



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaa.fi.es>

Primer semestre 2024





El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuhorevistasaaafi.es/>

Dirección y Maquetación

Francisco García Moreno

Consejo de Redacción:

- Amada Cesibel Ochoa Pineda
- María Ascensión Marcelino Díaz
- Manuel Bermúdez Vázquez
- José Antonio Fernández Palacios
- Vicente de Jesús Fernández Mora
- Francisco José Fernández García
- Sebastián Gámez Millán
- Antonio de Lara
- Rafael Guardiola Iranzo
- José Antonio Pérez Sequeiros
- Álvaro Rodríguez Camacho

Comité de Asesoramiento:

Miguel Florián Rábano, Poeta, profesor de filosofía y miembro de Cum Magno Iubilo, Asociación colaboradora de la [Casa de la Ciencia](#) de Sevilla

[Ramón Rodríguez Aguilera](#), profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla



Artículos

Óscar Sánchez Vadillo REVISITANDO A HENRI BERGSON 135 AÑOS DEL <i>ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA CONCIENCIA</i>	1
Lucio García Fernández DELEUZE, NIETZSCHE Y LA FILOSOFÍA	19
Cristina Avilés Marí SOBRE LA SENSIBILIDAD	49
Tomás Jorge Pérez ¿ES POSIBLE UN ARTE APOLÍTICO?: DAVID Y COURBET	68
Miguel Ángel Unanua EL GÉNERO GRAMATICAL COMO SIGNO DE IGUALDAD	80
Francisco J. Fernández MATAR AL PELÍCANO Aproximación a la poética de Leopoldo María Panero	101
Manuel Fernández Checa NON SERVIAM!	112
Ana Solans PRUEBA DE LA CONJETURA FUERTE DE GOLDBACH	123

Reseñas

José Biedma López Reseña del tratado de Pedro Redondo Reyes <i>Minima Philologica. Hacia una fundamentación filosófica de la filología clásica</i>	134
--	-----



El Búho Nº 27
Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.
Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

**REVISITANDO A HENRI BERGSON: 135 AÑOS DEL
ENSAYO SOBRE LOS DATOS INMEDIATOS DE LA
CONCIENCIA**

*Revisiting Henri Bergson: 135 Years of the Essay on the
Immediate Data of Consciousness*

Óscar Sánchez Vadillo,
Profesor de Filosofía del I. E. S. Francisco Umbral,
Ciempozuelos,
tejumin36@hotmail.com

Resumen:

En el presente texto se trata de recordar las investigaciones iniciales del joven Henri Bergson, así como presentar aquellas ideas embrionarias que dieron lugar a su obra posterior, un tanto olvidada últimamente pese a su enorme valor filosófico.

Palabras clave: Psicofísica, Conciencia, Tiempo, Aritmética, Luz, Libertad.

Abstract:

The aim of this text is to recall the early research of the young Henri Bergson, as well as to present those embryonic ideas that gave rise to his later work, somewhat forgotten lately despite its enormous philosophical value.

Keywords: Psychophysics, Consciousness, Time, Arithmetic, Light, Freedom.

En el alma humana no hay sino progresos.

Henri Bergson, en estas mismas páginas.



I. La vida secreta de la Aritmética

Los primeros pasos de la psicología experimental datan precisamente de poco antes del tiempo en que vivió Henri Bergson, y consistieron, básicamente, tanto en el intento de emancipación con respecto a las especulaciones y controversias filosóficas que en los ss. XVII y XVIII habían corrido a cargo de racionalistas y empiristas, como en la adopción, por el contrario, de la tutela de los métodos científicos. Los primeros psicólogos experimentales (Johann Friedrich Herbart, Ernst Heinrich Weber, Gustav Theodor Fechner, Alexander Bain y, posteriormente, Wilhelm Wundt) trataron de “medir” –como se hacía ya con otro tipo de fenómenos en los laboratorios de Física– los umbrales perceptivos de los estados de conciencia y las modificaciones de su intensidad, por lo que a la escuela por ellos inaugurada se le llamó la “Psicofísica”, blanco principal de los ataques de Bergson en este maravilloso librito que cumple ahora 135 de existencia. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que seguramente sea el menos conocido de los de Bergson, pero que representa sin duda su bautismo de fuego filosófico, es más ágil y funcional que minucioso, pero, por ello mismo, los problemas o inconsistencias que en cada caso podríamos objetar fácilmente podrían despistar al lector del hilo argumental, que, de todas maneras, es muy claro. De hecho, si Bergson fue galardonado con el premio Nobel de literatura en 1927, año de publicación de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger (donde, por cierto, se menciona enseguida la obra de Bergson), fue precisamente por la claridad de sus ideas a la par que por su limpio y terso estilo, hasta el punto de que la visión espiritual que Bergson supo imprimir por sobre el cientificismo de su época merecería ser leída y conocida universalmente aunque el autor no hubiera albergado pretensión veritativa alguna. Lo cual no quita, desde luego, para que, de modo parecido al armazón



dramático clásico, el cañamazo de este tratado primerizo de Bergson esté subdividido en una estructura tripartita de marco, nudo y desenlace que lo hace aún más interesante y enjundioso para el lector actual.

En el “nudo”, en efecto, Bergson va a utilizar el mismo procedimiento que empleara Alejandro Magno para deshacer el nudo gordiano –aunque, por descontado, con mayor escrúpulo analítico–: ni corto ni perezoso, cortarlo en dos de un decidido mandoble. En este particular caso, el nudo no es gordiano, sino *kantiano*, y consistió, más científicamente, en identificar la naturaleza del Número matemático con la sucesión de instantes inextensos del tiempo, y a la vez determinar el Tiempo como una adición aritmética de puntos temporales yuxtapuestos. Ambas perspectivas son complementarias en la filosofía de Kant (más tarde lo serían igualmente, por cierto, en la de Edmund Husserl) y forman, para Bergson, por ello mismo, un error de apreciación conjunto que se dispone a diseccionar y rectificar. El bisturí opera a través, en primer lugar, de una adecuada comprensión de lo que podríamos llamar la “vida secreta” de la Aritmética, y, después, en un segundo lugar, por medio de la distinción entre dos clases de multiplicidades fenomenológicamente constatables, las cuales hacen referencia a planos distintos de la experiencia humana. El primer error de apreciación (la ilusión del Número en esponsorios con el Tiempo...) nace, para Bergson, de un descuido fundamental: ignorar, por falta de investigación, que el Número engaña al Tiempo con otro, el Espacio, verdadero amante secreto de aquel entre bambalinas. A esta falsa atribución le sigue necesariamente la siguiente, que dice que, por consiguiente, el Tiempo, casado con el Número, no tiene otra experiencia *íntima* con nuestra experiencia cotidiana –nosotros, seres intrínsecamente temporales– que no sea la de la sucesión de



instantes discretos e inextensos, es decir, aquella autorizada por su cónyuge el Número y mediada por sus veleidades aritméticas. Bergson va a descubrir, así, que esta multiplicidad abstracta (que es, precisamente, la de la medición psicofísica de la intensidad perceptiva ya puesta en cuestión antes) y yuxtapuesta –lo que significa “partes fuera de partes”, y su ulterior adición mental– está rodeada y anegada de una multiplicidad *distinta y más originaria* que es la que compone la amalgama del tiempo realmente *vivido*, a la que Bergson denominó, como se sabe, *duración pura (durée)*, y que actúa ya en este ensayo como la intuición primigenia y matriz principal de su pensamiento.

II. El problema de la Sucesión

Por descontado, no se trata de los problemas de la *sucesión* a un trono: Henri Bergson no vivió ya en esos tiempos, no al menos en Francia. Sí vivió, en cambio, y en su propia tierra, los tiempos del nacimiento del milagro de la *sucesión* de las imágenes (o sea: el cinematógrafo¹, que tanto le dio que pensar en tanto contrafigura de su pensamiento principal de la naturaleza de la duración), y también, en el terreno de las novedades científicas, el nacimiento y consolidación triunfal de la teoría de los *quantum* o “cuanta” de fuerza en el campo de la microfísica. Pero, sobre todo, Bergson se enfrentó con la Teoría de la Relatividad en el campo de la macrofísica, llegando

¹ «Las calles y tabernas de nuestras grandes ciudades, las habitaciones y oficinas amuebladas, las estaciones y fábricas de nuestro entorno, parecían aprisionarnos, sin abrigar esperanza. Entonces llegó el cine, y con la dinamita de las décimas de segundo hizo saltar por los aires todo ese mundo carcelario, con lo que ahora podemos emprender mil viajes de aventuras entre sus escombros dispersos: con el primer plano se ensancha el espacio, con el ralentí el movimiento en él» («Hacia la imagen de Proust», *Walter Benjamin, Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018).



incluso a polemizar seriamente con Albert Einstein en lo referente a las derivaciones más fantásticas y sorprendentes que del núcleo de su teoría podían extraerse apoyándose en la infinita gama de cabriolas hipotéticas que posibilita la aprehensión conceptual de un tiempo relativizado y, por consiguiente, supeditado a las veleidades que queramos imprimirle a la variable “velocidad” del observador que realiza las mediciones.

Aunque ya la noción misma del Tiempo como despliegue irreversible de una eternidad hierática había sido también cuestionada por Bergson², el motivo principal que empleó por aquel entonces el adelantado francés (verdadero Julio Verne de la Epistemología, si se me permite el símil...) para litigar con la eminencia alemana recién aupada por aquel entonces a la celebridad pasó por lo que se conoce popularmente por la “paradoja de los gemelos”, cuya refutación o al menos intento de tal ha sido retomada más tarde y desde presupuestos distintos por otros científicos de valía –destacadamente, el físico inglés Herbert Dingle. La argumentación de esta paradoja –con un fuerte componente de fábula científica a lo H. G. Wells– todos la hemos oído alguna vez, aunque haya sido en *Star Trek*, en el *Interstellar* de Christopher Nolan o en un programa de divulgación científica, ambos nunca demasiado atentos a la literalidad de la formulación de Einstein. Esta fábula con ínfulas verídicas dice, sintéticamente, esto: un viajero del espacio que se dirigiese –un suponer, pero los cálculos son exactos–, a la nebulosa de Andrómeda a una velocidad cercana a la luz, tardaría 45 años en ir y regresar de nuevo a la tierra, para la cual, entre tanto, habrían transcurrido nada menos que la friolera de tres millones de años! Casi podría yo centrar de

² Juan Arnau, «Henri Bergson, El tiempo era otra cosa» (EL PAÍS, 1 de agosto de 2020).



ahora en adelante nuestro comentario de Bergson simplemente en el análisis de las razones por las que esta desmesura le pareció a nuestro filósofo –por decirlo parodiando a Churchill– un error envuelto en un despropósito envuelto en un disparate, consecuencia por otra parte inevitable de un tratamiento *especializado y cuantitativo* de la realidad del Tiempo (que no en vano supone para Einstein la cuarta dimensión) que trae consigo implícitamente una visión de éste en términos de externidad, homogeneidad y simultaneidad, las cuales son precisamente para Bergson las tres propiedades antitéticas del verdadero Tiempo, es decir, de la *duración real*. Lo que se obtiene de esta manera es una suerte de segunda *Crítica de la Razón Pura* que pretende enmendar a la pionera kantiana algunos puntos todavía en exceso “puros” (es decir: abstractos y especulativos, en el peor sentido de estos términos) en el planteamiento del problema de la experiencia del Yo. Así, Bergson escribió en este ensayo *contra* Kant pero *al lado de* Kant, es decir, que aunque Bergson ataque brillantemente los conceptos de Espacio y Tiempo “absolutos” empleados por la física newtoniana de su tiempo que el propio Kant, con no poca pasión intelectual, se encargó de defender un siglo antes recabando en su respaldo el apoyo de nuestras propias experiencias perceptivas básicas, el francés lo hace, así mismo, al igual que éste, mediante una crítica al *modo de representación* habitual en las ciencias basada en lo que él entiende que es una interpretación *más cercana* que la realizada por Kant de esas mismas experiencias cardinales. De este modo, la noción de Espacio absoluto y homogéneo que coadyuvaba la imagen newtoniana de las leyes del universo se revela mediante la crítica de Bergson en eso mismo: imagen, decorado, artificio, *attrezzo* necesario de representación de una determinada formulación matemática del mundo físico, pieza



técnica de utilidad que en modo alguno puede confundirse con la realidad (y Bergson siempre afirmó que lo verdadero es útil por ser precisamente verdadero, y no, como sostenía o parecía sostener el pragmatismo contemporáneo de William James, a la inversa, donde lo útil sería verdadero por motivo de su sola utilidad).

Ya Leibniz había expuesto en una famosa polémica frente a Newton –disfrazado de Samuel Clarke– el carácter absurdo de una proyección geometrizarante del mundo externo y la necesidad de una mecánica relativista del Espacio y el Tiempo *reales*, si bien no fue capaz de prever el límite absoluto y paradigmático del factor “velocidad” que, aplicado a la luz, tanto rendimiento teórico aportaría a la inspiración de Einstein. ¿Quiere con esto decirse que también Bergson fue una especie de relativista *avant la lettre*? La contestación más correcta a esta pregunta se resolvería, tras algunas vacilaciones, respondiendo decididamente que “no”, puesto que Bergson opone serias objeciones al concepto einsteiniano de “simultaneidad” (encontrando en él no más que un trasunto del Espacio absoluto) y, sobre todo, porque sus intereses teóricos marchan por caminos muy distintos. La “simultaneidad” einsteiniana niega la realidad del fluir del tiempo (e. d., la *duración*) al distorsionarla por medio de una figuración geométrica ilícita: es un caso más de lo que Bergson denomina la “imagen *cinematográfica* del conocimiento”, consistente en el experimento mental sumamente provechoso de sustituir el impulso indiviso del movimiento por una serie de “secuencias” estáticas de las cuales el verdadero movimiento se sustrae al pasar a jugar un papel no más que de *ritmo* en el que estas secuencias son presentadas al espectador. Es claro que de esta forma las “secuencias” preexisten al espectador y son “simultáneas” las unas a las otras; su ritmo de presentación no



les pertenece, sino que sólo se manifiesta en tanto que la conciencia del espectador es capaz de insuflarle vida mediante lo que Bergson llama *síntesis cualitativas*. En la mente del espectador, pues, donde nunca aparecen separadas las "secuencias", está en realidad el movimiento, y allí es donde Bergson va a buscarlo. El Espacio y el Tiempo absolutos de la física newtoniana son externos, geométricos y por tanto *estáticos*, consecuencia directa de una imagen "cinematográfica" del movimiento (una visión que bien pensada resulta tan extraña que ya el mismo Newton únicamente pudo asimilarla valiéndose de algunas representaciones tomadas de la Mística); la *duración* bergsoniana, en cambio, absolutiza el movimiento sintético de la conciencia, y de esta manera "le salen" un Espacio y un Tiempo *dinámicos* lógicamente subordinados a las características deducidas de aquel – "melódicas", dice él, no sin cierto componente místico también, curiosamente.

Sus intereses, en todo caso, son otros muy distintos de los de las ciencias, como dijimos, a las que delimita un ámbito restringido de actuación: la "palabra brutal", el platonismo, el lenguaje común, etc., cuyo origen es en definitiva siempre social. La finalidad de Bergson en este ensayo suyo fue explorar las bases ontológicas de la libertad humana, en tanto en cuanto trazan un plano psicológico independiente del demarcado por la utilidad social. A este respecto, las últimas páginas del capítulo segundo concernientes al doble aspecto de la vida consciente (donde Bergson nos da su versión del inconsciente, semejante en esto también a la propuesta de Leibniz) resultan muy bellas e ilustrativas, además de gratamente relajantes después de tanto esfuerzo de técnica filosófica desplegado a su servicio. Pues uno de los motivos de la gran influencia de Bergson entre los no profesionales de la filosofía –pongamos su medio sobrino



Marcel Proust– es que, pese a los dolores de cabeza que la pura exposición teórica pudiera producirles, se deja notar entre líneas que Bergson era feliz escribiendo y pensando como pensaba. Exudaba felicidad, literalmente, y eso no esta reñido, sino al contrario, con la búsqueda de la verdad.

III- El fenómeno de la luz

Con la consideración acerca de la sensación afectiva que es para el sujeto el fenómeno de la luz finaliza Bergson el primer capítulo de los tres que componen el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. A partir de este momento, el filósofo dará termino a la que podríamos calificar como *pars destruens* de su trabajo para dar paso después a la que constituye la *pars construens* de su pensamiento: las tesis, originales y subyugantes, de la conciencia como elemento integrante de una metafísica del tiempo vivido, y, más en general, de la evolución de la vida como impulso desde la memoria hacia la libertad.

Entre tanto, Bergson se consagra enteramente a la cuestión de la mensurabilidad psicológica de la sensación luminosa, en la misma línea de problematización de la Psicofísica que vimos desde el inicio. Pues, en efecto, Bergson se ufana en demostrar que lo que es válido en la *materia* –definida antaño por Descartes como extensión, y por ende, como magnitud–, no lo es, sin grave impostura lógica, para la *percepción* –concebida en este caso por Descartes como una confusa conjunción entre actividad y afección de la conciencia, revoltijo conceptual que, como veremos, Bergson tratará brillantemente de despejar. En los términos de esa misma tradición que inaugura Descartes, esta impugnación se traduce en la imposibilidad de pensar las propiedades atinentes a la *res extensa* (que son la figura, el número, las tres dimensiones del espacio, ulteriormente la



impenetrabilidad y el peso, etc., o sea, las llamadas "cualidades primarias" estudiadas por la Física) como superponibles u homologables a las pertenecientes a la *res cogitans* (inextensa, indeterminada, receptáculo del sonido, el color, el tacto, etc.; es decir, las llamadas "cualidades secundarias", y que son precisamente las rechazadas por la Física al comienzo de su trabajo). Existe –sin ir más lejos, para John Locke– una incompatibilidad de raíz entre ambos ámbitos: es tan absurdo, lógicamente hablando, en su opinión, preguntarse por el "sabor" de una esfera que por "el diámetro" de la dulzura (el ejemplo es mío). De esta manera, la idea de medir una intensidad perceptiva, por elemental e intuitiva que parezca ser, necesita de un mayor examen crítico de la conciencia sobre sí misma en orden a averiguar qué es a lo que realmente nos referimos cuando hablamos de la mayor fuerza de una sensación respecto de otra, no vaya a ser que impliquemos la magnitud y entonces corramos el riesgo de estar buscando algo así como el coeficiente de elasticidad de la fatiga...

Esto es claro. Más, con todo, la distinción clásica (obligatoria, insistimos, para el nacimiento de la Ciencia Moderna) entre cualidades "primarias" y "secundarias" no es exactamente lo que está en la cabeza de Bergson cuando analiza la *fenomenalidad* de nuestros contenidos de conciencia. Por "fenomenalidad" no entendemos la cualidad de extraordinarios de nuestros actos de conciencia, sino el hecho de estar constituidos de referencias a puros *fenómenos* (es decir: lo que se manifiesta, lo que se da sin mediaciones), tal y como acertó a expresarlo rigurosamente la escuela fenomenológica fundada por Edmund Husserl veinte años después de la publicación del tratado de Bergson que estamos estudiando ¿Por qué el término "Fenomenología"? Acudo a un texto más reciente de Jean François Lyotard para que lo exponga someramente:



«El término significa el estudio de los "fenómenos", es decir, de lo que aparece en la conciencia, de lo "dado". Se trata de explorar esto que es dado, la "cosa misma" en que se piensa, de la que se habla, evitando forjar hipótesis tanto sobre la relación que liga el fenómeno con el ser del cual es fenómeno, como sobre la relación que lo une al yo para quien es un fenómeno. No es necesario salir del pedazo de cera para hacer una filosofía de la substancia extensa [nota del transcriptor: el pedazo de cera, que se derrite ante la hoguera, es un ejemplo de Descartes que esta traído aquí como representante de una cosa cualquiera presentada a la inspección de la conciencia], ni para hacer filosofía del espacio como forma a priori de la sensibilidad (Kant); hay que permanecer en el pedazo de cera, sin presupuestos, limitarse a describirlo tal como se da. Así se dibuja en el seno de la meditación fenomenológica un momento crítico, un "repudio de la ciencia" (Merleau-Ponty) que consiste en negarse a pasar a la explicación, pues explicar el rojo de esta pantalla significa precisamente no tomarlo en cuenta en su condición de ser este rojo extendido sobre esta pantalla, bajo cuyo orbe reflexiono en el rojo; es considerado como vibración de una frecuencia, de una intensidad dadas, ese poner en su lugar "algo", el objeto para el físico, que ya no es en absoluto "la cosa misma" para mí. Existe siempre algo prerreflexivo, irreflexivo, antepredicativo, en que se apoya la reflexión, la ciencia, y que ésta siempre escamotea cuando quiere dar razón de sí misma.»

