alberto Bixio), Editorial Gedisa, Barcelona.
- Husserl, E., (1952), *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (editado por M. Biemel), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1966), *Husserliana XI. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926* (editado por Margot Fleischer), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.

- , (1973), *Husserliana XIV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28* (editado por I. Kern), Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1973), *Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35* (editado por Iso Kern), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya, Netherlands: Martinus Nijhoff.
- , (1976), *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (editado por Walter Biemel), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1980), *Experiencia y juicio* (traducción de Jas Reuter y Bernabé Navarro), Editorial UNAM, México.
- , (1991), *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (editado por S. Strasser), Editorial Martinus Nijhoff, La Haya.
- , (1996), *Meditaciones cartesianas* (traducción de José Gaos y Miguel García Baró), Editorial FCE, México.
- , (1999), *Erfahrung und Urteil* (editado por Ludwig Landgrebe), Editorial Felix Meiner, Hamburgo.
- , (2000), *Husserliana XXXI. Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'* (editado por Roland Breeur), Editorial Kluwer Academic Publishers, La Haya.
- , (2005), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (traducción de Antonio Zirió Quijano), Editorial UNAM, México.
- , (2006), *Investigaciones Lógicas*, volumen 1 (traducción de Manuel g. Morente y José Gaos), Editorial Alianza, Madrid.
- , (2009), *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (traducción de Luis Villoro y revisión de Antonio Zirió Quijano), Editorial UNAM, México.
- , (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a una fenomenología pura* (traducción de Antonio Zirió), Editorial UNAM/FCE, México.
- , (2019), “La cuestión del origen de la geometría como problema histórico intencional” (traducción Rosemary Rizo-Patrón de Lerner), en *Textos breves (1887-1936)*, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 677-707.
- Luckmann, T., y Berger, P., (2012), *La construcción de la realidad social*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- , (2001), *Theorie des sozialen Handelns*, Editorial de Gruyter, Berlin, 1992.
- Marcuse, H., (1983), *Eros y civilización* (traducción de Juan García Ponce), Editorial SARPE, S.A., Madrid.
- , (2001), *El hombre unidimensional* (traducción de Antonio Elorza), Editorial Ariel, Barcelona.

- Marín Ávila, E., (2015), “La posibilidad de una fenomenología generativa. ¿Puede la estructura ‘mundo familiar/ mundo ajeno’ ser el nuevo punto de partida explicativo de la fenomenología?”, en *Devenires*, año XVI, número 32, Julio-Diciembre.
- Schütz, A., (2004), *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, UVK, Konstanz, 2004.
- Steinbock, A., (1995), *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois.

Stoa

Vol. 12, n° 24, pp. 87-112

ISSN 2007-1868

PROBLEMÁTICA Y DIVERSIDAD ONTO-EPISTEMOLÓGICA EN PSICOLOGÍA*

Problems and onto-epistemological diversity in psychology

JOSÉ ARTURO HERRERA MELO
Universidad Veracruzana
México

RESUMEN: En este trabajo se resaltaré el carácter problemático de la psicología en tanto cuerpo de conocimientos con aspiraciones a definir su campo de investigación y convertirse en una ciencia. Se mostraré un panorama general de su diversidad a la luz de sus diferentes paradigmas de formulación de objetos de conocimiento y se evidenciaré cómo a partir del compromiso ontológico y epistemológico que cada uno de ellos adquiera, surgirá, un sinnúmero de propuestas respecto de la naturaleza del hecho psicológico, del método de la psicología y de los criterios de evidencia de la explicación psicológica. Se presentarán ocho paradigmas de formulación de objetos de conocimiento de la psicología y se daré algunos ejemplos de corrientes o escuelas que encajan con cada uno de ellos.

PALABRAS CLAVE: palabras valija · psicología · compromiso ontológico y epistemológico · mentalismo · cerebrocentrismo · conductismo.

ABSTRACT: This article will highlight the problematic nature of psychology as a body of knowledge with aspirations to define its field of research and become a science. A general overview of its diversity will be shown in light of its different paradigms of formulation of objects of knowledge and it will be shown how, from the ontological and epistemological commitment that each one of them acquires, a number of proposals regarding the nature of the psychological fact, the method of psychology and the criteria of evidence of psychological explanation. Eight paradigms of formulation of

* Se agradece a los estudiantes Sandra Rivera, Jayro acosta, Joel Velázquez y Aldair Nava la transcripción y revisión del manuscrito de este trabajo.

Recibido el 16 de junio de 2021

Aceptado el 16 de julio de 2021

objects of knowledge of psychology will be presented and some examples of currents or schools that fit with each of them will be given.

KEYWORDS: Suitcase words · psychology · ontological and epistemological commitment · mentalism · brain-centrism · behaviorism.

1. Introducción

El concepto de “psicología”, de la misma forma que un sinnúmero de conceptos del lenguaje ordinario, podrían encajar perfectamente en lo que Deleuze (2005) llamaba en su “*Lógica del sentido*” palabras-valija; es decir, palabras que contraen varias palabras y envuelven muchos sentidos con la finalidad de poderse interpretar a fuerza de voluntad o arbitrariedad según sean los intereses en cada caso.

Para Deleuze, las palabras-valija operan una ramificación infinita de series coexistentes de palabras y sentidos para esgrimirse en una síntesis disyuntiva que arrojará una variabilidad impredecible de significados. Presentando de forma escolar, atinar o dar cuenta del significado de una palabra-valija como “psicología” sería tan probable como atinar en aquello que sacaríamos si metiéramos la mano, con los ojos cerrados, en una valija que contiene cualquier cosa.

El concepto “psicología” no deberá verse, solamente como un proceso “lingüístico” cualquiera sino como la expresión de una diversidad defectiva de contenidos materiales. Respecto de esta dificultad, no será ninguna novedad afirmar que actualmente la psicología es reconocida con un anómalo cuerpo de conocimientos que ha sobrevivido, por lo menos nominalmente, en la república de las ciencias aún sin haber logrado un acuerdo sobre los límites de su campo de investigación, su metodología y su condición de saber básico o aplicado.

La fragmentación desordenada de la psicología ha sido reconocida universalmente y documentada en un gran número de trabajos entre los que destacan los de Carpintero (1983); Yela, (1996); Fraisse, (1982); Kendler, (1981); Mayor, (1980); Staats (1983); Ribes (2000) o los trabajos que han ido apareciendo en la *International Newsletter of paradigmatic Psychology* a partir de 1985.

El carácter confuso y equivoco de la psicología ha sido brillantemente planteado por Caguilhem (2013) al sugerir que, en tanto no se tengan las pruebas suficientes para concluir que la eficacia del psicólogo se debe a la correcta

aplicación de una ciencia en particular, no habrá que tener a la psicología por algo más y mejor que un simple empirismo codificado para su enseñanza.

Según Caguilhem, la mayoría de los trabajos en psicología han mezclado una filosofía sin rigor, una ética sin exigencia y una medicina sin control. Filosofía sin rigor, pues ha sido ecléctica bajo el pretexto de la objetividad; ética sin exigencia, pues ha asociado experiencias etológicas en sí mismas sin crítica: la del confesor, la del educador, la del jefe, la del juez, etc.; y medicina sin control, pues de las tres clases de enfermedades más ininteligibles y menos curables: las enfermedades de la piel, las enfermedades de los nervios y las enfermedades mentales, el estudio y tratamiento de las dos últimas ha proporcionado desde siempre a la psicología observaciones e hipótesis.

La indefinición y diversidad en psicología ha dado lugar a las más extravagantes y singulares posiciones respecto de los límites y condición de su campo de investigación. Algunos especialistas la han definido de manera ingenuamente optimista; otros con una sobredosis de derrotismo cómico y unos cuantos más, con algo de seriedad y criticismo.

Dentro de los intentos ingenuamente optimistas se encuentra la postura de Laganche (1985) cuando afirma que la psicología debería tener como meta la elaboración de una teoría general de la conducta que se derive de la síntesis de la psicología experimental, la psicología clínica, el psicoanálisis, la psicología social y la etnología. Si bien, Laganche intenta ser visionario respecto del porvenir de la psicología, es un hecho, que una cuidadosa revisión de su postura llevará a denunciar una serie de imposibilidades ontológicas, lógicas, metodológicas y gnoseológicas que dificultarían cualquier unidad en psicología.

Por otro lado, con Ellis (1962) tenemos un ejemplo de derrotismo cómico cuando intenta decirnos que la psicología puede ser prácticamente cualquier cosa que se quiera, pues en un último análisis, —concluye Ellis— consistirá en cualquier definición que un autor o persona desee darle. Finalmente, dentro de las muchas caracterizaciones que se han elaborado sobre el problema del límite y condición de la psicología, resaltan por su seriedad y criticismo, las opiniones Yela y Ribes.

Para Yela (1996) la psicología es hoy una ciencia *pletórica, frustrante y desunida*. Es *pletórica*, porque las investigaciones y prácticas psicológicas crecen sin cesar y de manera acelerada; es *frustrante*, porque cuanto más precisa es una investigación más limitados y triviales son sus resultados y, cuanto más importante es la investigación, más dudosa y polémica es su teoría, su técnica y sus hallazgos y; es *desunida*, porque la psicología hoy se muestra

como una multiplicidad de áreas, perspectivas y escuelas inconexas que discrepan permanentemente sobre el modo de conseguir su objeto de estudio, el tipo de cuestiones a formular y la fórmula de resolver los problemas prácticos.

Por otro lado, Ribes (2000) opina que la psicología es la única disciplina aspirante a formar parte del conjunto de las ciencias empíricas que hasta la fecha no ha tenido un objeto de conocimiento consensuado. Según Ribes, la condición actual del “proyecto de una ciencia psicológica” no es el de una disciplina configurada con campos de investigación diferenciados, sino más bien, el de un “proyecto de disciplina” endeblemente construido con varias psicologías, todas distintas entre sí, que transitan por rutas independientes, paralelas o incluso divergentes.

2. Sobre los diferentes compromisos ontológicos y epistemológicos en psicología

La seriedad y el criticismo en el planteamiento de Ribes radica en hacer patente que la única condición que guardan entre sí “las psicologías” es el disenso respecto de su objeto de conocimiento y que el origen de dicho disenso se debe a que cada psicología se compromete con paradigmas ontológicos y epistemológicos difícilmente conmensurables.

Según Ribes, la formulación de un objeto de conocimiento para la psicología implicará necesariamente la adopción de un compromiso ontológico y epistemológico: ontológico porque será necesario demarcar los fenómenos empíricos que la disciplina en cuestión desea abordar y epistemológico porque será imprescindible seleccionar las propiedades del objeto definido a fin de estipular los criterios pertinentes desde los cuales se podrá conocer. Así, un objeto, por su carácter abstracto, tendrá un potencial indefinido de propiedades analizables que una vez identificadas y enumeradas establecerán las diferencias entre un *objeto ontológicamente definido* y un *objeto epistemológicamente definido*.

Desde este planteamiento, el grado de propiedades compartidas epistemológicamente por dos objetos respecto de un mismo objeto, ontológicamente considerado, determinará la conmensurabilidad de los datos, así como las semejanzas de familias de los conceptos empleados por cada teoría. Por ello, los conceptos y datos de una teoría serán integrables a otra sólo en la medida en que compartan alguna dimensión definitoria respecto del objeto de conocimiento, ya sea a nivel ontológico o a nivel epistemológico (Ribes, 2000).

Para Ribes, en la medida en que las psicologías difieran en su formulación ontológica del objeto de conocimiento, diferirán también total o parcialmente en los criterios epistemológicos para abordarlo. De esta forma, la carencia de criterios comunes a nivel ontológico y/o epistemológico determinará que las teorías generales o particulares surgidas en el contexto de las distintas psicologías no tengan puntos de contacto conceptual, metodológico o empírico y, por consiguiente, que no sean directamente conmensurables o integrables entre sí.

Como consecuencia de esta heterogeneidad ontológica y epistemológica, las categorías teóricas desarrolladas por las distintas psicologías se materializarán en taxonomías, operaciones, medidas y representaciones que ocuparán espacios lógicos y empíricos independientes entre sí; por ello, los hechos a ser estudiados, las categorías clasificatorias propuestas, los criterios de método y procedimiento empleados, el tipo de medidas utilizadas y su carácter de evidencia, así como el tipo de representaciones teóricas usadas serán extrañas unas a otras entre las diversas psicologías, aun cuando en ocasiones, se empleen los mismos términos a nivel de definición de su objeto de conocimiento. (Ribes, 2000)

Ribes plantea que el “mundo”, el “cuerpo”, la “mente”, “cerebro” y la “conducta” han sido desde siempre, referentes obligados para cualquier psicología y que, el tratamiento y combinación de cada una de ellas ha hecho de estos, ha dado lugar a ocho paradigmas distintos de formulación de objetos de conocimiento para la psicología. Con la intención de no exigir más de lo teóricamente posible a la descripción de estos paradigmas, Ribes apunta que, antes de exponerlos, será fundamental hacer algunas pertinencias metodológicas en su análisis.

En primer lugar, será preciso reconocer que, debido a que cada paradigma de formulación de objeto de conocimiento de la psicología revela compromisos ontológicos y epistemológicos distintos, la naturaleza de los hechos que estudiarán así como los métodos, modelos, medidas y criterios de evidencia y explicación que utilizarán variarán de un paradigma a otro. En segundo, que aunque la revisión en cuestión se propone examinar los paradigmas ontológicos y epistemológicos preponderantes, no pretenderá ser exhaustiva, pues bien, se podrían encontrar algunos otros paradigmas de formulación de objetos de conocimiento para psicología. En tercero, que aunque sea posible encontrar paradigmas mixtos o casos diferenciados en ellos, estas diferencias no deberán reconocerse como suficientes para anular la representatividad del

análisis. En cuarto, que si bien en esta revisión se esquematizarán las cualidades y propiedades de cada paradigma, no en todos los casos, un paradigma podrá ser identificado con alguna corriente de psicología en específico. Finalmente, en quinto lugar, Ribes reconoce que debido a que las diferentes psicologías no han podido definir con claridad en ninguna de sus formulaciones los conceptos “mundo”, “cuerpo”, “mente”, “cerebro” y “conducta” la caracterización que de ellos hará en su exposición será puramente intuitiva.

Así, Ribes entenderá por “mundo” a la realidad externa equivalente a toda existencia distinta y adicional al individuo; por “cuerpo” a la estructura físico-biológica del organismo que posibilita su conducta; por “mente” a la entidad no extensa que cohabita funcionalmente con lo físico y que se representa como experiencia individual; por “cerebro” a las estructuras del sistema nervioso central responsables de la coordinación de las diversas funciones biológicas y, finalmente, por “conducta” entenderá el “hacer” y el “decir” de los organismos en forma de actividades observables y significativas.

Para mostrar esquemáticamente estos ocho paradigmas, Ribes, representará al “mundo” con un círculo, al “cuerpo” con un cuadrado, a la “mente” con un triángulo, al “cerebro” con un rectángulo con líneas oblicuas y a la “conducta” de cada una de estas entidades con flechas de direccionalidad. La continuidad o discontinuidad de las líneas de figura y flechas indicarán, para Ribes, la supraordinación o subordinación de los factores descritos dentro de cada paradigma, de esta forma, cuando las flechas “entren” o “salgan” de una de las entidades representadas significará que hay un efecto directo o un origen del efecto en dichas entidades. Por otra parte, cuando las flechas se inicien o terminen en contacto con el “límite” de algunas de las entidades, señalarán el carácter secundario de la acción descrita.

El primer paradigma que nos presenta Ribes es el de “*La mente y el mundo*” (figura 3); aquí la psicología se concebirá como el estudio de la relación entre la mente y el mundo. En este paradigma la “mente” será 1) contextualizada en un cuerpo del que podrá prescindir en sus relaciones con el mundo, 2) estudiada como una actividad que tendrá lugar en el tiempo y que producirá representaciones, construcciones y reconstrucciones del mundo y 3) constituida por actividades que serán función de entidades jerarquizadas y especializadas como la percepción, la memoria, el pensamiento, la imaginación, la atención y la conciencia. Por su parte, el “mundo” será únicamente caracterizado como un producto constituido por representaciones, construcciones y reconstrucciones mentales que en muchos casos se ajustarán a la alegoría

de “captación”, “almacenamiento”, “fabricación” o “actuación” de representaciones”. En este paradigma la única forma de acceder a los contenidos de la “mente” será a través del recuerdo, la introspección o el reporte verbal, tal y como lo hicieron los estructuralistas y fenomenólogos de finales del siglo XIX y principios del XX.

Sobre lo acontecido en este periodo, no hay que olvidar que el gran avance de la física, la química y la biología hizo que Wundt y su estructuralismo supusieran que los procesos “mentales” podían ser estudiados, analizados y medidos de la misma forma en que ocurriría en estas disciplinas. No es de extrañar que la confianza en el método experimental y en la posibilidad de estudiar con acierto a la “mente” se haya proyectado en el establecimiento de los primeros laboratorios de psicología. Así, a través de la “introspección analítica”, esto es, de la auto-observación de los pensamientos, los estructuralistas pretendieron descomponer las sensaciones, imágenes y sentimientos en elementos básicos de la misma forma en que los químicos descomponían el agua en términos de átomos de hidrógeno y oxígeno. Para lograr esta descomposición, los estructuralistas pedían a una persona entrenada que viera una moneda y expresara lo que advertía en sus distintos elementos: pequeña, redonda, plana, de color de cobre y metálica. En otros casos, pedían descomponer el sentido del “gusto” al morder una naranja en elementos como dulzor, acidez y humedad.

Por otro lado, hay que recordar, que la psicología fenomenológica que surgió de Husserl y Merleau-Ponty se erigió como crítica a la supuesta “crisis de la psicología” de su época. Los psicólogos de orientación fenomenológica afirmaban que, desde Wundt, la psicología había extraviado su objeto de estudio más propio: el ser humano. Pensaban que los compromisos con la objetividad científica, la conducta observable, el mecanismo fisiológico y el modelo estímulo-respuesta habían contribuido a una paulatina desfiguración de la persona humana al punto de llegarla a presentar simplemente como un organismo expendedor de reacciones. Para evitar esta degradación ontológica, los psicólogos-fenomenólogos propusieron que el objetivo de la psicología debería ser “describir”, sin prejuicios o modelos predefinidos, las vivencias humanas tal y como estas aparecían a quien las vivía.

Es importante señalar que también puede identificarse como método de este paradigma a la “entrevista clínica” pues a través de ella se accederá a un relato que será reporte del mundo mental e incluso emocional del sujeto. No obstante, es fundamental aclarar que en este paradigma el “reporte verbal” no

será comparable, como dato, al “reporte verbal” obtenido en tareas de correspondencia entre “hacer” y “decir” o en descripciones de etapas para resolver un problema, pues mientras en el primer caso, el reporte verbal hará las veces de informe de observaciones que el sujeto tiene sobre sus propias representaciones mentales, en el segundo, hará las veces de información verificable sobre lo que el sujeto hace. Para las psicologías que se derivan de este paradigma, los datos pertinentes serán sólo aquellos que satisfagan los criterios de “precisión” y “rigor” en la autoobservación de las representaciones significativas de la actividad mental. Así, cada psicología demarcará la naturaleza de las entidades mentales a examinar, así como sus contenidos, operaciones y criterios para obtener evidencia.

El segundo paradigma que nos presenta Ribes es “El mundo, la mente y el cuerpo” (figura 4), aquí el fenómeno psicológico consistirá en la interacción entre el mundo y la mente a través del cuerpo. Esta interacción se dará como un reconocimiento del mundo por la mente y se expresará en reacciones, pasiones y acciones del cuerpo frente al mundo que podrán ser, o bien, automáticas y de carácter físico-biológico, o bien, intencionales y de carácter racional.

En este paradigma la “mente”, como arquitectura de operaciones no será relevante como objeto de estudio, pero sí como entidad interactiva-regulativa de acciones y reacciones del cuerpo frente al mundo. Debido a que, en este segundo paradigma, el método para estudiar los fenómenos mentales requerirá del conocimiento, por un lado, de la estructura funcional del mundo tanto a escala fisicoquímica como convencional y, por otro, de la forma en que estas estructuras actúan sobre el cuerpo como sistemas de reacciones y acciones, será necesario identificar qué estructuras biológicas son las que se corresponden con las estructuras del mundo externo. De esta forma, las acciones verbales y no verbales del cuerpo serán consideradas evidencia de la forma en que el cuerpo reacciona y acciona frente al mundo a través de la regulación de la mente.

Si bien, no hay una determinación funcional de las operaciones mentales con base en las estructuras biológicas, sí hay una correlación funcional entre ellas que harán que las estructuras biológicas auspicien o constriñan las operaciones mentales. En este paradigma, de acuerdo con Ribes, la representación teórica que se haga de las operaciones mentales dependerá del modelo funcional que se haga del cuerpo y de la organización de sus acciones: así, las acciones del cuerpo, sobre todo las verbales, reflejarán la estructura de las

operaciones mentales. Lo anterior explicará por qué las psicologías que se derivan de este paradigma clasifican las operaciones mentales de acuerdo con diferentes modelos de la estructura funcional de la mente como lo podrían ser un “sistema de procesamiento de información”, una “estructura lingüística profunda”, un “sistema nervioso conceptual” o un “conjunto de estructuras isomórficas a la realidad a manera de íconos”.

Aunque Chomsky no es reconocido por la tradición en psicología como uno de sus más ilustres representantes, es un hecho, que en la mayoría de sus trabajos sobre lenguaje se manifiesta con claridad las notas básicas de este segundo paradigma. Según Chomsky –quien presentó sus ideas entre 1950 y 1959–, el conductismo había cometido dos grandes errores en la forma de explicar el desarrollo del lenguaje: primero, pensó equivocadamente que el individuo humano venía al mundo como una masa indiferenciada de materia maleable que luego era moldeada y configurada por su medio a través de procesos de estímulo-respuesta, castigo-recompensa y, segundo, creyó, ingenuamente, que únicamente a través del reforzamiento de respuestas gratificantes y la asociación de conductas el individuo desarrollaría y aprendería cualquier cosa, incluso algo tan complejo como el lenguaje.

Frente a estos errores Chomsky argumentó que bajo el esquema conductista era imposible explicar cómo virtualmente los seres humanos, independientemente de su grado de inteligencia, lograban aprender algo tan extraordinariamente difícil de dominar como lo es el lenguaje, aun cuando no se les enseñara deliberadamente, a una edad temprana o en un tiempo específico.

La apuesta de Chomsky para explicar el desarrollo del lenguaje fue entonces suponer que estábamos genéticamente reprogramados para ejercitarlo y que si se deseaba una metáfora razonable para comprender su origen y despliegue tendríamos que recurrir, indefectiblemente, a la de “crecimiento”.

En una entrevista que Chomsky concedió a Bryan Magee (1982) afirmó que el lenguaje “crecía” en la “mente” de manera parecida a como crecían los demás sistemas físicos del cuerpo. En aquella ocasión Chomsky hizo patente que comenzamos el intercambio con el mundo en un estado genéticamente determinado y que mediante la interacción con un medio biológico, esto es, con la experiencia, este estado cambia hasta alcanzar un estado bastante estable de madurez, en el que se posee lo denominado “conocimiento del lenguaje”; según Chomsky, la estructura de la mente en ese estado maduro incorpora un sistema complejo de representaciones mentales y de principios de computación sobre estas representaciones mentales de tal forma que esta

sucesión de cambios a partir del estado inicial, es en muchos aspectos análoga, al crecimiento de los órganos corporales. En aquella entrevista Chomsky incluso llegó a afirmar que no era inapropiado considerar a la “mente” como un “sistema de órganos mentales” en donde cada uno tenía una estructura determinada por la dotación genética (p. 215).

Los datos pertinentes para este paradigma se darán a partir de la supuesta correspondencia entre indicadores selectivos del comportamiento y operaciones de la estructura funcional de la mente. Según Ribes, en muchas modalidades, la teoría expresará estos datos en forma de representaciones matemáticas que demostrarán la correspondencia entre comportamientos y funciones de la mente. Es muy importante resaltar que en este paradigma la mente ya no será solipsista sino, más bien, interactiva y supraordinada a un cuerpo que posibilitará reacciones y acciones frente al mundo.

El tercer paradigma que nos presenta Ribes es el de “*La mente y la conducta*” (figura 5); aquí el fenómeno psicológico se concebirá como una relación contextualizada en un cuerpo entre estas dos entidades. En este paradigma, la mente formará una imagen sobre el mundo como efecto de las consecuencias de la conducta y la conducta se constituirá como un componente terminal de las operaciones de la mente y como respuesta a la imagen construida sobre el mundo.

Así, el método para estudiar los fenómenos psicológicos requerirá, en primer lugar, de una explicación teórica sobre la configuración de las estructuras de la mente y sus funciones y, en segundo, de una validación de dichas estructuras y funciones en conductas que ocurran como efecto de las representaciones sobre el mundo y de las operaciones de la mente; de esta forma, la consistencia de estas conductas respecto de los criterios preestablecidos sobre la operación de la mente se tomará como evidencia de dichas estructuras y funciones.

Hay que dejar claro que en este paradigma la conducta siempre se medirá bajo las condiciones que correspondan a los supuestos sobre la estructura de la mente, por ello, la evidencia sólo se podrá obtener, o bien, como correlaciones entre comportamientos que reflejan las relaciones supuestas entre estructuras y funciones de la mente; o bien, como comportamientos que, en tanto operaciones sobre el ambiente, reflejen las operaciones de la mente. Dicho en forma sumaria, en este paradigma, se concebirá a la mente como una organización de estructuras y funciones representadas en forma de modelos operatorios y modulares y a la conducta como un componente isomórfico de dicha organi-

zación que será dato básico para confirmar la existencia y funcionamiento de dichas estructuras.

Un ejemplo de enfoque en psicología derivada de este paradigma lo tenemos en la epistemología genética de Piaget. Para este autor, las indagaciones que tradicionalmente se habían hecho sobre las formas en que se construye en conocimiento habían sido dominadas por el quehacer especulativo de la filosofía, olvidando por completo, la posibilidad de hacerlo desde el punto de vista de la metodología científica. Frente a esta tradición de investigación, Piaget propuso que debería ser la biología quien otorgara los métodos e hipótesis para resolver los problemas que la filosofía planteaba sobre la construcción del conocimiento.

El resultado de esta propuesta desembocó en el estudio del paso que hay entre los “estados de mínimo conocimiento” y los “estados de conocimiento riguroso”. Así, a través de su epistemología genética Piaget trató de dar cuenta del sujeto capaz de construir conocimiento afirmando que su inteligencia hundirá sus raíces en lo biológico y surgirá de las acciones en tanto estructuras operatorias.

De esta forma, el punto de llegada en la evolución intelectual de un sujeto epistémico, será la posibilidad del pensamiento formal y abstracto que se alcanzará en la adolescencia. Para explicar esta evolución que inicia en el nacimiento y termina en la adolescencia Piaget propuso los estadios 1) de inteligencia sensorio-motriz, 2) de preparación y organización de operaciones concretas de clases, relaciones y números y 3) el periodo de operaciones formales. Sobre estos estadios, Piaget aseguró, por un lado, que cada una de sus estructuras operatorias no podría haber surgido de la nada, sino, más bien, de una estructura anterior cuyo fundamento primero estaría en la estructura biológica del individuo y, por otro, afirmó que la sucesión y remplazo de dichas estructuras sólo habría sido posible por el auxilio de los invariantes funcionales de “acomodación” y “asimilación”. Dicho en forma simplificada, Piaget concibió a la inteligencia como una organización de estructuras y funciones representadas en forma de modelos operatorios y modulares y a la conducta como un componente isomórfico de dicha organización.

El cuarto paradigma que caracteriza Ribes es el de “*El cerebro y el Mundo*” (figura 6), en esta formulación, la mente será sustituida por el cerebro y el cerebro será asumido como una parte del cuerpo supraordinada a sus funciones biológicas y físicas ordinarias. Si bien, en este paradigma el cerebro es afectado directamente por el mundo, y de manera mediada por el cuerpo,

también el cerebro es considerado como un actor determinantemente sobre el cuerpo y como un ejecutor sobre el mundo a través del cuerpo. Para este paradigma, sólo existirá la sustancia corporal y como consecuencia de ello, se asumirá 1) que el individuo será su cerebro, 2) que el comportamiento deberá ser reducido a hechos corporales y 3) que el cerebro será el agente del cuerpo y que el cuerpo sólo será un predicado del cerebro.

Para este paradigma los hechos sólo serán de dos tipos, o hechos neurales o hechos corporales y los primeros siempre serán causa de los segundos. Así, los hechos neurales se asumirán como elaborados procesos de captación, transformación y operación de las acciones que el cerebro recibe del mundo de manera directa o indirecta a través del cuerpo. Para Ribes, en esta formulación, los hechos ocurrirán en tres dimensiones: primero, como ocurrencias nerviosas a escala eléctrica y fisicoquímica; luego, como hechos neurales interpretados como hechos de un aparato de operaciones neuro-psicológicas y, finalmente, como hechos corporales que se asumirán como equivalentes al comportamiento y que se explicarán como efecto de los hechos de las dos dimensiones anteriores. Es fundamental señalar, que el tipo de hechos a considerar en las dimensiones mencionadas dependerá del modelo que se utilice para representar al cerebro en tanto agente neuropsicológico. Así, algunas de las psicologías que se derivan de este paradigma lo representarán como un complejo laboratorio electroquímico, o un análogo de un procesador de información, o una estructura que sirve de asiento a funciones psicológicas usadas en *lenguaje ordinario* u otro paradigma.

Hay que mencionar que las líneas de investigación que se derivan de este paradigma, generalmente, se comprometerán con corrientes materialistas vulgares que bien podrían asociarse con la conocida “teoría de la identidad”, es decir, con aquella teoría que afirma, por un lado, que los “procesos mentales” son idénticos a “procesos cerebrales” y, por otro, que cada componente del cerebro es una instancia especializada que, o bien percibe, o bien recuerda, o bien reconoce, etc.

El interés principal de estas investigaciones tendrá que ver con la comprensión de la estructura del cerebro humano a través de la descripción y rotulación anatómica. Así, el modo fundamental de producir conocimiento desde esta perspectiva será correlacionando las lesiones en el cerebro con las disfunciones en el comportamiento. Por esta razón, cuando Paul Broca (1863) anunció la localización de un centro del lenguaje en la base de la tercera cir-

cunvolución frontal del hemisferio cerebral izquierdo marcó un hito definitivo en este tipo de investigaciones.

De acuerdo con Sierra y Munévar (2007) esta forma de indagación llevó a la idea de que el cerebro era una especie de rompecabezas cuyas piezas representaban centros de funciones mentales o comportamientos específicos. Así los trabajos clínicos de Broca y Wernicke con trastornos del lenguaje y la investigación experimental de las funciones sensoriales y motora de Fritsch y Hitzig, brindaron apoyo a la idea de que toda ocurrencia mental y todo comportamiento era un producto necesario de la especialización del cerebro.

Un ejemplo reciente de esta forma de recabar información la tenemos cuando Livingstone (1988), una alumna brillante de Hubel y Wiesel, sostuvo en su texto *Art, illusion and the visual system* que el cerebro puede identificar e interpretar las imágenes que él mismo es capaz de crear a partir de la información sensorial detectada por la vista. Esta autora al intentar describir el “procesamiento de información” que supuso se llevaba a cabo en la vía visual primaria y en la corteza visual de los mamíferos, postuló que la organización de las regiones del cerebro involucradas en el procesamiento de información estaba constituida al menos por tres sistemas separados de procesamiento: la *vía blob* -que es la parte del sistema visual que “reconoce” la forma de los objetos, la *vía parvo-interblob* -que es la parte que procesa información para la “percepción” del color y la *vía magno* -que se encarga de procesar información para “juzgar” el movimiento, la distancia y organización espacial de los objetos (Lara y cols., 2000). De acuerdo con lo anterior, la tecnología más representativa de estas investigaciones localizacionistas será el método anatómico-patológico, la electrofisiología clásica y la tomografía axial computarizada (TAC). Para este paradigma las ocurrencias nerviosas a escala eléctrica, fisicoquímica y fisiológica constituirán la evidencia dura o el dato básico; los hechos neurales se asumirán como variables causales de los fenómenos psicológicos o mentales y los hechos corporales constituirán prueba de las dos dimensiones anteriores y epifenómeno de un agente neural que remplazará al individuo como coordenadas de su hacer y decir.

En el quinto paradigma que nos presenta Ribes, “*El cerebro, la mente y el mundo*” (figura 7), los fenómenos psicológicos se concebirán como un conjunto de múltiples relaciones entre el cerebro y la mente que ocurrirán en un cuerpo que, si bien no tendrá una representación conceptual importante, si será caracterizado como un mediador débil en la acción y reacción que estas dos entidades tienen frente al mundo. En este paradigma, la interacción

fundamental se dará entre un cerebro y una mente que será inmaterial pero al mismo tiempo estará en un cuerpo y transformará en experiencia la función del cerebro. En este paradigma, la interacción entre el cerebro y la mente se considerará como un hecho central que podrá ir desde una simple correlación entre un hecho neural y una experiencia consciente hasta una directa determinación de la experiencia mental por un tipo específico de hecho neural.

Aquí las correlaciones que se establezcan entre “el mundo y el cerebro” y “la mente y el mundo” sustentarán la “materialidad” y el “significado experiencial” del fenómeno psicológico, de tal forma que los hechos que se reconozcan como significativos para cada una de las teorías que se deriven de este paradigma dependerá de los postulados que se hagan sobre la funcionalidad del cerebro y de la forma en que se establezcan las correspondencias entre los hechos neurales y las experiencias conscientes.

Ejemplos de investigaciones que se derivan de este paradigma podríamos encontrarlos en los trabajos de teóricos del emergentismo como Mario Bunge, Daniel Dennet, John Searle, Karl Popper o Javier Monserrat. Para los emergentistas -independientemente del matiz en sus teorías-, la “mente” emergerá como un salto cualitativo de la materia viva preconsciente del cerebro. Debido a esto, los emergentistas sostendrán que no será la materia del cerebro en sí la que propicie la “mente”, sino más bien, una emergencia resultante de su organización dinámica.

Por ejemplo, el emergentismo sistémico de Mario Bunge (1980) parte de la idea de que la condición más importante para distinguir entre un sistema y una simple aglomeración de partes, es que el sistema, para ser tal, debe tener al menos una cualidad nueva diferente de las que ya poseían sus partes. Así, Bunge entenderá a las propiedades de las “partes” como “resultantes” mientras que a las propiedades del “sistema” como “emergentes”. De esta forma, cuando Bunge aplica esta distinción a la cuestión de lo mental entiende que la “mente” no es otra cosa más que una nueva estructuración del cerebro humano producto de su proceso evolutivo y de sus propiedades emergentes en tanto sistema.

Para dejar claro que la “mente” es una propiedad emergente del “cerebro” Bunge distingue tres modos de entender el funcionamiento del cerebro. Al primero lo llama “neuronismo” y lo define como aquella aproximación que considera que el elemento clave para entender cómo funciona el cerebro son las neuronas y las relaciones entre ellas. Al segundo lo llama “holismo” y lo define como aquella aproximación que explica el funcionamiento del ce-

rebros basándose en su condición de estructura global que funciona de modo conjunto y al tercero lo llama “modelo sistemista” y lo define como aquella aproximación que asume que el cerebro funciona de manera selectiva, adaptativa y variada.

Bunge (1985) defiende el “modelo sistemista” y por ello considera que el cerebro funciona de forma compleja, considerando que unas veces se encargan de determinadas funciones algunas neuronas específicas, otras veces determinadas partes o subsistemas, y otras, el sistema completo. De acuerdo con Bunge, no todas las actividades del cerebro serán mentales pues muchas de ellas serán similares a las de los cerebros de otros animales no conscientes, por ello, sólo en el caso de las actividades propias del sistema completo, se podrá hablar de “mente” y de “estados mentales”.

Ahora, no se debe confundir al “modelo sistémico” con el “holismo” pues mientras el primero asume que el cerebro funciona de manera selectiva, adaptativa y variada, el segundo sólo asume que funciona globalmente y de manera unívoca. Dicho lo anterior, la propiedad más específica del cerebro humano será para Bunge su “plasticidad” pues de ella se derivarán todas las cualidades específicas que poseerá la mente humana y que la harán radicalmente diferente a cualquier organización viva. Según Bunge la “plasticidad” será la capacidad del Sistema Nervioso Central para cambiar su posición, organización, estructura y, algunas veces, modificar algunas de sus funciones incluso en presencia de un medio aproximadamente constante.

En este paradigma, dependiendo de los modelos y estructuras propuestos para la mente y el cerebro será que distintas propiedades de los datos neurales, verbales y conductuales se asumirán como evidencia. Finalmente, en este paradigma se planteará como objeto de conocimiento para la psicología a las relaciones que se infieren, fundamentalmente, a través de registros electrofisiológicos y reportes verbales.

El sexto paradigma que nos presenta Ribes es el de “*El organismo reactivo y el mundo*” (figura 8). En esta formulación, el organismo como individuo biológico que se comporta en el mundo reemplazará a la mente, al cuerpo y al cerebro. Aquí, el mundo actuará sobre el organismo y el organismo reaccionará de manera específica frente a él, de tal forma que los hechos que se reconocerán como significativos serán, por un lado, aquellos que representen las reacciones del organismo frente a las acciones en el mundo y, por otro, aquellos que se clasifiquen de acuerdo con las propiedades de los acontecimientos

y entidades del mundo y se configuren con base en los sistemas reactivos del organismo.

Es muy importante señalar que en este paradigma se dará un cambio radical respecto de los otros paradigmas en la forma de inferir, explicar y determinar el fenómeno psicológico, pues mientras en los otros, éste es reconocido indirectamente como efecto inobservable de entidades como la mente o el cerebro, aquí será asumido como un acontecimiento observable temporoespacialmente y determinable en categorías operacionales y de medida que se concretarán en procedimientos y registros replicables susceptibles de control experimental.

Un ejemplo de una corriente en psicología derivada de este paradigma la podríamos encontrar en el “*conductismo clásico*” de J. B. Watson. Esta modalidad de conductismo desestimará el concepto de “mente” pues lo considerará inútil e imperfecto debido a que no tendrá una forma incontrovertible de verificarse y siempre representará un resabio de la supersticiosa creencia medieval del alma. En este sentido, el “*conductismo clásico*” se convertirá en el intento más ambicioso y tenaz en la historia de la psicología por construir un sistema científico estrictamente lógico y objetivo y, al mismo tiempo, en un optimista proyecto por mejorar con su aplicación eficaz y comprobable la conducta humana (Yela, 1996).

Para esta modalidad de conductismo la tarea de la psicología consistirá en determinar qué estímulos provocarán una respuesta dada y cuáles serán las respuestas a un estímulo dado. Dicho esto, idealmente el psicólogo debería comprender al animal humano tal como un ingeniero comprende una máquina, es decir, debería conocer de qué está hecho el cuerpo, cómo está armado y cómo funciona.

Según Watson (1961) el punto de partida del estudio psicológico de un organismo humano será su nacimiento. Para estudiarlo, habrá entonces que descubrir primero cuáles son las reacciones posibles a la criatura por constitución innata y, luego, cómo poco a poco se van agregando otras reacciones; o más propiamente dicho, habrá que descubrir cómo se encuentran condicionadas las primeras reacciones y luego como también mediante el condicionamiento, estas mismas reacciones se organizarán en formas de conducta cada vez más complejas.

Bajo este esquema, el “conductismo clásico” de Watson negará enfáticamente que el ser humano esté provisto de instintos, inteligencia natural, dones, talentos innatos o naturalezas especializadas. No será gratuito que Watson ha-

ya declarado en su libro “*El conductismo*” que bastaría le dieran una docena de niños sanos, bien formados y un mundo apropiado para criarlos para garantizar que podría convertir a cualquiera de ellos en un médico, abogado, artista, jefe de comercio, pordiosero o ladrón independientemente de sus inclinaciones, tendencias, habilidades, vocaciones o raza (Watson 1961, p.108).

Si bien, este paradigma representa un rompimiento ontológico respecto de aquellos paradigmas que postulaban a la mente o al cerebro como referentes de la psicología, no en todos los casos representará también un rompimiento epistemológico pues habrá ocasiones en que haya coincidencia entre paradigmas en el modelo elegido para representar las explicaciones y descripciones de su objeto de conocimiento.

En el séptimo paradigma que nos presenta Ribes “*El organismo activo y el mundo*” (figura. 9) encontramos una coincidencia con el paradigma anterior respecto de las dos entidades que deberán relacionarse para configurar el fenómeno psicológico. Aquí, el fenómeno psicológico, al igual que en el paradigma anterior, se entenderá como el producto de la relación entre un organismo biológicamente constituido que se comporta y un mundo conglomerado por objetos y acontecimientos que lo afectan. En este paradigma, se concebirá al organismo como fuente de acciones al margen de las influencias que el mundo pueda ejercer sobre él y, debido a ello, las reacciones del organismo sólo se asumirán como posibles. De esta forma, los hechos teóricamente significativos serán los efectos de la acción del organismo sobre el mundo y los efectos reactivos del mundo sobre el organismo.

En este paradigma, los datos de interés teórico serán las características de las circunstancias en que se construyen las interacciones entre el organismo y el mundo pues se examinarán los cambios en las acciones del organismo en relación con los cambios en los objetos y acontecimientos del mundo. Así, los métodos para estudiar el fenómeno psicológico tendrán que ver con arreglos experimentales que auspicien la ocurrencia de tipos de interacción entre el organismo activo y su mundo.

Uno de los enfoques en psicología más representativos de este paradigma es el conductismo radical de Skinner pues con él se inauguró un novedoso conductismo que pretendió analizar, por ejemplo, el aprendizaje, la conducta verbal, el modelamiento de conductas y el diseño de culturas a partir una interesante concepción de la conducta como “conducta operante”. Si bien, Skinner propuso pocos conceptos para la psicología del primer tercio del siglo XX debido a que la mayoría de ellos ya habían sido acuñados y desa-

rollados por Pávlov, Watson o Thorndike, es un hecho que ninguno de ellos pudo aplicarlos con tanta efectividad como lo hiciera él. Por ejemplo, Skinner distinguió entre conducta “respondiente” y “operante” y mostró como varias “contingencias de reforzamiento” podían emplearse para modificar o controlar cualquier conducta. Skinner caracterizó a la “conducta respondiente” como aquella que se observa en respuesta a la presentación de estímulo determinado y a la “conducta operante” como aquella capaz de operar sobre el ambiente y ser aprendida por un organismo debido a sus consecuencias (Vargas, 2007).

Para Skinner la “conducta operante” debía concebirse como aquella mediante la cual el organismo interviene en su medio y alcanza situaciones que lo influyen, positiva o negativamente. Así, la “conducta operante” debía entenderse como función de los elementos que la siguen y jamás como función de los elementos que la preceden. El conductismo de Skinner asumió que para explicar la conducta de los organismos era necesario recurrir al análisis de las funciones involucradas en cada situación de conducta y no al análisis de las ocurrencias mentales o procesos fisiológicos que subyacían al interior de cada organismo. Así, las funciones eran para Skinner simples relaciones de variables discretas, al estilo de Hume, y no continuidades causales; eran funciones matemáticas y no funciones biológicas (Boring, 2006).

El método de indagación de este modelo de conductismo será el análisis experimental de la conducta, es decir, la descripción rigurosa y precisa de las relaciones entre variables ambientales y conductuales. La conducta no será aquí más que el producto de la historia de reforzamientos y la susceptibilidad genética al reforzamiento de cada organismo, por ello, este conductismo rechazará la intervención de voluntades, intenciones o eventos mentales como posibles causas de las conductas. La “conducta operante” dependerá de esta forma sólo de sus consecuencias y nunca podrá establecerse a priori qué estímulos o qué consecuencias serán apetitivos o aversivos en cada organismo.

Un experimento típico de este conductismo radical es el de la paloma hambrienta que se coloca en una “caja de Skinner” que tiene en uno de sus lados un botón de alimentación. Cuando la paloma acciona el botón con un picotazo, esto es, cuando emite una “conducta operante” se libera automáticamente un grano de comida en un depósito. Hay que precisar que cuando se coloca a la paloma en la caja por primera vez, esta actúa de una manera azarosa hasta que, accidentalmente, acciona el botón. De esta forma, la aparición de comida constituye un “reforzamiento” que aumenta la probabilidad de emisión de la conducta “picotazo”. Sin embargo, si la paloma hubiera recibido en vez de

comida una descarga eléctrica se la hubiera “castigado” y este evento habría provocado que la probabilidad de que se presentara la conducta “picotazo” disminuyera.

Algo fundamental por señalar en la propuesta de Skinner, es que él no se conformaba con el hecho de que el organismo emitiera la “conducta operante” deseada, sino que buscaba apresurar el aprendizaje de dicha conducta mediante el “moldeamiento”, es decir, mediante el reforzamiento sucesivo de cada aproximación a la conducta deseada.

A pesar de que el concepto “reforzamiento” no era nuevo en psicología, pues Thorndike y Pávlov ya lo habían introducido desde hace varios años, es fundamental señalar que Skinner lo perfeccionó a través del concepto “contingencias de reforzamiento”, esto es, a través del concepto que describe las condiciones bajo las que ocurre cada reforzamiento. Skinner pensaba que a pesar de que las “contingencias de reforzamiento” se podían disponer con todo cuidado en un laboratorio o en una situación controlada, en la vida diaria siempre ocurrían de manera accidentada y casual, y por ello, era conveniente planearlas y manejarlas a fin de producir las máximas ventajas para el individuo y la sociedad.

Hay que precisar que, en este paradigma, las representaciones teóricas sobre las condiciones de interacción son tan diversas que un cambio en el compromiso ontológico puede ser suavizado por una coincidencia en el compromiso epistemológico. De acuerdo con Ribes, es usual en psicologías que surgen de este paradigma confundir “circunstancias de interacción” con “tipos de acción”, lo que a veces lleva a caer en una versión disimulada de los paradigmas “*La mente y el mundo*” y “*El cerebro y el mundo*”.

El último paradigma que nos presenta Ribes es el de “*El organismo en el mundo*” (figura 10). Si bien, en este paradigma, se sigue planteando -como en los dos paradigmas anteriores- que el fenómeno psicológico se da como relación entre dos entidades molares y observables, esto es, entre el organismo y el mundo; aquí ya no se entenderá al organismo como una entidad separada y confrontada con el mundo, sino más bien, se le entenderá como una entidad incorporada en él. En este paradigma, el organismo estará en el mundo del cual forma parte y ya no será considerado como una entidad aislada del mundo que sólo tendrá contactos intermitentes con sus objetos a través de sus acciones. En esta formulación, el organismo estará continuamente en el mundo y sólo será distinguible de él con la finalidad de convertirlo en referente de análisis de los fenómenos psicológicos.

Para caracterizar satisfactoriamente este paradigma es preciso reconocer que esta formulación presentará cambios radicales respecto de la forma de entender a los hechos psicológicos. En primer lugar, no se considerarán ocurrencias discretas en forma de acciones particulares frente al mundo, aun cuando, con fines analíticos, se discreticen para medirlas y manipularlas. En segundo, se entenderán como hechos continuos en tiempo-espacio y, a través de esta postulación, se planteará que su génesis e historicidad será la sucesión de tiempos entre el principio y el final de una interacción entre un organismo y algún objeto del mundo. En tercero, serán siempre posibilitados por las propiedades y condiciones iniciales de un “medio” que definirá el tipo de relaciones que podrán establecerse entre un organismo y un objeto del mundo. Finalmente, en cuarto, se darán siempre en “situación”, esto es, en un contexto que definirá, auspiciará y regulará las relaciones y propiedades de toda relación entre un organismo y algún componente del mundo.