(La fenomenología, pp. 11-12, ed. Paidós)

En este determinado aspecto señalado por Lyotard, Bergson coincide con la escuela fenomenológica en el punto de arranque de sus investigaciones del primer capítulo de este ensayo; poco



más adelante, diferirá notablemente de aquella, pero siempre con la vista puesta en el “repudio” de la hegemonía de la explicación para dar razón de “las cosas mismas” tal y como se nos muestran (una longitud de onda, por ejemplo, no es el fenómeno de la luz, aunque represente parcialmente su causa material). Hasta los tiempos de Bergson, y todavía hoy, salvo escasas excepciones –J. W. Goethe fue una de ellas, como se recordará–, la luz es concebida mecánicamente. Bergson nos indica aquí que, aunque cierta, esta no es la única vía posible, ni la “fotometría” una alternativa real. En esto, se debe reconocer que Bergson, pese a su espiritualismo, se aproximó bastante al concepto de lo que ya William James denominó poco después *empirismo radical*...

IV. El “golpe de mano” de la libertad

Al inicio del tercer y último capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, varios interrogantes se agolpan en la cabeza del inquisitivo lector, y la principal de todas tal vez sea la que arroja serias dudas sobre la interpretación que ofrece Bergson de las fisuras y lagunas del proceder científico moderno ¿Cómo unas simples observaciones, cabría preguntar, sobre la textura de nuestros estados psicológicos internos, por seductoras y ajustadas que parezcan, pueden pretender poseer fuerza suficiente para tener algo que objetar a los resultados sólidos y comprobados del poderoso tinglado científico? ¿Es que para Monsieur Bergson no han servido de nada esos largos siglos de lucha contra la superstición y el pesado lastre de la costumbre en pro de la elaboración de ciertas técnicas operativas de observación de la naturaleza que fueran del todo independientes de las veleidades del “factor humano”? ¿Y es que acaso es aún posible que la *intuición* tenga algún lugar de mando allí donde impera el instrumento? Desde este punto de vista, desde luego, no cabe duda de que la filosofía de Bergson



es una llamada algo anacrónica a la revalorización de la subjetividad frente a la objetividad, y por tanto de la persona frente al Método. Pero el concepto de anacronismo es doble, contiene dentro de sí una doble dirección: refiere bien a algo que ya no tiene hoy su tiempo porque este tiempo ha pasado definitivamente, como la hoja superada de un libro que ya nunca se volverá a leer, o bien a algo cuyo tiempo es otro del presente porque tiene reserva de alojamiento solicitada en el Gran Hotel de cinco estrellas del futuro. Yo no puedo juzgar ni decidir a punto fijo en cuál de los dos casos se hallan las reflexiones de Bergson, pero lo que sí que podría pronosticar con una cierta certidumbre es que cualquiera que sea el destino de vuestros propios juicios y decisiones al respecto, éstos tendrán que pasar por el acuerdo o desacuerdo que se muestre con la correcta interpretación que se dé o no se dé acerca de la naturaleza y el contenido de la Libertad Humana.

“Ser autores de nuestra propia vida, como un artista lo es de su obra”, y no sólo espectadores o simples dueños *ágrafos* de ella, es lo que Bergson propone como asunción activa de la libertad humana. A ello se llega, naturalmente, a través de un encadenamiento de argumentaciones en virtud de las cuales Bergson se permite llamar a capítulo a todas aquellas doctrinas que por diversas vías han aterrizado en la conclusión de que la común, cotidiana, y a veces hasta exasperante sensación de libertad con que de sólo conducimos nuestras ajetreadas vidas no es más que un malentendido, algo así como un triste y deslucido espejismo. Bergson, como ya le ocurriera a William James, revela muy exactamente la identidad de estas escuelas enemigas de reconocer un puesto a la libertad en el orden de lo real: son la escuela psicológica del Asociacionismo por un lado, y el Mecanicismo fisicista por el otro, ambas sustentadas firmemente por la fe en lo que es una contradicción en los



términos, o sea, la afirmación de que la naturaleza es una máquina, posición en la que quedan envueltos igualmente el individuo y sus vivencias. Los errores filosóficos en los que incurre esta manera geometrizar de ver las cosas son típicos de la idiosincrasia moderna de la ciencia: el afán, en primer lugar, de reducir toda gama de manifestaciones de la naturaleza y la experiencia a una sola clase de ellas que pueda ser transcrita en caracteres matemáticos; la extensión universal, después, del principio de conservación de la materia y energía al conjunto de los objetos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas indistintamente; y, en último lugar, la escasa comprensión hacia las realidades que escapan al sometimiento a otra clase de leyes que no sean las de su propio desenvolvimiento interno. Todo ello configura el A-B-C de la ceguera científicista para Bergson, todo ello con el respaldo secular que le ofrecen las tesis epistemológicas de Immanuel Kant. A éstas debe Bergson en gran medida la inspiración de su propuesta, aunque ésta consista básicamente en la rectificación de algunos de los puntos cardinales de la argumentación kantiana para poder así eludir algunas de las funestas consecuencias que tiene el kantismo para la ambición y el sentimiento de satisfacción filosóficos. Si alguna conclusión precisa ha de ser extraída de la profunda y meditada investigación de Kant es la consolidación del conocimiento científico firmemente asentado en los parámetros de necesidad y universalidad que se imponen a todo hecho de experiencia. Como contrapartida, el conocimiento y observación de uno mismo en la obra de Kant –en tanto que ser autónomo, como ser que da origen a las acciones y no sólo al que pueden ser estas atribuidas después de realizadas– es imposible, o es enteramente a posteriori, y a resolver este enigma es a lo que se aplica fundamentalmente el último tramo del trabajo de Bergson que venimos estudiando.



El punto de partida de ambas investigaciones, de todas formas, está centrado básicamente en la caída bajo sospecha de la noción de causalidad, ya puesta en entredicho por el empirismo y el sensualismo ingleses del s. XVII, lo que había supuesto un grave varapalo sobre el pensamiento moderno en su totalidad –más que nunca cuando el modelo científico se había erigido en paradigma del triunfo por antonomasia de las disciplinas argumentativas, explicativas o fundacionales. La noción de causa podía perfectamente ser puesta en cuestión, como muy bien argumenta Bergson aquí, en tanto que su peculiar necesidad no es apodíctica, sino que, como Kant especificó mejor que nadie hasta entonces, necesitaba a su vez de una determinada concepción del Tiempo y del Espacio que consolidasen esta fuerza conectiva, y que por tanto sólo podemos conocer por experiencia y no tan sólo analizando o construyendo conceptos como sí ocurre, por ejemplo, en las Matemáticas. Así, rectificando la concepción del tiempo con respecto a ciertas experiencias, vislumbró Bergson que podrían abrirse las puertas para escapar del mundo cíclico y causal impuesto por el paradigma científico, que condicionaba al hombre a renunciar a una autonomía efectivamente experimentada en su vida y que además acarreaba una cantidad significativa de paradojas sin aparente sentido (sólo hay que recordar los problemas concernientes al “Argumento Dominador” de Diodoro Cronos³, o las paradojas de Zenón de Elea, que el propio Bergson trató de desentrañar).

³ Óscar Sánchez Vadillo, «*De futuris contingentibus...* (La polémica de Aristóteles con el argumento dominador megárico y sus consecuencias: indeterminación del mundo sublunar, concepción del tiempo y praxis política de la gestión de los futuros contingentes)», *Ápeiron: estudios de filosofía*, 8, 2018, pp. 207-222.



V. El camino a la libertad

Aunque con nadie pasamos más tiempo que con nosotros mismos, tan fieles servidores nos sentimos y debemos al Yo propio que a la menor de cambio nos parece que nuestras palabras o acciones han podido traicionarle, que nuestro discurso se aleja insinceramente de la verdad, y que sólo acercándonos cada vez más a éste (más allá de las vísceras y la médula, e incluso también más allá de las imágenes que pueblan nuestra imaginación y memoria), podemos tocar lo real y absoluto en su sentido más trascendente. Algunos autores relevantes para la Historia de la Filosofía han acusado al simbolismo y al discurso explicativo o interpretativo en general de esta deshonestidad y extrañamiento de lo más real, y han hecho a estos fenómenos o artefactos los responsables de la pérdida de la comprensión primigenia en favor de otros procedimientos explicativos quizá más complejos y ordenados pero también más lejanos al espíritu de las vivencias reales. Igualmente, Bergson en este *Ensayo* ha tratado largamente de demostrar cómo el lenguaje, junto a las concepciones científicas y matematizantes de la realidad, ha pervertido y simplificado sobremanera la realidad concreta de los estados de conciencia hasta el punto de dar pie a paradojas tales como las abordadas mediante los sofismas de la Escuela de Elea o el problema moderno de la libertad. El caso es que podríamos interrogarnos si realmente cabe establecer esta diferenciación y consiguiente discriminación entre la realidad verdadera por un lado y su propia "perversión" por el otro. O, por el contrario, afirmar que tanto una como otra lectura de la realidad pueden ser interpretaciones válidas dependiendo de lo que queramos hacer con ellas. Muchas veces es esta última opción la que puede sugerírsenos en la obra de Bergson, como sucede en los párrafos con los que comienza la conclusión del tratado: «si se



quiere prever los fenómenos, se debe hacer tabula rasa de la impresión que producen sobre la conciencia y tratar las sensaciones como signos de la realidad». Pero si la Psicofísica hace esto en orden a predecir los fenómenos de que se ocupa... ¿por qué habría entonces de errar? A decir verdad, Bergson sí cree que en estos casos existe una malversación de la realidad, y que entender que las sensaciones o datos de conciencia hablan un lenguaje, cualquiera que éste sea (puesto que son tratados en tanto que "signos"), implica sacrificarles su estatuto de realidad y su pertenencia a un torrente de vida, al *Élan vital* que el filósofo desarrollará en obra posterior, en el extraordinario *La evolución creadora* de 1907.

Desde muy antiguo nos persigue a los hombres (y más que a ningún otro especialmente a esos hombres afanosos por saber) el mito del mundo que nos habla susurrante, y al que sólo hay que prestar cuidadosamente atención para que nos cuente cómo es. La palabra hecha carne o hecha mundo, el problema que se convierte en enfermedad, el accidente como presagio o castigo, el Firmamento que espera a ser leído como un libro abierto, etc. Tantas son las metáforas que incitan a pensar a tanta gente a través de los siglos que los fenómenos quieren sin cesar decirnos o anunciarnos algo en lugar de limitarse a pasar por el mundo y la vida, aconteciendo sin más, que podríamos coleccionarlas. Si además el mito del lenguaje total⁴ no sólo pide que los fenómenos hablen, sino que hablen conforme a leyes y reglas de combinación definidas y que contesten a las preguntas que nosotros queremos que contesten, la situación se parece entonces a la del torturador

⁴ «Por el contrario, una lengua es un producto de la costumbre. Nada, ni en el vocabulario ni siquiera en la sintaxis, viene de la naturaleza», en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, 1932, en castellano en Trotta.



que en su cámara de castigo ha de retorcer y asfixiar al interrogado hasta que él mismo olvide la espontaneidad de sus acciones y respuestas. Es ante esta asfixia de los fenómenos espontáneos, creativos, por parte del lenguaje cognoscitivo contra la que se rebeló y manifestó Bergson en este *Ensayo...* ¿Se nota, entonces, que corre un poco más el aire tras su lectura, 135 años después?

En sus últimas páginas, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, texto a mi juicio pionero y genial, Bergson expresa que *Obrar vivamente es volver a tomar posesión de sí, es colocarse en la pura duración*, y podemos afirmar con seguridad que jamás se apeó de esa convicción, sino que más bien siguió pensando para precisamente profundizar en ella. En su testamento, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, dejó escrito que

«Al ver cómo se ha desarrollado el espíritu de invención, cómo muchos inventos son aplicaciones de nuestra ciencia, cómo la ciencia está destinada a crecer sin fin, uno se vería tentado a creer que habrá un progreso indefinido en la misma dirección. En efecto, las satisfacciones que los nuevos inventos aportan a las antiguas necesidades jamás determinan que la humanidad se quede ahí; nuevas necesidades surgen, tan imperiosas como las anteriores, más y más numerosas. Estamos viendo cómo se acelera la carrera hacia el bienestar por una pista donde multitudes cada vez más compactas se precipitan. Hoy es ya una riada. Pero este frenesí mismo, ¿no debería abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí, del que éste habrá tomado la antorcha, y que habrá desarrollado en sentido opuesto una actividad cuyo complemento parece ser?»



Deleuze, Nietzsche y la filosofía.

Lucio García Fernández

Doctor en Filosofía
IES "Diego de Guzmán y Quesada" (Huelva)
luciogf67@gmail.com
Fecha de finalización: 27/09/2023

Resumen

Nos proponemos en este trabajo mostrar la concepción de Gilles Deleuze sobre la filosofía, desde el presupuesto de que el pensador francés no solamente toma como referencia las ideas de pensadores como Spinoza, Leibniz, Hume, Bergson, Marx, Freud o Foucault, y, esencialmente Nietzsche, respecto del saber filosófico, sino que las complementa e interpreta para ofrecer su propio punto de vista onto-epistemológico y ético-político. Finalmente, a modo de conclusión, realizamos una interpretación crítica de la posición deleuziana, estableciendo sus debilidades, contradicciones y fortalezas.

Palabras clave

Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche, filosofía de la identidad, fragmentario, mixtificación

Abstract

In this work we propose to show Gilles Deleuze's conception of philosophy, from the assumption that the French thinker not only takes the ideas of other thinkers such as Spinoza, Leibniz, Hume, Bergson, Marx, Freud or Foucault, and, essentially, Nietzsche, regarding philosophical knowledge, but rather complements and interprets them to offer his own onto-epistemological and ethical-political point of view. Finally, as a conclusion, we make a critical interpretation of the Deleuzian



posture, establishing its weaknesses, contradictions and strengths.

Key concepts

Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche, philosophy of identity, fragmentary, mystification

1. Plano de la obra de Deleuze

En Deleuze confluyen sobre su manera de pensar la filosofía las influencias de la sospecha de Marx y Nietzsche y el psicoanálisis de Freud, así como el voluntarismo de Spinoza, ciertas ideas leibnizianas, el empirismo de Hume, la visión del tiempo de Bergson, el análisis del ser heideggeriano y consideraciones onto-políticas foucaultianas, además de una miríada de ideas puntuales devenidas de una multiplicidad de autores (Lucrecio, Duns Escoto, Lewis Carroll, Artaud, Camus, Klossowski, ...), destacando por su crítica a la racionalidad tradicional (Conill, 1988: 62), que parte de Sócrates y Platón, pero que cabría remontar a Parménides y al problema primigenio de la filosofía: el ser en movimiento y la fijación del ser, al estilo del idealismo hegeliano, de su razón unificadora, ordenada y ordenadora que reduce todo a un juego de estructuras y carencias, mostrando que la propia realidad no es binaria sino fragmentaria, plural e inapresable, de acuerdo con una línea cuyo origen colocamos en Heráclito, realidad dinámica y fluyente que solo puede ser expresada lingüísticamente mediante aforismos o ráfagas de lucidez desde la intuición nietzscheana y el análisis de la subjetividad inconsciente freudiana, por una parte, y la interpretación subjetiva y creativa apegada al texto, con la intención de superar tanto a la filosofía de la sospecha como al psicoanálisis, mediante lo que el mismo denomina esquizo-análisis.



De hecho, las primeras obras filosóficas de Deleuze fueron comentarios a otros autores como Hume, Kant, Bergson, Spinoza, Proust, Kafka, Sacher-Masoch o el propio Nietzsche. Es decir, a medio camino entre el ejercicio hermenéutico y el de historiador de la filosofía que trata de descubrir alguna novedad en las obras de tales autores clásicos, probablemente escogidos por el atractivo de su pensamiento y su inserción en la línea de lo que podríamos denominar filosofía del acontecimiento o de los procesos, opuesta a la filosofía de la identidad, del sentido o del ente, reinterpretándolos con su propia voz diferencial (Pardo, 1990: 18). Una segunda etapa, centrada en contraponer la lógica de la diferencia o del sentido del acontecimiento a la lógica tradicional de la repetición o ausencia del sentido, representada por obras como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*. Poco a poco Deleuze, junto a su colaborador el psicoanalista Felix Guattari, abre su interés hacia el capitalismo como anormalidad psíquica que anula la lógica del sentido del ser humano, especialmente en *Capitalismo y Esquizofrenia*, obra integrada por *El Antiedipo* y *Mil Mesetas*. Su última etapa, fenomenológica y estética, es la de *Francis Bacon: Lógica de la sensación* y sus estudios sobre el cine.¹ Finalmente recoge en la obra *¿Qué es filosofía?*, de 1991, la reelaboración de las conclusiones vertidas en las obras anteriores sobre esta forma de saber que es la filosofía.

2. La filosofía como crítica de las mixtificaciones en Deleuze

¿Qué es la filosofía? o ¿qué es el pensar? es el problema central de Deleuze, según Morey (1994: 16), que recorre toda su producción, el hilo rojo que enfrentándose a la tradición

¹ Véase Miguel Morey (1994). "Del pasar de las cosas que pasan y su sentido".



platónica y al ideal del ente, plantea un pensar alternativo y centrado en el ser pre-ideal.

Se pregunta Deleuze ¿para qué sirve la filosofía? Y su respuesta es que la filosofía sirve para enaltecer y violentar el pensamiento, entristeciendo, mostrando la estupidez y la bajeza humanas que subyacen a la falta de saber del ignorante, con la finalidad de que este individuo despierte y explote todas sus capacidades de pensamiento, abandonando la necesidad que representa estáticamente lo ya conocido (Deleuze, 1971: 149). En principio, algo que no está muy alejado del ideal del filósofo, quien se rebela contra el sabio tradicional, y que recorre toda la historia de la filosofía griega desde Tales hasta Epicuro. Ni tampoco del hombre nuevo moderno, que Giordano Bruno o Spinoza vivieron como una lucha contra los ídolos establecidos. Ni del ilustrado que abjuraba de los prejuicios que impedían al ser humano expresarse y desarrollarse activamente. Esa dimensión eminentemente práctica de la filosofía como actividad de lucha y resistencia constante (Núñez García, 2010: 350) queda claramente expresada por Deleuze: "la filosofía debe construirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos" (Deleuze, 1977: 148).

Este violentar el pensamiento no es exclusivo de la filosofía, también la ciencia o el arte pueden servir a este juego de resistencia inconformista, de lucha contra la opinión alienante (Deleuze y Guattari, 1993), de muestreo de las intensidades o fuerzas de la diferencia de la realidad (Deleuze, 1994: 268; 2002: 334), pero el modo en el que la filosofía procede, es decir, en el que lleva a cabo su función es desenmascarando las



falsedades o mixtificaciones, para mostrar la auténtica constitución de la realidad. Es necesario precisar que por mixtificación entendemos la falsedad, intencionada la mayor parte de las veces, que se ejercita en la represión de la voluntad humana, impidiéndole actuar libremente y ser en definitiva como es. Algo que nos recuerda a Spinoza, para quien la verdadera manifestación de uno mismo se encuentra en la identificación y reconocimiento de los deseos naturales que nos impulsan a actuar. A Marx y su denuncia del carácter represivo de la sociedad capitalista sobre los trabajadores. A Nietzsche y el carácter emancipatorio del pensamiento trágico. Y a Freud y la liberación del inconsciente de la represión ejercida por la cultura y sus mecanismos de interiorización. Así, se violenta el pensamiento para pulsar la actitud crítica hacia las falsedades, mediante la creación de nuevos conceptos –de la que Deleuze es, sin duda, un preclaro exponente– y la exploración del laberinto del pensamiento, para, de este modo, contribuir a emanciparnos de los dominios que objetos, otros seres humanos, instituciones sociales y mecanismos como la culpa, la mala conciencia, el resentimiento, la envidia, etc., internos, —“las fuerzas reactivas”—, ejercen sobre nosotros mismos; como dice el propio Deleuze (1971: 149): “Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer”. Violentar el pensamiento para liberarse de la dominación ejercida gracias a la mentira de la gran ficción.

No obstante, para Deleuze, la función liberadora de la filosofía, que ninguna otra disciplina parece ejercer, también puede verse destruida, si los filósofos renuncian a su papel de denuncia del dominio ejercido en cada época e introduce el calificativo de cometas para los filósofos, queriendo mostrar el carácter plural de los contenidos de sus filosofías, aunque Deleuze se muestra convencido de que pese a esa pluralidad o



por eso mismo subyace a la tarea filosófica de los filósofos de cada época ese afán emancipador.