Desde esta perspectiva, no habrá entidades u ocurrencias con distintos horizontes de observabilidad, ni distinciones entre partes internas o externas del organismo, esto es, no habrá representaciones de ningún componente interno del organismo ni tampoco de ningún objeto externo que pertenezca al mundo. De esa forma, los hechos psicológicos se clasificarán con base en las características del conjunto de factores que condensan una relación y como consecuencia de lo anterior, las categorías operacionales y de medida constituirán conceptos descriptivos de las condiciones, propiedades y variaciones que tendrán lugar al ocurrir un hecho psicológico como fenómeno continuo en una situación.

Es importante subrayar que, si bien, las explicaciones en este modelo no podrán darse en forma de causas eficientes pues sus compromisos ontológicos y epistemológicos no autorizarían una lógica explicativa basada en la sucesión temporal de variables; sí podrán darse como producto de representaciones teóricas derivadas de modelos propios y específicos de la complejidad funcional de las diversas formas de organización de las relaciones del organismo con su medio. Para terminar de caracterizar a este paradigma, habrá que decir que en este modelo se entenderá al hecho psicológico como un fenómeno continuo en el tiempo y en el espacio que será producto de una relación limitada por un medio y un contexto de situacionalidad entre el organismo y los objetos del mundo.

Algunas de las corrientes en psicología que se asocian con este paradigma caen bajo el rótulo de “teorías de campo”. En términos generales, las teorías

de “campo” han hecho hincapié en las pautas de organización de la conducta a expensas de sus conexiones discretas. Este novedoso enfoque revela cierta inclinación a separar a los investigadores de la simplista explicación de la conducta como producto de las concepciones causa-efecto o estímulo respuesta; en contraste, los investigadores de las “teorías de campo” concentran todo su interés en indagar la gran cantidad de variables potenciales que intervienen en los “campos” en los que se configura la conducta de los organismos.

Aunque la *teoría vectorial* de Kurt Lewin ha sido históricamente reconocida como pionera en las investigaciones de campo, no podemos identificarla aquí como la más ilustre representante de este paradigma, pues si bien, su propuesta fue encontrar el significado efectivo de las condiciones ambientales en las que ocurre la conducta, aún sigue atrapada en un inextricable dualismo que la hace suponer que el punto arquimédico para poder explicarla es la “percepción” que tiene el propio organismo de aquellos elementos que la configuran.

Es importante señalar que, dentro de investigadores de la teoría de campo como Kurt Lewin, Edward C. Tolman, Egon Brunswik, Roger Baker y Karl S. Lashley, quizás los interconductistas J. R. Kantor y Emilio Ribes sean los que más brillantemente han reflexionado y experimentado, respectivamente, bajo los supuestos de esta teoría sin caer en ninguna clase de mentalismo o cerebrocentrismo.

Sobre lo tramposo y engañoso que puede ser para la explicación psicológica mezclar presupuestos mentalistas, cerebrocentristas y conductistas, es preciso señalar que algunos investigadores de la teoría de campo han fundado sus reflexiones o experimentos en conceptos mentalistas de los que luego pretenden desmarcarse bajo el argumento de que las teorías que se han desprendido de ellos ya han sido confirmadas empíricamente a través de la correlación de hechos neurales o conductuales. Por ejemplo, cuando Tolman (1959) fue increpado por MacCorquodale y Meehl (1954), por tener cierta afinidad con el dualismo, es decir, con ciertos principios mentalistas, afirmó que, si bien había sido formado en el objetivismo y en el conductismo como el método de la psicología, las únicas categorías que tenía a la mano al momento de realizar sus investigaciones eran las mentalistas. El mismo Tolman declaró que cuando comenzó sus intentos de desarrollar un sistema conductista propio, lo que en realidad hacía era tratar de reescribir una psicología mentalista del sentido común en términos conductistas operacionales (p. 94).

Por su parte, J. R. Kantor y Emilio Ribes intentan librar a la psicología tanto de los errores categoriales que vienen de la mano de todo concepto dualista como de la simplista explicación de la conducta como producto de la relación estímulo-respuesta; *grosso modo*, ambos intentan librarla del dualismo pues suponen que es un error imperdonable para cualquier psicología científica analizar la relación entre la “mente” y el “cuerpo” como si fueran términos pertenecientes a la misma categoría lógica; ambos intentan librar a la psicología de la simplista explicación estímulo-respuesta pues suponen que la conducta ocurre en un “campo” como interacción entre múltiples factores.

En sentido estricto Kantor no tiene un sistema psicológico como Hull, Tolman o Lewin; él, más bien, debe ser considerado como un metateórico de la psicología que ha hecho hincapié en un enfoque filosófico amplio de problemas conductuales y no en las soluciones específicas a esos problemas (Marx y Hillix, 2001). Kantor (1990) define a la psicología como el estudio de la interacción de los organismos con objetos, eventos y otros organismos de estímulo considerados en un “campo” integrado. Según él, la psicología debería considerar como “campo” a todo el sistema de cosas y condiciones que se dan en un evento considerado en su totalidad. Por ello, Kantor (1980) considerará, que un “campo psicológico” estará compuesto de segmentos conductuales que serán sistemas de factores integrados. Así el segmento conductual, esto es, el evento psicológico unitario, se centrará en la función de respuesta (fr) y en la función de estímulo (fe), en donde la primera se identificará con la actividad del organismo y la segunda con la actividad del objeto estimulante. De acuerdo con Kantor, para comprender el evento psicológico además de considerar las dos funciones anteriores, será necesario también tomar en cuenta: 1) el proceso histórico conductual (hi), esto es, las series de contactos temporales entre el organismo y los objetos que hacen que se generen las funciones de estímulo y respuesta de cierta manera, 2) el factor disposicional (ed), que consistirá en las circunstancias inmediatas que influirán en la función de estímulo y respuesta particular que ocurrirá y 3) el factor del medio de contacto (md), que consistirá en el conjunto de circunstancias fisicoquímicas, ecológicas y normativas que posibilitarán la relación particular implicada en la función estímulo-respuesta.

Una vez considerados todos los factores mencionados para la ocurrencia de un evento psicológico (fr, fe, hi, ed, md), Kantor propuso para su representación la siguiente fórmula: $EP = C(k, fe, fr; hi, ed, md)$, en donde “EP”, simboliza

al evento psicológico. “C” al campo en donde ocurren todas las interacciones y “K” a la singularidad de los segmentos de conducta.

Por su parte, Emilio Ribes, es actualmente uno de los más prolíficos representantes del interconductismo pues intenta construir, al igual que Kantor, una psicología con un marco teórico coherente capaz de auspiciar un conductismo no lineal, libre de todo dualismo y con posibilidad de integrar en un campo, todos los datos posibles de obtener tanto en animales inferiores como en humanos. Es importante señalar que Ribes, a diferencia de Kantor, no es sólo un teórico de la psicología, sino también un psicólogo experimental que desea validar su teoría con datos procedentes del laboratorio bajo condiciones controladas y replicables.

Según Ribes, la psicología tiene como objeto el estudio la conducta de los organismos en lo individual y como objetivo identificar las condiciones históricas, situacionales y paramétricas de los factores que participan en la interacción, enunciando, al igual que Kantor, que el campo de interacción estará compuesto por la función estímulo-respuesta, los factores disposicionales y el medio de contacto. La adición de Ribes a la propuesta de Kantor consistirá así en afirmar que el campo será un sistema de contingencias organizado y estructurado en distintos niveles funcionales inclusivos-progresivos de mediación, en donde los niveles funcionales de interacción serán los contextuales, suplementarios, selectores, sustitutivos referenciales y sustitutivos no referenciales.

3. Conclusión

Para terminar de caracterizar a los diferentes paradigmas de formulación de objetos de conocimientos para la psicología, habrá que decir que cada psicología será distinta, pues cada una planteará preguntas y respuestas diferentes; por ello, ningún término, método, tipo de dato y criterio de evidencia tendrá sentido más allá del paradigma en que fue enunciado. El hecho de que cada paradigma se comprometa con ontologías y epistemologías distintas provoca que muchas psicologías, no logren neutralizar las operaciones de los sujetos que construyen su campo de investigación, o no encuentren otra forma de neutralizarlas más que confundiéndolas con las de otras disciplinas. De los ocho paradigmas presentados, los primeros tres caerán bajo el rótulo de “mentalistas” y, por ello, difícilmente podrán neutralizar las operaciones de sus sujetos operatorios; los paradigmas cuatro y cinco, caerán bajo el rótulo de “cerebrocentristas” y debido a esto, difícilmente podrán diferenciar su campo de investigación del de la biología; finalmente, los paradigmas sexto, séptimo y

octavo caerán bajo rótulo de “conductistas” y, por ello, tendrán más probabilidades de construir una estructura categorialmente cerrada. Por último, habrá que decir que cada psicología tiene pretensiones distintas y que cada una de ellas será inconmensurable con las pretensiones de las otras.

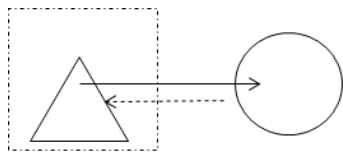


Figura 3. Representación del paradigma *La mente y el mundo*

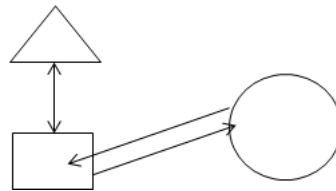


Figura 4. Representación del paradigma *El mundo, la mente y el cuerpo*

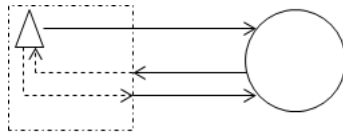


Figura 5. Representación del paradigma *La mente y la conducta*

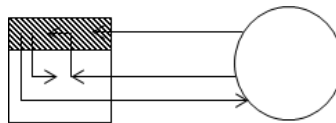


Figura 6. Representación del paradigma *El cerebro y el mundo*

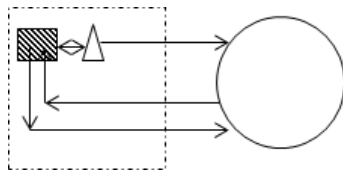


Figura 7. Representación del paradigma *El cerebro, la mente y el mundo*

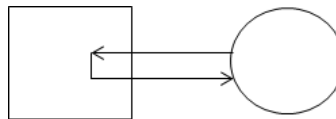


Figura 8. Representación del paradigma *El organismo reactivo y el mundo*

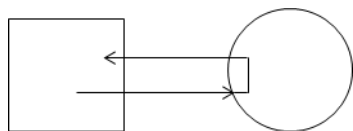


Figura 9. Representación del paradigma El organismo activo y el mundo

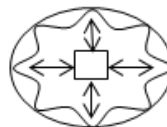


Figura 10. Representación del paradigma El organismo en el mundo

Referencias

- Boring, E., (2006), *Historia de la Psicología experimental*, Trillas, México.
- Broca, P., (1863), “Localisation des fonctions cérébrales. Siège de la Faculté du langage articulé”. *Bulletin de la Société d’Antropologie de Paris*, nº 4, pp. 200-202.
- Bunge, M., (1980), *Epistemología*, Ariel, Barcelona.
- , (1985), *El problema mente-cerebro*, Tecnos, Madrid.
- Deleuze, G., (2005), *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- Caguilhem, G., (2013), *¿Qué es la psicología?* Obtenido de El seminario <http://www.elseminario.com.ar/>
- Carpintero, H., (1983), *Historia y teoría psicológica*, Alfaplús, Valencia.
- Ellis, A., (1962), *Escuelas teóricas en psicología*, Eudeba, Buenos Aires.
- Fraisse, P., (1982), “Pour l’unité dans la diversité”, en P. Fraisse (Ed.), *Psychologie de demain*, Presses Universitaires de France, París, pp. 10-24.
- Kantor, J. R., (1990), *La evolución científica de la psicología*, Trillas, México.
- , (1980), *Psicología interconductual*, Trillas, México.
- Kendler, H., (1981), *Psychology: a science in conflict*, Oxford, Nueva York.
- Laganche, D. (1985), *La unidad de la psicología*, Paidós, Buenos Aires.
- Lara Zavala, N., Cervantes, F., Franco, A., & Herrera, A., (2000), “Doctrinas filosóficas, procesos mentales y observaciones empíricas”, *Contextos*, pp. 31-58.
- Lara, L. (2001). *Ensayos de teoría semántica: lenguaje natural y lenguajes científicos*. México: COLMEX.
- Livingstone, M., (1988), “Art, ilusion and the visual system”, *Scientific American*, pp. 78-85.
- McCorquodale, K., & Meehl, P., (1954), “Edward C. Tolman”, en W. Estes, *Modern learning Theory*, Mc Graw-Hill, New York, pp. 177-266.
- Magee, B., (1982), *Los hombres detrás de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Marx, M. H. & Hillix, W. A., (1999), *Sistemas y teorías psicológicas contemporáneas*, Paidós, México.
- Mayor, J., (1980), “Orientaciones y problemas de la psicología cognitiva”, en *Análisis y modificación de la conducta*, nº 6, pp. 213-278.

- Ribes, E. (2000), "Las psicologías y la definición de sus objetos de conocimiento", en *Revista Mexicana del análisis de la conducta*, n° 26, pp. 365-382.
- , (2008), "Brain and Behavior, Misunderstandings and misconceptions regarding an asymmetric relationship, en J. Burgos & E. Ribes (Edits.), *The Brain-Behavior nexus: conceptual issues*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 101-122.
- Sierra, O., & Munévar, G., (2007), "Nuevas ventanas hacia el cerebro humano y su impacto en la neurociencia cognoscitiva", en *Revista Latinoamericana de Psicología*, n° 39 (1), pp.143-157.
- Staats, A. (1983), *Psychology's crisis of disunity. Philosophy and method for a unified*, Praeger Nueva York.
- Tolman, E., (1959), "Principles of purposive behavior", en S. Koch (Ed.), *Psychology: a study of Science*, Mc Graw-Hill, Nueva York, vol. 2, pp. 92-157.
- Vargas, J. E., (2007), "El conductismo en la historia de la psicología", Asociación Oaxaqueña de Psicología A.C., México.
- Watson, J., (1961), *El conductismo*, Paidós, Buenos Aires.
- Yela, M., (1996), "La evolución del conductismo", en *Psicothema*, n° 8, pp. 165-186.
- , (1996a), "Unidad y Diversidad de la psicología", en *Psicothema*, n° 8, pp. 327-351.

Stoa

Vol. 12, no. 24, pp. 113-135

ISSN 2007-1868

ERNST CASSIRER RESPONDE AL ANTISEMITISMO COMO
IDEOLOGÍA METAFÍSICA DEL PENSAMIENTO RACIAL DEL
IDEALISMO ALEMÁN. ERRORES DE CASSIRER Y HUSSERL.

Ernest Cassirer responds to anti-Semitism as a metaphysical ideology of the radical thought of German idealism. Cassirer and Husserl errors.

JULIO QUESADA MARTÍN

Instituto de Filosofía Universidad Veracruzana

quesadajulio@yahoo.es

RESUMEN: He querido hacer un comentario al texto de Ernst Cassirer, inédito en español, en el que le responde al neokantiano y anti semita Bruno Bauch, teniendo como cuestión filosófica y política el concepto de “Nación”. Este ensayo pone de manifiesto el marco metafísico de esa idea propiamente alemana que arranca con Fichte y su ideal de educación (*Bildung*) como Formación del Espíritu Nacional. Cassirer desmonta la intención nacionalista de la *Kulturkampf* de basarse en Kant para hacer posible una Ética alemana valiéndose (Riper-Kühn y Bauch) de la auto posición del concepto como lo propiamente alemán. Señalo, también, el error de lectura que Cassirer, al igual que Husserl, hicieron de los *Discursos a la nación alemana* de Fichte.

PALABRAS CLAVE: Idealismo alemán · Cassirer · Bauch · Leibniz · Kant · Fichte · Husserl · Nación · sustancia · fuerza · lengua · certificados de nacimiento · pueblos anfitriones · pueblos comensales · actitud ética · actitud nacional.

ABSTRACT: I have wanted to make a comment to Ernst Cassirer’s text, unpublished in Spanish, in which he responds to the neo-Kantian and anti-Semitic Bruno Bauch, having as a philosophical and political question the concept of “Nation”. This essay highlights the metaphysical framework of that properly German idea that starts with Fichte and his ideal of education (*Bildung*) as the Formation of the National Spirit.

Recibido el 8 de junio de 2021

Aceptado el 14 de julio de 2021

Cassirer dismantles the nationalist intention of the Kulturkampf to base itself on Kant to make possible a German Ethics using (Riper-Kühn and Bauch) the self-position of the concept as the properly German. I also point out the misreading that Cassirer, like Husserl, made of the Dialogues to the German nation of Fichte.

KEYWORDS: German idealism · Cassirer · Bauch · Leibniz · Kant · Fichte · Husserl · Nation · substance · strength · language · birth certificates · host peoples · commensal peoples · ethical attitude · national attitude.

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.

I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 739-B 767, p. 590.

La judaización de nuestra cultura y de nuestras universidades es, sin duda, espantosa y creo que la raza alemana debería procurarse aun otro tanto de fuerza interior para llegar a la cima. ¡De lo contrario el Capital!

Martin Heidegger a su esposa, Elfride. 18 de octubre de 1916.

El tema principal consiste en distinguir entre las personas vivas y muertas, aquellas que son ecos y aquellas que son voces, aquellas que son anexos y las que son materia genuina, la estructura genuina. Esta es la distinción fundamental que hace Fichte, una que habría de hechizar a una gran cantidad de jóvenes alemanes nacidos hacia finales de 1770 y y primeros de 1780.

Isaiah Berlin, *Las raíces del Romanticismo*, p. 133.

1. Lector:

No se deje guiar por ninguna Guía. Ninguna vaca sagrada de la filosofía puede quitarle el inmenso placer de lo que siempre será una aventura. Si aún no ha leído al propio Ernst Cassirer en su genial respuesta al filósofo Bruno Bauch, ¡neokantiano y anti semita!, hágase el favor de dejar de leerme. Sumérjase usted mismo en estas aguas más que turbulentas y piense por sí mismo. Más tarde, si le parece oportuno, puede leer mi texto y entablaremos una discusión filosófica en libertad.

2. La lucha por el legado de Kant en tiempos nacionalistas y antisemitas. La noción metafísica de “Nación”.

En 1917 el filósofo Bruno Bauch, profesor de la Universidad de Baden y representante de la filosofía crítica kantiana, publicó en los *Kant Studien*, prestigiosa revista académica de la que era editor, un artículo titulado *El concepto de Nación*. Su objetivo principal era rebatir a Hermann Cohen tanto por su interpretación de Kant como por su ideal cosmopolita de Nación. El judío alemán y catedrático de la Universidad de Marburgo, Hermann Cohen, había publicado en 1915 un extenso texto titulado *Germanidad y judaísmo*. Debería ser obvio que nuestros especialistas en Kant y en Husserl tomaran cuenta, por fin, de que la cuestión judía, el virulento antisemitismo de finales del XIX y primera mitad del XX, está enraizado en una determinada metafísica que se puso al servicio del pensamiento racial. Hermann Cohen, en contra de la interpretación “nacional” de la filosofía de Kant defendió cuatro tesis muy importantes. 1º) Fue un judío, Filón de Alejandría, quien puso en contacto a la filosofía griega con con el judaísmo; 2º) y estas, a su vez, con el mundo germánico; y 3º) frente a lo que pretende el nacionalismo y antisemitismo alemán, es decir, separar abismalmente, la moral cristiana de la moral judía, sostuvo que había un fuerte nexo de unión en relación a quién era el “prójimo”. Hermann Cohen ya había dedicado atención a esta cuestión porque tuvo que defender al judaísmo contra la acusación de que los “prójimos” eran los propios judíos. Conocedor, muy a fondo, del *Antiguo Testamento*, puso encima de la mesa de discusión varios pasajes. A mi, particularmente, me llama la atención el siguiente: “Amarás al extranjero como a tu prójimo, porque extranjero fuisteis en Egipto” (*Éxodo*, 22, 21, 1). Luego “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, 4º), es una especie de “formalismo” ético, universal, que tiene un aire de familia “objetivo” con el imperativo categórico de Kant: El hombre siempre es un fin en sí mismo y nunca un puro medio. En medio de la primera oleada de fanatismo nacional germánico, esencialmente antisemita, Herman Cohen reivindicó el método “lógico” kantiano para reflotar, contra el evidente irracionalismo del Idealismo alemán, el legado racional de Kant.¹

De ahí que el antisemitismo diera su salto académico en los *Kant Studien*. Immanuel Kant nunca se llevó bien con el Romanticismo alemán, como lo demuestra su crítica a Herder. El Romanticismo descerebrado no es otra cosa

¹ He trabajado estos temas con anterioridad. Julio Quesada, 2020, “¿Qué es el hombre?”. El desencuentro entre Cassirer y Heidegger. Razones filosófica y política”, *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º. 17, pp. 177-218.

que poner la “meta” en el “origen” (*Ursprung*). Esta teoría romántica del conocimiento del “origen”, pero no de las especies sino de los “pueblos”, hará furor metafísico en el Idealismo alemán que, no lo olviden, fue la metafísica y ética del *II Reich*. La meta, desde esta Odisea alemana hacia la consumación política del Irracionalismo, plantear el oxímoron filosófico de una Humanidad de “origen”; confundiendo de forma artera el significado kantiano (trascendental) de “puro” o “pura” con el de “origen” nacional. Esta transformación patriótica del “giro copernicano” en “Nación” alemana no surge de la nada, sino que es el propio espíritu de la época: Fichte, Schelling y Hegel. El nuevo Estado alemán es inseparable de la filosofía desde la que se “cultiva”, en aras de la Identidad propiamente alemana, la denominada “lucha por la cultura” o *Kulturkampf*.

Mi tesis -después de rumiar la magnífica respuesta de Cassirer a Bauch- es la siguiente. La virulencia del antisemitismo alemán de la primera mitad del siglo XX se debe, en su “originalidad” metafísica, a lo que denomino “auto posición del concepto” como el distintivo ontológico y político cultural del pueblo alemán respecto de todos los demás pueblos. Y es en este sentido en el que, pienso, deberíamos entender la prioridad metafísica de la *Acción* frente al *logos*. En este nuevo eje de coordenadas filosóficas, la filosofía “crítica” kantiana, que se estaba enseñando en Marburgo, se oponía claramente al espíritu nacional y antisemita de la época. Bruno Bauch publicó su crítica, justamente, en donde se debatía sobre Kant; y era claro que de esta discusión tenían que ser excluidos los judíos alemanes y demás extranjeros porque, de eso se trataba, la filosofía kantiana era una “experiencia” alemana.

Metafísica y política se enredan de forma pre-crítica, para decirlo con Kant, desde el momento en que el nacionalismo romántico alemán plantea el problema de la definición de “Nación” como si se tratara del problema de la “sustancia”. Obviamente la metafísica “dogmática”, sin límites, viene muy de atrás; pero nuestro principal contexto es esta respuesta de Ernst Cassirer al antisemitismo “filosófico” del neokantiano de Baden. Tendríamos que investigar la Reforma protestante en calidad de primera “religión nacional” moderna. Es decir, cómo la “Gracia” de la Edad Media se transforma en Alemania en *Kultur*; una de las tesis fundamentales de *El mito de la cultura* de Gustavo Bueno. A su vez, el mito alemán de la cultura sería impensable sin el apoyo del mito de la lengua alemana como lengua del “origen” de la vida. También recordar que “el giro lingüístico” de la filosofía alemana ocurre en el contexto de la disputa de Herder con Voltaire (y la Ilustración en general) a propósi-

to de la crítica del autor de *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* en donde se afirmó, entre otras cuestiones, que la Nación o *Volk* era como un “círculo” y su radio de acción la lengua materna. Lo que, en lógica nacional-romántica, venía a significar que la verdadera filosofía no tiene su objeto de conocimiento en las ciencias de la Ilustración, sino en las “vivencias” del “círculo”. O, con palabras de Ernst Cassirer, el “modelo” de la Nación alemana se buscó en la metafísica dogmática que Kant ya había superado: la “sustancia” como lo que es en sí misma, de tal modo que no necesita de nada extraño, ajeno a ella misma, para existir. Se trata, como se sabe, de la definición de sustancia dada por el Leibniz juvenil. Y no es baladí este señalamiento hacia la reforma de la metafísica que Leibniz llevó a cabo en la segunda mitad del XVII porque, ahí voy, los famosos *Discursos a la Nación Alemana* que Fichte publicó en Berlín, en 1807, son, en una buena parte, el fundamento del nacionalismo alemán en calidad de “lucha por la cultura”. La “sustancia” de Leibniz, en tanto “Fuerza primitiva” que “actúa siempre”; siendo, entonces, la “esencia” de la sustancia su “puro actuar”, a diferencia de la división entre alma y cuerpo de los cartesianos (Fazio, 2016). Va a ser esta “Fuerza viva primitiva” -sacada totalmente de contexto, a pesar de las “advertencias” de Leibniz (ibídem),- lo que, a mi juicio, a la ideología romántica y nacionalista del culto mítico a la lengua materna le da un empaque “metafísico”. Parece increíble, pero es algo que ya ocurrió. ¿Se puede ser kantiano y nacionalista a la vez? ¿Se puede ser, al mismo tiempo, fenomenólogo y nacionalista?...

Si ya no hay ninguna separación entre “sujeto” y “objeto” de conocimiento porque lo que ahora está en juego es el cuidado de la “sustancia” Nación sustancialmente alemana, ¿a quiénes van a preocupar que la Lógica se identifique con la Psicología del Volk alemán? Respuesta: a los neokantianos de Marburgo, judíos alemanes. Todos los conceptos clásicos de la metafísica, tales como “yo”, “sujeto”, “individuo”, “persona” o “alma”, además de “ser”, “subjetividad” y “comunidad”, en fin “verdad”, pasan a ser no solo batalla sino, también, campo de batalla entre dos concepciones de la filosofía totalmente opuestas. Un neokantismo liderado por Hermann Cohen en Marburgo, y un neokantismo liderado por Bruno Bauch en Baden. La cosa misma del problema: ¿está la Verdad supeditada a la Nación? A partir de esta nueva filosofía alemana la Verdad, el Bien, la Justicia, la Belleza, ¿brotan de la esencia de la comunidad del *Volk* en su Estado?

En 1871 Cohen publicó su libro *El concepto de experiencia en Kant* en el que hacía hincapié en la vena escocesa empirista gracias a lo que despertó de su sueño dogmático. David Hume y su escepticismo acerca de las fuentes dogmáticas del “yo”, amén de su tolerancia británica, final de su Tratado de la naturaleza humana publicado en 1739, en donde el filósofo deja que los demás piensen de otra forma, siempre y cuando los sermones dogmáticos, carentes de prueba empírica alguna, lo dejen en paz. El neokantismo de Cohen -frente al escolasticismo y dogmatismo de una filosofía esclava de la teología y de las guerras de religión basadas, en última instancia, en una falsa noción de Identidad encerrada, atrincherada, en su propio Sí Mismo total y absolutamente homogéneo. insistió en que la grandeza de Kant estaba en que la filosofía tenía que ser “crítica”. El tribunal de la Razón pura no admite ningún privilegio de comunidad (Gemeinschaft), pueblo (Volk) o sacro santa religión que pretendan saltar por encima de este examen puro. Cohen señaló, sin dudar, que el extraordinario legado de la filosofía de Kant era un “salto” totalmente cualitativo en la dirección adecuada: hacia una filosofía que pudiera entrar en el seguro camino de la ciencia. Y esta “universalidad” radicaba, precisamente, en la “lógica” del método trascendental kantiano. En sentido, completamente opuesto, al espíritu de la época o Volkgeist, “espíritu del pueblo”, como si la filosofía, la ciencia, la medicina o el derecho, dependieran en tanto “ciencias” del pueblo alemán. Hermann Cohen se opuso radicalmente al desastre que representaba el Idealismo alemán; Escuela que había “superado” dialécticamente a Kant y ya no se preguntaba, como observó Ernst Cassirer en el texto que publica *Stoa* por primera vez en español, ¿cómo es posible la Lógica y las Matemáticas puras, sino cómo es posible una ciencia nacional?...

Ni que decir tendría que se trata de una contradicción en sus términos. Solo que el marco filosófico del Idealismo alemán ya no es “teórico”, sino de pura “acción” o “auto determinación” desde que el concepto del “yo” queda ampliado al “Yo Nacional” (Fichte: Discursos a la Nación alemana, publicado en Berlín en 1808; y de tanta influencia en décadas posteriores que, como afirma Isaiah Berlin en *Las raíces del Romanticismo*, fue “la Biblia” de los nacionalistas alemanes) a través de un nuevo concepto de sustancia y de sujeto derivados, a su vez, de la nueva teoría del conocimiento en tanto “auto posición del Yo”. Este adiós a Kant, al menos al Kant de la teoría “crítica” del conocimiento, era un requisito indispensable para, mediante la *Kulturkampf*, hacer de Kant no un cosmopolita con ideales de universalidad, sino uno de los nuestros. Y es que los *Kant Studien* estaban en manos de la lógica judía.

Ernst Cassirer le había respondido a Bruno Bauch con el texto que envió a la revista kantiana y que nunca se publicó. Suele seguir ocurriendo. A mi juicio Cassirer construye una respuesta “filosófica” a la filosofía del antisemitismo de Bruno Bauch; filosofía que se auto corona con la Hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger cuya “tarea” hermenéutica y ontológica no es otra más que la “destrucción” de los conceptos fundamentales de la metafísica moderna, crítica, que obstaculizaban la vuelta al “origen” del ser alemán. No la subjetividad e inter subjetividad modernas, sino la vuelta a la comunidad del *Volk* en su *Reich*. “¿Qué es el Hombre?” es, para el Idealismo alemán, una pregunta que yerra a la hora de proponer una Meta nacional desde la filosofía trascendental vinculada, aún, al espejismo de una teoría del conocimiento que alberga en su seno “ideas universales”, cuando la pregunta del comienzo de la filosofía alemana ha pasado a ser ¿Quiénes somos nosotros mismos? Y es por esta razón nacionalista y racista, sí, racista por más que a este pensamiento venga precedido de la intocable *Kultur* que únicamente tiene el pueblo alemán, y de ese mito, dependerá su homogeneización en bloque, sin nada “extraño” o “extranjero”, es por esta pseudofilosía, que sigue inundando el mercado de la lucha por la pureza de la Identidad, por lo que nuestro neokantiano, con serenidad, señaló en dónde estaba el error filosófico de Bruno Bauch.

Para un lector objetivo de Kant, especialmente de la *Crítica de la razón pura*, observará que entre “intuición” y “concepto”, en la “experiencia” que tiene el hombre del mundo, no se da ninguna contradicción, sino, todo lo contrario, una relación necesaria. En eso consistió el despertar del sueño dogmático en el que había caído la metafísica. La experiencia del mundo nos dice que no hay intuición sin concepto y viceversa. Vamos a meternos en la mente, por así decirlo, aunque es demasiado elogio, de este nacionalista y antisemita, Bruno Bauch siguiendo a la señora xx. ¿Por qué les molesta a los alemanes por antonomasia que el concepto tenga cierta dependencia de la intuición sensible? Porque el nuevo concepto de “sustancia” -y cuyo marco inmediato es la auto posición del Yo Nacional- tiene las características, dada por Leibniz, de una “Fuerza”. Sustancia, como se sabe, “es lo que es en sí y no necesitada de nada para existir”. Atención, por favor, no pretendo, ni mucho menos, relacionar al bueno de Leibniz con el posterior “culto a la fuerza”. Pero sí quiero comprender, desde las propias ideas, por qué el antisemitismo alemán pretendió, y lo consiguió, justificarse mediante la propia filosofía alemana.

Si para la “unidad” de Alemania tenemos que inventar un enemigo; pero no de orden temporal, sino “metafísico”, tenemos que admitir que la retórica e ideología propagandística del II Reich tenían en lo que llamaré a la auto posición del concepto, algo originalmente germánico. Todos los demás pueblos, y muy especialmente el pueblo judío y los pueblos neolatinos, solo tienen una virtud: la “imitación”. La “intuición sensible” no es, pues, lo decisivo para la lucha por la cultura alemana, sino el concepto en sí y por sí de “lo” alemán. Esta auto posición del concepto es, por otra parte, la propia definición de “Formación” o “Educación” y “Crianza” que la *Bildung* alemana nacional propuso, desde primeros del XIX, como Formación del Espíritu Nacional. Los otros pueblos, sin “cultura” propia, tienen vagas sensaciones, o ninguna sensación, del “yo”, porque no tienen una cultura viva, sino muerta. Pero “el alemán” tiene algo que nadie tiene: *Bild*. El pueblo alemán, entonces, tiene que ser su propia imagen. (Entre paréntesis: el Kant de Heidegger se basa en la “imaginación” por estos motivos). Por lo que no es de extrañar la aberración en la que cae Bruno Bauch al sostener, en base a (su) Kant, no una Ética formal, sino alemana. ¿Cómo lo consigue? Haciendo que desaparezca la pluralidad del mundo, el intocable sujeto ético del imperativo categórico, ¡y en base a una “lógica alemana”, casi enterrada en la Kr. V.! Alguien podría objetar una total falta de “objetividad” en estas filosofías. Pero, ay, amigo, la Posmodernidad y el «Todo vale» ya habían comenzado con el Romanticismo alemán y el Idealismo alemán. Todo es subjetivo; pero no como correlato del Objeto de conocimiento. A partir del salto alemán a la auto posición del concepto, en lucha perpetua contra la intuición sensible, se vaya a colar algún extraño, ya no hay lugar para discutir sobre la “naturaleza humana”, tampoco acerca de lo que, al menos a veces, se ha dado a lo largo de la Historia del ser humano, cierta convivencia entre diferentes culturas.

Cassirer nos sigue llamando la atención sobre algo muy importante. El problema no es que haya, siempre ha habido, racistas. No, nuestro problema, como profesionales de la filosofía, es que se siga, en algunos círculos académicos, supeditando la filosofía “crítica” a la verdad de Carl Schmitt: o Amigo o Enemigo. Creo que esta es una de las razones por las que en nuestro México resulta tan difícil discutir en público acerca del antisemitismo metafísico de Martin Heidegger. Ahora bien, en algunas Universidades españolas del primer mundo pasaba exactamente lo mismo. Te invitan de forma muy educada, a presentar el libro en otro lugar, porque se puede molestar algún colega.

3. Los errores metodológicos de Cassirer a la hora de interpretar a Fichte. La pretendida unidad entre “actitud ética” y “actitud nacional”.

El culto germánico que la Nación alemana tiene de la “Fuerza” (*Kraft*) forma parte de la metafísica de la *Kulturkampf*. En la réplica de Cassirer a Bruno Bauch y a Ripke-Kühn se pone de manifiesto que el problema de la “identidad” propiamente alemana remite al problema de la “sustancia” que, eso se creía, la filosofía crítica de Kant ya había zanjado al mismo tiempo que se superaba el pensamiento basado en la raza. La sustancia de la razón consiste, se dice en la Kr. V., la libertad de la crítica: no solo para discutir y llegar a un consenso, sino también para poder alzar la mano y estar en desacuerdo, votar en contra. De esta discusión o examen de todas las teorías, ninguna de ellas puede quedar eximida de la crítica. Si nos preguntáramos en qué consiste la existencia de la razón, Kant contestaría que en su propia libertad. En otro lugar, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*², nos dice que únicamente podemos “orientarnos” en el pensamiento mediante la discusión con otros que escuchan nuestras ideas y nos dan las suyas.³ El conde de MonteCristo, encerrado en su celda, puede pensar que lo ha perdido todo, menos la libertad de pensamiento. Si el conde es un idealista, seguro que está, a pesar de todo, satisfecho con su solo solipsismo. Pero Kant no era idealista alemán y sabía muy bien, a diferencia de Leibniz, que no podemos desarrollar nuestro pensamiento sin obstáculos. No me refiero a contradicciones lógicas, sino a oposiciones reales. No soy yo en mí mismo lo que me orienta, sino el poder discutir con los demás. Esta actividad del pensamiento, radicalmente intersubjetiva (a través de lecturas y discusiones), es, a su vez, el fundamento de una racionalidad para la polis de la *Crítica de la razón pura*. Por esta razón pura, trascendental, la sustancia no era para Kant lo que es en sí y tan por sí misma que de nada extraño a ella misma necesita para existir. El que las mónadas carezcan de ventanas y solo tengamos como horizonte teológico-político una “armonía preestablecida”, es una filosofía en la que se deja ver, como algo natural, el Antiguo Régimen.

La pregunta *¿qué es en general la sustancia?, ¿cuál es su fundamento (Grund)?, ¿en qué se basa su existencia?, ¿cuáles son sus ideas claras y distintas?*, estas preguntas que contestará Leibniz desde sus conocimientos físi-

² Inmanuel Kant:

³ Inmanuel Kant:

cos de Dinámica, son las cuestiones “culturales” que el Idealismo alemán y su nacionalismo hacen metodológicamente propias. Tanto Ripke-Kühn como Bruno Bauch pretendieron, en contra del neokantismo de Marburgo, volver a la pregunta por la sustancia porque, para ellos, lo que estaba en juego era el “origen” de la Nación alemana. La reforma de la metafísica llevada a cabo por Leibniz le dio cobertura filosófica al culto a la Nación como sustancia. Esta Nación puramente alemana no es la consecuencia de ningún pacto social ni de ningún consenso, sino algo propio de la misma “acción”.⁴ La Nación alemana es el actuar siempre de la Nación alemana. Todas las pretendidas “autoctonías”, que no hay que confundir con la “autonomía” kantiana, se basan o justifican en el mito de la Fuerza. La sustancia -leyendo a Leibniz sin el menor escrúpulo hermenéutico- es lo que siempre actúa. Luego la sustancia alemana se demuestra en la pura acción, como leemos en los *Discursos a la Nación Alemana* de Fichte, del “Tener que ser” alemán.⁵ La dinámica metafísica de Leibniz se convirtió en la mina intelectual del movimiento nacionalista alemán. En efecto la consideración de la sustancia como “Fuerza activa primitiva” podía invitar a pensar que la clave de la sustancia estaba en su “origen”. Trata, pues, del paso de la “potencia” al “acto”, como en Aristóteles, sino de una pura acción en “movimiento”. No cabe la menor sombra de dualismo potencia—» acto porque ese tiempo que iría de lo potencial a la acción implicaría, permítanme el término, un tiempo muerto. Por esta teoría de la “acción” las sustancias carecen de ventanas: nada ni nadie puede actuar sobre ellas. El “movimiento” no es un cambio ni una transformación porque solo ha “yuxtaposición” de dos estados que ya están contenidos en el origen de esta fuerza primitiva. Y si nada de fuera de la sustancia tiene que ver, como “causa”, con el movimiento, la “acción” de la sustancia no es otra cosa que “determinación”, “autodeterminación”. Se define a la filosofía leibniziana como “idealista” porque, en efecto, reduce la realidad del mundo a un auto concepto de acción al margen de la realidad empírica. Pero en ningún momento de su obra afirmó Leibniz que su metafísica fuera una metafísica alemana. Y para Kant esta metafísica era “dogmática” porque en el tiempo de las móna-

⁴ El caso Rousseau es complejo porque la cuestión del “pacto social” tiene un ángulo muy oscuro: se suprime la libertad del “individuo” en aras del “Todo”. Sin embargo, el propio Ernst Cassirer en *El problema Jean-Jacques Rousseau* señaló otra luz en ese planteamiento. *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las Luces*. FCE. México, 2014. En esta obra, publicada por primera vez en EEUU, ya ha desaparecido Fichte.

⁵ Me parece obvio que Martin Heidegger copió a Fichte, sin citarlo, al definir la *Existenz* alemana frente a la *existentia* neolatina como *Zu-sein. Ser y Tiempo*, cap. 9.

das, en la acción que es la sustancia no hay tiempo para la deliberación. Este esencial tiempo aristotélico de los seres contingentes, vulnerables, es la sustancia de la “prudencia”, ese tiempo muerto del que he hablado anteriormente.

Es posible que Leibniz no dejara lo suficientemente clara la diferencia entre “Dinámica” y “Metafísica”; lo que hizo posible que el Idealismo alemán jamás pudiera, tampoco lo intentó, separarse, como sí había hecho la filosofía crítica de Kant, de toda actitud naturalista. Lo que está muy claro es que estos filósofos antisemitas, criticados por Cassirer, exigían la vuelta a Leibniz a través de un Kant completamente absurdo. Pero así lo exigía la política cultural de la sustancia, que es otra forma de definir la *Kulturkampf* alemana. Una lucha por la “unidad” sustancial del ser alemán como fundamento del concepto de “Nación”. Esta teoría del concepto, insisto, ya no proviene de la teoría crítica del conocimiento de Kant, sino del binomio metafísico dogmático formado por Leibniz y Fichte. Es la vuelta a Leibniz lo que al nacionalismo alemán le permite creer que no hay diferencia alguna entre dos gotas de agua, es decir, entre los alemanes por antonomasia. ¿Por qué? Porque para esta nueva teoría del concepto como auto conocimiento la intuición ha desaparecido, igual que ha desaparecido la certeza sensible de la pluralidad del mundo que necesitaba el concepto en la *Crítica de la razón pura*. David Hume no tenía claro la existencia del “yo” de la metafísica dogmática; y, en esa línea crítica, trascental con el filósofo de Königsberg, mucho menos esta metafísica nacional-racista de Bruno Bauch y Cía iba a encontrar asideros ideológicos en Kant, salvo que se destruyera su propia metodología. Y eso fue, como estamos viendo, lo que aconteció desde Fichte a Heidegger. La “Fuerza activa primitiva” como esencia de la “sustancia” se transforma, culturalmente, en el axioma existencial de Fichte: “Tener que ser” alemán. El Idealismo alemán no es, ni mucho menos, una puerta abierta hacia el futuro en libertad, sino la reiteración del pasado en forma de “origen”. Y fue desde esta lógica radical del origen alemán como base de la unidad de la Nación alemana, fue esta operación metafísica e ideológica, la que hizo posible el horizonte de sentido histórico del Holocausto con las invenciones de “lo” alemán y “lo” judío.

Por las anteriores razones, en esta segunda parte de mi ensayo quiere exponer la nefasta influencia que tuvo Fichte tanto en Cassirer (como en Husserl; pero este problema va a requerir otro espacio). De esta guisa pretendo, al mismo tiempo, hacer visible el negativo revelador de una de las fotos de este *Zeitgeist*. Me estoy refiriendo a la crítica que Bruno Bauch le hizo al judío Hermann Cohen: ¿por qué no avanzó desde Kant a Fichte y Hegel? Para este

fin señalaré cuatro pasajes esenciales del final de la respuesta de Cassirer a Bauch, en donde se manifiestan los errores que voy a criticar.

A) Fichte en particular ha sido muy clarividente sobre este punto al hablar de que la posición ocupada por el individuo en el dominio del espíritu no ocurre por obra de la naturaleza, sino por una acción de la libertad.

Veamos. Un lector objetivo, desapasionada, de los *Discursos a la Nación Alemana*, tiene que considerar que el término “individuo” (como los de “yo”, “sujeto”, “persona” o “ciudadano”) tal y como era entendido por Kant, ha desaparecido de la metafísica de Fichte. Éste no se dirige a los individuos, sino a la Nación metafísicamente sustancializada. La nueva subjetividad nacional nos indica que la auténtica subjetividad no puede ser otra que la de la propia “unidad” de la Nación. Una de las tesis fundamentales del comunitarismo nacional-cultural de Fichte es la necesidad que tiene, la nueva *Bildung* nacional, de “destruir la libertad de la voluntad” (Fichte, 1988). Tiene su lógica totalitaria. Si a lo que se aspira es a la “homogeneización” de la Nación, la libertad de los individuos representa un obstáculo. No se trata, como creyó Cassirer, de un “malentendido”. El nacionalismo, allí en donde surja, no brota como un malentendido con el que se pueda dialogar, sino como una oposición real. “El alemán”, “lo alemán” o “el ser alemán”, no fue una contradicción lógica para “lo judío”, sino el fundamento metafísico de la Solución Final. Esto es así siempre porque en la realidad no tenemos contradicciones, que se solucionan aplicando lógica, sino oposiciones que nos pueden mermar la existencia o quitarnos la de golpe. Influenciado por una lectura Alicia, que diría Gustavo Bueno, Cassirer confundió a Fichte con el Fichte en el que su neokantismo creyó. Pero en la “acción de la libertad” ya no tenemos ideas, solo “determinación” para que Alemania sea una Nación pura en su propia Kultur. No es la libertad “para”, pues esto implicaría partir de la libertad de la voluntad. No, es la libertad de la propia acción primitiva que, como “don”, le llega al Volk alemán desde su origen. Destruir la libertad de la voluntad quiere decir suprimir la libertad moderna del individuo. Solo de esta forma se desvela la Wille en su libertad como comunidad del pueblo en su nación y en su Estado. El “individuo” ya no ocupa ningún lugar ni función en el “mundo del espíritu” porque este mundo ha fundido lo particular concreto, único y personal en el crisol de la “Comunidad”, el “Pueblo”, la “Nación”, el “Estado”. la “Lengua” y la “Raza”.

B) No hay la más mínima duda de que el concepto de identidad alemana que Fichte desarrolló en los *Discursos a la nación alemana* no entraña un diagnóstico o una justificación de la propiedad de un pueblo, otorgada sin más, sino que se trata de la determinación de una labor “inteligible” a todo aquel que se (53) la apropie mediante una resolución libre. “Quien crea en la inteligencia y en la libertad de esta inteligencia, y quien contribuya a la eterna formación de esta inteligencia por la libertad”, dice, “es parte de nuestra tribu, nos incumbe y se nos asocia, poco importa dónde haya nacido y la lengua en la cual se exprese. Quien crea en el estancamiento, la decadencia y la danza en círculos, o dé un poder muerto al gobierno mundial, no es alemán y nos resulta un extraño, así que es deseable que se separe enteramente de nosotros, poco importa el lugar de su nacimiento o la lengua que hable”. La mirada de Fichte está efectivamente volcada hacia aquello que él llama lo “alemán”, lo que no conoce distinción de persona, aun en los momentos especulativos más álgidos de su convicción patriótica.

Sin embargo, una lectura del Discurso Cuarto, titulado “*Diferencia fundamental entre los alemanes y demás pueblos de origen germánico*” (Fichte 1988, pp. 63-80), nos convence de que Fichte estaba afirmando todo lo contrario a lo que pensaba Cassirer. La “diferencia ontológica”, para decirlo con Heidegger, no arrancó, en el caso de Fichte, directamente de la diferencia entre la existencia alemana y su opuesta, la latina. Fichte tiene que comenzar la nueva Formación o Educación nacional alemana con lo que diferencia al alemán por antonomasia del alemán que no lo es. La diferencia, como vengo señalando, está en la “lengua”. No se trata de un mundo espiritual común a la humanidad, sino de la lengua materna que guarda la percepción del mundo propiamente alemana. Estas “vivencias” siguen vivas porque aún quedan tribus en Alemania que siguen en su “suelo”. Aquellas otras tribus que tuvieron que emigrar y aprender una nueva lengua que, además, para Fichte, ya está “muerta”, como el latín, estas tribus germánicas ya no son auténticamente alemanas. Vivir en otra lengua, algo imposible para el alemán, significa haber abandonado la percepción alemana del mundo. Esto, que nos descubre el solipsismo de la lengua alemana, un disparate y una falsedad científica, al mismo tiempo nos devuelve a la mitología del concepto propiamente alemán, tan alemán en sí y por sí, que no necesita de la certeza sensible porque esta también la pone el concepto. Sin este rescate romántico idealista nacional de una lengua materna pura de extraños y extranjeros, sin este compromiso con la “identidad alemana”, no se entendería por qué estos Discursos no van dirigidos a la Humanidad, sino a la Nación alemana.