Deleuze es un exponente del movimiento postestructuralista francés, representado entre otros por su amigo Foucault, su colaborador Guattari, Derrida, Artaud o Bataille. Tan vinculados militantemente al mayo del 68 y a una sociedad marcada en lo político por la guerra fría, el renacer del pacifismo y el ecologismo, en lo económico por la generalización del estado de bienestar y en lo social por la transformación de la familia, la sexualidad y la liberación de los roles tradicionales de hombres y mujeres. En este contexto, Deleuze pregonaba la vuelta a la pre-razón superficial, oral, inmediata, intuitiva y cargada de deseos, emociones y sentimientos que constituyen a los seres humanos, mediante la necesidad de violentar el pensamiento, despertar las conciencias y abrir los ojos, con tono violento y el carácter práctico y libertario también respecto del significado de filosofía como estilete político. Ésta es una actitud, una denuncia de las falsedades que tratan de reprimir la autenticidad humana, construyendo ficciones ideales, idénticas a sí mismas y encapsuladas en su mismidad, que olvidan las fuerzas pre-conceptuales deseantes y voraces, inconscientes, que alberga lo humano y cuyo rastreo nos permite descubrir el sentido mediante la creación de conceptos nuevos, redes de conceptos, que no aíslan en imágenes fijas las fuerzas que impulsan la actuación humana, sino que tratan de mostrar su pluralidad, su multiplicidad, su dinamismo y diferencia, su infinitud, y son un modo de resistencia ante la estupidez. Observar la pluralidad de sentidos como flujo de intensidades de fuerzas que acontecen (des)encontrándose (Deleuze y Guattari, 1994:11).



En general, en el caso de Deleuze, la denuncia de las falsedades es una especificación de la función crítica de la filosofía, un movimiento para mostrar los falsos problemas, a la cual subyace la búsqueda de ideas-problemas como acto constitutivo y creativo a partir del sentido y el valor, que muestra todo el potencial del pensamiento humano y señala los límites. La filosofía es sobre todo creación y producción de conceptos a partir de las frases del lenguaje, y relación entre estos en un juego conceptual (un alter-lenguaje) que desvela los miles de fragmentos del pensamiento humano a través de un recorrido nómada. Siendo, como hemos dicho, su función, la desmixtificación crítica y denunciante que permite al viajero sumergirse en los vericuetos del pensamiento de un modo auténtico, sin engaños ni falacias. De algún modo, refundando al individuo singular, su conocimiento, el poder y la sociedad en la que despliega su vida.

Violentar el pensamiento, porque el pensamiento filosófico auténtico es violento en su encuentro con lo pensado, con el ser². Un encuentro azaroso motivado por la necesidad. De dicho encuentro la intuición arranca los conceptos que constituyen un plano inmanente ontológico (Deleuze y Guattari, 1993: 43), que tienen por su carácter novedoso un aspecto revolucionario. Los problemas se encuentran en devenir y, por tanto, siempre se presentan de un modo nuevo y la función de la filosofía es constituir los problemas, dotarlos de sentido (pensamiento en movimiento), y crear los conceptos para abordar tales problemas, buscando su comprensión y solución, evitando la necesidad (pensamiento inmóvil), por eso la filosofía siempre está presente, deviniendo, como el arte y la ciencia. Además,

² Deleuze considera que el pensamiento es un territorio, más que una relación entre entidades. El territorio es una metáfora apropiada al plano y los conceptos, sin duda (Deleuze y Guattari, 1993: 88).



las hibridaciones entre unas y otras de estas disciplinas enriquecen las soluciones a los problemas, abren horizontes de realidad diríamos.

Metodológicamente hablando Deleuze ensaya una especie de etiología o genealogía, cuyo precedente es Nietzsche, la cual está emparentada con la arqueología del saber de Foucault. Dicha etiología que trasciende inmanentemente desde lo empírico hasta sus orígenes o rizomas se expresa repitiendo las intuiciones halladas una y otra vez, queriendo al repetirlas mostrar las diferencias siempre acontecidas nuevamente, en un lenguaje tan meditadamente oscuro, irritante y múltiple que da pie a malinterpretaciones. Su estilo es difícil de entender, porque voluntariamente escribe como un reflejo de su ontología caosmótica, que crea la verdad inmanente en lugar de descubrirla trascendentemente.

3. Continuidades, rupturas, complementos y creaciones deleuzianas

Hume, Spinoza, Leibniz, Freud, Bergson, Heidegger, Foucault. El pensamiento de Deleuze es fruto de una búsqueda que se inicia con la lectura de los autores antes mencionados, con los que se produce el encuentro en torno a ciertos conceptos que sirven para crear el propio vocabulario, la ontología diferencial de la fuerza (García Pérez, 2018: 306) y la concepción de la filosofía de Deleuze, desde una intuición sub-representativa de la realidad que abomina de la tradicional filosofía especulativa y sus ficciones representativas. Es decir, algunos conceptos que conforman la filosofía deleuziana son tomados de dichos autores, pero, a su vez, son completados, matizados y redirigidos por el propio Deleuze, otros conceptos son invención del propio Deleuze y un tercer grupo de conceptos son



consecuencia de su colaboración con Guattari, aunque sigan la estela de los conceptos en primer lugar referidos, como una tarea paralela al devenir evolutivo de los propios conceptos. Aunque no solo la filosofía, también la pintura, la arquitectura, la fotografía o el cine, el arte en general, y la ciencia, el espacio de Riehmann, la relatividad, son fuentes inspiradoras para él. En algunos de sus perceptos y afectos y en sus funtores encuentra Deleuze analogías con los conceptos que componen su vocabulario ontológico. El pensamiento de Deleuze es una composición en la que el detalle es importante porque forma parte de dicha composición, encaja con la misma. Una composición musical como un proceso en el que resuena la realidad procesual, sumamente original, que tiene sus precedentes en los autores que le sirven de referencia e incentivo. El pensamiento deleuziano, al margen de clasificaciones historiográficas más o menos inútiles, es expresión de una reflexión llena de fragmentos, repeticiones, ideaciones, imágenes, rupturas y continuidades, que tratan a su vez de expresar el propio carácter fragmentario de la realidad misma (Cruz, 2010: 271).

Deleuze desarrolla una filosofía apegada a la realidad, pero no a la realidad aparente, entendida ésta como la realidad representada por el pensamiento, aunque deba partir de éste para penetrar en lo que hay más allá del pensamiento. A su vez, el pensamiento parte de la experiencia del ser aparente, es decir, de la impresión, de acuerdo con Hume. Por eso podríamos etiquetarlo como empirista, aunque se trata de un empirismo trascendental, porque desde el fenomenismo humeano se abre a la posibilidad de trascender lo experimentado conscientemente, para descubrir el nómeno impensado (inconsciente) desde la sensibilidad subrepresentativa, previa a toda sensibilidad empírica



(Deleuze, 1977: 22). No debemos entender por ello que su pensamiento es trascendental. No hay sino inmanencia en la filosofía deleuziana frente a la ficción de los trascendentales tradicionales de la historia de la filosofía.

Deleuze mantiene una proximidad especial hacia el pensamiento de Spinoza. En él puede analizar la expresión del ser como acontecimiento inmanente (Deleuze y Guattari, 1993: 52), a partir del *conatus*, como fuerzas contradictorias y complementarias, activas, alegres y creativas, unas; tristes, reactivas y de repliegue, otras. Refiriéndose al pensador holandés dice: "antes que Nietzsche, denuncia todas las falsificaciones de la vida, todos los valores en cuyo nombre despreciamos la vida: no vivimos, no mantenemos más que una apariencia de vida, no pensamos más que en vivir la muerte, y toda nuestra vida es un culto a la muerte" (Deleuze, 1974: 35).

En Leibniz y en el Barroco encuentra el concepto de pliegue y su complemento, repliegue, que encajan perfectamente con ciertas intuiciones básicas que Deleuze sostiene respecto al mundo, como es el caso de fuerzas, diferencia, acción y pasión (Deleuze, 1989: 79). Las mónadas múltiples son el modelo de las fuerzas singulares que conforman la realidad para Deleuze. También del autor alemán deriva la distinción entre el orden lógico de los definibles, nociones derivadas, y el orden metafórico de los idénticos, colocando el principio de razón suficiente del lado de lo pensado, como elemento de relación con lo impensado. La idea de mundos posibles, junto a la de potencias como posibilidades, asientan la de virtual de Deleuze.

El análisis agudo de la filosofía de Kant que realiza Deleuze (1997), nos muestra como el sujeto somete al objeto del conocimiento transformando su diversidad en fijaciones mediante la esquematización operada por la imaginación, la



síntesis del entendimiento y de la razón. ¿Cómo eliminar la pátina del fenómeno para observar las intensidades del nóumeno? se debió preguntar Deleuze. Parece Kant ser consciente de la in-aprehensibilidad de la realidad y la sustituye por un sucedáneo, el fenómeno, un semejante. Deleuze tiene que trascender inmanentemente al fenómeno empírico para alcanzar al nóumeno.

Respecto al psicoanálisis, hay en la obra de Deleuze y Guattari la desmixtificación del inconsciente como un teatro fijado, cuyos personajes repiten las escenas del guión de la vida en un escenario repetitivo y poco creativo cuyo telón contiene una concepción negativa del deseo (Hottois, 1999: 453). Falta en esta concepción la diferencia que la producción incesante como máquinas deseantes muestra. Estando de acuerdo con Deleuze en este punto, nos parece insuficiente su exploración del inconsciente y, sobre todo, su omisión de eros y tánatos como clarificadores del *conatus* de Spinoza y de la voluntad de poder nietzscheana y, a su vez, precedente de las fuerzas activas y reactivas que el propio Deleuze nombra como expresión ontológica fundamental, lo cual podría ser justificado por la pluralidad intrínseca que no admite reduccionismos identitarios que el propio Deleuze atribuye a la realidad.

Para Deleuze, toda la construcción filosófica de Bergson se despliega en el intento de mostrar el papel constructor y transformador de las fijezas de la subjetividad frente al devenir de la objetividad (Deleuze, 1987). Bergson le provee de las ideas de multiplicidad y duración, y a partir de ellas desarrolla Deleuze dos concepciones del tiempo. Una, lineal, espaciada y divisible, en la que el pasado virtual es absorbido por el presente y este fagocita el futuro, cronos (Deleuze, 1989: 98). La sucesión temporal kantiana no es más que el intento vano de construir un tiempo a la medida del ser humano para ganar



certidumbre en ese horizonte incierto que supone la proyección futura³. Y otra, eterna, como fluencia de fuerzas potencialmente ilimitadas que coexisten, sin instantes, aión (Deleuze, 1994: 81; 2002: 129). Quizás de Bergson derive esa idea tan común a Deleuze de habitar el acontecimiento en sentido ontológico y no solo psicológico, como se mostraría más claramente en Bergson.

Como ha mostrado Sáez Rueda (2007) la presencia de Heidegger en los escritos de Deleuze es recurrente, aunque sea sobre la línea de una ausencia nominativa. Como Nietzsche, Heidegger critica a la tradición, desenmascarando sus olvidos malintencionados y sus desequilibrios. Sin embargo, Deleuze, en su afán por desterritorializar el pensamiento, denuncia la trampa en la que el propio pensador alemán cae al jugar con los conceptos de la tradición, sin atreverse a plantear la diferencia sutil que existe entre el aparecer del ser y del ente conceptualizado, por fijar su atención en la articulación de ambos, el encuentro entre pensar inconsciente que se vuelve consciente y ser diferencial que se vuelve ente, exaltando la ligazón, que no es para Deleuze sino el motivo del pensar la diferencia del acontecer del ser como síntesis disyunta de multiplicidades o pliegue de intensidades seriadas. No como ser-voluntad de poder, sino como ser diferencial o voluntades de poder en plural, determinantes y determinadas a la vez en su acción-pasión. Así, el eterno retorno solo puede ser comprendido desde las categorías de diferencia y repetición, de tal modo, que la concepción heideggeriana de retorno de los mismo, como aclaración de la intuición nietzscheana, es transformada en le repetición de la diferencia, superando así la engañosa apariencia de iteración del devenir de un

³ Por eso el tiempo kantiano es una forma a priori de la sensibilidad humana, un mecanismo de representación.



acontecimiento unívoco. El eterno retorno es repetición de lo singular, porque la repetición es una máscara de la diferencia.

Las analogías seriadas entre Foucault y Deleuze son múltiples, y no solo filosóficas, sino también amicales y relativas a la época o, quizás por esto mismo, aquellas adquieren importancia. Me gustaría destacar algunas: la primera es la concepción de micropoder desarrollada por Foucault que conforma un elemento importante de la impresión deleuzana de la sociedad, de la realidad misma como complejo de fuerzas, la cual sirve de base ontológica a la concepción biopolítica o microfísica del poder de Foucault; la segunda es la intrínseca conexión entre saber y poder, que Deleuze analiza en el primer ensayo de su obra dedicada a Foucault y el poder (Deleuze, 2014); en tercer lugar, Deleuze es un epígono de esa crítica al antropocentrismo consolidado en torno a la filosofía cartesiana, que se inicia con Montesquieu, Spinoza y Leibniz, continuado con Schopenhauer, y que tiene su momento decisivo en Foucault y "la muerte del hombre". En cuarto lugar, también Deleuze ve en la sociedad neocapitalista contemporánea el paso de la sociedad disciplinaria a una sociedad de control, que oprime las potencias activas spinozianas y obstaculiza la liberación de los cuerpos, al implantar el biopoder. Al fin y al cabo, la ética y la política con toda su parafernalia de virtudes y leyes, solo ocultan los cuerpos y su expresión (Deleuze, 1994: 290).

4. Nietzsche y Deleuze

Podríamos decir que la concepción de Deleuze es una continuación original de la concepción nietzscheana de la filosofía, enriquecida por múltiples observaciones y lecturas en torno a problemas filosóficos, artísticos y científicos. Es en la obra *Nietzsche y la Filosofía*, escrita en 1962, en la que Deleuze



realiza un detallado análisis del pensamiento del filósofo alemán, siguiendo la propia evolución genética de las ideas de éste tal como fueron expresadas en sus obras. *Nietzsche y la Filosofía* es un trabajo temprano del pensador francés, en el que aborda la presentación de un Nietzsche intuitivo, irracionalista, romántico y, en todo caso, alejado del estereotipo creado por el nazismo, tan presente en los años sesenta del siglo pasado en el ambiente intelectual europeo. El pensamiento nietzscheano es analizado a través del eje que representa lo que el propio Nietzsche entiende por filosofía, es decir, crítica de la razón occidental, inversión del platonismo (García Pérez, 2020: 102), similar a lo que Deleuze manifiesta, la actitud permanente de crítica ante las falsedades esgrimidas por la razón humana para engañarse a sí misma y hacer la vida más soportable, menos trágica, o dominar al resto de los seres humanos o a sí mismo mediante el fascismo que todos llevamos dentro (de ahí la mención al poder como enemigo natural de la filosofía), anulando la libertad. Fascismo que Deleuze proclama es su enemigo. Desde luego, si cabe aseverar algo del pensamiento de Deleuze es su innegable ser anti-totalitario.

Para Nietzsche la filosofía es un vano intento de dar cuenta de la realidad, en la medida en que intuimos que la misma es irreducible a las capacidades cognoscitivas del ser humano por su complejidad, entendida no solo como pluralidad, sino también como dinamismo. Más allá de esa intuición primigenia, solo cabe el silencio, como mantenía Wittgenstein al final del *Tractatus*, el nihilismo al que nos aboca nuestra condición y que Gorgias de Leontini tan claramente entrevistara, mediante el "nada existe, si lo hubiera sería incognoscible, si lo fuera sería incomunicable", o el pensamiento negativo, como al pensar en la nada, ineluctablemente, desde lo que nuestros sentidos captan de la realidad misma, o ese estilo aforístico de acercarse



y alejarse de ella mediante imágenes entrecortadas y en movimiento que quieren deshacerse del lenguaje engañoso que modela, reduce y fija la imagen inevitablemente en su intento de captar el sentido, apresando lo inaprehensible. Sobreponerse al lenguaje, descubriendo las fuerzas-fenómenos del acontecimiento paradójico que une individuos (encuentros) y los desune por ser diferenciante (Deleuze, 1993: 44).

Pero siempre está en el horizonte el peligro de la mixtificación de aquellas cosmovisiones que pretenden elevarse por encima del resto de perspectivas en torno a la realidad, para alzarse como la perspectiva privilegiada o incluso única. El rechazo de Nietzsche a estas falsificaciones que han jalonado la historia del pensamiento y de Occidente es claro, violento y sin ambages, como el de una fiera herida en lo más profundo de su voluntad. Ni platonismos, ni cristianismos, ni racionalismos, ni idealismos, ni positivismos constituyen perspectivas, en el sentido de Ortega y Gasset, privilegiadas, más bien se trata de falsificaciones que hay que invertir, porque atan la expresión del deseo y obstaculizan la intuición del enigma que el universo constituye para los humanos. fijación de las fuerzas reactivas, que da cuenta de un impulso básico por la vía de la mixtificación.

La filosofía es crítica creativa, pero hay críticas mixtificadoras también, por eso dice Deleuze: "lo que Nietzsche parece haber buscado (y encontrado en "el eterno retorno" y en "la voluntad de poder") es una transformación de la crítica que Kant traicionaba y concebía a un tiempo y una recuperación del proyecto crítico sobre nuevas bases y con nuevos conceptos" (Deleuze, 1971: 77).

La filosofía no es sólo crítica u oposición, es mostrar la diferencia y mostrarse diferente a lo establecido, como ya



Nietzsche puso también de manifiesto con su crítica a la tradición occidental (Nietzsche, 1980; Izuzquiza, 2000: 159). Por tanto, Deleuze parte de la visión nietzscheana de la "nueva filosofía" como tarea crítica de la construcción conceptual humana y sus artilugios represores, permaneciendo fiel al pensador alemán respecto al papel emancipador del conocimiento y al descubrimiento del cometido humano consistente en la búsqueda del (sin)sentido y el valor de la vida, cuyo carácter fragmentario y plural, hace irreductible cualquier artificio logocéntrico, aunque profundizando en el pensamiento y condición humanas aclara y confirma la previsión nietzscheana, creando una ontología de la diferencia del ser, deudora de los pensadores de la pluralidad de las fuerzas mencionados, original e imprescindible, motivo para encarar la realidad problemática en términos vitales y, por tanto, también ético-políticos, no exenta de cierta nostalgia ontológica que la lleva de vuelta a la Antigüedad, a la Grecia en la que surge la filosofía, tanto en su versión identitaria con Parménides-Sócrates-Platón, como del acontecimiento diferencial y en devenir, con el estoicismo, superando, como Nietzsche, el invento del sujeto moderno (Pardo, 1990: 16). Deconstruir al sujeto para descubrir al pre-ser, mediante la impresión, el pliegue y la expresión (Pardo, 1990: 20). La vida es acontecimiento que pasa, somos lo que nos ocurre, y el pensamiento en tanto que forma de vida es pasar, salto de posibilidades, caminar sin camino, juego de liberaciones y represiones, flujo de fuerzas activas y reactivas sin proceso, porque este tendría ya en sí mismo la semilla de la representación vana e ilusoria, consistente en fijar las fuerzas reactivas en conceptos, en entidades o sustancias, característica del ego-logocentrismo, ocultando el carácter accidental del pre-ser. La sustancia aristotélica se diluye si



desaparecen todos los accidentes, y estos como atributos no son sino modos de ser (Deleuze, 1994: 29). El engaño de la representación que Nietzsche señala y Deleuze suscribe: "todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuera la hoja, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, ..." (Nietzsche, 2007: 23-24). Así, la tarea de Deleuze, si es pertinente llamarla de este modo, es dar cuenta de la diferencia expresada por Nietzsche como condición del conocimiento humano del ser y sus limitaciones escépticas, elementos imbatibles para la representación ficticia y subjetiva de la realidad. Platón tenía razón, todo es ser o devenir, pero Deleuze nos muestra que todo ser deviene o no es. Lo que deviene es esa multiplicidad de fuerzas activas y reactivas que conforman la voluntad de poder (García Pérez, 2020: 123), el "precursor oscuro" o la "instancia x" de *Lógica del sentido y Diferencia y repetición*, que tienen un sentido onto-epistemológico, el cual se transforma en sentido moral-político en *Mil Mesetas*, siendo denominado "lo nómada" y "lo sedentario" (Deleuze y Guattari, 2004).

La consecuencia ético-político no puede ser otra que las revoluciones como devenires de la realidad siempre nueva. Sin revolución, sin despliegue de las fuerzas activas, es imposible defenderse de las fuerzas reactivas. Nada tiene esto que ver con los fenómenos históricos. Hablamos de contraponer la vida o la materia aprisionada que reacciona elásticamente liberándose, frente a la interpretación histórica, que es siempre



representación. Deleuze coloca al azar como rasgo primigenio de lo óptico: "que el universo no tiene finalidad, que no hay finalidades que esperar ni causas que conocer, ésta es la certeza para juzgar bien" (Deleuze, 1971:43). Lo que llamamos bien y mal no son más que calificativos estimativos de las fuerzas activas y reactivas, pero toda fuerza activa tiene su diferencia en forma de fuerza reactiva.

5. Conclusiones

Deleuze desconsidera, como Nietzsche, el poder de la razón lógica y unificadora e identitaria para iluminar y, de este modo, aprehender la realidad y mostrar las mixtificaciones, confiando solo en la sensibilidad, la imaginación, la intuición especulativa y esa otra racionalidad diferenciadora, lo cual es consecuencia del papel atribuido a dicho instrumento de conocimiento, como fundamento de las propias mixtificaciones. El miedo a la fijación de los aspectos de la realidad en conceptos y la exclusión que toda categorización comporta, que Nietzsche y Deleuze interpretan como falsaciones, los lleva a rechazar toda tarea conceptual representativa de la razón. La filosofía y la cultura occidental se han construido de un modo equivocado, ya que han reducido su original multiplicidad a identidad y desde esta han presentado la pluralidad y diversidad como mera arborescencia. Pero, la multivocidad es más apropiada para describir la realidad, esa sucesión de imágenes que expresan lo dado o acontecido, esa pluralidad de fuerzas desde la que se gesta el sentido, aunque la razón se obstine, desde su error, en colocar en el principio lo uno, como mera conveniencia cognitiva. Desde luego es mérito de Deleuze enfrentar la fuerza óptica del deseo productivo y fluyente a la conciencia identificadora y unitaria.



Hay que aclarar que una aparente contradicción en Deleuze apunta al rechazo de la racionalidad misma. Sin embargo, Deleuze enaltece a la racionalidad como combatiente que lucha contra la estupidez, aquella que convierte la sustancialidad en estrategia. Es esta máscara estratégica de la razón lo que se afana en denunciar Deleuze a lo largo de sus escritos. Deleuze plantea el (contra)pensamiento, si tenemos en cuenta que el pensamiento, al menos racional, se construye lingüísticamente, y el lenguaje es una construcción histórica que transforma los cuerpos y, por tanto, determina la representación de la realidad. Trascender el pensamiento para encontrar la realidad sería el lema, que no la consigna. Liberar los cuerpos de los conceptos lingüísticos que obstaculizan sus movimientos.

Sin embargo, la conceptualización, representativa o ideal, y el razonamiento son el medio humano para captar la realidad en términos comprensivos, base de mapas cognitivos que deben complementarse y ser lo menos excluyentes posible, aunque siempre conlleven cierta identificación limitativa. De este modo, vemos que el problema no es desmontar el ente para abordar el ser, de clara influencia heideggeriana sobre Deleuze, sino conciliarlos. El ente debe permanecer para ser consciente de que el ser ha sido olvidado. Descubrir la realidad del ser a través de su exterioridad extensiva y entitativa, como límites naturales y fronteras territoriales que pueden ser franqueadas, a las que subyace la grieta de la nada intensiva de fuerzas inaprehensibles, lo impensado, lo virtual, lo que está más allá de los principios cognitivos, de los que no se puede prescindir para entender la reterritorialización de la realidad. El concepto y su cualidad estática son la vía de acceso a un ser que solo se intuye cuando en una segunda lucidez superamos el estatismo conceptual. Un límite epistemológico a lo ontológico, como ya Kant nos hiciera ver, que no cercena la realidad, sino que la



conforma plena de no-sentido. O explorar meramente los relatos, las narraciones con sus personajes, sus perceptos y afectos, más dinámicos, aunque con una fijación menos superficial, a la espera de que conmuevan nuestras potencias para actuar.

De algún modo en la identidad está presente la diferencia, un artificio, por otra parte, para reducir las diferencias. ¿Pero no es cierto lo contrario? ¿se podría establecer diferencia alguna de algo que no es comparable, semejante, idéntico en algún punto? ¿cómo comparar lo inconmensurable?

Ni la identificación, ni la diferenciación *per se* logran el equilibrio de la igualdad en la diferencia, el centramiento mínimo necesario para mantenerse en pie al caminar, el desbordamiento de uno u otro tipo de fuerzas arrastran al mundo, a los humanos, a un cosmos o a un caos, ambos cerrados sobre sí mismos. El nomadismo pleno, la creación siempre nueva de invenciones, el dinamismo de las fuerzas en equilibrio solo es útil cuando sirve orientado a modo de brújula desde la concepción de una trayectoria histórica –quizás Vattimo no esté tan desacertado– que va de un territorio a otro nuevo, aunque éste no se aviste, ni sea espacial, ni se sepa con certeza si tan siquiera existe. Sería imposible predecir nada, equilibrar algo, si las posibilidades fueran ilimitadas a cada paso. El equilibrio, aunque solo venga dado por la identidad que conforma la expresión repetitiva de diferencias, tiene un sentido adaptativo en la maya azarosa de la apariencia, de la diferencia, tan necesario como esas narraciones iluminadas de intuición y fantasía que apuntan a la búsqueda de un sentido último e inalcanzable del ser de lo real fragmentado, aunque siempre podamos operar desde la precaución de considerar tales intentos como aproximaciones cognoscitivas a una realidad que se intuye inabordable en su totalidad y



desconocida en sí misma, por su fluencia iterable, pero diferencial. Y quizás la tarea de la razón como guardián de la pluralidad de perspectivas sea más importante todavía, en ese intento de mostrar como razonables o meramente posibles esas visiones contrapuestas, perspectivas que podrían conducir al dogmatismo reductor o al paroxismo de la exaltación de la vida, como señal orientativa (luz compartida de los cometas filosóficos) o criterio para dirigir la marcha hacia alguna parte, quizás siguiendo la intuición de la fluencia de la vida, de sus contradicciones y su incertidumbre. Por eso los criterios de verdad: evidencia, autoridad, coherencia, consenso o utilidad, que son ante todo criterios de certidumbre se pliegan todos a la seguridad, como ya viera Nietzsche (2007).

Respecto a los papeles creativo y crítico, en nuestra opinión imbricados, hasta el punto de constituir la creación de ideas derivadas de los fragmentos del ser en el inicio de la crítica desmixtificadora, y, por tanto, un continuo, aun siendo importantísimo y necesario, es obvio que es consecuencia de su intención de violentar el pensamiento, y omite otras funciones que son necesarias para desarrollar el papel crítico como es la unificadora de conocimientos, ya que cada sistema filosófico es una creación conceptual, que puede comunicarse con sistemas de otros filósofos, sin darle tampoco continuidad en la posibilidad de dotar de significado, aunque sea narrativo, a la vida, lo cual para Deleuze es imposible (la filosofía no está para esto), pero tampoco la posibilidad de transformar el mundo a partir de los conceptos creados que puedan desempeñar el papel de estiletos compartidos, al partir Deleuze de cierto prejuicio subjetivista y egocéntrico, relativista. Predomina el tono de denuncia del peligro de dominación fascista y capitalista en su obra, como una posibilidad más presente que la emancipación total a la que hace referencia. En



todo caso, en Deleuze están las dos dimensiones de la filosofía: la especulativa, al señalar el carácter creativo conceptual del filósofo, superando la mera función catártica intelectual consistente en despejar las falsas obsesiones (como mantenía el psicoanálisis) y la terapéutica (como mantenía el análisis del lenguaje ordinario), y la práctica o actitudinal, al mantener el carácter crítico y de denuncia de la filosofía respecto del dominio ejercido por las mixtificaciones, es decir, el carácter de la filosofía como emancipadora y, no meramente consoladora, del ser humano. Deleuze intenta a través de la comprensión de la función (des)mixtificadora de la filosofía aproximarnos a su sentido, que emerge en el encuentro del pensamiento y el ser hecho ente que es la vida, atribución lingüística producida en la conjunción del sujeto pensante y los estados de cosas fenoménicos, desde su no-sentido original como realidad múltiple fluctuante, y a la imposibilidad de su definición. Contra la tradición subjetivista el sin sentido engendra el sentido en el acontecimiento, componen una conjunción disyunta. Deleuze denuncia que la razón unificadora y universal considera en términos de una lógica formal y binaria solamente los aspectos semánticos y sintácticos de su instrumento compositivo, el lenguaje, y como mucho los pragmáticos al fijar la atención de su uso, sin ser capaz de someter al sentido, que sería más bien la captación intuitiva del significado del acontecimiento por relación a los individuos. Se trataría de deshacerse del yo, sujeto o *cogito*, a diferencia del psicoanálisis, que propone su construcción, su identificación, para ser pura voluntad de vivir, deseo puro más allá de los objetos, cuerpo sin órganos⁴, esquizo, encuentro de máquinas deseantes. Preferir y juzgar,

⁴ El cuerpo sin órganos expresa que los cuerpos son multiplicidad de fuerzas, intensidades, tendencias o inclinaciones. Si tuviera órganos tendría estructura y, por tanto, identidad.



incluso llevando el segundo la contraria al primero. Imposible deshacer esta esencial contradicción humana.

Sin embargo, la creación de conceptos que permitan abordar la desmixtificación, aunque debe ser constante, desembocan en un ¿y ahora qué?, una necesidad de tomar decisiones intuitivas o razonadas, a partir de la ontología de la diferencia a la que ha llegado Deleuze desde su punto de partida crítico, sea a través de una actitud violenta o sosegada. No es que no haya en Deleuze una especie de normatividad natural asociada a la resistencia de la vergüenza del hombre ante las realizaciones humanas⁵. Conformarse con los desbordamientos de la materia energética sin imponerle forma alguna porque son naturales, nos abocaría a un nihilismo positivo nietzscheano, pero, nihilismo, al fin y al cabo. Sin embargo, toda normatividad ética requiere una positivización y, por tanto, una cierta articulación del ser en devenir y sus contracciones entitativas racionales o una forma adoptada como horizonte para producir un margen que permita aceptar la incertidumbre, aceptar las diferencias, transformando la realidad hasta donde nos sea posible en un juego de convivencia (anti)represiva, de individuos, sin reinenciones, humanos de carne y hueso que están abocados a actuar en el marco de micropoderes, sometidos a macropoderes en esta sociedad-red, que únicamente pueden ser enfrentados y reducidos con una complejidad proporcional a la que ellos mismos tienen, ya sea mediante una gran revolución o un aluvión de microrevoluciones, aunque a costa de ser presas de la ilusión metafísica, de la ficción de una narración compartida, ingenua y, con Rorty, contingente y

⁵ En este sentido, Deleuze rechaza tanto el totalitarismo fascista, al que declara su enemigo, como a la democracia cínica impuesta en el mundo contemporáneo. Ambos nos hacen responsables ante las víctimas (Deleuze y Guattari, 1993: 118).



solidaria, que esquivo la constitución de lo absurdo como rasgo idiopático de las sociedades contemporáneas. Porque no todo vale, en contra de Feyerabend, en una realidad, cuyo único sentido viene dado por sujetos, sería mejor decir *haecceitas*, que estiman, evalúan, disfrutan y padecen sus propias realizaciones vitales. De aquí la importancia de la forma que completa, no anula, a la materia. Si la subjetividad es un mecanismo de defensa es porque hay algo que defender.

Podríamos pensar, con Deleuze, que el desequilibrio contiene en sí mismo su propio equilibrio (metaestabilidad), de tal modo que un exceso del último es desequilibrante, y, aunque, estamos de acuerdo con este aserto, pensamos que el equilibrio es una resistencia al desequilibrio que no siempre está presente en este último, sino que debe ser buscado como ejercicio complementario de ser. El punto de vista deleuziano nos parece de un optimismo excesivo o resignado estoicamente respecto de las contradictorias fuerzas que operan en el trasfondo del océano de la realidad, la cual siempre está sujeta a correcciones de los desbordamientos de sí misma, aunque si se trata de imposiciones, como Deleuze considera, terminan por deshacerla. No basta con vigilar (estar al acecho) los peligros del deseo (fuerzas), es (im)prescindible, con Freud, encauzar el deseo o limitarlo para establecer equilibrio, al menos social, otra cuestión sería la del equilibrio ontológico, porque la distinción deleuziana entre deseo territorializado y deseo primigenio o energético, responde más bien a esta cosmovisión general, que a la interacción de potencias activas, que ya Spinoza observara como contradictorias y centrara en su defensa de la democracia como organización social. La estructuración psicoanalítica del inconsciente explicaría el carácter objetivante del planteamiento freudiano, frente a la fluencia deseante y productiva de multiplicidades de esas



máquinas deseantes que son los cuerpos, tal como las construye Deleuze, a pesar de limitar las fuerzas ilimitables, por otra parte, con planos autocontenidos.⁶ ¿Cómo encauzar si no es conteniendo o reprimiendo aspectos fijados de la actividad reactiva? ¿Por qué no la contención sometida a la fluidez de la reacción? Danza incesante de fuerzas activas y reactivas; potenciar las fuerzas activas para reprimir las reactivas. No es esto ser humano también. Pero, se trata de una guerra — *polemos*—, ella es madre o padre de todas las cosas, como señalara el oscuro Heráclito; de aquí la obsesión psicoanalítica y la extensión a “todas las cosas”, es decir, el mundo, que agencian Deleuze y Guattari (1973) en *El AntiEdipo*. Si se trata de habitar el acontecimiento, habría formas diversas, modos de existencia (Deleuze) o estilos de vida (Foucault) ¿por qué ésta no sería una de ellas? Máxime, cuando el deseo es siempre una limitación de la expresión del ser, en la medida en que excluye otros deseos. Poner a punto las máquinas de guerra. Así, las líneas de ruptura (de fuga) de la sociedad actual requerirían la corrección para enfrentar las resistencias que pudieran anularlas, para consolidar las posibilidades creadas, porque abandonadas a su dinamismo son incapaces de luchar contra las imposiciones de la identidad unificadora, siendo conscientes de la territorialización, desterritorialización y reterritorialización que fluctúa por el pasaje de la vida humana y animal.

Sobre el papel de las desmixtificaciones, como denuncia de los medios de control, aun estando de acuerdo con Deleuze en que

⁶ La metáfora de la máquina para referirse a los elementos componentes de la realidad con la intención de destacar su carácter productivo y creativo no solo resulta ser bella, sino acertada, premonitoria hoy que la Inteligencia Artificial desplaza y complementa a la inteligencia humana. Observamos la influencia no solo de Artaud o Kafka, sino también de Simondon en la creación de este concepto.



estas nuevas mixtificaciones de la civilización actual requieren estar atentos para no reprimir al individuo, para no alienar a las máquinas deseantes, decir que su propuesta de una emancipación total, presa del binomio sociedad de control-emancipada y la consideración positiva-negativa de la voluntad de poder, encubre matices que no tienen en cuenta el papel de la disciplina para el logro de metas individuales y colectivas, sin querer decir que haya que volver a la sociedad disciplinaria. La autodomesticación de los deseos hirientes y la intermediación de la razón entre el querer (deseo) y la realidad, la búsqueda de un equilibrio inestable entre el etiquetaje identitario y la diferencia cognitivas, entre las fuerzas reactivas y las fuerzas creativas, quizás todo ello mediante la educación en nuevas ideas y la recuperación de una falsa ilusión esperanzada, cuyo valor no es ontológico, sino pragmático, para enfrentar la sinergia polémica de una realidad caosmótica, que se hace y deshace a cada instante, para generar certidumbre en los inaprehensibles rizomas de lo incierto de un futuro que no está escrito y ni puede predecirse, porque no es futuro, es novedad siempre presente, acontecimiento.

En conclusión estas tres minusvaloraciones: de la razón unificadora, de la disciplina y el esfuerzo por lograr el equilibrio y de la falsa ilusión de la humanidad, por parte de Deleuze, responden a la denuncia general de la racionalización del ser humano como expresión de la insularidad con la que ha sido tratada en la tradición filosófica su condición, la cual en gran medida se basa en la constitución de su identidad, así como a la denuncia de que la consecuencia de tal parcialidad identitaria no es sino la represión que los mecanismos racionales ejercen sobre los propios seres humanos, de ahí el ensalzamiento de los aspectos irracionales (intuición, deseo, voluntad) presentes en el ser humano que Nietzsche ya iniciara, y el reconocimiento



del azar, la diferencia y el juego de fuerzas contrarias heraclíteas como cualidad primigenia de la realidad autopoietica, en cuya línea de influencia se sitúa el propio Deleuze, haciendo una aportación esencial. Esa imposibilidad de superar el carácter de extranjero para uno mismo, por decirlo con Camus.

El pensamiento de Deleuze es una propuesta adaptada a nuestro tiempo contemporáneo y aiónico, una ontología esencial, crítica —una máquina de guerra— (Morey, 1994: 14) y completa de nuestra época, y por eso y por su prosa barroca, que nos recuerda la de Lacan, difícil, a modo de cometa filosófico, como lo fueron otros en diversos tiempos. Así, no sé si el siglo será deleuziano, como mantenía Foucault, pero su influencia sobre el pensamiento y las actitudes actuales es innegable, no solo en el campo de la filosofía y sus desarrollos superadores de la identidad del sujeto moderno, sino también en el de las ciencias de la naturaleza y la exploración de sistemas abiertos y autogenerados, específicamente en la física y la importancia adquirida por los campos de fuerza, o en el de las ciencias sociales, concretamente en la visión de la fluidez de la vida líquida contemporánea, como Baumann ha analizado en profundidad, y, sobre todo, la crítica a las estructuras familiares, sexuales y políticas que han permitido descubrir toda una serie de nuevos conceptos asociados a la diferencia que, a su vez, están en la base de la transformación de las actitudes y comportamientos de las sociedades nómadas del presente. De este modo, Deleuze es parte importante en la transformación de la concepción tradicional de la identidad uniformadora del sujeto, definida y estática, por una visión de identidades múltiples, no binarias, de género fluido y dinámicas que subyacen a los individuos, en tanto que construcciones



temporales, como fundamento de un proceso de cambio social que se viene produciendo en las últimas décadas.

Y, al mismo tiempo, la intuición deleuziana de que la denuncia ya iniciada por Nietzsche, desenmascaradas las ideas de la tradición y repuestos los simulacros, nos puede abocar, en un periodo pobre en la reflexión, de desierto, a un nihilismo negativo extremo, que maniatada la capacidad creativa, sustituyéndola por superficialidad y agotamiento, desarraigo o abandono del ser diría Heidegger, necedad o estupidez mantendría Deleuze (Sáez Rueda, 2007: 432-433), en el que las fuerzas reactivas encuentran el campo abonado para desplegar sus potencias, porque el nihilismo positivo (nihilismo propio para Heidegger) es confundido con la panoplia de ficciones que nos rodean. Resistir a la necedad, pero ¿hay algo más que podamos hacer? A pesar de todo, su defensa de la creación siempre nueva de conceptos que interpretan constantemente una realidad siempre cambiante, paradójica y contradictoria, es el intento más brillante de desenmascarar el principio lógico por excelencia de la tradición, el principio de no contradicción, y el de identidad y el de tercio excluso, ..., a través de la exploración de los continentes del deseo y la realidad, de sus agenciamientos, optimista ante un futuro rico en creación de nuevos perceptos y afectos, funtores y conceptos sobre los acontecimientos, desde sus respectivos planos de inmanencia, referencia y comprensión (Deleuze y Guattari, 1993: 199), si el comercio-mercado y la tecnología lo permiten, claro. Pesimista, al mismo tiempo, porque quizás sea tarde ya para engañarnos a nosotros mismos, ocultando el delirio que nos desborda por todos lados.



Referencias bibliográficas

Conill, Jesús (1988). *El crepúsculo de la Metafísica*. Barcelona: Anthropos.

Cruz, Manuel (2010). *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus.

Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

- (1974). *Spinoza, Kant, Nietzsche*. Barcelona: Labor.
- (1975). *Conversaciones*. Valencia: Pretextos.
- (1977). *Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del anti-Edipo*. Barcelona: Granica.
- (1987). *El bersognismo*. Madrid: Cátedra.
- (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- (1997). *La filosofía de Kant*. Madrid: Cátedra.
- (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2014). *Michel Foucault y el Poder. Viajes iniciáticos I*. Madrid: Errata naturae.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1973). *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Barral.

- (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.

García Pérez, María (2018). "Teología política y máquina de guerra. Schmitt y Deleuze, dos ontologías de la fuerza". *Res Pública* 21 (2): 305-319.



— (2020). *Políticas del amor*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Hottois, Gilbert (1999). *Historia de la Filosofía. Del Renacimiento a la Posmodernidad*. Madrid: Cátedra.

Izuzquiza, Ignacio (2000). *Caleidoscopios. La filosofía occidental en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.

Morey, Miguel (1994). "Del pasar de las cosas que pasan y su sentido". Prólogo a la edición castellana, en Gilles Deleuze. *Lógica del sentido*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Nietzsche, Friedrich (1980). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.

— (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.

Núñez García, Amanda (2010). "Gilles Deleuze y la escuela estoica". *Endoxa* 25: 347-363.

Pardo, José Luis (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cíncel.

Sáez Rueda, Luis (2007). "¿Ser, nada y diferencia? El nihilismo nómada de G. Deleuze, más allá de Nietzsche y Heidegger", en L. Sáez Rueda, J. De la Higuera y J. F. Zúñiga (eds.). *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 417-456.



SOBRE LA SENSIBILIDAD

Cristina Avilés Marí ¹

RESUMEN:

En este artículo se pretende iniciar un abordaje sobre la sensibilidad desde el enfoque sapiencial, que enfatiza la relación existente entre la sensibilidad con el ámbito de la espiritualidad y, por otra parte, sugiere la tarea de redefinir la cualidad de la sensibilidad en cuanto resulta ser un elemento indispensable para la consecución de la "vida buena". Desde este contexto, el artículo continúa matizando algunos obstáculos que dificultan el "despertar" de la sensibilidad humana y, por último, proporciona algunas indicaciones para cultivar la sensibilidad.