El error de Cassirer es metodológico. Si Bauch habla de “pueblos anfitriones” y “pueblos comensales” en relación con la lengua alemana, lo está haciendo en base de las afirmaciones de Fichte. El aprendizaje del alemán nada tiene que ver con el trabajo intelectual que se necesita para aprenderlo. Se trata del “círculo” de Herder: o estás dentro o estas fuera. La disyunción es exclusiva. Esta teoría de la lengua, profundamente antimoderna porque ha sido la modernidad lingüística la que nos ha enseñado que una lengua solo se puede estudiar al trasluz de otra lengua, no se basa ni en el entendimiento ni en la razón, únicamente en las “emociones” y el “sentimiento”. El judío, por más que sea patriota y ame la lengua alemana en la que habla y escribe libros, jamás puede “habitar” en Alemania, ni en sus ríos y montes, ni en sus músicos ni en sus filósofos y poetas.⁶ El Judío era, para Bruno Bauch, lo extraño en el propio cuerpo nacional alemán. Pero estas terribles falsedades estuvieron amparadas, y es algo que seguiré señalando, se molesten lo que se molesten, en unas filosofías al servicio del pensamiento racista.

A partir de que se haya salvaguardado la pureza del alemán como “Fuerza activa primitiva” (no lo dice Fichte, sino quien esto escribe), la futura crianza del alemán se podrá basar en una *Kultur* que, como indica metafísicamente el concepto, solo es propia del Volk alemán. ¿Y los otros pueblos y naciones? Estos tienen “civilización” (...); pero no “cultura” porque para esto se necesita, como “a priori”, pertenecer a una “lengua viva” que se ha conservado y desarrollado sin perder nunca el contacto con sus “raíces”. Si Bauch, primero, y en 1927, Heidegger, reclamaron las “actas de nacimiento” de los conceptos, no lo hacían desde la nada o la casualidad, sino gracias al sendero abierto por Herder y Fichte. Las “actas de nacimiento” de los “conceptos griegos” que Martin Heidegger, casualmente nazi, conserva en su ontología, puede verlo el amable lector en *Ser y Tiempo*.

Por lo tanto, cuando Fichte afirmó en 1807 que se podía ser auténticamente alemán, aunque se hubiera nacido en otro país y hablaran otro idioma, no se estaba refiriendo ni a ingleses, españoles, franceses, italianos o rusos, sino a aquellas tribus germánicas que había tenido que aprender, a la fuerza, el latín.

Por otra parte, hay en el escrito de Cassirer una confusión o, al menos, ambigüedad, entre “patriotismo” y “nacionalismo”. Fichte no es un patriota

⁶ Cuando comenzamos a contar anécdotas es que comenzamos a alcanzar esa edad. Estando de profesor de Filosofía en el Instituto de Bachillerato Padre Anchoeta, de La Laguna, la hermosa isla Tenerife, un nacionalista canario de los 80 del siglo pasado, me espetó: “Para disfrutar de El Teide hay que ser canario”. No, no era un colega, sino el papá de una amiga mía. Era una persona mayor y yo le sonreí.

republicano (*Liberté, Égalité, Fraternité*), sino un exaltado nacionalista y un racista cultural, un profeta del “esencialismo” de la *Kultur*, en fin, el gran heraldo de la educación nacional. Pero el patriota no necesita ser nacionalista. El patriotismo ético no consiste en expulsar, depurar de la Nación, a los que no han nacido en el suelo natal o *Heimata*: patria del suelo y de la sangre de los antepasados. La apuesta kantiana por la *Aufklärung*, que no hay que identificar con *Mme. Guillotine*, había superado la tentación, que no falta, de inventar una Teoría del Conocimiento nacional o racial. Para Kant, como señala Cassirer, una Ética alemana es lo mismo, para la filosofía crítica, que una Matemática alemana. Un buen patriota, son ideas mías, ayudará a levantar escombros después de un terremoto; pero sin fijarse si la persona, medio viva o muerta, es uno de los Nuestros, si realmente “pertenece” a la Nación.

C) Ahora bien, el temor a que la unidad de la labor objetiva dada a la cultura alemana pudiera estar amenazada por los distintos “espíritus de los pueblos” descansa igualmente sobre un malentendido puramente formalista. La auténtica unidad intelectual de una cultura no depende para nada de la homogeneidad de sus factores de base.

Pero se trata de un “malentendido” que vertebra todo el pensamiento político nacional de Fichte. La base de ese error está en la propia raíz del concepto de “unidad” de la “acción” que, para el Idealismo alemán, es la propia “auto posición del Yo” como “Yo Nacional”. Fichte no parte de la parte o lo particular concreto, el yo, la persona o el individuo, sino del Absoluto. Entonces, y siempre a mi juicio, el nacionalismo o patriotismo de Fichte, tal y como aparecen, completamente fundidos, en los *Diálogos a la Nación alemana*, no es un malentendido, sino su consecuencia lógica comunitaria, lingüística y racial. Es esta lógica radical o primitiva del “origen” del *Volk* alemán la que obliga a la depuración de un concepto de Nación propiamente “alemán”. Desde este ángulo, el acercamiento de Bruno Bauch al “ideal” alemán de “humanidad” estaba totalmente justificado. Y esta es una de las razones por las que Hermann Cohen nunca quiso dejar atrás la filosofía crítica de Kant para “avanzar” hacia Fichte y Hegel. Pero no, como pensaban ideológicamente Bauch y Cía, porque el neokantiano de Marburgo tuviera una “lógica judía”, sino porque sabía, con Kant, que las razones de la razón pura no pueden depender de los “privilegios” del naturalismo ni del historicismo. A diferencia de lo que sí hicieron el propio Cassirer y Husserl.

D) Sabemos que todos esos quehaceres no pueden avanzar sin duras tensiones teóricas y prácticas, políticas y sociales; pero no les tememos porque aún tenemos confianza en que la unidad de la actitud ética y nacional vencerá finalmente las oposiciones de los más rudos.

En esta esperanza se encerraba una contradicción formal porque, al menos desde el formalismo ético de Kant, la “unidad” entre “actitud nacional” y “actitud ética” ni existe ni puede existir porque tal unidad dinamita la separación crítica entre “fenómeno” y “noúmeno”. O, en clave ético-política, entre la autonomía de la sociedad civil y el Estado que, una y otra vez, intentará deglutir esa “autonomía”. Si esto no fuera de este modo, la Dialéctica de Kant dejaría de ser Trascendental para transformarse en “Filosofía de la Historia”. Pero la dialéctica de Kant nunca queda subsumida en la dialéctica de Hegel porque lo impide, justamente, su Ética que es “crítica” pero no “nacional”. El mal para Kant no es un malentendido, sino algo real, sustancial. No es “ausencia” de Ser o de Bien, sino una realidad, una magnitud que no por ser definida como “negativa”, por ejemplo -20.000 dólares, deja de ser real o tan positiva como +20.000 dólares. Eran múltiples los ejemplos puestos por Kant en su *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*, clave para entender la cuestión del “mal radical” tal y como apareció en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Explicaba en el *Ensayo* que el “odio” no era ausencia de amor, sino “un amor negativo”. O, bien, ideas mías, que solo a un metafísico dogmático se le ocurre pensar que el “polo positivo” de la electricidad es más real que el “polo negativo”. Pero el filósofo, de forma muy especial el Filósofo de la Historia, gracias a su conocimiento proveniente del Espíritu de su bola de cristal, que lo capacita para ver el Más Allá aquí en la Historia, para este fraude de filósofo y de científico nunca habrá un mal que por Bien no venga. Instalado en el principio de Razón suficiente de su espiritual bola de cristal, se sentirá con tanta libertad como fundamento metafísico teleológico para ejercer no ya de profeta, algo propiamente suyo, sino, también, como Mariscal de Campo de la filosofía que envía a los individuos a la Guerra del Bien. Total, piensa desde su atalaya metafísica dogmática, ¿qué valor tienen las vidas de las personas ante la “sustancia” de la Nación o de la patria, de la Comunidad y el Pueblo? ¿Avanzar hacia Fichte y Hegel? ¿Es que de tanto Idealismo se nos ha olvidado restar? Vuelvo al *Ensayo* de Kant. Tal vez desde la Filosofía de la Historia, movida por algún “demiurgo” que, no falla, siempre acaba siendo el Estado del Totalitarismo, bien comunista soviético,

ya nacionalsocialista, tal vez desde lo supra terrenal “restar” quiera decir, en el fondo, ausencia de sumar. Pero en el mundo de la certeza sensible, +20. 000 y -20. 000 es igual a 0. Esto es aplicable a los terremotos y a las guerras o a la hambruna. Ese “0” no es, como piensan los filósofos del pensamiento Alicia, un “vacío”, sino algo tan real como una catástrofe económica y una ruina. El “-” en matemáticas no señala una realidad negativa. Toda realidad es positiva o simplemente real. Está ahí; pero no como una contra-dicción dialéctica que brota de mí mismo, sino como lo que se me opone realmente, algo contrario a mí mismo. Tan contrario, que nos puede matar. Las “fuerzas” que se oponen en la trayectoria de un velero no son contra dicciones que tiene el capitán, sino una real oposición que puede dar lugar a la “quietud”. Pero, atención, Kant, a diferencia de Leibniz y de Hegel, no está hablando de “contradicciones” ni de “malentendidos”, sino de una “oposición real” (*Realrepugnantz*). Pero, ya lo vamos viendo, Kant nunca fue un idealista alemán hasta que apareció Fichte y Bruno Bauch exigió las partidas de nacimiento como criterio último de la validez y existencia de este nuevo mundo nacional de las ideas. El odio que late filosóficamente en toda actitud nacionalista o patriótica, al estilo de Fichte y Bruno Bauch, no es un malentendido de carácter formal, sino toda una “posición” del ser contra otro ser. Hermann Cohen nunca quiso “avanzar” hacia Fichte y Hegel porque supo ver, en el espíritu antisemita de la época, que la Filosofía de la Historia del *II Reich*, recuerden, el *Reich* de la *Kulturkampf*, era el perfecto aliado del pensamiento racial. Un prejuicio naturalista que servía de catalizador para la “unidad” de la Nación alemana.

E) Quien, en fin, evoca el acta de nacimiento como criterio último para examinar cuestiones intelectuales, (52) probablemente se vuelve culpable de una drástica simplificación de los problemas abordados.

Pues claro que es culpable. El odio nacionalista hacia los extraños, en este caso los judíos alemanes que estaban educando en Marburgo en base a un neokantismo que chocaba con la “unidad” de la cultura nacional, siempre es una “simplificación” ideológica de la pluralidad del mundo de la vida cotidiana de cada nación moderna, de por sí compleja y necesitada, frente al rigor nacionalista de pura “homogeneización” tribal, por cierto, he ahí el tema de nuestro tiempo, necesitada de un extraordinario cuidado ético por su fragilidad, es una simplificación, escribía, que conlleva la “destrucción” teórica y práctica de esos denominados, por el odio, márgenes de la unidad nacional. El problema es que ni Bruno Bauch ni Fichte creían que educaban en una

“actitud nacional” al margen de la ética. No, todo lo contrario, es el Idealismo alemán el movimiento filosófico que puso en marcha la necesidad filosófica de pedir los “certificados de nacimiento” como el único y verdadero y buen criterio de juicio. No, no fue un malentendido, sino la posición metafísica del ser alemán respecto de la “unidad” de la Nación porque la “meta” de la *Bildung* estaba en el “origen”. ¿Se imagina nuestro lector a Platón pidiendo, en la puerta de la Academia, los certificados de nacimiento de los alumnos. Algo completamente absurdo, radicalmente contrario al espíritu de la filosofía y la ciencia. Pero, y como señaló Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*, este mito solo se pudo dar (*Kultur*) en el marco del mito que lo hace posible: el mito de la lengua como si se tratara de una “esencia” metafísica. De tal forma, y en uno de los colmos del oscurantismo del siglo XXI, la lengua materna es como una metafísica, es decir, la metafísica del pueblo. Ahora bien, en el Idealismo alemán -de Fichte a Heidegger- no todas las lenguas tiene “validez” de *Volk*.⁷

Pretender basarse en Kant para llevar a cabo esta depuración racista es tan absurdo como invocar la Estética Trascendental de la *Crítica de la razón pura*, Espacio y Tiempo como “a priori” del conocimiento sensible, en tanto fundamento de las actas de nacimiento. Ahora bien, los filósofos idealistas siempre han creído, de espaldas siempre a la realidad, que lo “absurdo”, como se trata de un malentendido lógico, nunca se cumple. La historia es la que nos demuestra, a pesar de nuestra “fe de carbonero”, que decía Unamuno, que los más grandes y terribles absurdos siempre se acaban cumpliendo. Y, si no me creen, estudien el problema del mal en la primera mitad del siglo XX. Como si el “Gulag” comunista soviético o el “Holocausto” producido por el nazismo (=nacionalsocialismo, otro absurdo y contradicción en sus términos) hubieran venido de otra galaxia. El tema de nuestro tiempo, la vuelta a la caverna, el retorno al comunitarismo posmoderno o comunismo transversal, esta ridícula y peligrosa fiebre emotivo-ecológica de sentirse “indígenas” y “autóctonos”, como el nuevo horizonte de una Humanidad, por fin, y de una vez por todas, buena, desinteresada, idealista, compartida, dialogante y, obvio, de espaldas por completo a la Maldad de la ciencia, la tecnología y el pensamiento democrático liberal, la sustancia de este *Zeitgeist* no es otro que la vuelta al “origen” del Mito: en la tribu sí que hay verdadera libertad e igualdad, por lo

⁷ Agradezco a mis compañeros del Cuerpo Académico, los doctores Adolfo García de la Sienra, Jesús Turiso, Jacobo Buganza y Arturo Herrera, las interesantes discusiones que hemos mantenido en torno al libro citado de Gustavo Bueno. (Cuerpo Académico: *Ética, economía y mentalidades en Hispanoamérica*, Universidad Veracruzana.)

que las políticas del “igualitarismo” y la “pertenencia” del hombre a un “don” (destino) que le precede, ontológica y políticamente, ya sea la sangre, el suelo, la lengua, esta o aquella “tradicción” sacro santa que, en calidad de “prejuicio” cultural propio y autónomo o autóctono de cada “pueblo”, ejemplo: la infibulación del clítoris como medio de asegurar la “unidad” cultural, todo este magma complejo debería hacernos ver que volvemos a estar, de nuevo, ante el problema de la “sustancia”. Porque, tanto en el conflictivo ayer de Cassirer contra Bauch como en nuestro siglo XXI, lo que se dirime es la fundamentación de la persona humana. Si el hombre debe olvidarse de su individualidad, única e irreplicable, en aras de la comunidad. Una *Gemeinschaft* que quiere, otra vez, destruir a la persona humana, que no debería dejarse ver a sí misma como fundamento de la libertad y la responsabilidad personal, no gremial. Una Formación del Espíritu Nacional -la *Bildung* del Idealismo alemán, encabezado por Fichte- solo puede dar de sí una “actitud nacional”.

Esto último está relacionado, a mi juicio para mal en relación con la fenomenología trascendental de Edmund Husserl, con el apoyo filosófico que en 1917 dio Husserl a los “ideales autóctonos” de Fichte como ideal del horizonte de Humanidad.⁸

⁸ “El nacionalismo, afirma Elvira Roca, es una enfermedad que, el que la tiene, solo puede verla en otros”. El sol del nacionalismo brilla por igual para sabios e ignorantes, tanto para los más rudos como para los más altos filósofos. En 1917 Edmund Husserl impartió en Alemania tres lecciones, que repitió en otras ocasiones, son el título *El ideal de humanidad de Fichte*. Husserl ya había arengado a las tropas alemanas que entraban en la I Guerra Mundial con los *Discursos a la Nación Alemana* de Fichte. Ahora solo voy a señalar la raíz del común error que padecían tanto Husserl como Cassirer. El nacionalismo no admite, por su propia lógica radical del *Urvolk*, otra actitud ética que no brote del *Volkgeist*. El error de Husserl no es otro que el de haber confundido *El Yo absoluto de las acciones originarias* (Primera Lección) con el Yo Nacional de Fichte que, a su vez, no es otra cosa que lo que se muestra como “cuerpo nacional”. Tal vez los especialistas tengan ahí una posible razón del por qué Husserl llegó tan tarde al cuerpo de la persona. Aunque Husserl en las *Investigaciones Lógicas* (1900 y 1901) destroza teóricamente el “psicologismo” y la “actitud natural” que vienen a consistir en fundamentar el criterio de validez de nuestros conocimientos en los sentimientos y emociones, pues la verdad depende, como se sustenta aún hoy en día, de cómo me sienta, es decir, de “la auto posición del Yo” fichteano, y a pesar de que reabrió la posibilidad de salir de la caverna mediante el milagro antinaturalista de la “actitud filosófica” ante el mundo, ponerlo entre paréntesis (*epoché*) o, en palabras de Miguel García-Baró: “Déjame que lo piense”, tiempo para reflexionar sobre nuestros pre-juicios, sin embargo en 1917 se muestra enamorado del “profeta” y “visionario” Fichte y, en general del Idealismo alemán. Es verdad (Husserl: 2017, 331) que el fenomenólogo parte de Copérnico y Képler a la hora de hablar de “la vida espiritual alemana”; y pone en un mismo cuadro a Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, Guillermo von Humboldt y Schopenhauer, además de Leibniz y Kant, entre otros como Herder. Se da por entendido en qué consisten los “valores culturales” del Idealismo alemán, abanderado por Fichte. A mi juicio, pero yo no soy especialista, el *telos* que late en el proyecto de una fenomenología trascendental -que tiene como a priori la inexistencia de una Lógica Alemana- es algo completamente opuesto a la vindicación del nacionalismo alemán. Atención: no critico el patriotismo de un padre con hijos en el frente, sino la utilización ideológica que hizo Husserl de la

“vida espiritual” de un pueblo, en este caso el alemán. Es el mismo modelo, *mutatis mutandi*, que en 1807 utilizó Fichte para aglutinar los sentimientos y emociones nacionales desde lo que llamó filosofía propiamente alemana. De nuevo aparece el victimismo de los eternamente agraviados alemanes; solo que con Fichte y Husserl se hizo en nombre del Idealismo alemán. Sostengo que esto es un fraude, una traición a la “actitud filosófica” ante el mundo. El error de Husserl consiste, en una palabra, en identificar de forma acrítica la “vida espiritual” con Alemania. Fuera del Idealismo alemán solo existe una vida, el otro bando, que carece de vida espiritual. Lo que para Fichte era la época del “egoísmo”, para el fenomenólogo se trata, más de lo mismo, del giro perceptivo que ha dado el siglo XX; hasta tal punto que, afirmó, “El dominio de esta filosofía [la alemana] sobre los espíritus fue sustituido por el dominio de las ciencias exactas y de la cultura técnica establecida por ella” (p. 332). Me asombra negativamente que Husserl diera pie, de forma indirecta, a pensar, como hicieron tantos intelectuales alemanes, acerca de las profundas razones filosóficas y espirituales de la I Guerra Mundial, iniciada por el *II Reich* y sus aspiraciones imperialistas. Como si la Guerra Alemana tuviera de su lado el *Geist*, el único espíritu posible. También Max Scheler pensó que, en esa Guerra, la filosofía y verdadera cultura estaban del lado alemán; aunque, es verdad, después pidió disculpas. A partir de lo que afirmó Husserl, ¿en base a qué vamos a seguir insistiendo en una Lógica pura? Y me parece increíble que Husserl, nada menos que Husserl, culpe a las “ciencias exactas” y su técnica moderna del conflicto armado. ¿No es esto un claro ejemplo de la vuelta de Husserl, como ha sostenido Karl Schuhmann en Husserl y lo político, a la “actitud natural”? Me parece obvio; siendo el concepto de “Nación” de Fichte lo que le está impidiendo la percepción del Otro y la posibilidad de que haya “vida espiritual” más allá de Alemania. Y una traición a su propia vida fenomenológica trascendental, anunciada, aunque sea a lápiz, en las famosas y necesarias *Investigaciones Lógicas*. ¿Cómo puede pensar Husserl en el ideal de Humanidad propuesto por Fichte si partimos de la base naturalista de que el Idealismo alemán es “oriunda” del pueblo alemán? (p. 332-333). Esta falsa premisa, falsa para la actitud filosófica, supone que es algo decisivo, “sustancial”, el lugar de procedencia de las ideas. El Idealismo alemán, con Fichte al frente, es originario del lugar que se especifica. Influenciado por el patriotismo visceral de Fichte, Husserl está aceptando la reivindicación nacionalista y supremacista del espíritu alemán frente al resto de las naciones europeas. Y, al hacerlo, entró en el juego de la *Kulturkampf* al dividir el mundo del espíritu en oriundos y extranjeros. Hace valer la “nacionalidad” de sus padres filosóficos. Tiene sentido que lo dijera Alfred Rosenberg, pero no un fenomenólogo trascendental. El caso es que, *Zeitgeist*, ¿a quién le extraña que un neokantiano como Bruno Bauch exigiera en 1917, en los *Kant Studien*, los “certificados de nacimiento” de la vida espiritual de los filósofos alemanes que discutían acerca de la cultura alemana? ¿A quién le va a extrañar que Husserl, hablando como Fichte, afirmara que “Sólo ideales autóctonos [nacionales], sólo un giro íntimo hacia ideas religiosas y éticas supremas despertaron las fuerzas que a la par purificaron y fortalecieron por dentro todos los corazones, (...)” (p. 333). ¿Fenomenología y nacionalismo? ¿Un “ideal autóctono” como horizonte de la Humanidad? ¿Un giro “íntimo”? Y, para colmo de diáparates, Husserl afirmó en esa misma página que, gracias al patriota Fichte, “El unilateral modo de pensar y de sentir naturalista pierde fuerza”. Es decir, que la Guerra del 14 era una lucha por el Espíritu de Dios en la Historia, cuya sucursal terrenal está y es Alemania. Otra vez, como en la guerra franco-prusiana (1869), el filósofo (ahí Nietzsche, aquí Husserl) de la guerra y pone su filosofía al servicio del fuego purificador del espíritu de la guerra y el culto, genuinamente tan alemán como disparatado, a la muerte: “La muerte ha vuelto a hacer valer su sagrado derecho originario” (p. 332). ¿Su sagrado derecho originario? Lo que nos indica que el fenomenólogo seguía atrapado en el mágico e irreflexivo *Urvolk* y *Volkgeist* que estos irracionales patriotas prusianos habían conseguido meter en el alma del pueblo; el pueblo alemán como criterio de validez y, obvio, en el entendido de que ni la auténtica “subjetividad”, ni la auténtica “vida espiritual”, dependen del sino de *El Yo absoluto de las acciones originarias*. O, con otras palabras, de la auto posición del Yo-Nación; una “expansión” del “yo” que no viene desde fuera sino desde los propios orígenes de la auténtica subjetividad alemana: la comunidad del pueblo en su Estado. Un “Estado de cultura”, como criticó Gustavo Bueno en *El mito de la cultura*, o un “Estado de emoción”, puramente “psicologicista sin contenido semántico alguno”, tal y como el profesor