PALABRAS CLAVES:

Sensibilidad, vida buena, espiritualidad, filosofía sapiencial, *nous*, *Lógos*, Platón, Aristóteles, Mónica Cavallé, creencias limitadas, autoconocimiento, filosofía operativa, vulnerabilidad, comprensión.

ABSTRACT: This article aims to initiate an approach to sensitivity from the sapiencial approach, which emphasizes the relationship between sensitivity with the field of spirituality and, on the other hand, suggests the task of redefining the quality of sensitivity as soon as it turns out to be an essential element

1 Cristina Avilés Marí es licenciada en filosofía por la UB. Trabaja como profesora de filosofía en IES Manacor (Mallorca) y también como filósofa asesora en el enfoque sapiencial (mirar nota 2). Forma parte del grupo impulsor de difusión de filósofos asesores en el enfoque sapiencial:
<https://www.filosofosasesores.com/sasesores.com/>



for achieving the "good life". From this context, the article continues by qualifying some obstacles that hinder the "awakening" of human sensitivity and, finally, provides some indications to cultivate sensitivity.

KEYWORDS:

Sensitivity, good life, spirituality, sapiential philosophy, nous, Lógos, Plato, Aristotle, Mónica Cavallé, limited beliefs, self-knowledge, operational philosophy, vulnerability, understanding.

El abordaje filosófico de la sensibilidad no se ha vinculado habitualmente con la espiritualidad humana. Si se ha tratado sobre la cuestión, ha sido, por un lado, como si la sensibilidad perteneciera a un ámbito inferior o menos esencial que la razón -una concepción, por cierto, estrecha de la razón- o, por otro lado, la sensibilidad se ha contemplado desde una perspectiva innata y biológica que fundamenta la fundamentación de muchas de las teorías epistemológicas existentes. Sin embargo, es importante incidir en la idea de que la sensibilidad también apunta a un ámbito del ser que fundamenta el conocimiento, las emociones y acciones humanas. Es a través del enfoque de la filosofía sapiencial² cómo podemos descubrir la importancia

² La filosofía sapiencial es una expresión acuñada por la filósofa Mónica Cavallé, que alude a aquellas filosofías de todas las épocas y culturas que han tenido como guía el ideal de la sabiduría, esto es, que se han orientado a la realización de los fines últimos de la vida humana y para las que el ejercicio de la filosofía compromete todas las dimensiones del ser humano, no solo sus capacidades intelectuales. Esta forma de entender y practicar la filosofía amplía y complementa el enfoque académico actualmente predominante e intenta recobrar, en contextos contemporáneos, el sentido integral y originario de esta actividad.



que tiene la relación íntima e indisoluble entre la sensibilidad y la espiritualidad porque, entre otras cosas, se configura como una cualidad constitutiva y esencial del ser humano.

Antes de abordar el tema en cuestión, es necesario definir qué entendemos por sensibilidad en el contexto de la filosofía sapiencial. Etimológicamente, la palabra "**sensibilidad**" viene del latín *sensibilitas* y significa "cualidad de poder percibir estímulos, por medio de los sentidos" ³. Con esta acepción se está mencionando una capacidad para tener sensaciones, tanto sensaciones externas para poder tener un conocimiento de los objetos físicos, como cuando escuchamos una melodía o vemos una mesa. Y también hace referencia a un conocimiento de sensaciones internas, en las que se remite a nuestra vida mental y emocional como la tristeza o nuestros pensamientos. Sin embargo, como ya anticipaba más arriba, también se da una acepción de la sensibilidad más genuina y esencial que fundamenta nuestra identidad más profunda.

La filosofía sapiencial, nos muestra que la sensibilidad supone lo que es el aire para el fuego, es decir, esa cualidad "a priori" que da fuelle para que el fuego se mantenga siempre encendido. Si entendemos que el fuego es la humanidad, lo que nos hace humanos es la sensibilidad. De aquí, se deduce que necesitamos recurrir a una concepción del ser humano que esté más allá de lo físico-biológico o mental y en la que esté presente

Disponible en: <https://escueladefilosofiasapiencial.com/filosofia-sapiencial/>

³Definición extraída del diccionario Joan Corominas. Según la RAE, se dan 3 diferentes acepciones: 1. f. Facultad de sentir, propia de los seres animados. 2. f. Cualidad de sensible. 3. f. Manera peculiar de sentir o de pensar. Idea común a distintas sensibilidades políticas.



una dimensión espiritual. Para ello, se remite a la instancia **nous**, que hace referencia al intelecto y a la inteligencia, que se designa como el "ojo de la mente", que es diferente de la percepción que ofrecen los sentidos físicos. Lo que especifica al ser humano, es decir, la identidad última es, pues, el *nous*. Mónica Cavallé se refiere al *nous* en estos términos:

La filosofía clásica distinguió entre el nous, la razón superior o la aprehensión contemplativa, y la razón inferior, la razón discursiva o mente pensante. Nous y diánoia son los términos con los que Platón y Aristóteles establecían esta diferencia. La traducción latina de los mismos dio lugar al binomio intellectus y ratio. Buena parte de la tradición filosófica occidental ha olvidado la sabiduría silenciosa, la contemplación, el nous (lo que hay de más divino en el ser humano, según Aristóteles) ⁴.

Platón, en el mito de la caverna, muestra magistralmente la distinción entre estos dos tipos de sensibilidad con la imagen del esclavo en la caverna que está "dormido", es decir, que se mantiene insensible. Al salir de la caverna es cuando gradualmente va "despertándose" y consigue aflorar "su sensibilidad" más profunda. Para Platón, pues, hay dos maneras de recurrir a la realidad: a través de los sentidos y a través del *nous*. Con la primera, el esclavo es menos sensible, en el sentido de que se aleja de la auténtica realidad y, por tanto, de

4 Mónica Cavallé (1917), *El arte de ser*, Kairós, p. 56. Las características del *nous* son las siguiente (p. 304-306): a) proporciona el sentido de ser y de presencia lúcida; b) es fuente del sentido de la verdad, del sentido del bien y del sentido de la belleza; c) fuente de discernimiento y de comprensión profunda; d) otorga libertad frente a lo dado; e) nos permite autotranscendernos; e) es la fuente del amor y de la voluntad superior.



la verdad. Mientras, que a través del *nous*, aludimos a una sensibilidad que es fuente del sentido de la verdad, del sentido del bien y de la belleza. Como dice Platón:

"-Ya lo comprendo bien -dijo-, aunque no de manera suficiente. Creo que la empresa que tú pretendes es verdaderamente importante e intenta precisar que es más clara la visión del ser y de lo inteligible adquirida por el conocimiento dialéctico que la que proporcionan las llamadas artes. A estas artes prestan su ayuda las hipótesis, que les sirven de fundamento; ahora bien; quienes se dedican a ellas han de utilizar por fuerza la inteligencia y no los sentidos, con lo cual, si realmente no remontan a un principio y siguen descansando en las hipótesis, podrá parecerte que no adquieren conocimiento de lo inteligible, necesitando siempre de un principio. Estoy en la idea de que llamas pensamiento, pero no puro conocimiento, al discurso de los geómetras y demás científicos, porque sitúan el pensamiento entre la opinión y el puro conocimiento".⁵

El *nous*, en definitiva, es el origen y fundamento de nuestra sensibilidad. Y ello, nos permite ahondar en lo más profundo de nuestro ser. Es lo que nos da mayor discernimiento y libertad. Lo profundo en nosotros mismos, no puede provenir de nuestros patrones de conducta, nuestros pensamientos y emociones, sino de una instancia que nos permite ser sensibles a éstos, sin confundirnos con ellos y, por lo tanto, estar

5 PLATÓN, La República, Libro VI, (510 a-511d). Obras completas. Traducción, preámbulos y notas por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Míguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huéscar y Francisco de P. Samaranch, introducción de José Antonio Miguel. Aguilar, Madrid, 2ª edición, 1981.



presentes. Nos permite trascender nuestra propia particularidad, siendo fuente de discernimiento y comprensión profunda y nos proporciona nuestro sentido último de identidad. Sin embargo, este supuesto no excluye la razón discursiva, ni tampoco nuestras emociones, porque por un lado, nuestra identidad última reside en algo común, universal e impersonal que se vincula con la razón universal pero también acoge dichos contenidos de conciencia. Tal como dice Alejandro Lax:

Aquí radica la clave del arte de vivir: una danza entre la inteligencia intuitiva y la razón discursiva, un estar afuera desde adentro, un ex-stasis sapiencial. El drama de la razón es ignorar la intuición, y el drama de la intuición es despreciar la razón. Si la filosofía es una actividad del pensamiento, la vida filosófica es un arte de vida. No es erudición, sino sabiduría. No es una actividad racional ni irracional, sino transpersonal.⁶

Obstáculos para la sensibilidad.

El obstáculo mayor que oculta nuestra sensibilidad suelen ser las creencias limitantes, que no son más que las suposiciones que asumimos como ciertas sin serlo. Estas creencias son los límites de nuestra comprensión ⁷ y giran alrededor, en este

6 Alejandro Lax (2021), *Filosofía viva. Una iniciación a la vida filosófica*, Desclée de Brouwer, p. 149.

7 Mónica Cavallé, en el *Arte de Ser* afirma: Cuando las tradiciones sapienciales hablan de conocimiento, no coinciden, por lo tanto, con lo que con frecuencia solemos entender por este término. Hablan de conciencia plena; de una comprensión integral que empapa todo nuestro ser; de una visión espontánea y repentina que nos transforma y que solo se nos regala a través del compromiso sin reservas con la verdad.



caso, sobre ideas que giran alrededor del miedo al sentir o, que también, remiten a la idea asumida de una incapacidad para poder “trascender” y “superar” todo lo que se nos presenta en nuestra vida. También, se dan creencias que se basan en la suposición de que la hipersensibilización nos hace buenas personas, menos egoístas y que, por tanto, nos humaniza.

En realidad, los seres humanos somos seres que nos vemos afectados por lo que nos ocurre y por lo que sucede en el mundo. Sin embargo, estar afectados no quiere decir ser arrastrados por nuestros pensamientos, juicios y emociones. Si la ausencia de sensibilidad nos convierte en seres insensatos, pasivos e indiferentes y, en consecuencia, nos separa del mundo y de los demás. También, se da la susceptibilidad, que es una sensibilidad extrema y distorsionada, que nos aísla en un mundo mental proclive al desbordamiento emocional. La susceptibilidad es, en realidad, una muestra de narcisismo y de falta de sensibilidad, en el que las personas interpretan el mundo a través de sus propias interpretaciones, deseos y miedos. No es lo mismo “padecer” una impresión que “percibir” una impresión. En palabras de Oscar Brenifier:

Habría que distinguir padecer una impresión y percibir la impresión. Así, cuando me irrito, puedo padecer esa irritación, ser determinado por ella, o bien puedo percibir esa irritación, por un redoble de la sensibilidad. En cierto modo, el “sensible”, en el sentido habitual, carece de sensibilidad: no percibe el afecto que se impone a él, está demasiado pegado, y pegado queda. En cierto modo es ciego, insensible. Mientras que el que es sensible en un sentido riguroso del término puede, al contrario, percibir su propia sensibilidad. En



ese sentido distingue su objeto, que es el sujeto de la acción. Ese es el verdadero sensible, véase el hipersensible.

Sin embargo el que solemos llamar hipersensible es en realidad el insensible que se ignora, y que reemplaza la sensibilidad por la sinceridad (la expresión del padecimiento de la impresión) terminando por creerse (fijándolo) lo que siente y lo que afirma.⁸

La sensibilidad, por tanto, queda definida por este "redoble" de la sensibilidad, en el que las personas somos conscientes de cómo, desde dónde vivimos y nos relacionamos con el mundo, con nosotros mismos y con los demás. Me vuelvo insensible cuando dejo de estar atento, mis creencias operan sin ser cuestionadas y me alejo del anhelo de verdad. Es decir, cuando soy ignorante y asumo como verdaderas esas creencias que pasan a cifrar mi identidad. Partimos, de que la identidad última y real de cualquier persona es esencial y común en todos los seres humanos. Y esta afección de la alteridad en nosotros nos regala la posibilidad de vivir siguiendo el curso de la Vida, su pulso y desenvolvimiento. En cuanto estoy presente lúcidamente con la Realidad, sin intentar modificar, cambiar, manipular, esperar, argumentar justificar y culpabilizar, mi sensibilidad me abre a la puerta de lo Real. Mientras que deambulo por un mundo menos real en cuanto la alteridad se muestra como un conflicto con mis propios intereses, temores y expectativas. Me siento, de este modo, insensible por mucho que llore o que grite. La sensibilidad filosófica no viene dada por una ausencia de emociones, ni siquiera, por una emoción de

8 Blog de O. Brenifier: Taller de prácticas filosóficas:
<https://tallerdepracticafilosoficas.com/2014/12/18/padecer-y-percibir-o-cuando-el-sensible-es-un-insensible/>



mayor o menor intensidad. Va a la par de una mirada con los menos filtros posibles de la realidad, en la que sí se da un sentir que nos aproxima a ser uno con la realidad.

¿Cómo cultivar la sensibilidad?

Lo que favorece el cultivo de la sensibilidad es acercarnos a ella tal como se manifiesta en nuestra interioridad. Podemos ver indicios de que vamos en buena dirección porque remite a nuestra sabiduría interior y da lugar a nuevas comprensiones.

Una práctica clave a la hora de contactar con nuestra sensibilidad interior es la de realizar un trabajo de *autoconocimiento* para cuestionar las creencias limitantes que ocultan nuestra sensibilidad. Es importante descubrir nuestra filosofía operativa⁹, identificar los patrones emocionales, conductuales y las creencias limitantes que operan en nuestro día a día. El cuestionamiento filosófico de estas creencias nos da un mayor nivel de conciencia y, por tanto, “despierta” una nueva comprensión. La comprensión es la base de la sensibilidad. Es decir, que el anhelo de verdad, esa búsqueda inevitable que compartimos esencialmente todos los humanos, nos lleva a recordar lo que somos y aviva la sensibilidad. Una sensibilidad que siempre está latente y que despertamos incesantemente. Nuestra misión es la de estar despiertos,

9 Mónica Cavallé, *El Arte de Ser* p. 175: “He acuñado la expresión «filosofía operativa» para aludir a nuestra filosofía personal real: no a la que decimos y creemos tener, sino a esa otra que quizá desconocemos en buena medida, si bien se revela inequívocamente en nuestro funcionamiento cotidiano, en nuestros impulsos, emociones, acciones y omisiones diarias, y que puede ser muy distinta de la primera. La filosofía operativa es aquella que realmente opera en nuestra vida cotidiana”.



aunque siempre estemos más dormidos o inconscientes que despiertos. Tal como diría Chuang Tse:

*“Cuando soñamos, no sabemos que soñamos. Incluso interpretamos el sentido de lo que soñamos mientras soñamos e ignoramos que estamos soñando hasta que nos despertamos. De igual modo habrá un gran despertar tras el cual sabremos que esto es un gran sueño que soñamos. Los tontos, sin embargo, creen estar despiertos y se dicen a sí mismos que saben”.*¹⁰

Una de las prácticas también más recurrentes que nos ayuda a despertar nuestra sensibilidad es el *diálogo filosófico* y las lecturas filosóficas. El objetivo del diálogo filosófico según Sócrates se refleja en estas líneas:

*No cuido en absoluto aquello que suele preocuparnos a la mayoría de la gente: asuntos de negocios, administración de bienes, cargos de estrategia, éxitos oratorios, magistraturas, coaliciones, facciones políticas. No me siento atraído por este camino... sino por ese otro que, a cada uno de vosotros en particular, le haría el mayor bien, intentando convencerle de que cuide menos lo que tiene y que cuide más lo que es, para convertirle en alguien lo más excelente y razonable posible”.*¹¹

El diálogo mayéutico es, pues, una práctica filosófica que permite educir la sabiduría innata humana para contactar con lo que ya sabemos, pero está “dormido”. Para Sócrates, a través del diálogo podemos recordar o rememorar las ideas de

10 Chuang Tse, *Textos escogidos. El gran sueño*, Alianza Editorial.

11 Platón: *Apol. Socr.* 36c, 1



la Belleza, la Verdad, el Bien y la Justicia que están latentes en nuestra interioridad.

Los diálogos y las lecturas filosóficas nos ponen en contacto con esta dimensión más profunda, que es la fuente de la sensibilidad hacia lo bello, bueno y verdadero. Como diría M. Cavallé se trata de una obediencia o escucha autorresponsable realizada en primera persona:

El diálogo con personas sabias puede facilitar esta obediencia o escucha (ob-audire) de lo profundo en nosotros, al igual que el contacto con el arte genuino refina nuestra sensibilidad ante lo bello. Pero este ob-audire nada tiene que ver con la obediencia en la que, sin más, renunciamos a nuestra autorresponsabilidad, esto es, a ejercitar el propio discernimiento en cuestiones que nos conciernen íntimamente y en las que nadie nos puede sustituir.¹²

La sensibilidad no es un producto cultural sino que abarca lo profundo que se halla en ciertas producciones filosóficas, literarias y culturales para poder despertar o favorecer el desarrollo de la profundidad que está latente en nuestro interior. La filosofía sapiencial nos invita a situarnos en ese fondo en el que emerge la sensibilidad hacia lo bello, lo bueno y lo verdadero, en el que no se dan conceptos sino desde donde paladeamos y saboreamos la vida. Hay un conocimiento que no está vinculado a tener unas teorías más o menos correctas o elaboradas, sino a un conocimiento que tiene que ver con el ser. Por tanto, *la sensibilidad está vinculada con el ser.*

12 El arte de Ser p. 28.



Otro elemento primordial para cultivar nuestra sensibilidad es el de "abrirse a la vida": soy sensible, en cuanto me abro a la vida y, con ello, confluyo con el mundo, con los demás y con uno mismo. En esa apertura descubro que soy uno con el mundo y que los límites que me separan de la Unidad se desvanecen. La sensibilidad no trata de ponerse en el lugar del otro sino comprender desde dónde y cómo vive su vida. Es más bien la observación sostenida, atenta y sin juicio de cómo siente y vive su vida. Estar atento sin más. La sensibilidad me acerca, no me aleja de los demás. Tal como dice Nietzsche: "Aprender a ver implica habituar el ojo a la calma, a la paciencia, a dejar que las cosas se nos acerquen; aprender a aplazar el juicio, a rodear y a abarcar el caso particular desde todos los lados".¹³

Las filosofías sapienciales, tanto de Oriente como de Occidente, reconocen las mismas intuiciones filosóficas para expresar la "apertura de la vida". Entienden que la Vida (el *Lógos*¹⁴ y el Tao) son principios inteligentes que están presentes en todos los seres vivos. Muestran que la vida que se da a través de las personas puede ser "saboreada" a través de la escucha del *Lógos* y del Tao. Nuestra identidad esencial viene vinculada a esa escucha, a ese despertar de nuestra sensibilidad más profunda. Mientras que la identidad superficial -como ya he dicho anteriormente- se configura con las ideas que hemos asumido de forma acrítica de nosotros mismos, del mundo, y de los demás. Esta identidad superficial o *Ego* impone su *lógos*

13 F. Nietzsche, El crepúsculo de los ídolos,

14 Una de las acepciones de este término griego es (desarrollado por Heráclito y retomada, entre otros, por los estoicos) es la siguiente: *Lógos* es la Inteligencia que origina, sostiene, ordena y otorga armonía al devenir.



particular y no el *Lógos* Universal que rige a todos por igual y que se manifiesta a través de nosotros.

Por último -aunque hay más prácticas- quiero resaltar la *contemplación* para cultivar la sensibilidad. Frente a una sensibilidad dormida, la filosofía reivindica la experiencia contemplativa, que remite a una experiencia del Ser, que resulta transformadora porque nos abre al mundo desde un sentir que emerge desde nuestra interioridad más profunda y radical. Supone, pues, un antídoto y un acto revolucionario porque implica una pausa o una acción de detenerse ante la aceleración del tiempo que no para de correr. La contemplación nos lleva a otro lugar porque nos conecta con lo que ya somos: la belleza, la bondad y la inteligencia de nuestro ser es lo que nos hace sensibles a las cosas bellas, buenas y verdaderas. Contemplar es, pues, una experiencia del Ser que implica una mirada atenta, profunda y detenida sin juicio, una experiencia del Ser en la que somos uno con lo contemplado. En esta idea de fundirse con el objeto, subyace la idea de que la belleza, la verdad y lo bueno que reside en todos los cuerpos son una e idéntica. Aquí en este punto resulta necesario hacer una referencia a Platón, cuando expresa de forma magistral el camino del amor y el anhelo que reside en nosotros mismos de aspiración de la belleza y, también, a través de la contemplación, podemos "engrandecer nuestro espíritu", elevarnos hacia el pensamiento puro y amor de la belleza y la verdad.

Conclusión

Sin una concepción del ser humano espiritual no podemos encarar una sensibilidad que nos lleve al *buen vivir*¹⁵, que incide

15 Aristóteles defiende una concepción de la *eudaimonia* o de la vida buena que cabe calificar como objetivista y naturalista porque, de



de forma directa para alcanzar una buena convivencia social y política. Para ello es necesario partir de una concepción del ser humano trina, en la que la identidad última es espiritual. Entiendo por espiritualidad una dimensión humana universal en la que el ser humano se encuentra abierto a lo infinito, absoluto y a la eternidad. Una dimensión que nos pone en contacto con lo profundo y radical de nuestro ser, que no es nada distinto que la del resto del universo, a pesar de las singularidades del ser humano. Las personas pueden experimentar esta dimensión en su vida diaria cuando en sus acciones diarias se vislumbra lo trascendente. Vislumbramos la belleza, la verdad, la bondad y la inteligencia de otros seres porque se dan actitudes de escucha, atención y discernimiento propio que nos llevan a comprender profundamente la realidad. El anhelo de más verdad en nuestras vidas es innato pero trasciende los fundamentos biológicos y los productos culturales. Y, aunque éstos pueden remitirnos a la sensibilidad como cauce espiritual inagotable y eterno, también pueden adormecer dicha sensibilidad. Por ejemplo, la mano de una madre que mece una cuna puede verse desde el amor incondicional, que implica cuidado, escucha y respeto por el propio desenvolvimiento de su hijo. Sin embargo, también puede ser la mano que mece una cuna una persona que no escucha e impone lo que quiere que su hijo sea. La espiritualidad está vinculada con esa entrega a lo que la vida quiere manifestar en nosotros mismos y con los demás. Somos seres espirituales pero podemos ocultar esta

acuerdo con él, aquello en lo que consiste tener una vida buena depende de las características que las personas tenemos por el hecho de ser humanas. La «vida buena» está, pues, no en el tener sino en el ser. Se identifica así con la felicidad, el fin al que tienden las personas, y acaso por eso todas lo buscan.



dimensión, cerrarnos a ella, pero no puede desaparecer porque siempre está allí más o menos despierta o dormida.

La espiritualidad tiene que ver con "cuidar la vida", y a su vez, con abrazar la unidad. «Abrazar la unidad» alude a la capacidad del hombre para darse cuenta de que todos los seres son iguales en cuanto nacidos del *Tao* y todos al *Tao* regresan; de que la esencia de todos los seres los hace formar una unidad esencial, aunque las apariencias indiquen que cada ser es único y diferente a todos los demás. Cuando el hombre ve que todo forma una unidad en el *Tao* (que es el origen de todo), ve igualmente que no hay diferencias esenciales entre ninguna cosa o ser del universo. Tal como afirma Chuang Tse:

La clave para el cuidado de la vida –decía el maestro Lao Tse– está en poder abrazar la unidad y no perderla, en saber qué será bueno y malo sin tener que recurrir a la adivinación, en saber pararse y saber retirarse, en saber no mirar a los otros sino a uno mismo por dentro, en ser ingenuo, en ser natural, en ser espontáneo, en ser niño. Sé que los niños se pasan día y noche llorando, pero no pierden la voz, porque hay en ellos un cierto equilibrio; y apretando sus manitas, pero no sufren calambres, porque hay en ellos una cierta virtud; y mirando pasmados todo lo que les rodea afuera, pero no están afuera, porque lo de fuera es nada para ellos. Sé que andan sin saber adónde, sé que están sin saber qué están haciendo y sé que se adaptan a las cosas y a las cosas se amoldan. Sé como ellos y habrás logrado la clave para el cuidado de la vida. ¹⁶

16 Tse, Chuang. *Textos escogidos, La perfección*.



Y no podemos “saborear” nuestra sensibilidad que remite a nuestro fondo lúcido en el que somos belleza, inteligencia y bondad en una voluntad férrea que se basa en el esfuerzo, en una instrucción o en un método infalible. La única vía posible es la de “vivirnos” como seres espirituales que anhelamos la verdad, el bien y la belleza. Y la verdad tiene que ver con que somos uno con la Naturaleza, no parte de ella. En realidad, es el camino más simple, pero también es el más arduo. No tiene fin, ni tampoco hay pretensión, ni propósito de llegar a nada. Simplemente es ver desde lo que nos permite ver. La sensibilidad está íntimamente unida con nuestra mirada. Si la mirada está ofuscada, expectante y temerosa, nuestra sensibilidad se teñirá de tonalidades acordes. Mientras que, si podemos discernir entre lo que nos permite ver, poner luz a lo que vemos, entendiéndose como nivel de conciencia, y diferenciarlo de lo que sentimos pensamos y hacemos (contenidos de conciencia), entendiéndose como estados que fluctúan y que no remiten a mi identidad última, nuestra sensibilidad será una brújula que nos indicará que vamos por el buen camino. Como dice Antonio Pino “El ego es lo que nos separa de lo real”. Éstas son sus palabras:

Nuestro cerebro no sirve tan sólo para leer mapas de carreteras y para hacer pedidos por Internet (razón instrumental). Sino para pensar, o experimentar, lo absoluto (aquello que no depende de otra cosa más que de sí mismo), el ser, el devenir, la naturaleza, la suma de todas las cosas, el Todo. (...).

Este Todo es una inmanencia inagotable, la inmensidad que nos lleva en su seno. Lo podemos experimentar, por la noche, al mirar las estrellas. Sólo es necesario



un poco de atención y de silencio. La oscuridad, que nos aleja de lo más próximo, nos abre a lo más lejano. El universo está ahí, nos envuelve, nos rebasa: es todo y nosotros no somos casi nada. Y cuando consigo sentir (esto) en lugar de pensarlo ("quien piensa no percibe, quien percibe no piensa" dicen los maestros zen) adquiero una conciencia óptima, por contraste, de nuestra propia pequeñez.

Esto puede ser una herida narcisista, tal vez, pero que engrandece el alma, porque el ego, si está instalado en el lugar que le corresponde, deja de ocuparlo todo. Lo lejano nos sienta bien: aleja nuestras angustias. La contemplación de la inmensidad, que vuelve ridículo al ego, hace que mi egocentrismo, y por tanto la ansiedad, sea algo menos fuerte, algo menos opresivo. ¡Qué sosiego repentino cuando el ego se retira! No hay otra cosa que todo, no hay más que el inmenso hay del ser, de la naturaleza y del universo, y ya nadie en nosotros que pueda sentir miedo; nadie hay, en este momento, en este cuerpo para preocuparse; esto es lo que los griegos llamaban la ataraxia, y los latinos pax (paz, serenidad), porque todo ego vive en el espanto, siempre. El ego es lo que nos separa de lo real.¹⁷

No podemos obviar, por último, la relación existente entre la vulnerabilidad y la sensibilidad. Somos seres precarios y limitados, que estamos expuestos, conmovidos y afectados por circunstancias físicas y experiencias psico-biográficas. La vulnerabilidad no puede entenderse como debilidad porque ello nos lleva a ocultarla y nos convierte en seres insensibles. La

17 Antonio Pino, revista Búho nº 13, p.8-9
<https://elbuho.revistasaaafi.es/buho13/index13.html>



insensibilidad, como he apuntado anteriormente, nos ha llevado a cometer los peores crímenes de la humanidad porque la sensibilidad va de la mano del camino de la verdad, mientras que la insensibilidad está vinculada con la ignorancia, porque vivimos hipnotizados por creencias asumidas de forma acrítica. Mostrar nuestra vulnerabilidad nos lleva a ser sabios de la condición humana y, por tanto, sensibles y tener afinidad con la naturaleza profunda del ser humano. Es la puerta a un amor incondicional a la vida, a ese *santo decir sí* que promulgaba Nietzsche y que rescata la idea del amor que somos, que emerge de nuestro interior hacia el mundo y a los demás. Cuánto menos sensibles, más violentos y menos comprensivos somos. Entonces, realmente, el elemento revelador es ver cómo aflora nuestra sensibilidad y de qué manera sostenemos nuestra vida en nuestro día a día. Miremos, pues, a través de este texto de qué manera lo hacemos :

No me interesa quién eres ni cómo llegaste aquí. No me interesa qué, con quién o dónde has estudiado. Quiero saber qué te sostiene por dentro cuando se derrumba todo lo demás. Quiero saber si has tocado el corazón de tu propio dolor, si te han abierto las traiciones de la vida o si te has contraído y cerrado de miedo a más dolor. Quiero saber si te puedes sentar con el dolor, el mío o el tuyo sin moverte para esconderlo o apagarlo o conciliarlo. Quiero saber si puedes estar con alegría, mía o tuya; si puedes bailar con desenfreno y dejar que el éxtasis te llegue a la



El Búho Nº 27
Revista Electrónica de la **Asociación Andaluza de Filosofía**.
D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.
Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

*yema de los dedos sin precaverte a ser cuidadoso,
realista o a recordar las limitaciones del ser humano.*¹⁸

18 *La invitación*, inspirado por Oriah el soñador de la montaña, citado por Danah Zohar e Ian Marshall, en el prólogo de *Inteligencia espiritual*, Plaza & Janés Editores, Ed 2001.

¿ES POSIBLE UN ARTE APOLÍTICO?: DAVID Y COURBET

Is an apolitical art possible: David y Courbet?

Tomás JORGE PÉREZ



Jean Francois Millet, *Las espigadoras* (1857)

Resumen.

¿Es posible un arte apolítico? La pregunta no se refiere a si alguna vez ha existido un arte puro, autónomo y no



“contaminado” por diversidad de condicionantes, sino si puede existir un artista que, como diría Kant, simplemente centrara sus esfuerzos en representar lo sublime. El arte ha estado siempre al servicio de fines políticos (en el sentido más extenso de la expresión), desde las pinturas de Altamira que constituían una especie de ritual comunitario y participativo para tener suerte en la caza (según algunas interpretaciones), los retratos romanos y su imagen del poder, y sobre todo, a partir de la Edad Moderna, el arte ha sido uno de los instrumentos más eficientes de la política, no solo por la lista de pintores que han estado al servicio de mecenas, o directamente de líderes políticos y reyes para los que trabajaron, como Rubens, Tiziano, Velázquez o el propio Goya, sino porque resulta imposible no encontrar detrás de cada cuadro condicionantes políticos, a veces fácilmente identificables por su naturalismo, otras “ocultos” tras su simbolismo.

Palabras clave: Jacques-Louis David, Gustave Courbet, Pintura, Revolución francesa, Espectador, Sublime, Imperio.

Abstract.

Is apolitical art possible? The question does not refer to whether there has ever been a pure art, autonomous and not “contaminated” by a variety of conditions, but rather whether there can be an artist who, as Kant would say, simply focused his efforts on representing the sublime. Art has always been at the service of political purposes (in the broadest sense of the expression), from the paintings of Altamira that constituted a kind of community and participatory ritual to have luck in the hunt (according to some interpretations), the Roman portraits and its image of power, and above all, from the Modern Age onwards, art has been one of the most efficient instruments of politics, not only because of the list of painters who have been



at the service of patrons, or directly of leaders. politicians and kings for whom they worked, such as Rubens, Titian, Velázquez or Goya himself, but because it is impossible not to find political conditions behind each painting, sometimes easily identifiable by their naturalism, other times "hidden" behind their symbolism.

Keywords: Jacques-Louis David, Gustave Courbet, Paint, French Revolution, Viewer Sublime, Empire.

Jacques-Louis David (estilo Imperio) y Gustave Courbet (Realismo) fueron pintores "políticos": David, porque puso su creación pictórica al servicio de la Revolución francesa, primero, y de Napoleón después, y no dudó en "trampear" la realidad para ofrecer al espectador una imagen idealizada de los personajes y acontecimientos que pintó (¿acaso no lo hicieron Tiziano o Rubens en incontables ocasiones?); el segundo, porque desde su realismo más inconformista se atrevió a cuestionar la pintura de los salones y a denunciar en sus pinturas la situación lamentable de los más desfavorecidos. Sin embargo, la historia del arte no fue igual de generosa con los dos.

¿Por qué a David se le atacó tan duramente por poner su pintura al servicio de intereses políticos y no a Mantegna o Rubens por sus obras *Los triunfos de César* y *La apoteosis de María de Médicis*, respectivamente, tal y como se pregunta Mario Praz en su texto "David, astro frío"? (PRAZ, 1982, pág. 145) ¿Cuántos pintores ha habido a lo largo de la historia del arte que no han dejado de recurrir a la mitología grecorromana para exaltar las supuestas virtudes de los personajes célebres a quienes servían y nadie les criticó? En definitiva, ¿Qué no se le perdona a David? ¿Por qué su pintura histórica genera tanto



rechazo en el especialista en arte y se demoniza su creación pictórica de una forma tan furibunda (a excepción de su obra retratística)? ¿Cómo es posible que se le siga acusando de ser el padre del academicismo siendo el principal impulsor de la supresión de la Academia Real? En resumen, ¿qué vemos en los cuadros históricos de David que nos genera tanto rechazo y condena y qué en los de Courbet o Millet para atacar al primero y empatizar con los segundos?

¿Quién convierte al arte en “arte político”? ¿el creador o el espectador? Si todo arte es necesariamente político, ¿qué variables van a condicionar nuestra admiración o nuestro rechazo?: nuestras filias y nuestras fobias. El espectador es tan responsable como el creador de la lectura política e interesada de la obra y en función de su ideología así será el grado de rechazo o simpatía que le genere. Aquellos que critican de una forma tan radical a David, no cuestionan tanto su maestría técnica, como el haber puesto su arte al servicio de una causa con la que no estaban de acuerdo; aquellos que admiran y alaban el arte de Courbet lo hacen más por la empatía que les provoca los temas que abordó, que por las virtudes artísticas de sus creaciones (que las tiene, sin duda). *La muerte de Marat* y *Entierro en Ornans* son obras pictóricas al servicio de causas “políticas”, y en las siguientes páginas explicaré el porqué basándome en los textos “David, astro frío” y “La retórica del realismo: Courbet y los orígenes de la vanguardia” de Praz y Eisenman, respectivamente.

En su texto “David, astro frío”, Mario Praz alude a artistas y literatos que en algún momento opinaron sobre la pintura de David, unos desde un punto de vista más técnico, como el paisajista inglés John Constable, para quien la pintura de David no solo carecía de lo más básico del lenguaje artístico, sino que la ejecución de sus obras era bastante prosaica, y otros desde



un posicionamiento incomprensiblemente visceral, como el novelista inglés de la época victoriana William M. Thackeray, quien en su libro de 1840, *Paris Sketch Book*, arremete muy duramente contra David y su escuela, a quienes tacha de impostores por su empeño en buscar lo sublime en los asesinatos y las muertes de los personajes célebres, destacando por encima de todos su obra *La muerte de Marat*. Precisamente por esta última razón, por su capacidad para endiosar hasta convertir en héroes y mártires a personajes célebres, Napoleón entendió perfectamente que la pintura de David era la mejor herramienta para promocionar su Imperio y a su servicio realizó algunas de sus mejores creaciones (*La coronación de Napoleón*, por ejemplo).

Volviendo a su obra más controvertida, *La muerte de Marat*, "uno de los ejemplos más significativos de la insinceridad", o tal y como recoge la profesora Yayo Aznar Almazán: "Marat, un lienzo mentiroso con el que, además, David pretende legar un testimonio al futuro" (AZNAR, 2011, pág. 22), constatamos cómo David no solo alteró la escena del crimen y sus circunstancias para convertirlo en el penúltimo acto heroico de Marat (el último tiene que ver con la exposición pública del cadáver en olor de multitudes convirtiéndose en un auténtico funeral de estado), sino que, como bien afirma la citada profesora, David lo que busca es "subrayar la austeridad y grandeza de la víctima frente a la perfidia de su asesina" (AZNAR, 2011, pág. 24); se trata, por tanto, de crear al mártir a partir de su endiosamiento y la demonización de su asesina (quien moriría guillotinado tres días más tarde).

Si en David solo encontramos personajes célebres o miembros de la alta nobleza y reyes, en los cuadros de Courbet vamos a encontrar como contrapunto a gente corriente realizando sus labores cotidianas, ya sean campesinos, cazadores o incluso



prostitutas, y a diferencia de la idealización de los personajes representados por David, Courbet muestra a sus personajes tal y como son, con sus miserias, virtudes y defectos, y aunque no busque la compasión del espectador, es inevitable que nos solidaricemos con algunos de ellos. ¿No buscan ambos, por tanto, la complicidad del espectador para reconocer en estos personajes a seres dignos de admiración?: David nunca ocultó su simpatía por los ideales patrióticos de su época y en más de una ocasión participó en episodios históricos de aquel convulso periodo, en coherencia con sus convicciones revolucionarias; por su parte, desde sus inicios Gustave Courbet tuvo claro que el arte debía tener una misión social, en su caso al lado de los más desfavorecidos denunciando entre otros problemas sociales la desigualdad social y las injusticias generadas por el sistema capitalista de producción, y aunque su militancia nunca se concretó con su presencia física en las barricadas, nadie cuestiona su incansable lucha a través del medio que mejor dominaba: la pintura realista. Como afirma la profesora Yayo Aznar Almazán refiriéndose a Courbet: "el artista tiene una misión concreta que cumplir: copiar las costumbres y usos de la sociedad para poder reformarlos, preferentemente los de las clases más humildes" (AZNAR, 2011, pág. 55) y la obra de Courbet persiguió incansablemente este objetivo, especialmente en la trilogía de la que nos habla Eisenman en su texto.

Explica Eisenman en su texto "La retórica del realismo: Courbet y los orígenes de la vanguardia", el por qué la trilogía *Los picapedreros* (1849), *Entierro en Ornans* (1849-50) y *Los campesinos de Flagey volviendo de la feria* (1850-1855) fue tan polémica en su época: se trataba de una pintura de denuncia social que buscaba comunicar al espectador la situación de sufrimiento y opresión de los grupos sociales más



desfavorecidos, y en el caso concreto de *Los picapedreros* esto se conseguía representando de forma realista y sin ningún tipo de idealización (al contrario del academicismo imperante en la época) las condiciones en las que desarrollaba su trabajo, incrementando aún más su dureza renunciando a la personificación, de ahí que ninguno de los dos rostros sea reconocible. Además, hasta ese momento la pintura había sido un instrumento al servicio del poder (reyes, nobles, alto clero e incipiente burguesía, fundamentalmente), por eso resultaba ofensivo que en *Entierro en Ornans* los protagonistas fueran seres anónimos, incluyendo al propio finado, cuya identidad desconocemos, un auténtico escándalo para los propios críticos de arte de la época que no supieron encajar en sus esquemas mentales tanta heterodoxia en un solo cuadro. Para rematar la polémica, en *Los campesinos de Flagey volviendo de la feria*, sus protagonistas tienen identidad individual y de clase (campesinos con rostros identificables y burgués rural), pero en esta obra fue la ambigüedad del mensaje la que generó incontables ampollas.

En definitiva, en los tres cuadros Courbet aborda desde un punto de vista marcadamente político (y crítico) la diferenciación y prejuicios sociales y la explotación de unas clases por otras: si en *Los picapedreros* encontramos a dos campesinos ataviados casi con harapos trabajando como canteros, en el *Entierro* contemplamos a una comunidad campesina con sus galas de domingo celebrando el funeral de un personaje anónimo y, finalmente, en *Los campesinos de Flagey*, un variopinto grupo de hombres, mujeres y animales difícilmente clasificable vuelve de la feria y se encuentra con un burgués rural (con pinta de patán y vulgar) paseando a su cerdo. Los tres representan la cultura popular, la no oficial, la que luchaba por alcanzar la igualdad prometida en la Revolución



francesa de 1789 y Courbet, desde su particular barricada, utilizó esta potente arma para intentar ganar esta guerra contra la desigualdad.

Centrándonos específicamente en *Entierro en Ornans*, la primera pregunta que nos invade es si se trata de una pintura religiosa, pues el acto luctuoso en esta escena de género es incuestionable, pero como ocurre con la totalidad del cuadro lo que le define es, precisamente, la indefinición: ¿se representa un acto solemne o satírico?, ¿por qué ninguno de sus personajes manifiesta emociones identificables, como el dolor por la pérdida o la angustia?, ¿por qué se decide por un formato de representación histórica de un hecho que carece de historia?, ¿por qué prácticamente ninguno de los asistentes presta atención al ataúd o al cura que oficia el entierro? Y lo que es más importante, ¿quién es el difunto? La respuesta es evidente: lo que comparten estos personajes es la pertenencia al mismo grupo social y no la devoción religiosa, pues por encima de cualquier otra intención lo que nos muestra la pintura es "simplemente" un acontecimiento social, una imagen sobre la sociedad rural, una peculiar forma de evidenciar su repulsa y rechazo a la sociedad clasista de su época, y qué mejor forma de hacerlo que representando escenas y sucesos, no de ricos burgueses, sino de la vida cotidiana de personas tan absolutamente anónimas como reales, de ahí su fealdad entre otras características igualmente intolerables para la sociedad de la época.