Jesús G. Maestro define el nacional-independentismo catalán y vasco. La identidad ya no se piensa, ni se reflexiona, “sino que yo me siento así”. Las “acciones originarias” del pensamiento de Fichte, es decir, su increíble teoría del conocimiento (que ni es teoría ni conocimiento) fundamentada en el Idealismo alemán del concepto que lucha contra la certeza sensible, no remiten, como en Aristóteles, al tiempo de la deliberación y la prudencia, como nos señaló el maestro Pierre Aubenque, sino al tiempo originario del “«tener-que-ser»” (Fichte: 1988, 56). Se trata de la redefinición nacional-metafísica de “sustancia” para la Formación del Espíritu Nacional Alemán: en el principio es la acción que, en el caso de los *Discursos a la nación alemana*, casi siempre aparece como *Kraft* -“fuerza”. Ahora bien, los traductores del alemán al español cometen el nefasto error de traducir *werden soll* (Original: p. 18) como lo he señalado antes. Lo que nos indica que los traductores han seguido, por su cuenta, a Heidegger. Esta idea fuerza de Fichte reaparece en 1927, en *Ser y Tiempo*, cap. 9, p. 67: *Zu-sein* o, mejor, *Zu-seyn*, para recalcar que “ontología” y “autoctonía” son las dos caras de una misma moneda: la *Existenz* alemana. Este error de traducción, que hasta incluye los guiones de Heidegger, nos priva de algo tan decisivo como que Fichte quería apoyarse en el “Deber ser” de Kant como lo propio de una “Ética alemana”. O, ya en el caso de la ontología de la facticidad de Heidegger, no necesitar de ninguna Ética como un valor sobre añadido a la esencia del *Da-sein*: “tener-que-ser”. El Ser del Deber ser es Tener-que-ser-alemán. No es de extrañar, pues, que Husserl no reivindicara en Fichte “la mera sed de saber” ni “la pasión de un puro saber teórico”, sino lo peor del Idealismo alemán: ser “reformador ético-religioso, educador de la humanidad, profeta, visionario” (p. 333). Estaba en peligro la “existencia del pueblo alemán”. Algo recurrente desde la guerra franco-prusiana, inventada por la *Kulturkampf*, porque la vida cotidiana alemana había dejado de ser alemana. Y así las cosas, ¿de qué se trata cuando queremos recuperar el mundo de la vida? ¿De qué cotidianeidad estamos hablando?, ¿de la Nación homogeneizada por el tener que ser alemán? ¿Se puede ser, a la vez, fenomenólogo trascendental y nacionalista? ¿Un “poco”?; pero ¿con qué criterios medimos esto? ¿Cómo puede haber “inter subjetividad” en la “Nación” de Fichte y de Husserl, si todo debe estar homogeneizado? O, retomando la pregunta de Cassirer a Heidegger, Davos 1929, ¿cómo se pasa de un *Da-sein* a otro *Da-sein*? ¿Qué “inter subjetividad” entre las naciones de Europa si la única que tiene “vida espiritual” es Alemania? Sin embargo, tampoco esta fue su última palabra. En 1931, había que tener mucho valor, hizo una reivindicación de Descartes para relanzar la fenomenología trascendental -*Meditaciones cartesianas*- a tan solo dos años de que el nazismo se hiciera con todo el poder sobre la vida y la muerte. Y ya muy anciano, pero lúcido y, como Gary Cooper en *Solo ante el peligro*, tuvo el ánimo filosófico y político de dictar aquella magnífica conferencia (*La crisis de la humanidad europea y la filosofía*, 7 y 10 de mayo de 1935) destrozando teóricamente todo intento, tal y como se venía dando en las Universidades alemanas, de fundamentar el nacionalismo y antisemitismo, es decir, el nazismo, en una pseudo filosofía que volvía tanto al “naturalismo” como al “psicologismo” y al “historicismo”. En aquel Círculo Cultural, rodeado de *svásticas* que habías sido muy aplaudidas por sus ciudadanos, el fenomenólogo puso dos tesis encima de la mesa; lo que no quiere decir, ni mucho menos, que solo fueran dos tesis, sino que son, a la luz de todo este trabajo, incluida la respuesta de Cassirer a Bruno Bauch, las dos que nos interesan resaltar como parte importante del *leit motiv*. 1º) El origen “geográfico” del nacimiento de la filosofía en Grecia carece de importancia relevante para una filosofía, como lo era la fenomenología trascendental, que aspira a ser una ciencia de carácter universal e infinito. Y, 2º), que hasta los papúes son seres humanos. Ni hay, ni puede haber, un “conflicto” en Kant entre la “certeza sensible” y el “concepto”. Por lo tanto, y esto es crucial para apreciar la contundente crítica que de esas dos tesis podemos sacar en contra del concepto de “Nación” del anti semita Bruno Bauch, aunque Husserl no lo cite, como tampoco a Heidegger, y en contra de la auto posición del Yo como auto posición (lo propiamente “alemán”) de un “concepto” sin la necesidad de esa “intuición” que proporciona la pluralidad real -nunca aparente- del mundo, por ejemplo los “papúes”. Entre este Husserl y Cassirer hay una profunda afinidad; pero no porque fueran judíos, sino porque eran filósofos. Por otra parte, en su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el mejor ensayo de auto crítica de toda la Historia de la Filosofía, Fichte desaparece y, como no podía ser de otro modo, Kant reaparece en todo su esplendor

Afortunadamente, Ernst Cassirer despertó a tiempo de su esperanza idealista y huyó de una Alemania en la que se impusieron los filósofos más “rudos”. En su desencuentro con Heidegger, Davos de 1929, y a propósito del legado de Kant: “¿Qué es el Hombre?”, pudo comprobar la imposibilidad de unidad que había entre la “actitud ética” y la “actitud nacional”. Heidegger se negó, al final de las conferencias, a estrecharle la mano al judío alemán. Un buen dato de lo que una certeza sensible tan desagradable podría representar para que un buen escritor montara, en base al “desamor”, una novela. Después de todo, se puede pensar, este detalle de *Lebenswelt* le salvó la vida al gran escritor y filósofo que era Ernst Cassirer.

Desde su exilio en EEUU -siempre, junto a España, el malo de la película- nos legó su última palabra: *El mito del Estado*, de lectura imprescindible. Ahí Cassirer ya ha roto amarras con el idealismo dogmático del viejo mundo. E hizo suya, profundizándola analíticamente, la crítica de Nietzsche que, en *Así habló Zaratustra: “Del nuevo ídolo”*, ningún filósofo había hecho del II Reich. La nueva mentira: “Yo, el Estado, soy el pueblo”.

Bibliografía

- Aubenque, P., (2010), *La prudencia en Aristóteles*, traducción de Ana Luisa Belloro, Las Cuarentas, Buenos Aires.
- Berlin, I., (1999), *Las raíces del Romanticismo*. Edición de Henri Hardy, traducción de Silvana Marí, Taurus, Madrid
- Cassirer, E., (2014), *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las Luces*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Cotofleac, V., (2003), *Autoctonía y xenofobia. A Parte Rei*, n° 30, <http://serbal.pntic.mec.es/cmuno11/vasilica30.pdf>
- Fazio, R., (2016), “Leibniz y la reforma de la metafísica: un análisis de la definición de sustancia como fuerza primitiva activa”, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XLII, n° 2, pp. 149-169.

“teórico” y “práctico”. Sí me llama la atención que ni los editores del libro de Husserl (*Textos Breves*) -Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziriñón-, ni la traductora de estas *Tres Lecciones*, al parecer en permanente diálogo con Fichte y Husserl, no hayan escrito ni una sola palabra al respecto. Porque, eso pienso, hay que presentar a un autor, por más enamorado que estemos de él, como si fuera lo que es: alguien que vivió en cuerpo y alma, con todos sus aciertos y errores. Una persona que puede, pues era ese su ideal para la Humanidad, recapacitar, volver sobre nuestras propias ideas porque podemos equivocarnos y sumir, sin darnos cuenta, una actitud naturalista ante el mundo, el hombre y la cultura. Ahora bien, si los especialistas se empeñan en darnos un Kant, un Husserl o un Nietzsche muy bien peinaditos, arregladísimos para la foto, a los alumnos y a aquellos que quieran acercarse a esto de la filosofía les ahorraremos el esfuerzo de lo que siempre será una aventura del pensamiento; tal y como el ámbra preserva del vuelo.

- Fichte, J. G., (1988), *Discursos a la nación alemana*. Estudio preliminar y traducción de María Jesús Varela y Luis A. Acosta. Tecnos. Madrid.
- Herder, J. G., (1982), *Ensayo sobre el origen del lenguaje y Otra Filosofía de la Historia*, en *Obra Selecta*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1982.
- Husserl, E., (2019), *El ideal de Humanidad en Fichte*, en *Textos Breves (1887-1936)*, coordinadores y prólogo de Antonio Ziri3n Quijano y Agust3n Serrano de Haro, Sígueme, Salamanca.
- Kant, I., (1987), *Cr3tica de la raz3n pura, prólogo*, traducción, notas e 3ndice de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.
- (1992), *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosof3a*, en *Op3sculos de filosof3a natural*, traducción de Atilano Dom3nguez, Alianza, Madrid.
- (1999), *¿Qu3 significa orientarse en el pensamiento? En En defensa de la Ilustraci3n*, traducci3n de Javier Alcorza y Jaime Lastra, prólogo de Jos3 Luis Villaca3as, Alba, Madrid.
- Mart3nez Cinca, C. D., (2004), *Los Discursos a la Naci3n Alemana de J. G. Fichte: un paso atr3s en el proyecto pol3tico de la Ilustraci3n*, *Philosophia*, pp. 62-85.
- Merleau-Ponty, M., (1999), *Le primat de la perception et ses consequences philosophiques*, Verdier, Par3s.
- Rivera de Rosales, J., (2004), “Del Yo puro al saber absoluto (1798-1802)”, *Revista internacional de filosof3a*, suplemento 19, pp. 130-176.
- Raynaud, Ph. y Rials, S. (Edit.), (2001), *Diccionario de Filosof3a Pol3tica*, traducci3n de Mariano Pe3alver y Mariel-Paule Sarazin, Akal, Madrid.
- Entrevista a Elvira Roca Barea, (2021), publicada en *Jotdown*, 30 junio, enlace disponible en: <https://www.jotdown.es/2021/06/elvira-roca-barea/>
- Rodr3guez, A., (2008), *Identidad lingüística y naci3n cultural en J. G. Herder*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Schuhmann, K., (2009), *Husserl y lo pol3tico. La filosof3a husserliana del Estado*, traducci3n de Julia Valentina Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Turiso Sebasti3n, J., “La falsificaci3n de la historia y el delirio identitario: el contexto espa3ol, enviado a la *Revista Mexicana de Ciencias Pol3ticas y Sociales*, M3xico, (in3dito-en arbitraje).

A PROPÓSITO DEL CONCEPTO DE NACIÓN.
RÉPLICA AL ARTÍCULO DE BRUNO BAUCH*

Ernst Cassirer

Quien hoy día aborda teóricamente la cuestión de la relación entre identidad alemana e identidad judía se expone al reproche de estar entregado a especulaciones ociosas e infértiles, sobre todo en una época como la nuestra tan apegada como ninguna otra a la esfera de la acción inmediata. ¿Será porque siempre estamos bajo la fuerte jurisdicción del pensamiento metafísico que continuamos riñendo sobre diferencias conceptuales, cuando todos nuestros esfuerzos tendrían que estar abocados a identificar más claramente la unidad del objeto, la unidad del sentimiento? ¿Hay que atender, en este momento, a un contexto que demanda punzantemente una tarea común; o bien es preferible hundirse en investigaciones escolásticas que versen sobre la esencia, y así salvaguardar la energía que se requiere para articularnos y prepararnos para la acción? Confieso que hasta ahora no he respondido completamente a todas estas preguntas. Incluso cuando el debate alrededor del texto *La identidad alemana y la identidad judía* de Cohen ha (30) adquirido formas cada vez más rudas y escalofriantes, nunca he estado tentado a descender a esas arenas movedizas, en las cuales Cohen se bate de formas tan valientes y decididas. No es en tanto judío, sino en tanto buscador científico urgido de problemas objetivos y bien circunscritos, que formulo aquí estas reticencias. Reticencias que se han visto vigorizadas aún más por los comentarios sobre el texto de

* Traducción de Julio Quesada Martín de la publicación en francés de Ernst Cassirer “À propos du concept de nation. Réplique à l’article de Bruno Bauch”, publicado en *Texto ! Textes et cultures*, vol. XXVI, nº1 (2021), con el gentil permiso de su director François Rastier.

Nota de la traductora del alemán al francés Leonore Bazinek: “Ernst Cassirer redactó este texto en respuesta a Bruno Bauch. Fue publicado por primera vez en 1991 por Ulrich Sieg (cf. ECN 9, 314 y Sieg, 1991). Nuestra traducción sigue el texto establecido en la edición ECN 9 de la cual indicamos la paginación entre (x)”.

Recibido el 25 de mayo de 2021
Aceptado el 30 de junio de 2021

Cohen y por la crítica de madame Leonore Ripke-Kühn en el número de abril de la revista *Der Panther*, y es que aquí nos encontramos de inmediato con una perspectiva que viola constantemente los mandatos más elementales de la objetividad teórica y que mezcla de modo abigarrado juicios y prejuicios, opiniones e intenciones. No son (31) los ataques contra los judíos o el judaísmo los que encuentro decisivos, mismos que incluso podrían ser esquivados con calma y serenidad, como cualquier ataque. Lo que resulta más pesado de sobrellevar es que la ofensiva y su caos consiguiente se hallan movilizados por un programa intelectual que ya considerábamos superado. La luminosidad y la claridad de los conceptos fundamentales del idealismo alemán han sido ocultadas, su fuerza y grandeza éticas, rebatidas, y he aquí que de pronto se hallan puestas al servicio de una tesis que, ajena a cualquier valor objetivo, se sitúa muy por debajo de ellas merced a su problematización misma. No se puede sino sentir vergüenza al advertir los fines con los que aquí se explota el pensamiento de Kant y Fichte. Aun en los detalles, la argumentación empleada por la señora Ripke-Kühn contra Cohen resulta sumamente contradictoria. Describe como un rasgo de “formalismo judío” la manera en la que Cohen sub-evaluaría la oposición entre las formas de la razón y las formas de la percepción en la *Crítica de la razón pura*. En ese mismo tenor, asegura (32) que la visión fundamental de las relaciones entre los factores lógicos y perceptivos del conocimiento y su genuina raíz histórica se remontan a Leibniz. Le reprocha a Cohen el hecho de que se limite a permanecer en Kant y que no avance hasta Fichte y Hegel, pero no dice que el énfasis puesto sobre el “dualismo” entre la intuición y la razón, que automáticamente era citado como una prueba de los prejuicios “judíos” de Cohen, justamente había sido elaborado por Fichte y Hegel de la manera más perspicaz –algo que, en efecto, está en la base del principio metodológico mismo con el que estos autores critican y transforman la doctrina de Kant. Pero es vano detenerse o insistir en aquellos puntos particulares donde el mecanismo de la demostración habla elocuentemente por sí mismo. Habida cuenta de la falta de libertad en el juicio interior que a cada paso exhibe este escrito, no es posible comprender ni la obra de un pensador alemán ni la obra de un pensador judío, ni la obra de Kant o de Leibniz o de Cohen. Aquel que se empeña aún en pensar de esta forma es como si tuviera afectado el órgano encargado de interpretar y reconocer intelectualmente los esfuerzos intelectuales. En la filosofía como en las ciencias, es posible enseñar y aprender de las cosas, pero el buen sentido para la (33) objetividad, lo que confiere soporte y valor a toda tentativa filosófica,

ha de ser aportado por uno mismo. Quien salta de la evaluación objetiva de un esfuerzo a elucubraciones sobre la persona y su genealogía –como hace la señora Ripke no únicamente en el caso de Cohen, también en el de Nelson– quebranta la primera condición sobre la que se funda una discusión científica.

El asunto ha escalado recientemente luego de que Bruno Bauch, en una carta bastante larga publicada en el número de junio de *Der Panther*, se alineara con la postura de la señora Ripke-Kühn y manifestara una “verdadera simpatía” y una “vasta conformidad” con sus desarrollos. Bauch no habla exclusivamente como representante de la filosofía crítica, sino además como profesor universitario y como editor de una de las revistas alemanas más conocidas. No se trata únicamente de una opinión, también es un gesto que cumple una función: esta circunstancia podría, aun si tiene poca importancia objetiva, poseer algún valor ante los filósofos *amateurs* a los que explícitamente se dirige la señora Kühn, y proporcionar cierto peso y autoridad a sus palabras. Así las cosas, si se tratase de un debate corriente en torno a Cohen y su doctrina, nunca habría sentido la necesidad de alzar la voz. Mi posición a este respecto no ha merecido manifestaciones públicas. Si el cariño (34) por un hombre a quien debo los impulsos decisivos para dedicarme a la filosofía, si la constante amistad personal que me une a él deben traducirse en una toma de partido, me declaro voluntariamente su aliado. Pero lo más importante es que, de persistir mis reticencias a expresar públicamente mi posición, se perdería la oportunidad de indicar el problema general que poseen, consciente o inconscientemente, las disertaciones del señor Bauch y de la señora Ripke. Si Bruno Bauch habla de un “dualismo fatal de la intuición y la categoría” en Kant, y la señora Ripke observa justamente en ese dualismo el momento específicamente fértil y específicamente alemán de la doctrina kantiana, es posible que se trate solamente de una cuestión metodológica particular, de otro modo resultaría asombrosa la rapidez con la que zanzan una cuestión que conduce sin embargo a los principios más difíciles y axiales de la crítica del conocimiento. Si, por otra parte, la señora Ripke rechaza la solución de Cohen por considerarla una especie de secreción del “pensamiento judío”, Bruno Bauch la defiende por el contrario con el argumento de que, aun al interior de la Escuela de Marburgo, no es Cohen el que “ocupa la primera plaza” con respecto a este problema, ya que Nartop antes que él, “con una fuerza sistemática en todo su esplendor”, había reflexionado sobre la oposición entre la intuición y el concepto, y que la “germanidad” de este último resulta indudable –este argumento excede toda dimensión objetiva e intelectual. ¿Dónde nos hallaríamos

si, en el transcurso de un debate (35) en torno a la validez de un enunciado, no es su contenido puro lo que se toma como referencia, si la evaluación del mismo se lleva a cabo no por sus presuposiciones y razones lógicas sino por la personalidad de su autor? En este punto, parecería que Bruno Bauch sólo está haciendo un elogio de la señora Ripke, pero, según el principio y el método, ambos autores convergen en el mismo programa. El “vasto acuerdo” que él mismo subraya nada más arrancar su epístola está reñido completamente con las “diferenciaciones objetivas” que también anuncia. Es decir, la disociación entre el Bruno Bauch, representante de la filosofía crítica, y el Bruno Bauch interlocutor, se acusa con particular intensidad a lo largo de todo el texto.

Me gustaría comenzar a adentrarme en las ideas de Bauch haciendo una discusión general y principista en donde, en un primer momento, eludiré deliberadamente el asunto de la posición que el autor guarda sobre el judaísmo, pues, ¿por qué polemizar con puntos de vista y opiniones particulares en tanto aún no ha sido definido aquello que se entiende como la verdad o falsedad de un juicio? Si considero el trabajo científico que Bauch ha realizado hasta ahora, yo diría que, en tanto alcanzo a comprenderlo, está sistemáticamente concentrado sobre un punto. Aquello que Bauch defiende –la doctrina crítica de Kant– no está tomado en un sentido psicológico sino “trascendental”, esto es: trabaja desde la posición de la “lógica pura”, que se diferencia de todas aquellas reinterpretaciones y lecturas psicologistas (36) o antropologistas de los contenidos filosóficos. Esta toma de postura no se restringe únicamente a la lógica en sí misma, pero se concibe como algo un poco más distante tanto de la ética como de la determinación de valores mentales en general. Siempre se debe hacer valer el hecho de que la medida de un juicio no depende de las condiciones de su parto o de su origen, sino de criterios independientes, enteramente determinados, “objetivos”, de una validez universal, capaces de dilucidar la verdad o la falsedad, el valor o la indignidad. Por lo tanto, tengo menos necesidad de demorarme en las intenciones implícitas de Bauch como en lo que sostienen explícitamente sus escritos y artículos. Aquí debe tomarse en consideración una vez más el enorme abismo que media entre la enunciación abstracta de un principio y su aplicación. Y es que, cuando se pasa reiteradamente de determinaciones puramente objetivas a la particularidad individual del filósofo, a sus “propiedades” mentales y raciales, ¿no se está incurriendo en el sesgo habitual de psicologismo? ¿Piensa Bauch haber aportado algo, ya sea a través de una prueba o de la refutación de un enunciado, si (37) sus explicaciones y deducciones las extrae de esa manera? Si la primacía

de un enunciado deriva del hecho de quién fue el primero en formularlo –en este caso, Nortop antes que Cohen–, no sólo las fronteras entre la lógica y la psicología empiezan a desdibujarse, sino además lógica y cronología resultan indistinguibles.

No afirmamos que llegado el caso pueda justificarse o excusarse a Bauch como si hubiese cometido una distracción menor, muy por el contrario, lo que decimos que es que toda la metodología kantiana resulta finalmente derrocada al adoptarse un punto de vista semejante. ¿Qué pasaría si le atribuyéramos al pensamiento de Kant un elemento específicamente nacional, eventualmente accesible sólo hasta cierto grado del juicio y del sentimiento de otros pueblos, pero cuyo núcleo y esencia se mantuvieran ocultos para el resto de las personas? De ser justo ese juicio, no habría manera de abordar ya no digamos la competencia de los extranjeros, sino los esfuerzos mismos de Kant. En efecto, todos esos esfuerzos tienden a la conquista de una validez universal y a la necesidad objetiva de plantear los principios y enunciados fundamentales de esta misma. La gran ambición intelectual de Kant era conducir a la filosofía por la vía segura y constante de la ciencia. Esa piedra de toque era suficiente por sí misma para fundar la crítica de la razón. “En lo que concierne a la certeza –dice en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*– he llegado a determinar que las suposiciones no tienen cabida en esta clase observaciones y que todo aquello que recuerde a una hipótesis ha de ser considerado un género vetado para su comercio, aun al menor precio, y decomisado una vez descubierto (38). Todo conocimiento que subsista a *priori* anuncia por sí mismo el deseo de ser tenido por simplemente necesario; esa aspiración constituye la razón más fuerte para la determinación de todos los conocimientos a *priori* que a su vez se convertirán en la medida, el ejemplo mismo de la certeza filosófica apodíctica”. En estas palabras subyace el sentido y la meta de la estética trascendental. La estética trascendental –más allá de las diferencias de interpretación, hay consenso sobre este punto– no pretende desarrollar el análisis de la vida psíquica, ni sondear en su interioridad o en sus formas íntimas, sino que busca responder a la cuestión de cómo la matemática pura puede ser posible. El mismo concepto, el término “intuición”, recibe su significación precisa y determinada solamente desde la perspectiva de este objetivo; así, es usado no como un hecho de observación psicológica, sino como principio y fundamento explicativo de la apodicticidad de las expresiones matemáticas. En resumidas cuentas: la universalidad teórica del fundamento de la explicación no puede en ningún caso situarse por debajo de lo explica-

do. Por ejemplo, que a esta universalidad teórica trascendental se le apiñaran particularidades triviales, enraizadas en condiciones nacionales, y que resultara únicamente inteligible a partir de éstas, equivaldría sin duda a mostrar a un Kant absurdo, tanto como si se afirmara la existencia de una matemática nacional. Si se supone que la respuesta que Kant ofreció a su problema fundamental está imbuida de tales condiciones, entonces esa respuesta habría estado ya, al menos para lo que hace al propio Kant, refutada, y su absurdidad, demostrada. Es evidente que las aportaciones de Kant en esta dirección valen asimismo para la analítica trascendental y en general para todas las partes de la crítica de la razón: el fenómeno de la evidencia, el problema de la posibilidad de la experiencia y de su “objeto”, la cuestión de las razones últimas de la afirmación de la objetividad en tanto tal, no pueden contener un elemento que simplemente pertenece a un círculo determinado de objetividad, sea natural, sea histórico, y el cual tiene necesidad de ser mediado para empezar a funcionar. Y (39) nada de ello cambia drásticamente durante el tránsito hacia una ética crítica –aunque Bruno Bauch empuje una tesis cuya obviedad salta a la vista: “sistemáticamente, en realidad, aquí es donde se encuentra la mayor diferencia entre el pensador alemán Kant y el pensador judío Cohen”. Sin embargo, lo que caracteriza al filósofo (y ciertamente) alemán Kant es esto: que refuta con toda claridad la idea de una ética alemana. Es la ética crítica la que ha detectado con una lucidez incisiva la oposición entre puntos de vista éticos y antropológicos y que ha desterrado así del ámbito de la ética, de una vez y para siempre, el pensamiento de la raza. Ya que aquella “antropología” que se aparta del centro mismo que la sostiene y “únicamente se dedica a aportar conocimientos empíricos no puede entender la antropocidad establecida por razones internas y legislativas”. Es en este contexto que Kant formuló aquella proposición que tan a menudo se ha interpretado, distorsionándola, como una hipérbole, pero que no obstante ilustra sus puntos fundamentales, a saber, la que se refiere a la necesidad de establecer y definir el lugar moral no sólo para los hombres, sino también para “los seres vivos en cuanto tales”. Y añade: “Puesto que la universalidad tendría que ser válida para todos los seres racionales sin distinción, la necesidad práctica interna que se les impone se arruina si su fundamento es extraído de una organización específica de la naturaleza humana o de las circunstancias accidentales en las que se encuentra”. Ciertamente, se puede deplorar u objetar este racionalismo kantiano según el cual las diferencias individuales y nacionales aparecen simplemente como organizaciones específicas de la naturaleza humana, (40) pero no puede ser borrado de

la imagen histórica de Kant sin destruir esta imagen misma. Kant es el artífice de la crítica de la “razón pura” aun en el dominio de la ética, y no el profeta de un ideal constreñido en el tiempo ni en la nación. Quien invoca una reserva especial para comprender adecuadamente esas unidades “raciales” específicas niega entonces el sentido del imperativo categórico y la exigencia que éste reclama a la totalidad de los agentes éticos. Ante tal exigencia se esfuma todo privilegio de los individuos y los pueblos. Evidentemente, este imperativo no puede ser concebido bajo el supuesto de que la ética crítica resulta incapaz de advertir la diversidad empírica y las relatividades indeclinablemente plurales y complejas de la experiencia ética concreta. Más bien, lo que se afirma es que existe un lugar “absoluto” en el que el raciocinio se eleva por encima de las mencionadas relatividades y se emancipa de ellas. La ética de Kant descansa en este punto exactamente sobre el mismo fundamento que su lógica –y asimismo que su estética, como lo prueba esa parte muy profunda de sus investigaciones estéticas, raramente comprendidas y valoradas, según las cuales la belleza está fundada en el sustrato suprasensible de la humanidad.