En conclusión, ¿Por qué condenamos a David y deificamos a Courbet? Porque David idealizó a personajes cuya catadura moral es más que cuestionable, justificando las injusticias y el régimen de terror de las Revolución francesa y más tarde los excesos cometidos por Napoleón; Courbet se puso al lado de los más débiles, de los desamparados y denunció la situación



de injusticia y desigualdad social propia de la época (“arte socialista” fue la expresión usada por algún crítico de la época cuando contempló *Entierro en Ormans*). Existe, por tanto, una empatía moral que nos lleva a valorar lo realizado por Courbet como una labor humanitaria que cualquiera de nosotros entiende como positiva, elogiabile y que estaríamos dispuestos a emular, y, sin embargo, David merece ser defenestrado porque apoyó a aquellos que cometieron tantas injusticias.

No nos engañemos, las obras de estos dos grandes artistas siempre estuvieron al servicio de fines políticos, de hecho, cabe preguntarse si el propio Courbet también idealizó las figuras de los pobres que pintó exagerando su desamparo no solo por sus vestidos sino, sobre todo, por sus rostros y miradas de desesperanza. Cualquiera de los dos buscaba una reacción en el espectador, el primero para que no cuestionara la autoridad divina del líder político representado, y el segundo para que el espectador empatizara con el pobre y explotado y reaccionara ante tanta injusticia social. Arte político, en definitiva.



- Estilo: **Neoclasicismo**
- Ubicación: **Museo Real de Bellas Artes, Bruselas, Bélgica**
- Autor: **Jacques-Louis David**
- Título: ***La mort de Marat – La muerte de Marat***
- Año/Época: **1793**
- Medidas: **165 cm x 128 cm**
- Técnica: **Óleo sobre lienzo**



Estilo:	Realismo
Ubicación:	Museo de Orsay, París, Francia
Autor:	Gustave Courbet
Título:	<i>Entierro en Ornans</i>
Año/Época:	1849
Medidas:	315 cm × 668 cm
Técnica:	Óleo sobre tela



Bibliografía

- AZNAR ALMAZÁN, Y., GARCÍA HERNÁNDEZ, M. A., y NIETO YUSTA, C., *Los discursos del arte contemporáneo*, Madrid, Editorial Universitaria Ramón Areces.
- CROW, Thomas, "Patriotismo y virtud: de David al joven Ingres", en VV.AA., *Historia crítica del arte del siglo XIX*, Madrid, Akal, 2001, pp. 15-53.
- EISENMAN, Stephen F., "La retórica del realismo: Courbet y los orígenes de la vanguardia", en VV.AA., *Historia crítica del arte del siglo XIX*, Madrid, Akal, 2001, pp. 218-237.
- GARCÍA HERNÁNDEZ, Miguel Ángel, "Pintura y Terror: Jacques-Louis David en 1793-1794", *LOCVS AMOENVS*, 14, 2016, pp. 145-166.
- PRAZ, Mario, "David, astro frío", en Mario Praz, *El gusto neoclásico*, Barcelona, Gustavo Gili, 1982, pp. 144-150.
- STAROBINSKI, Jean, "El Juramento: David", en Jean Starobinski, *Los emblemas de la razón*, Madrid, Taurus, 1988, pp. 55-68.



EL GÉNERO GRAMATICAL COMO SIGNO DE IGUALDAD

Miguel Ángel Unanua

Universidad del País Vasco

RESUMEN.

Desde Simone de Beauvoir, las ocurrencias para montar un argumento persuasivo que remueva conciencias y procure adhesiones viscerales han ido en aumento sin que varíen en lo esencial sus fundamentos, que no son estrictamente lingüísticos, sino doctrinales. Contra las evidencias gramaticales, las convicciones inducidas por ese medio han ido calando hasta tratar de normalizar usos absolutamente excéntricos que amenazan la normal comunicación lingüística. La comparación de lenguas gramaticalmente tan dispares como la española y la vasca demuestra la escasa consistencias de sus presupuestos, que atentan fundamentalmente contra la propia gramática.

PALABRAS CLAVE: género gramatical, sexos, sofística, lingüística, demagogia.

SUMMARY.

Since Simone de Beauvoir, the ideas to mount a persuasive argument that stirs consciences and procures visceral adhesions have been increasing without fundamentally changing its foundations, which are not strictly linguistic, but doctrinal. Against grammatical evidence, the convictions induced by this medium have been penetrating to the point of trying to normalize absolutely eccentric uses that threaten normal linguistic communication. The comparison of grammatically disparate languages such as Spanish and Basque



shows the lack of consistency in their presuppositions, which fundamentally threaten grammar itself.

KEY WORDS: grammatical gender, sexes, sophistic, linguistics, demagoguery.

I

Comienzo esta exposición sugiriendo desde el título mismo un posicionamiento claro y preciso frente al problema que se va a tratar a continuación, afirmando taxativamente que *el género gramatical en ningún caso puede ser un indicio de desigualdad o discriminación*. Va implícita en dicho postulado la idea de que solamente desde un ámbito ajeno al de la propia lengua ha podido propalarse la creencia contraria, la cual, tomando apoyo tan solo aparente en hechos gramaticales, se nutre de consideraciones del todo ajenas al campo en que dichas evidencias se inscriben objetivamente, como es el del lenguaje.

Conviene, pues, distinguir de entrada esos dos ámbitos, de acuerdo con los posicionamientos supuestos en cada uno de ellos, y me dispongo a hacerlo mediante una serie de citas, a modo de introducción, necesarias para dejar constancia del origen y las dimensiones reales del dilema planteado. De ellas se infiere una distinción filosóficamente pertinente, que vale asimismo para convenir en unas denominaciones apropiadas al contexto reflexivo al que aludo: la de *ciencia gramatical* para aquella posición fundada en la propia lengua, y la de *argucia sofística* para aquella que, por el contrario, se basa en supuestos que resultan extraños a la misma, o son como mucho muy de segundo orden, accidentales, en suma.

La confrontación viene de antaño, desde aquellos tiempos en los que comenzó a configurarse la disciplina directamente



concernida, como es la Gramática, en el contexto de la Grecia clásica. Tanto en el entorno de la primera sofística, cuando aún no había tenido efecto la crítica demoledora de Platón, concluida más sobriamente por Aristóteles, y de la que deriva el sentido peyorativo que esa apelación tendrá desde entonces, como en el entorno propiamente filosófico que estos últimos configuran, los estudios gramaticales adquirieron una relevancia nada desdeñable, aunque discuerda grandemente la manera en que la tradición sofística y la filosófica se apropiaron de los avances que en aquélla hubieron de ir tomando cuerpo, a juzgar por los testimonios que quedan de aquellas disputas, donde tampoco cabe descartar segundas intenciones, visto el curso de los acontecimientos.

La primera cita corresponde a la primera gramática conocida, la de Dionisio Tracio, que representa para los estudios gramaticales lo que los *Elementos* de Euclides para la geometría, a saber, una exhaustiva recopilación sistematizada de los conocimientos acumulados hasta el momento. Resuelve como sigue la cuestión del género gramatical (*Gramática* 12): *Los géneros son tres: masculino, femenino, neutro. Algunos añaden a éstos otros dos, común y epiceno: común, como "caballo, perro"; epiceno, como "golondrina, águila"*¹. La

¹ Remito a la edición de Vicente Bécares Botas: DIONISIO TRACIO. *Gramática. Comentarios antiguos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid, 2002, p. 52. La traducción resulta equívoca porque en el caso de los primeros nombres aludidos como ejemplos, "caballo" y "perro", su género no coincide con el que efectivamente tienen en griego, que es común (se define como tal en los casos en los que el masculino y el femenino se distinguen mediante el artículo correspondiente, fenómeno bastante corriente en español en el caso de las profesiones: el/la médico, el/la juez, etc.). En el caso del epiceno, valen igualmente los ejemplos de la traducción (se define como tal cuando los nombres no hacen propiamente distinción de género, valiendo indistintamente para ambos).



segunda cita corresponde, a su vez, a un testimonio aristotélico relativo a un presunto dictamen de Protágoras (*Retórica* III, 1407b6): *Lo que Protágoras distingue sobre los géneros de los nombres: machos, hembras y objetos, pues es preciso aplicar esto rectamente.*²

Fuerzo adrede la traducción del texto aristotélico con la intención de hacer visible una diferencia sustancial entre las maneras de entender el género gramatical que se derivan de cada una de las fuentes, no sin justificación, puesto que la aserción de Protágoras conduce a esa consecuencia. En otro lugar de su *corpus* atestigua el propio Aristóteles la intención manifiesta del sofista, que consistía en juzgar acerca del género gramatical en función del género natural, poniendo en juego distinciones como la que media entre lo animado y lo inanimado, y el sexo biológico. Puede consultarse en tal sentido *Refutaciones sofísticas* (XIV, 173b 17-23): la necesidad "lógica" de que *ira* y *celada* debieran ser masculinos respondía a la necesidad "natural" de que, siendo un estado de ánimo y un pertrecho guerrero propios del varón, debieran los nombres respectivos asimismo declinarse en el género correspondiente, de modo que podía el sofista disputar al mismísimo Homero la corrección de los dos primeros hexámetros de la *Ilíada*, donde la famosa "ira de Aquiles", "ira maldita", distorsionaría los órdenes gramaticales convenientes. A ello se refiere, en la cita de Aristóteles, la obligación de "aplicar esto rectamente".

Para Protágoras, dadas las circunstancias, que Aristóteles contextualizó en torno a las posibilidades persuasivas del solecismo, la comprensión de un mecanismo gramatical como el del género pasaba por entenderlo como

² Remito a la edición de Antonio Tovar: ARISTÓTELES. *Retórica*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990, p. 188.



reflejo de la naturaleza sexuada (masculino y femenino) o no sexuada (neutro) del referente. A ello apunta, sin lugar a dudas, el hecho de que se opte por llamar al neutro "objeto" (*skeué*), categoría que automáticamente impregna por adherencia semántica a las otras dos, forzando a entenderlas como se ha traducido: *macho* (*árren*) y *hembra* (*thêlus*). Recuérdese que para designar al varón contaba el griego antiguo con el término *aner*, y para designar a la mujer con el término *gyne*, en contraste con los cuales la acepción sexual de los otros dos términos utilizados se muestra con toda evidencia.

En el extremo opuesto, el texto de Dionisio da fe de la terminología apropiada, que designa al masculino (*arsenikós*) y al femenino (*thelukós*) por oposición al neutro (*oudéteros*), que literalmente significa 'ni uno ni otro, ninguno de los dos', es decir, que no alude a nada positivamente determinado, sino a la negación anafórica de las dos formas que le anteceden, añadiendo a continuación los géneros que convencionalmente valdrán para delimitar otras posibles formas de catalogación de los nombres, las cuales demuestran, por otra parte, la completa irrelevancia de la adecuación del género y las cosas mismas. Lo propio del género gramatical, en relación a las cosas mismas, es su absoluta arbitrariedad, que resulta únicamente motivada por los mecanismos formales en que se manifiesta como tal.

Considero pertinente la inclusión aquí del comentario de Esteban, de los *Scholia Vaticana*, al respecto, entre otras cosas para recordar con lo que ahí se dice el hecho comprobado de que, entre las lenguas que habilitan el género gramatical, las maneras en que el mismo se organiza se reducen a unas pocas pautas que se repiten con pequeñas variaciones, sean cuales sean las lenguas en que operen.



Algunos hablan sólo de dos géneros, pues más allá del masculino y del femenino no hay otro género; en efecto, los seres, o son masculinos o son femeninos; y los que no son masculinos ni femeninos se llaman neutros por la ausencia de un nombre apropiado que se les ponga. Porque hay que tener en cuenta que la gramática no hace distinción de los géneros conforme a la realidad, sino según la construcción de los artículos y de la eufonía.³

II

Definidos así los dos posicionamientos en que se bifurca la alternativa, pongamos a continuación en evidencia las dos posturas que contemporáneamente se adoptaron al respecto, una inspirada sin duda alguna en la lingüística, y la otra, no menos indudablemente, en sofismas, transcribiendo las citas correspondientes, una primera de Agustín García Calvo (1989: 406), y una segunda de Simone de Beauvoir (1949: 14, 286). La primera reza como sigue:

La lengua está por debajo de todas las instituciones, políticas o culturales, y, a diferencia de ellas, no es asequible a conciencia ni voluntad de individuos o dirigentes (salvo en la capa más superficial, con algunas manipulaciones del vocabulario), sino que la gramática de la lengua hablada es del pueblo, o sea que no es de nadie, y encima debe de tener, si es caso, relación más íntima con las mujeres (puesto que suele llamárselas materna), las cuales serían así más pueblo que sus señores.

³ Ed. cit. p. 190.



La segunda cita, a modo de contraste, dice a su vez así:

La relación entre los dos sexos no es como la de dos polos eléctricos: el hombre toma la representación del positivo y del neutro, hasta decir hombre para nombrar a los seres humanos, habiendo inoculado al sentido particular de la palabra vir el sentido genérico de la palabra homo (...) La filología es asaz misteriosa acerca de esta cuestión; todos los lingüistas convienen en afirmar que la manera concreta de dividir las palabras en géneros es accidental. Sin embargo, la mayor parte de las entidades van en femenino: belleza, lealtad, etc. (...) Hoy en día el hombre representa el positivo y el neutro, esto es, al macho y al ser humano, restando para la mujer sólo el negativo, el femenino. Cada vez que se expresa como ser humano, está en consecuencia confesando su sumisión al macho.

La disensión más obvia salta a la vista en virtud de la distinción genérica ya aludida, relativa a la fundamentación científica de las aserciones respectivas, constreñidas a las que la lingüística reconoce como propias en el primer caso, y muy alejadas de ellas en el segundo.

La lingüística asume como propia, inequívocamente, la problemática a la que apunta García Calvo, la cual, emergiendo de las reflexiones propiciadas desde antiguo entre los gramáticos, dentro de la incipiente teoría del lenguaje, vino a establecerse como principio lingüístico general, afirmando apodícticamente que la lengua es un hecho social (Saussure, 1973: 57, 193), y significando con ello la imposibilidad de anteponer entre sus bases constitutivas cualquier modalidad de particularismo, apropiación o parcialidad, como aquellas a las que apunta, por su lado, el texto de Simone de Beauvoir.



Prácticamente ninguna de las observaciones de ésta cuenta con el apoyo de algún parámetro gramatical fundado, echando mano de convicciones impactantes y argucias para legos de fácil divulgación. Un análisis pormenorizado de las mismas se impone, por ello, aunque lo enrevesado del texto, simulando una penetración de la que adolece, dificulte su consecución. Se trata de la primera vez en que este tipo de denuncia, luego tan extendida, se pone en marcha, sosteniendo a machamartillo un pseudo-argumento al que, a pesar de todo, se le da aquiescencia como si fuera una verdad incuestionable.

Simone de Beauvoir, como Protágoras, parece creer que el lenguaje es en lo esencial una nomenclatura: las palabras debieran referir las cosas de acuerdo con la naturaleza sexuada de las mismas, situando en un mismo plano el mecanismo lingüístico que subyace al género gramatical y la correspondiente distribución de los sexos, cuya relación considera equiparable, además, a la que media entre las cargas opuestas de la electricidad, donde no se producen solapamientos, hecho que, a su modo de ver, debiera tener su reflejo en el género gramatical, que palmariamente discuerda, añadiendo una "neutralidad" que a ella le escama. En el lenguaje el masculino sería algo semejante al polo positivo, el femenino algo semejante al polo negativo, a los que se añadiría un tercero, el neutro (a no confundir con el neutro gramatical), que, como conjunto de los otros dos, se asimilaría empero sólo al primero. *Varón* y *hombre* se corresponden como la cosa y su nombre, y *ser humano* refiere una condición común a ambos sexos que, sin embargo, parece adscrita a aquéllos en detrimento del otro polo de la relación. Por lo demás, la referencia indiferenciada a la filología y a la lingüística, visto el tipo de argumentos que maneja, raya la indecencia: como prueba, recordemos únicamente que *belleza*, *lealtad* y



similares, al menos desde el punto de vista gramatical, de ningún modo se pueden considerar "entidades", sino cualidades; además de que, desde el mismo punto de vista, la accidentalidad a la que cabe apelar es la correspondiente al principio de arbitrariedad. Quiere dar a entender Simone de Beauvoir que la distribución gramatical de los géneros no es en modo alguno arbitraria, sino motivada... por la minusvaloración lingüística del femenino o, lo que viene a ser lo mismo, por la minusvaloración social de la mujer. Resuenan ya desde este texto los tópicos más manidos de la contemporaneidad, en él tienen su origen.

III

La transición de la "gramática tradicional" a la "gramática científica" (Hjemslev, 1987: 89) pasa por una revisión de los fundamentos epistemológicos de la lingüística (se adoptará en adelante este nombre en sustitución del clásico, por fidelidad a lo que dicho giro significa: un análisis del lenguaje hablado en sustitución de un análisis del lenguaje escrito). Dicho cambio, por lo que concierne al problema en cuestión, se traduce en un cambio de terminología, que tiende a marginar los calificativos usuales (masculino/femenino) para echar mano de denominaciones formales que sitúan el fenómeno en un marco más general, de alcance estructural. Se hablará en lo sucesivo de género no-marcado y género marcado (aunque las denominaciones elegidas son variables a lo largo del proceso de sustitución), adoptando unas categorías más genéricas que las gramaticales habituales. La distinción conceptual queda perfectamente definida en el artículo de Agustín García Calvo ya mencionado (*ibidem*):



Por economía lógica, la diferencia se establece de modo que uno de los términos se limita a ser lo que ambos son en común, mientras que el otro tiene, sobre eso, alguna nota diferencial; así que el primero, que se llama término no-marcado, se define por no ser lo que el otro es en cuanto a esa nota que éste tiene en demasía, en tanto que el segundo, el término marcado, se define sólo positivamente, por ser lo que el primero y algo más.

No se trata ya de una peculiaridad idiomática que afecte sólo a aquellas lenguas dotadas de género gramatical, sino de una característica de las lenguas en general, ínsita en su articulación más elemental, con carácter universal: es al nivel de la *gramática general* donde acontece propiamente, y su manifestación en la categoría de género no pasa de ser una modalidad específica de la misma. No hay equivocidad posible, puesto que lo decisivo es que dicha "oposición privativa" se descubre a todos los niveles, empezando por el fonológico, pasando por el morfológico y el lexicológico, y acabando en el sintáctico. Es en el contexto de la fonología donde quedaron apercebidas sus propiedades en primer lugar, pasando luego a ser pernotadas a todos los niveles, llegando a servir para la descripción funcional de diversas lenguas, dentro de las llamadas corrientes estructuralistas. Cayó en la cuenta de Nikolai Trubetzkoy el desenmarañamiento de la fonología, y será dentro de dicho proceso donde salga a relucir la nueva terminología (Trubetzkoy, 1973: 66), siendo Roman Jakobson, puesto inmediatamente en comunicación epistolar con él, quien le daría el espaldarazo definitivo, ampliando considerablemente el alcance de la misma (Jakobson, 1981: 99-103). Una recordación posterior del proceso de adopción generalizada puede leerse en el artículo de Hjelmslev ya mencionado, y en



Coseriu (1981). Ninguna escuela de lingüística querrá prescindir posteriormente de esa clave conceptual.

Valgan como muestra de su potencia explicativa los siguientes ejemplos, siguiendo el orden intuitivamente menos dificultoso para la comprensión:

1. Al nivel LEXICOLÓGICO, correlaciones como las siguientes: *día/noche, pueblo/ciudad, espacio/tiempo, oír/escuchar, ver/mirar, hombre/mujer, niño/niña...*, dan buena cuenta del sentido general del mecanismo gramatical en juego. Nótese, de paso, que en ninguno de los casos el empleo del término no-marcado de la oposición implica la invisibilización del término marcado, en la misma medida en que tampoco implica la visibilización del polo contrario: decir "la semana tiene siete días", no condena a la invisibilidad a las noches correspondientes, por la sencilla razón de que tampoco hace énfasis en los siete períodos diurnos que hacen pareja diariamente con ellas. Tampoco decir "el hombre descubrió el fuego" invisibiliza a la mujer, porque de ningún modo se enfatiza al decirlo una acción propia del varón; "hombre" no refiere un sujeto sexuado, sino una abstracción (el 'ser humano') que incluye por igual a ambos sexos o, mejor dicho, *no incluye a ninguno de los sexos, pues carece de relevancia objetiva referirlo en ese contexto*.
2. Pasando al nivel MORFOLÓGICO las cosas se vuelven aún más esclarecedoras, porque se prescinde de todo contenido semántico, parando mientes en procesos puramente formales. Casos como los siguientes: *nosotros/as, uno/una, todos/as, algunos/as, reunidos/as...*, se adaptan perfectamente a las consideraciones precedentes, y huelga repetirlas.