En última instancia, la ruta propuesta por Bauch hace parada primero en el escepticismo hacia la validez y la comunicabilidad universales de los resultados de la ética “trascendental”, y luego pone rumbo directo hacia el recelo en lo que hace a la lógica formal. En ese sentido, para tomar la diferencia fundamental entre el pensamiento judío y el pensamiento alemán, algo que ni Bauch ni la señora Ripke (41) consiguen superar del todo y que se halla en el corazón mismo de sus explicaciones, cabría preguntar: ¿por qué no ir más lejos y hablar de una lógica judía y de una lógica alemana? ¿Por qué lo que se afirma en la *Crítica de la razón pura* tendría alguna incumbencia en los *Analíticos* de Aristóteles? Aristóteles fue probablemente un *buen griego* tanto como Kant fue sin duda un *buen alemán*. ¿Habría entonces que buscar las reglas de los silogismos aristotélicos al interior de esferas arbitrarias, delimitadas por diferencias folklóricas y adecuadas a los particularismos de cada extranjero? Esta última cuestión toca evidentemente un problema general y largamente debatido. Todos nosotros hemos hablado del “espíritu griego”: Goethe y Humboldt, Herder y Hölderlin, Schleiermachers y Böckh se han esforzado cada uno a su manera en asirlo y comprenderlo.

¿Pero esta nostalgia no habría estado desde el principio trasnochada y condenada a la infertilidad puesto que nunca tomó en cuenta las diferencias antropológicas y raciales? ¿Al referirnos a Esquilo y Platón, a Arquímedes y a Euclides, hacemos algo más que invocar a unas sombras, puesto que su

especificidad y su esencia han desaparecido al mismo tiempo que el folclor griego, que nunca podría resurgir con la misma fuerza que en la antigüedad? El concepto del “espíritu de los pueblos”, tal como ha sido desarrollado por el romanticismo alemán, a pesar de lo mucho que pueda objetársele, ha demostrado ser más sutil y profundo que sus modernas tergiversaciones antropológicas, ya que siempre tiene la precaución de oponer al pensamiento del “espíritu objetivo” una imagen correlativa y antónima en frente; y en la medida en la que esta última vigilancia se relaja, más (42) se avanza, contra todas las resistencias, hacia un naturalismo puramente dogmático.

Semejante giro materialista se manifiesta hasta en sus más mínimos detalles en el artículo “El concepto de nación” que Bruno Bauch publicó recientemente en los *Kant-Studien* y al que él mismo se refiere como un capítulo de filosofía de la historia. La distinción que Bauch ensaya entablar entre el concepto natural y el concepto cultural de la nación no impide que los elementos naturales aparezcan todo el tiempo como primarios y claramente decisivos. La nación es el conjunto de los “*connati*”, de aquellos que, nacidos en el mismo seno, están unidos por la genealogía y el vínculo de sangre y cuya familiaridad está definida sobre todo por la estructura corporal. “En el color de la piel, la fisonomía de la cara, la estructura corporal de cada individuo, ella se expresa en tanto tipo visible”. “Si fuera de otra manera”, exclama enseguida Bauch, “yo me sentiría realmente miserable, tratado por la madre naturaleza como el pariente pobre en el sentido literal de la expresión. En efecto, si un día, pasadas varias generaciones, mi cráneo rodara a los pies de un antropólogo, su disciplina se vería desprestigiada si no reconociera que ¡se encuentra ante el cráneo de un alemán!”. Quizá los antropólogos críticos se sientan tentados a sustituir el signo de admiración con el que cierra esta frase por uno de interrogación, pero eso sería a todas luces un intento burdo de enturbiar con reticencias mezquinas el *pathos* altisonante del autor. En lo que a mí concierne, estas palabras me recuerdan (43) inmediatamente a las utilizadas por Hegel cuando se dedica a separar, en la *Fenomenología del espíritu*, su concepto fundamental de “espíritu” de la frenología.

“El ente sin actividad intelectual”, dice con la retórica que le es propia, “no es, para la conciencia, sino una cosa y poco más que una esencia que es casi su contraria. [...] Visto así, la pretensión de que un hueso concentre la existencia real de la conciencia es una completa negación de la razón. Y eso es lo que se pretende cuando se dice que el hueso es lo exterior del espíritu. [...] Cuando, por tanto, se dice a un hombre: tú (tu interior) eres esto porque

tu cráneo está constituido de cierta manera, estoy diciendo que tu realidad está constituida por una osamenta. La réplica que da la fisionomía a un juicio semejante es por así decirlo una bofetada: disocia las partes blandas de su aspecto y de su situación, y demuestra con ello que estas partes no son una verdad en sí misma, no constituyen la realidad del espíritu; para nosotros, la réplica debería ir más lejos y hacer trizas el propio cráneo de quien habla así, por ser más práctico que sabio y para hacerle entender que un hueso, en sí mismo, no es nada para un hombre, y menos aún su realidad verdadera”.

Confío que lo que he dicho hasta aquí no se interprete como si quisiera restar importancia y significación a lo que cada nación ha sumado a la vida histórica, como si rehusase reconocer en todo pueblo verdaderamente creativo la dirección determinada y específica de su producción mental, la unidad de todas sus fuerzas formativas. Mi (44) oposición a la “filosofía de la historia” de Bruno Bauch no está volcada tanto sobre el contenido mismo del concepto de identidad alemana cuanto sobre el principio y la dimensión en los que este concepto está edificado. Forjar un contenido a través de un desarrollo nacional no entraña el menor requisito de valor en sí. Esta facticidad simplemente histórica tiene, en cuanto tal, una relación de inconmensurabilidad con la cuestión de la validez: el *quid facti controla*, aún en este caso, la puertade entrada a la cuestión del *quid iuris*. Desde este punto de vista, toda cultura puede de hecho estimar y honrar el contenido auténtico de su cultura sin más justificación de que es el suyo; pero de esta manera se expone también al peligro, según las palabras de Goethe, de sólo cultivar sus propiedades en lugar de cultivar sus capacidades. Para el vecindario de los diferentes egoísmos nacionales, puede haber, en tanto psicólogo, una entera comprensión e incluso tolerancia, pero en tanto filósofo de la ética o de la historia, debería buscarse y exigirse una posición más libre. Goethe, con la magnífica imparcialidad de su sentimiento nacional, tiene también sobre este punto líneas iluminadoras: “afrancesado o britanizado, italianizado o germanizado, lo uno como lo otro no quieren nada más que lo que dicta el amor propio”. La simple “alemanidad” de un contenido, tomado en sentido fáctico, no entraña para nada su valor, del mismo modo que, por otra parte, el resultado de una evolución histórica particular puede ser evaluado y conmensurado sólo cuando los valores objetivos han sido establecidos. (45)

No es por la especificidad alemana de los conceptos de libertad y autonomía porque reconocemos en la ética kantiana un salto en la formación del espíritu alemán. Más bien porque la libertad representa una idea de una vali-

dez universal, que engloba todos los límites nacionales, es que debemos amar y honrar al pueblo que, a través de sus más grandes espíritus nacionales, ha aportado a este concepto una claridad progresiva y una expresión consciente. No es censurable subrayar las propiedades formadoras específicas y las procedencias que se hallan en la historia del espíritu alemán, pero lo que no podemos aceptar es que el discernimiento prístino que debe haber entre la medición propiamente dicha y aquello que es medido resulte de algún modo ensombrecido.

Aquí se sitúa el límite entre la conciencia de sí verdaderamente intelectual de un pueblo y aquello que resulta contingente y arbitrario en la autoestima del mismo. Esta diferencia se halla desdibujada cuando se presupone un concepto de pueblo ya clausurado por los vínculos de sangre y de raza, lo que impide reconocerlas pugnas de dicho pueblo por cumplir su quehacer ideal. El sol de la comunidad racial brilla por igual para sabios y lerdos, para justos e injustos. En otras palabras: nos saltamos todas las normas si, al observar las aspiraciones de los pueblos al interior de su historia, consideramos sólo lo que éstos proyectan como exigencia, sin examinar además el desempeño real de esa exigencia. La continuidad y el contexto ideal de toda historia nacional dependen de esto último.

(46) Si enfatizamos el origen escocés de Kant con el fin de erosionar su esencia alemana, estamos por supuesto siendo pleonásticos y tontos: sabemos que lo que lo une a Lessing, a Luther o Leibniz, a Schiller o Humboldt, es de un orden que no puede estar basado ni reducido a investigaciones genealógicas. La familiaridad de espíritu no se mide por los orígenes, sino por las ideas, y si éstas poseen una objetividad necesaria y una coherencia interna no hay por qué deplorarlas.

Me he detenido en exponer estas ideas generales y principistas porque de otra manera serían inteligibles mis puntualizaciones en torno a las reflexiones de Bauch sobre el tema de la identidad alemana y la identidad judía. En principio, según Bauch, no habría ninguna dificultad o problema serio, ya que la relación entre alemanes y judíos se establece de forma muy simple de acuerdo a un esquema general. El judío es “comensal en la casa alemana”, así que su posición se le asigna de una vez y para siempre merced a la relación entre los “pueblos comensales” y los “pueblos anfitriones”. El resultado de ello es para el judío una vida exterior y paralela que nunca podrá conducir a una relación (47) verdaderamente interior con su país de acogida, ni intelectual ni nacional. Y es que todo lo que podría fundar una relación semejante no es

accesible para el judío. Él se sitúa fuera del círculo de los *connatiunidos* por vínculos de sangre; no participa más que en un sentido rudimentario y exterior de la comunidad lingüística, puesto que lo que constituye para los demás el bien imperecedero de una lengua materna es para él un idioma extranjero con el que cargará a lo largo de su vida. “El extranjero de raza puede muy bien después de generaciones vivir entre nosotros y ser incapaz de hablar otra lengua más que la nuestra. Sin embargo, su lengua no es la nuestra. De su apariencia hasta los matices más sutiles en la expresión de experiencias interiores que se revelan en la lengua, subsiste un elemento extranjero entre él y nosotros. Las evidencias son bastante manifiestas, desde el lenguaje coloquial hasta los poemas más célebres”. Y el mismo límite irrevocable que hay en su relación con la lengua materna existe en su relación con la patria. Por supuesto, incluso el judío nace –dado el simple hecho natural, no podría ser de otro modo– en un país, lo cual no origina ni establece parentescos intelectuales y psicológicos. Puesto que los “pueblos migrantes y comensales” tienen que “en cada momento de su vida vivir en un país sin por ello disponer de una verdadera patria, patria ocupada perpetuamente por la cerrada totalidad esencial de un pueblo. El trabajo de los *connatisantifica* el suelo de la patria y de la tierra natal. Ningún prodigio es posible si el amor por la tierra natal no prohíbe, o al menos dificulta, el acceso a su propio santuario a quien es ajeno al pueblo. Esto es psicológica e históricamente un hecho bastante claro y, en un pasado muy reciente, casi a nuestro alcance, es cierto que nuestros ancestros prohibieron a los miembros del pueblo judío el acceso a la propiedad del suelo alemán”. Ahora bien, si se limita de esta manera el derecho a la patria y a la lengua, habría lugar quizá para el derecho comunitario a un Estado; pero según los presupuestos (48) de semejante filosofía de la historia, en tal dirección sólo se puede lograr una asociación laxa, y no una unidad real entre el pueblo comensal y los pueblos huéspedes.

Ello porque el Estado no es más que el aspecto exterior del folclor mismo, constituye una especie de cuerpo que el alma de la nación se labra. Por lo tanto, cualquier tolerancia estatal con respecto al “ajeno al pueblo” no cambia nada en su relación con el Estado, sus derechos como sus deberes carecen de las mismas bases que las de los nativos, o se hunden en distintas raíces. De modo que al interior de este concepto de cultura nacional sólo quedaría la posibilidad de participar en la vida común del espíritu. Pero ya sabemos que este contexto no es tampoco lo que se dice un terreno fértil, en tanto que el judío puede comprender sólo hasta cierto grado, según Bauch, “por la destreza re-

conocida del pueblo judío para la imitación”, una obra del espíritu alemán, y contribuir bien poco a su elucidación histórica, más o menos de la misma manera en la que los franceses o los ingleses pueden acceder a nuestro Leibniz, pero también aquí debe en algún momento toparse con “los límites rotundos e insobornables” que levantan las diferencias entre los pueblos. Advertimos que el análisis (49) de Bruno Bauch es en efecto radical. En la medida en la que el “ajeno al pueblo” ha nacido de algún modo arbitrariamente en un país, toma parte en él desde una mentalidad difusa. En ese sentido, se debe observar con escrupulosidad que dicha mentalidad no se sitúe al mismo nivel que la mentalidad auténtica de los nativos o incluso evitar el “matrimonio” entre ambas.

Estas citas de los artículos de Bauch deberían ser prueba suficiente del punto de vista que él defiende. Afirma que está lejos de un “antisemitismo instintivamente ciego, árido y desprovisto de principios”, y nosotros no tenemos derecho a poner en duda la veracidad subjetiva de esta afirmación. Con todo, he de confesar que a mí me resulta más inteligible la fuerza personal que moviliza un antisemitismo decidido, aunque “desprovisto de principios”, que esa teoría tejida a partir de premisas entresacadas de una “filosofía de la historia”.

Raramente se ha juzgado con tanta ignorancia asuntos que no conciernen exclusivamente a los conceptos y las doctrinas, sino también a hombres reales y a sus sentimientos vitales. La teoría de Bauch no rinde ninguna justicia a la complejidad, la ternura y las contrariedades de las situaciones de la vida, y no capta el hecho de que reconduce la oposición entre “nativo” y “extranjero” con una exactitud parca, cuasi burocrática. Para el espíritu (50) de aquellos que él juzga, ha olvidado cualquier traza de comprensión psicológica. Bauch lamenta el “formalismo” del espíritu judío, ¡pero cuán seco e impersonal es el formalismo de sus propias explicaciones! Porque en “esencia” judíos y alemanes son totalmente diferentes, todas sus relaciones interiores, intelectuales son negadas y declaradas una ilusión. Si tal razonamiento busca pasar como “filosofía de la historia”, diríamos que se trata por lo menos de un razonamiento falto de historia, en tanto que el pensamiento verdaderamente histórico funciona gracias a la fuerza y la delicadeza con la que ofrece la intuición viva de una situación compleja y de sus especificidades, en relación a sí misma y en relación a otras distintas. Nadie, juzgando a la luz de una conciencia imparcial de los hombres y las cosas, podrá conceder que la descripción hecha por Bauch se refiere a los judíos alemanes y a su condición genuina.

Los sujetos que sí describe, sujetos sin arraigo en su país de nacimiento y foráneos al espíritu en el que son educados, no han existido jamás en ninguna parte: se trata solamente de esquemas concebidos (51) por la teoría y al servicio de la teoría. Quien, en fin, evoca el acta de nacimiento como criterio último para examinar cuestiones intelectuales, (52) probablemente se vuelve culpable de una drástica simplificación de los problemas abordados. Sobre todo de los problemas abordados aquí, un ámbito que no conoce de situación hereditaria o privilegiada y donde cada quien debe conferirse su propio valor. Nadie ha recibido el espíritu alemán en la cuna. Fichte en particular ha sido muy clarividente sobre este punto al hablar de que la posición ocupada por el individuo en el dominio del espíritu no ocurre por obra de la naturaleza, sino por una acción de la libertad. No hay la más mínima duda de que el concepto de identidad alemana que Fichte desarrolló en los *Discursos a la nación alemana* no entraña un diagnóstico o una justificación de la propiedad de un pueblo, otorgada sin más, sino que se trata de la determinación de una labor “inteligible” a todo aquel que se (53) la apropie mediante una resolución libre. “Quien crea en la inteligencia y en la libertad de esta inteligencia, y quien contribuya a la eterna formación de esta inteligencia por la libertad”, dice, “es parte de nuestra tribu, nos incumbe y se nos asocia, poco importa dónde haya nacido y la lengua en la cual se exprese. Quien crea en el estancamiento, la decadencia y la danza en círculos, o dé un poder muerto al gobierno mundial, no es alemán y nos resulta un extraño, así que es deseable que se separe enteramente de nosotros, poco importa el lugar de su nacimiento o la lengua que hable”. La mirada de Fichte está efectivamente volcada hacia aquello que él llama lo “alemán”, lo que no conoce distinción de persona, aun en los momentos especulativos más álgidos de su convicción patriótica. Resulta inútil discutir acerca de quiénes están llamados a contribuir, ya que no se trata de una cuestión que pueda resolverse a través de una disputa vacía, sino que ha de concretarse mediante una acción. Aquí sólo cabe el celo de cada cual por mostrar la fuerza de la piedra de su anillo mágico: el juicio final no puede proceder de una teoría naturalista racial ni de una “filosofía de la historia” arbitrariamente elucubrada, sino que es necesario observar el panorama completo de la historia misma. Puesto que los propios “espíritus de los pueblos” no son, si es que ellos verdaderamente designan realidades históricas, magnitudes fijas cuyos límites pudieran ser trazados de forma unívoca y sin ambigüedades, sino que se manifiestan únicamente en su (54) transcurso como lo que “son” en esencia y no podrían probar su fuerza y su especificidad. Bruno Bauch cree

evitar la objeción de que “toma la nación como un dato natural en un sentido dogmático y naturalista”, cuando en los hechos concibe a la nación no sólo como un dato natural, sino también como un dato histórico. En resumidas cuentas: hay aquí un error metodológico, puesto que no sólo se incurre en una “rigidez dogmática y naturalista” del concepto de naturaleza, sino también en una rigidez del propio concepto de historia. Y precisamente esa rigidez sólo tiene cabida si se restringe la historia al pasado, en lugar de proyectarla hacia un futuro abierto que espera ser construido. Una vez más es Fichte el que ha rodeado este concepto idealista de futuro con grandísima precisión: tan preciso que corre el riesgo de olvidar el tiempo pasado y de sacrificarlo. Si él se separa –en un fragmento célebre de *Caracteres de la época actual*– de “quienes nacidos de la tierra (...) reconocen su patria en el terrón, en el río, en la montaña”, se refiere en cambio a una fundación más profunda y espiritual del concepto de Estado y de la patria que sólo ansía “el espíritu afiliado al sol”. Se podría objetar que este enunciado de 1804 es anterior a la última y suprema concepción de nacionalidad en Fichte. Pero su posición frente al problema esencial discutido aquí sigue siendo la misma. “Es por ello que los alemanes no deberían entenderse –dice en sus *Observaciones políticas* de 1813– como continuación de la historia antigua: en rigor, ésta no les ha aportado nada y sólo existe para los eruditos. (...) Y esto seguirá siendo cierto si se considera lo que ha ocurrido hasta ahora: el concepto de unidad del pueblo alemán no es todavía real, es un postulado general de futuro”. Sin embargo, él no pone de relieve un carácter étnico específico (55) en la construcción de ese futuro, sino que este último será realizado por el ciudadano de la libertad. Quien sostiene que la profecía de Fichte es anacrónica desde hace mucho tiempo, no ha comprendido el concepto idealista de la historia ni tampoco a la identidad alemana en su entereza y su profundidad. Ahora bien, el temor a que la unidad de la labor objetiva dada a la cultura alemana pudiera estar amenazada por los distintos “espíritus de los pueblos” descansa igualmente sobre un malentendido puramente formalista. La auténtica unidad intelectual de una cultura no depende para nada de la homogeneidad de sus factores de base. Una vez más, aquellos que claman con vehemencia el arbitrio de Hegel o de Fichte no deberían olvidar aquella frase según la cual la unidad concreta que resulta de la oposición se sitúa por encima de la uniformidad abstracta. La diferencia en tanto tal no implica contradicción, mientras exista la condición y la premisa de la unificación. (56) No obstante, mediante el esquema superficial que cree distinguir simplemente entre “pueblos huéspedes” y “pueblos comensa-

les” (57) no se alcanza a dilucidar ni la auténtica diferencia ni la unidad real. Además de los problemas teóricos, se debe plantear los problemas éticos. El papel de comensal que el artículo de Bruno Bauch atribuye a los judíos los reduce a la condición de ilotas: les concedería la participación en el combate por un objetivo que tras conseguirse no pueden reclamar como suyo. Habría que objetar esta posición no sólo desde la perspectiva judía, sino también desde la perspectiva alemana. Ya que en relación a los sujetos éticos, en relación a las personalidades libres, reina una correlación estricta: la idea universal del “fin en sí” no podrá realizarse a menos que se distribuya entre cada uno estos sujetos de manera equilibrada. (58) Y todavía tendría que tomarse en cuenta otro punto decisivo cuando se emprende esta clase de controversias. Nadie entre nosotros podría poner en duda que nos aguarda una cantidad inimaginable de quehaceres políticos y nacionales una vez que hayamos puesto fin al combate. Sabemos que todos esos quehaceres no pueden avanzar sin duras tensiones teóricas y prácticas, políticas y sociales; pero no les tememos porque aún tenemos confianza en que la unidad de la actitud ética y nacional vencerá finalmente las oposiciones de los más rudos. Habría que concebir entonces esta unidad como algo intocable, aun en medio de las turbulencias del combate; poco importa la dureza con la que las oposiciones colisionen entre sí mientras exista un marco común de subsistencia, una base que no sólo esté amparada por el Estado, sino que además juegue su parte en el espacio de las mentalidades. En ese dominio puramente inteligible no (59) habría lugar para el alzamiento de límites ni para el dibujo de fronteras imperturbables; de lo contrario, no sólo se estaría imponiendo coerciones al otro, sino que uno mismo se privaría del principio del entendimiento y de la libertad de la mirada. En el debate político de hoy, se podría excusar el uso de palabras rudas e irreflexivas, pero en la arena que se nos presenta como filosofía, que pretende hablar como “educadora del ideal”, la retórica tendría que saber modularse.

Las discusiones precedentes no tenían por lo tanto otra intención que la de proponer un concepto positivo de nación, y aspiraban, por encima de todo, a limitar la observación a la esfera en la que debe permanecer, si es que aún pretende ser filosóficamente posible y objetivamente fértil —una esfera en la que el espacio para la determinación es más bien reducido, ya que la filosofía clásica alemana lo ha circunscrito según su contenido y sus límites en el transcurso de mucho tiempo.

Bibliografía

- Cassirer, E., (ECN), *Nachlassenen Manuskripte und Texte* (Manuscritos y textos póstumos), Hamburgo, Meiner, 2009-2017.
- Sieg, U., (1991), *Deutsche Kultur geschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirer Auseinandersetzung mit der völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbeachtetes Manuskript* (Historia cultural alemana y espíritu judío. La polémica de Ernst Cassirer con la filosofía nacionalista de Bruno Bauch. Un manuscrito inadvertido), *Bulletin des Leo Baeck Instituts* (Boletín del Instituto Leo Baeck), 88, pp. 59-71.

Stoa
Vol. 12, no. 24, pp. 129-138
ISSN 2007-1968

RESEÑA

Julio Quesada, (2019), *Martin Heidegger. Metapolitica. Cuadernos Negros (1931-1938)*, Editorial Aula de Humanidades. Colección Hermenéutica y Fenomenología, Bogotá.

El último año del S. XIX el escritor Joris-Karl Huysmans decide recluirse en la abadía benedictina de Saint-Martin de Ligugé, ya su obra, desde hacía unos años, había tomado derroteros místicos. Ese hecho histórico de conversión y recogimiento inspira, sustenta, la novela “Sumisión” de Michel Houellebecq, una distopía que narra la vitoria de un partido islamista en Francia. En segunda vuelta el Partido Socialista pide el voto para ese partido, para evitar el éxito de Le Pen. De ese modo un partido islamista llega a la presidencia y el gobierno de Francia en el año 2022. La magnífica novela fue publicada el mismo día del atentado contra la revista satírica y sus autores, Charlie Hebdo. Houellebecq parte de un nihilismo imperante para llegar a lo que, en realidad, se va convirtiendo en un cambio de civilización que traerá una teocracia. El partido islamista moderado que gana la presidencia se denomina “Fraternidad musulmana” (necesario es evocar aquí el ensayo de Paul Bergman, *La huida de los intelectuales*). La razón del triunfo, aparte de otras consideraciones, la sustenta el autor en la sinrazón de una sociedad opulenta, desilusionada e infeliz. Houellebecq (quizá el novelista que más certeramente describe el desencanto) utiliza al profesor François, de la Universidad de Paris III, precisamente especializado en Huysmans, para realizar una auténtica radiografía de la decadencia.

Al leer *Los demonios* (título por el que decantó Borges, frente a *Los endemoniados*) descubrí el hilo que llevó desde “Padres e hijos” (1862) de Iván Turguénev, su “contestación” literaria “¿Qué hacer?” (1863) de Nikolái

Recibido el 5 de abril de 2021
Aceptado el 25 de abril de 2021

Chernyshevskique da soluciones socialistas al nihilismo, novela que impresionó a Lenin, razón por la que luego tituló uno de sus más influyentes libros “¿Qué hacer?” (1902).

Por aquellas fechas andaba perdido en el nihilismo el tal Serguéi Necháyev autor de el “Catecismo revolucionario” y también de diversos atentados, entre ellos uno contra el Zar. En ese individuo se inspira Dostoievski para su personaje Piotr Stepánovich. A su vez su protector por un tiempo de Necháyev, Mijaíl Bakunin, aparece en la novela del genio ruso como Nikolai Stavrogin.

Frente al nihilismo la solución Huysmans, es distinta a la solución de la distopía de Houellebecq y a la solución de Chernyshevski y, por supuesto, de Lenin y los demás citados. Aunque como nos demuestra Raymond Aron en “Él opio de los intelectuales” el marxismo es una dogmática con características semejantes a las de una religión, aunque, añadido, con notables divergencias en cuanto a su origen y finalidad. Y, por supuesto, no hay más que acudir al título de la obra de Necháyev para constatar cómo esas salidas comportan una dogmática.

El nihilismo tuvo una importancia enorme en la segunda mitad del S. XIX y, posiblemente, la sigue teniendo. No es baladí su análisis para entender lo que terminó pasando a principios del pasado siglo en el plano de los hechos. Marx (debido a su planteamiento reduccionista y su historicismo errado) esperaba una revolución en UK y la tuvo en Rusia, precisamente en una Rusia que se había quedado sin continuidad, pasando del medioevo a algo nuevo que fue gestándose a lo largo de la segunda mitad del S. XIX. Sí, porque todo nihilismo no deja de ser sino una vacuidad presta a ser llenada, un hueco, una hendidura profunda en la que el ser humano, y la sociedad, necesita asideros para salir. Quizá el nihilismo tenga que ver con el estertor de un modo de vida que languidece y se pregunta ¿era esto?, pregunta que, sin embargo, no remite a una realidad objetiva, sino subjetiva, a una mirada que ha perdido el interés. Y esa es la cuestión porque no hay sociedad sin individuos.

De algunos de esos asideros habla el profesor Quesada en su excelente libro “Martin Heidegger. Metapolítica. Cuadernos negros (1931-1938)”. Nos habla del nacional socialismo, precisamente, como salida al nihilismo, porque sin duda lo fue una Alemania destruida por las consecuencias de la crisis de 1929, que ya se sentía humillada por el tratado de Versalles (como nos relata con maestría Richard J. Evans en “La llegada del tercer Reich”) y el fracaso de la República de Weimar. Porque, ¿qué tiene que ver el nihilismo con la pérdida de toda esperanza?

La regla segunda del “catecismo” de Necháyev lo deja claro: el revolucionario “Es un enemigo implacable de este mundo, y si continúa viviendo en él, es sólo para destruirlo más eficazmente.” Para ello “todo en él se dirige hacia un fin, un solo pensamiento, una sola posición: la revolución” (regla 1). “Día y noche tendrá un solo pensamiento y un solo propósito: la destrucción sin piedad.” (regla 6). Desprecia la ciencia y “reconoce una sola ciencia: la ciencia de la destrucción. Para este fin, y sólo para este fin, estudia la mecánica, la física, la química y quizá también la medicina. Para este propósito, el revolucionario estudiará día y noche la ciencia de los hombres, sus características, posiciones y todas las circunstancias del orden presente en todos sus niveles. La meta es una sola: la más rápida y más segura destrucción de este sistema asqueroso.” (regla 3) “Para él ¡el Revolucionario! sólo es moral lo que contribuye al triunfo de la revolución.” (regla 4) dejando claro que “El revolucionario es un hombre condenado a muerte” (regla 5).

Condenado a muerte ¿por quién? ¿Por quién, realmente? Ahí la muerte es invocada y utilizada como un instrumento es manejada como una atrocidad (que lejos quedan los estoicos), como un pavor propio que se transfiere y no deja de ser una forma de huida. Borges señala en uno de sus poemas, hablando de Servando Cardoso, (Milonga de Calandria) “vivió matando y huyendo/vivió como si soñara”

En todas las salidas al nihilismo hay un elemento común: el antiliberalismo. La excelente novela de Dostoievski es casi una monografía de antiliberalismo. Desde la tradición, desde una mirada morriñosa al pasado, al liberalismo se le significa como una pérdida absoluta de asideros que genera un desasosiego. Por eso, por poner un ejemplo, en 1884, el sacerdote, Felix Sardá y Salvany publicó un opúsculo titulado “El liberalismo es pecado”.

Y Julio Quesada, en su libro, deja perfectamente claro que para Martin Heidegger “el enemigo a batir era el liberalismo en tanto quintaesencia del nihilismo contemporáneo.” (p. 57). La salida del nihilismo que propone MH tiene que ver con el arraigo, sea de los originales arraigados, sea de quienes habiendo muerto sus raíces “perseveran en su regreso al suelo y en la valoración del él.” (Quesada, p. 58). Para Quesada (p. 60) en el pensamiento de Heidegger solo hay una existencia auténtica en el arraigo y otra forma de existencia, inauténtica, en el desarraigo (*pensamiento sin suelo*) de modo (seguimos a Quesada) para MH “el agente del liberalismo lo que realmente produce es desarraigo, lo que en ontología se define como “ausencia de suelo”. Contextualiza nuestro autor y recuerda que en el libro de Sombart, *Los*

judíos y la vida económica (1911) se identifica desarraigo con lo judío. Y concluye el autor malagueño “¿El ser del Judío: el des-arraigo. O, en clave metafísica, la Nada.” La salida al nihilismo que propone Heidegger, nos dice Julio Quesada, es algo que “comenzó con el *Dasein* y termina con el “pueblo en su Estado”, pasando por el suelo, la lengua materna, la finitud, el ser-es para-la-muerte más lo recientemente descubierto: la sangre de la madre y de los ancestros; a lo que hay que remitir todo lo demás”. (p. 63) “Desde el punto de vista ontológico ha llegado <MH> a la conclusión de que la salvación de Occidente, ante el nihilismo de la civilización, sólo puede darse en la medida en que Alemania cumpla con su secreta misión: reinstaurar la diferencia del ser.” (p. 154) porque para MH, sigue nuestro autor, “el nihilismo... ha desarraigado al hombre y lo ha convertido modernamente en un ente errante cuyo carné de identidad dice: extranjero. El hombre se habría convertido en extraño a su propia esencia que es el arraigo, el estar-aquí, su ser-es-para-la-muerte”¹ estaría cumplido cuando a todos sus otros modos de ser viene a agregarse también el estar muerto”; por tanto, el pensamiento epicúreo según el cual “cuando estoy vivo mi muerte no está y cuando sobrevenga mi muerte yo no estaré más, por lo que cual en el fondo la muerte no me incumbe” es erróneo (p. 48) Así que para MH la muerte es “la posibilidad de la pura imposibilidad del *Dasein*” por lo que la muerte (la conciencia de ineluctabilidad de la muerte) es algo esencial al *Dasein* de modo que, según Vattimo para MH “la muerte... lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades del modo más auténtico” (p. 49)...“al anticiparse en la propia muerte, el *Dasein* ya no está disperso ni fragmentado en las diferentes posibilidades rígidas y aisladas (...) sino que las asume como posibilidades propias (...) la muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia” (p. 50), (para MH los animales más que morir “cesan” mientras el hombre está en el tiempo y es consciente de su propia finitud lo que actúa esencialmente sobre su ser).

Recordar aquí lo dicho arriba sobre el catecismo revolucionario y la impronta de la muerte en el perfil de su autor: El revolucionario está condenado a muerte. Sin duda, la muerte, forma parte de la vida (Seneca), de algún modo (el miedo a la muerte) genera mundos ilusorios (Siddhartha Gautama) y a veces se convierte en una obsesión que desemboca en formas de culto. Según

¹ Señala Gianni Vattimo (*Introducción a Heidegger*) “el *Dasein*

el nivel de inteligencia, las experiencias vitales y otras variables inapreciables la comprensión de la muerte ensalza o denigra, abre o cierra.

El liberalismo es atacado desde los postulados tradicionalistas porque supera una sociedad quieta, estamental, terminada y segura y abre una sociedad inclusiva, inquieta, evolutiva y por hacer. Apela a la responsabilidad del individuo, a su propio futuro y al de la sociedad a la que pertenece. Una sociedad de hombres y mujeres libres capaces de construir su futuro desde la individualidad libremente colaborativa y la asunción de su propia responsabilidad. El liberalismo, aunque supone un cambio de mirada muy importante, no sólo no deja desangelado al hombre, sino todo lo contrario. Hay muchos argumentos, pero quizá el mejor sea ver cuáles han sido sus mayores enemigos: el nacional socialismo y el comunismo. Ambos intentaron (y consiguieron) hacerse con *la fe de carbonero* de las gentes. Y ahí está la disputa, frente al aire fresco del liberalismo, que no denosta la fe, ni la necesidad de soportes confiados, pero sí coloca al hombre ante su propia libertad y responsabilidad. Desde un punto de vista político el liberalismo sustituye la lucha violenta por la lucha de las ideas y establece un sistema político de coonestación pacífica de intereses.

Por su parte los tradicionalistas también atacan al liberalismo porque necesitan Identificarse sólo en sus raíces, sólo ahí se encuentran seguros y el liberalismo abrió otras opciones con la superación de los estamentos, consiguiendo la movilidad. De ese modo permitió admitir potencias humanas desaprovechadas y una mayor participación de todos en la creatividad y en las acciones de desarrollo.

El nacional socialismo no deja de ser un nacionalismo (si bien con una forma de organización económica al servicio de un Estado absoluto, en definitiva), y como tal referido a aquella nación romántica cuyos primeros estertores los ubican en el romanticismo de Herder (en quién, Isáías Berlín, ve “Los orígenes del romanticismo”) y Fichte, línea que traza nuestro autor. Siempre me ha dado la impresión de que la nación se configura en el romanticismo como una suerte de *organismo vivo*(¿un dios?) al que se debe incluso la vida. Esa nación tiene que ver con los montes, los valles, los ríos, la tierra, el territorio. Frente a ese concepto de nación, se alza el concepto liberal, que recoge, por ejemplo, el art. 1 de la Constitución de Cádiz (1812): “La Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”. La nación como reunión de individuos. Los territorios (hemisferios) como *lugar* de reunión. Sin individuos no hay nación que valga. Sin individuos no hay campo, ni siquiera territorio (el territorio es un concepto jurídico, objeto de

propiedad privada o demanial). Sin individuos no hay nación, ni hay nación contra los sujetos reunidos (el respeto a lo individual, a la libertad cohesionada por costumbres, principios y leyes). En nombre de aquella nación que soñaron los románticos, cabe un Auschwitz, en nombre de la nación liberal es imposible generar ese monstruo.

En el fascismo se identifica absolutamente el Estado y Nación, en el socialismo el Estado y la clase (concepto igualmente estático y metafísico en la definición marxista, como el de nación romántica), siendo el paso siguiente la identificación del estado con el partido (que actúa el famoso “gobierno de los sabios”), único verdadero (en Lenin que, en vez de llamarlos, de llamarse, “sabios” los llama “vanguardia” de proletariado) y con una bandera común del partido y del Estado. Partido-Estado-Nación en una unidad férrea.

El nihilismo es conjurado, de ese modo, por la entrega total a una causa trascendente de lo individual. Se exige una renuncia al ser libre y lo primero que ha de caer para que funcione es la libertad de pensamiento. Lo individual aparece como antinómico de la “nación” o la “clase” y sólo puede realizarse a través de esa fe que implica una renuncia de libertad. Está dicho con toda claridad por Mussolini “El pueblo es el cuerpo del Estado, y el Estado es el espíritu del pueblo. En la doctrina fascista, el pueblo es el Estado y el Estado es el pueblo. Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”.

Esa identificación necesaria e ineludible de Partido-Estado-Nación traza el orden, establece una ética inducida y conforma una moral pública. Sin embargo, fracasa una y otra vez y siempre que se intenta.

El Estado siendo singular conforma una pluralidad de intereses y esas doctrinas totalitarias eluden ese hecho al reducir los intereses a un concepto definido por ellos mismos. En efecto, son un conjunto de individuos -finalmente- lo que conforman el Estado, con sus propios intereses, como también lo son los que conforman el partido, con los suyos. En esa identificación absoluta está el germen mismo totalitario, excluyente y reduccionista, lo que es una de las causas de que fracasen una y otra vez, porque parten de premisas ilusorias, pues esa realidad ineludible, al ser eludida, produce disonancias que se traducen en sismos fácticos. Sus soñados edificios se caen una y otra vez.

La nación romántica (a la que también, con cierto matiz diferencial, se le llama “pueblo”, concepto igualmente indefinido), al abstraerse (convertirse en una entelequia en la que personas de carne y hueso proyectan sus propios intereses) queda reducida a excusa moral para el Estado (de nuevo personas concretas) y el partido (personas concretas), convirtiéndose en un mero instru-

mento de intereses personales impuestos a la fuerza. Dado que esa nación no es la reunión de individuos, sino algo abstracto e intemporal que *está ahí*, es ahí donde precisamente van a parar los individuos conforme van naciendo.

El filósofo, Julio Quesada, destaca un hecho esencial (p. 137) en su crítica a la filosofía de M.H. “La lectura posmoderna de MH ha caído en el error de interpretar el *Dasein* como la prueba de que esta filosofía viene a salvar al individuo, a lo particular-concreto, frente a la sistematización tecno-filosófica de la modernidad. Pero es un error que se debe a no comprender que el ser-ahí ya estaba encadenado al pueblo-en-su-Estado. En realidad, ya lo sabíamos, este filósofo carece del menor interés por las personas de carne y hueso”. Y antes “el mal, para él, no es otro que la existencia sin el suelo firmemente finito e insustituible el Aquí de la tradición del pueblo. Sin suelo o patria natal no hay filosofar ni existencia humana”. (p. 24) siendo que “la fuente del nihilismo es el desarraigo del Ser.” (p. 57).

Desde mi perspectiva ningún colectivismo (ni económico, ni ideológico) salva al individuo. Sí es cierto que le confiere una salida al nihilismo, pero hasta ahora, como ideario al que asirse, ha sido una salida mucho más nociva y deficitaria que las ofrecidas por las religiones más avanzadas, aquéllas en las que el origen de la identificación individual no está constituido a la contra, sino que entiende la colaboración, incluso la empatía o el amor al otro como una vía de plenitud individual. Se ha comparado el primer cristianismo con el comunismo en tanto que en ambos casos se trata de formas de colectivismo, sin embargo, su causa es completamente distinta: en el primero es el desprendimiento (como sucede con el desapego budista) y en el segundo es el prendimiento. El primero se basa en el camino del dar y el segundo en el de quitar.

En los totalitarismos el partido se convierte en la jerarquía de *sacerdotes* que están iniciados en los arcanos de la nación y los interpretan; y el Estado, finalmente, no deja de ser un medio de ocupación de ámbitos que son de la sociedad civil, reduciéndolos, expropiándolos. En el totalitarismo la necesaria tensión y equilibrio entre los poderes estatales y los sociales, que caracteriza una sana democracia liberal, desaparece. Tas la lectura del libro de Quesada queda la impresión de que MH aspiraba a convertirse en sumo sacerdote de la nueva filosofía porque “la consagración a la filosofía para que Alemania recupere su auténtico patrimonio cultural, una vez sacrificadas todas sus tradiciones heterogéneas, transforma a la filosofía en un nuevo sacerdocio dedicado a la patria única” (p. 151).

El libro de Quesada, se lee como un “Yo acuso” (Zola), siendo Alfred Dreyfus todo el pueblo judío, porque su perspectiva de la filosofía de MH no autoriza a distinguir entre el hombre y la filosofía, ni autoriza a pensar que el hombre que era MH no entendió su propia filosofía, sino que esa filosofía llevaba necesariamente al nazismo, a simpatizar y querer sostener filosóficamente esa solución frente al nihilismo. Y ahí situados, denostando la Descartes porque “es un filósofo moderno, desarraigado, y promotor del nihilismo porque carece de “donde” (p. 200) lleva a MH a justificar de las leyes de Nuremberg, la salida de Alemania de la Sociedad de Naciones y el exterminio judío porque el no arraigado no es un interlocutor y su lugar es la Nada. Quesada (p. 201) considera que para M.H. “el movimiento histórico que ha ido en los últimos veinticuatro siglos del “espíritu” a la “política” se debe al proceso nihilista de una percepción del mundo y del hombre basada en el desarraigo o pensamiento sin raíces, sin duelo. Toda la historia de la ontología de Occidente, basada en las categorías de la razón, debe ser destruida y reelaborada desde la esencialización del ser: “Tener-que-ser”. Un tener que ser al margen por completo del contacto con la “antropología”, “psicología” y “biología”; pero no por razones fenomenológicas sino porque estas tres ciencias pertenecen al mundo al mundo del apolítica, la Zivilization, carecen de “espíritu” y nada tiene que ver con los propiamente Alemán”.

No deja de ser curioso que el discurso nazi arrancó de Alemania algunas de sus mejores cabezas, precisamente muchas de aquellas que colocaron Alemania en la cúspide del pensamiento y de los hallazgos de la primera mitad del S. XX (y su preludio de finales del XIX). El psicoanálisis, que tanta impronta ha tenido en la psicología y el arte modernos, nació en Alemania de la mano de un judío, Sigmund Freud; la teoría de la relatividad de la mano de otro, Alfred Einstein, sin cuya asombrosa aportación no sería posible el mundo de hoy, o los hallazgos de centenares, de científicos de primer orden que tuvieron que huir de Alemania o de la enorme cantidad de ellos que fueron masacrados. Y escritores de la talla de Stefan Zweig o Joseph Roth (cuyo “Job” es una recreación magistral de una de las grandes preguntas) tuvieron que exiliarse (junto con centenares de ellos), otros muchos fueron asesinados en campos de concentración o se suicidaron como Walter Benjamín o el propio Stefan Zweig, en Brasil, al que le habían arrancado su alma arraigada precisamente en su patria alemana.

La pregunta de MH es *quiénes somos nosotros*, frente a la pregunta abierta, inclusiva, universal *de qué es el Hombre*. La pregunta nacionalista suele

contener siempre en ella misma la respuesta y tiene que ver con rasgos excluyentes. No se atiene a lo común, sino a lo diferencial, porque es una pregunta que segrega.

MH, en la interpretación documentada de Julio Quesada, aboga por un “salto” al origen lo que conlleva una transición de desmesura (p. 129) que lo hace “más bello, más magnífico” (p. 129), los futuros dirigentes del movimiento deben ser preparados para “su misión: la decisión para el salto a lo desprotegido” para eso han de atacarse las vivencias en tanto que “fuentes de la subjetividad moderna”, sacrificándose el *patrimonio cristiano* (p. 144) y según nuestro autor “tanto el cierre étnico que maneja la teoría política de Hitler como el cierre ontológico tienen en la fenomenología a su adversario más duro” que es el mundo de las vivencias. Para MH (la cita es de Quesada, p. 185) “(...) el mundo espiritual no es la superestructura de una cultura, sino como tampoco el arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra (*erd und bluhhaften*) y que, en tanto tal poder (*Macht*), excita más íntimamente y conmueve más ampliamente su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza”.

Al salto dedica nuestro autor un capítulo titulado “Metafísica y autoafirmación: el salto”. Para MH “lo importante no es el hombre en su individualidad, sino en su totalidad como pueblo histórico-espiritual” (p. 194), por tanto, se salta hacia el “origen” y se nace contra la nada. A la pregunta *¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?* responde MH que el salto es la pregunta misma, el acto de preguntar, que a su vez se constituye en fundamento de la pregunta misma. Tanto la pregunta como la respuesta (que es su rebote) se obtienen saltando. Saltar es un “salto originario” y a partir de ahí tanto “el objeto como el sujeto de conocimiento (de todo tipo de ente) han quedado enraizados en el suelo, fondo del “círculo” de la existencia que traza, en extensión y profundidad, su propio radio de acción.” De ese modo la ciencia, el arte, el derecho, la economía o la medicina “son respuestas puntuales que brotan dentro, jamás fuera, de ese círculo de la existencia humana histórico-espiritual” (p. 198). Y sigue Quesada “El que cree en la Biblia, tanto como el que cree en la Tabla periódica de los elementos ... ya están fuera del círculo de la pregunta ... el creyente debe abandonar su fe; mientras que el científico debe abandonar el conocimiento para dar paso, en su interior, al verdadero ‘saber’ histórico-espiritual. . . una ‘filosofía cristiana’ equivale a “hierro de madera, y una ‘filosofía de la ciencia’” (p. 198)... Tanto la filosofía como la ciencia mo-

derna pertenecen a la Nada: *Bodenlosigkeit*, ‘pensamiento sin suelo’ de modo que Descartes es un “filósofo moderno, desarraigado y promotor del nihilismo porque carece de ‘donde’” (p. 200).

Esa concepción excluye, conforme a Quesada, las ideas de *égalité-fraternité-solidarité* porque “representan la Nada contra la que hay que saltar para librarse de la existencia inauténtica o no metafísica”.

Sin embargo, nos advierte, finalmente, Quesada (p. 201) “el acontecimiento del salto hacia la mismidad del origen destruye todos los posibles puentes de comunicación con la Nada que son los que no son nosotros mismos. Todo nacionalismo metafísico de esta especie (pre y anticrítico) es, forzosamente, un monólogo que un pueblo tienen consigo mismo.”

Tras la lectura del libro de Julio Quesada pocas dudas le quedan al lector del filo nazismo de Heidegger.

José Soldado Gutiérrez.