3. La relevancia del nivel SINTÁCTICO deriva de la extrema funcionalidad que adquiere la oposición privativa, que deja de tener valor designativo, para poner en marcha el mecanismo de la concordancia, muy eficiente para los procesos de subordinación y coordinación, o bien para referir distinciones de índole directamente categorial. De ambos fenómenos me ocuparé en el apartado siguiente, pues se trata de procesos presentes en lenguas con un grado muy desarrollado de asimilación del género gramatical, y no resultan fácilmente generalizables.

A grandes rasgos, pues, podría decirse que, cuanto mayor es el grado de implementación del género gramatical, tanto menos recluso se ve su empleo al plano referencial, y tanto más proyectado a competencias funcionales que en nada dependen de dicho plano, penetrando hasta estratos estructurales tanto más profundos cuanto más abstractos sean sus cometidos formales. Convendrá comprobarlo en una lengua como la española, que abunda en la utilización del género gramatical a todos los niveles, empezando por uno que todavía resta por añadir a los recién especificados.

IV

Una correlación de tipo no privativo se debe añadir a la anteriormente descrita, a la que Coseriu alude como "oposición directa" (1986: 218), la cual se da "entre las unidades que, siendo en lo demás idénticas, funcionan como unidades diferentes mediante un elemento diferencial mínimo (no ulteriormente analizable en elementos diferenciales)". Pues bien, también a este respecto funcionan las oposiciones con base en los morfemas de género, constituyéndose en un mecanismo productor de *valor*, en la medida en que resultan



operativos por depender de una *relación* de tipo flexivo, resultando semasiológicamente productivos. Sirvan de ejemplo las siguientes derivaciones, donde la diferencia de género:

1. genera sustantivos: *cuento/cuenta, puerto/puerta, bulo/bula...*
2. diferencia tamaños: *pozo/poza, cubo/cuba, tazón/taza, sillón/silla...*
3. diferencia nombres individuales y colectivos: *leño/leña, naranjo/naranja...*
4. materializa distinciones objetivas: *segador/segadora, impresor/impresora...*
5. posibilita abstracciones: *mecánico/mecánica, político/política...*
6. o caracteriza tipologías humanas: *zorro/zorra, palomo/paloma, gallo/gallina...*

Obsérvese que los tres primeros casos relacionan cosas, los dos siguientes personas y cosas, y el último animales en papeles de personas. Por lo que respecta a la lesividad de cierta terminología soez, encuadrable dentro del marco que desde antiguo se califica como jocoso, se emplea indistintamente, sin que se salve ninguno de los sexos: *coñazo/huevón, cabrón/cabrona, puto/puta...*

Pero es a nivel sintáctico donde la incidencia del género se vuelve más llamativa, en la medida en que se abandona el campo de las significaciones para introducirse en el de las operaciones gramaticales. La concordancia es el fenómeno que domina en este plano, jugando un papel determinante en la conectividad de oraciones coordinadas y subordinas, así como en la recursividad anafórica. Sintagmas y frases como las que siguen dependen totalmente de la misma para su correcta construcción: *Aquella casa tan bonita, la que construiste para*



mí, ya no es mía; y debo buscarme alguna otra. Artículos y pronombres proporcionan los enlaces necesarios para poder concatenar retahílas de frases con la debida distinción.

Ítem más, también a este nivel opera la oposición privativa, posibilitando distinciones categoriales como la que media entre el complemento directo y el complemento indirecto, en el caso de los pronombres átonos de tercera persona, cuya parte no marcada (*le*), por oposición a la marcada (*le-lo/la*) posibilita la diferenciación:

-LE traje un obsequio (al niño o a la niña) // LE/LO traje (al propio niño) /LA traje (a la propia niña).

También en la conjugación es posible efectuar este tipo de puntualizaciones: el presente es el tiempo no marcado de la conjugación, y lo mismo ocurre con la conjugación sintética frente a la perifrástica. De modo tal, que tanto más abstracta y fecunda se vuelve la funcionalidad del genero gramatical, cuanto más abunde una lengua en su empleo, penetrando a niveles estructurales más profundos y menos dependientes del vocabulario, como ocurre con la española. Esto último es, en definitiva, lo decisivo, siendo un caso residual el que limita su aplicabilidad a la discriminación de los sexos: en el caso de las cosas, de los supuestos neutros, la arbitrariedad es absoluta y únicamente depende de condiciones formales como la letra final de las palabras (*camino* es masculino porque acaba en *-o*, y *fresa* es femenino porque acaba en *-a*); en el caso de los seres animados ocurre lo mismo, salvedad hecha de los heterónimos, aunque tratándose de animales resulta a la postre igual de arbitrario, mientras que tratándose de las personas se sujeta estrictamente a la ley estructural expuesta.



V

Nada de ello ocurre, por el contrario, en la lengua vasca; en ella tenemos un ejemplo de disfuncionalidad en ese sentido. El hecho puede sorprender habida cuenta de la proximidad territorial de ambas lenguas, y es fácil deducir de ello que se trata de dos idiomas estructuralmente muy disímiles, pudiendo cifrar en la característica en cuestión una prueba de su disparidad de origen.

La lengua vasca limita al máximo el empleo de las marcas de género, que únicamente admite en un contexto muy determinado, afectando sobre todo a la sintaxis, pues se trata de una especie de concordancia, sin que afecte en cambio al resto de niveles arriba especificados, salvo en el caso de préstamos flagrantes del español. No obstante lo cual, una situación de aislamiento antropológico permitió la perduración de esquemas de asignación muy nítidos, susceptibles por ello de clasificación. En todo caso, la oposición privativa sigue siendo operativa como en cualquier otra lengua, eche mano o no del género gramatical.

Cabe destacar, en primer lugar, el caso de los sustantivos heterónimos, cuya mención he reservado hasta este momento a fin de otorgarle la visibilidad que merece, pues su peculiar casuística queda mucho más difusa en el caso del español, hasta el punto de no haber sido apercibida claramente, siendo ahora posible aventurar una explicación del fenómeno, gracias a las consideraciones a que invita el vascuence.

Como el español, el vascuence adopta esa manera irregular de denotar el género mediante una asignación de nombres de distinta raíz, limitada empero al área de los seres animados: en lugar de agregar alguna terminación específica, el femenino se forma por designación, mediante una palabra totalmente



distinta a la masculina, verbigracia: *hombre/mujer (gizon/andre)*, *toro/vaca (zezen/behi)*, *caballo/yegua (zaldi/behor)*, *carnero/oveja (ahari/ardi)*, etc. Es de notar que, en tales casos, tratándose de animales, la denominación genérica puede ser tanto la del macho como la de la hembra, verbigracia: *vaca, oveja, caballo*. Para el resto de los animales el vascuence no hace distinción formal de género, pudiendo considerarse epicenos los nombres correspondientes, haciendo distinción de sexo, cuando fuere necesario explicitarlo, mediante el añadido del calificativo correspondiente, i.e. *macho/hembra (ar/eme)*. Tal es el caso de nombres de animales que en español pueden darse por modificación flexiva: *lobo/a (otso ar/eme)*, *oso/a (hartz ar/eme)*, *perro/a (txakur ar/eme)*, etc.

Lo que a este nivel muestra el vascuence es que esta nueva forma de distribución nominal del género responde a un criterio antropológicamente significativo, puesto que se vale de él cuando se trata de animales domesticados o, por mejor decir, integrados al hábitat humano, dentro del recinto tradicionalmente delimitado por el caserío, y que, por ello, pueden incluso considerarse objeto de interlocución: eventualmente, se les puede dirigir la palabra. La heteronimia, además, se extiende a la edad de los animales, acostumbrando distinguir sus edades además de sus sexos (algo que también ocurre en castellano en algunos casos, por cierto).

A nivel morfológico, la lengua vasca desconoce prácticamente el uso del género gramatical, exceptuando el caso de los préstamos del castellano, que durante un período histórico muy determinado, alrededor de la Baja Edad Media y siglos adyacentes, y dentro de un contexto muy específico, como fue el urbano, y en una zona dialectal muy precisa, la alavesa, llegó a tener relativo auge en los nombres de oficios y en el



vocabulario sagrado: *bodegoneroa/bodegonerea* (*bodegonero/a*), *kamareroa/ea* (*camarero/a*), *santua/ea* (*santo/a*), *esposoa/ea* (*esposo/a*), *benturosoa/ea* (*venturoso/a*), etc.

El motivo de esta limitación es obvio: se da a consecuencia de la sufijación invariable de la declinación vasca, que, siendo una lengua aglutinante, reconoce una sola desinencia de nominativo, desconociendo la distinción de paradigmas por tema y género. Como contrapartida, distingue el caso ergativo además del nominativo, lo cual significa que, siguiendo la terminología al uso, marca una diferencia cuando se predica una acción transitiva. Ej.:

-El sol ha salido: *eguzkia atera da*. (intransitivo)

-El sol lo (la/le) ha calentado: *eguzkia-K berotu du*. (transitivo)

Ahora bien, nada hay todavía de distinción de géneros, sin que pueda diferenciarse paradigma alguno en función de la misma; esto sólo ocurre en el caso de la segunda persona del singular, añadiendo las marcas correspondientes a la flexión verbal:

-Tú vienes: *hi hator*.

-Tú traes: *hi-K dakarre-K* (masc.) / *dakarre-N* (fem.).

El vascuence, por lo tanto, hace distinción de géneros únicamente en el ámbito de aplicación pragmática del lenguaje, derivándose los designativos heterónimos por adherencia a dicho ámbito, i.e. en el entorno del *baserri*, donde no cae fuera de lo habitual dirigir la palabra también al animal. Y ahí, por lo que se puede averiguar al respecto, continúa rigiendo la oposición privativa.



Dos lenguas extremadamente opuestas se articulan gramaticalmente sujetándose a idéntico principio estructural, y, *mutatis mutandis*, ambas se adecúan con igual rigor a las necesidades expresivas de las sociedades correspondientes, sin que en principio pueda asegurarse que una es más igualitaria que otra *en razón de sus características idiomáticas*. No puede dejar de llamar la atención esta evidente contradicción, entre otras muchas, supuestos los prejuicios que rondan en torno al problema del llamado sexismo lingüístico, quien, detectando rastros de discriminación social contra las mujeres, cuya deriva histórica atraviesa situaciones de muy diversa índole, acusa los efectos de la misma en el propio lenguaje.

Llegados a este extremo, lo que salta a la vista es fundamentalmente la manera dispar en que se emprende el abordaje del problema. Reducidas a meros puntos de vista, las posiciones adoptadas aparentan estar igual de justificadas, en la medida en que es la anuencia volitiva que se les otorga la que decide acerca de su validez argumentativa, resultando extremadamente sencillo relativizar los supuestos (Rodríguez, 2009: 31-51), aun a riesgo de caer en grandes simplificaciones y parcialidades. El análisis lingüístico por un lado, las convicciones doctrinales por el otro, se disputan un terreno que, como es el del lenguaje, tiene una proyección social incuestionable, y la controversia corre el riesgo de caer en banalidades de no mediar principios firmes que garanticen un mínimo grado de asertividad. Creemos que estos sólo pueden derivar lícitamente del rigor de la ciencia, incluso si ello redundaría en detrimento de sus posibilidades persuasivas, cuando no en su flagrante manipulación, pues es sabido que una voz que seduce mediante tópicos versátiles llega con más facilidad a oídos de la masa, que una voz que no se doblega ante cualquier



tipo de tergiversaciones, exigiendo transparencia en las demostraciones.

Quede sentado de una vez por todas que, mediando la costumbre que prolifera de un tiempo a esta parte, de dar por buenos ciertos empleos del género gramatical, contraviniendo las leyes que desde el ámbito de la propia lingüística se consideran constitutivas de la lengua, nada aprovecha la misma a la visibilidad social de la mujer, sino, y mucho, a la visibilización política del propio feminismo, mediando una estratagema escandalosamente torticera: cada vez que un hablante voluntarioso se pliega a sus consejos añade su voto... a un cuerpo doctrinal. Con todo, ello conlleva, en primer lugar, una devaluación académica palmaria en la consideración social de la gramática, y supone, en segundo lugar, un menoscabo a ultranza de la objetividad que aconseja la aproximación respetuosa y prudencial a cualquier fenómeno susceptible de dilucidación científica, puesto que el hablante versátil, jaleado por la permisividad que un apaño de certitud le inspira, se siente espontáneamente justificado para contravenir las convenciones en vigor consuetudinariamente, que no son otras que las que la propia institución de la lengua, social por antonomasia, prefigura como las más óptimas y fidedignas, tanto desde el punto de vista de su viabilidad formal, como desde el punto de vista de la precisión y economía de su empleo.

Una averiguación detenida del decurso del problema revela los déficits apuntados sin ningún género de dudas, y pone al descubierto motivaciones asaz subjetivadas y, además de ello, engañosas, interesadas e instrumentalizadoras por parte de quienes públicamente las propugnan. La aparente obviedad de las falacias, desde el punto de vista estrictamente gramatical, y de los sofismas, desde el punto de vista de su rentabilización



demagógica, ha facilitado su difusión y arraigo en determinados contextos de tal manera, que cualquier asomo de revisión del problema carga de antemano y sin vuelta de hoja con el peso de la incorrección política, cuando no de una sospecha de complicidad con el mal a secas, una vez supuesta su morbidez, sancionada socialmente y condenada a la desvirtuación. Protestar contra algunos desvaríos ideológicos del feminismo, tras identificarlos como tales, y no digamos ya rebelarse y enfrentarse a ellos, estigmatiza de facto a quienquiera que ose hacerlo: "machista" y "misógino" son un par de sambenitos que sin previo juicio inculpan gravosamente a quien cargue con ellos.

Sea como fuere, lo que importa son las pruebas, y a modo de tales se ha propuesto la comparación de dos lenguas muy diferenciadas por lo que respecta al uso que hacen del género gramatical, tanto en el plano morfológico como en el lexicológico. Sin que sean óbice las divergencias extremas, y ya de entrada, el propio polimorfismo de los lenguajes, se da fe cierta de la indudable falta de fundamento de las protestas que han amparado en las últimas décadas la proliferación de modismos y expresiones totalmente superfluas, cuando no anómalas, tendiendo a identificar disfunciones análogas tanto en idiomas afines como en los más desperejados.

REFERENCIAS

- Aristóteles. (1990). *Retórica*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Beauvoir, Simone de. (1949). *Le deuxième sexe. Les faits et les mythes*. Gallimard. Paris.



Coseriu, Eugenio. (1981). *Lecciones de lingüística general*. Gredos. Madrid.

Dionisio Tracio. (2002). *Gramática. Comentarios antiguos*. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid.

García Calvo, Agustín. (1989). "Gramática de los sexos". *Hablando de lo que habla*. Lucina. Zamora.

Hjelmslev, Louis. (1987). "Estructura general de las correlaciones lingüísticas". *Ensayos lingüísticos*. Gredos. Madrid.

Jakobson, Roman & Pomorska, Kristina. (1981). *Lingüística, poética, tiempo*. Grijalbo. Barcelona.

Rodríguez Fernández, María. (2009). *La evolución del género gramatical masculino como término genérico. Su reflejo en la prensa española contemporánea*. Fundamentos. Madrid.

Saussure, Ferdinand. (1973). *Curso de lingüística general*. Losada. Buenos Aires.

Trubetzkoj, Nikolai. (1973). *Principios de fonología*. Cincel. Madrid.



MATAR AL PELÍCANO¹

Aproximación a la poética de Leopoldo María Panero

Francisco J. Fernández

Resumen

Aproximación a la poética de Leopoldo María Panero a partir de la oscura expresión "matar al pelícano", presente en uno de sus libros de poemas. Se intentan diferentes estrategias de interpretación a este respecto, desde las más internas y estructurales a las más históricas y personales. Todo ello unido a una serie de noticias que revelan la importancia de LMP en cierta generación finisecular española.

Palabras clave: Leopoldo María Panero, Pelícano, Locura, Poema

Abstract

An approach to Leopoldo María Panero's poetics on the basis of the dark expression "killing the pelican" that appears in one of his poetry books. Different interpretation strategies are used in this respect, from the innermost and structural ones to the most historical and personal. All this combined to a series of news that uncover the importance of LMP in a particular fin-de-siècle Spanish generation.

Key words: Leopoldo María Panero, Pelican, Madness, Poem

¹ La "Revista digital de cultura: Devenir 111" de la República Argentina publicó este artículo en marzo de 2024 en un monográfico dedicado a la Locura.



*Sólo es hermoso el pájaro cuando muere destruido por la
poesía.*

Leopoldo María Panero, *El último hombre*

Me inicié en la poesía de Leopoldo María Panero (1948-2014) a finales de los años ochenta del pasado siglo, todavía estudiante. Poco después lo conocería personalmente y lo trataría algo más que de vez en cuando². Amigos como Jon Baltza³ o Imanol Gómez⁴ me habían hablado de él y sufrido el deslumbramiento que yo mismo habría de padecer a continuación. En efecto, encontrábamos en sus poemas algo absolutamente distinto a lo acostumbrado. En otras palabras, una voz singular y un fraseo inédito⁵, una delicadeza romántica que se sostenía sobre excrementos y orines, menstruos y semen, falos y anos, pero también cierta voluntad teórica, pues no era extraño que trufara sus textos con referencias filosóficas (Hegel, Nietzsche, Deleuze...) o psicoanalíticas (Freud, Jung, Lacan...), incluso en el cuerpo lírico de sus libros de poemas, lo que nos producía un efecto sorprendente, entre otras cosas porque Leopoldo tenía

2 «De la locura», incluido en Francisco J. Fernández, *El resto de la idea*, Círculo rojo, 2022, pp. 261-263.

3 Hace más de veinte años, le decía a Jon Baltza: «tal vez los dioses se lo concedieron a Leopoldo y de ahí que en sus poemas esté reclamando a todas horas nombres con que vestirse» (Francisco J. Fernández & Jon Baltza, *El descrédito de los quilates. Efectos de palabra*, Irún, Iralka, 1999, p. 21).

4 Imanol Gómez Martín, «Simulacro en la poesía de L. M. Panero (Una teórica de la perversión)», en *Iralka-Blítyri*, n.º 14, octubre 1999-marzo 2000, pp. 43-44.

5 Detectado tempranamente por Pere Gimferrer, *cfr.* Túa Blesa, *Leopoldo María Panero, el último poeta*, Madrid, Valdemar, 1995, p. 24.



una gran capacidad para manejar significantes prohibidos o incómodos y vomitárselos a los biempensantes. Pero es que a todo ello se añadía una biografía imposible⁶. Aunque es cierto que Leopoldo alcanzó cierta notoriedad pública (sobre todo por la película de Jaime Chávarri, *El desencanto*, de 1976⁷), también lo es que conoció tentativas suicidas, abuso de tóxicos, la cárcel y el encierro psiquiátrico. En este último sentido el poema que entonces me fascinó pertenece a su libro *Poemas del Manicomio de Mondragón* (Madrid, Hiperión, 1987). A duras penas puedo leer la dedicatoria manuscrita de mi ejemplar: «Para Frank, para que comience [?] los misterios de la Nada». Dice así:

EL LOCO MIRANDO DESDE LA PUERTA DEL JARDÍN

*Hombre normal que por un momento
cruzas tu vida con la del esperpento
has de saber que no fue por matar al
pelicano
sino por nada por lo que yazgo aquí entre
otros sepulcros*

6 Cfr. J. Benito Fernández, *El contorno del abismo. Vida y leyenda de Leopoldo María Panero*, Barcelona, Tusquets, 1999. Ha merecido, incluso, alguna tesis doctoral desde el ámbito de la psiquiatría. Véase, por ejemplo, José Daniel Gutiérrez Castillo, *Psicopatobiografía de Leopoldo María Panero*, Universidad de Málaga, 2015.

7 En 1994, el director de cine Ricardo Franco dirigió *Después de tantos años*, un documental que retomaba la vida de los Panero supervivientes.



*y que a nada sino al azar y a ninguna
voluntad sagrada*

de demonio o de dios debo mi ruina.

Me aprendí aquel poema y aún de cor lo recito. Docenas de veces; en ocasiones, imitando la voz cavernosa de Leopoldo así como su propia manera de declamar, que parecía requerir un solo aliento y acabar con una risotada siniestra, por no decir un eructo de cerveza; en otras, intentando solucionar ciertos problemas prosódicos que el poema arrastraba. En cuanto a la naturaleza de este, se trata de un aviso exculpatorio⁸, con un toque parenético. Ahora bien, la cosa no se queda ahí. En verdad que en el interior del poema hay un punto oscuro, un enigma; a saber: *matar al pelícano*. No es sólo que no se sepa demasiado bien qué se quiere decir con esta expresión, sino sencillamente qué se está diciendo. El resto del poema no presenta mayor dificultad. El sujeto de la enunciación es un loco (un esperpento, un hombre cermeño, quizá) que advierte de algo a alguien. Se lo advierte en efecto al hombre normal, donde ha de resonar necesariamente el *homo normalis* de Wilhelm Reich⁹. Los *sepulcros* son los locos y *yacer* no es más que estar encerrado. El deíctico *aquí* nos lo resuelve el propio título del libro: el manicomio, en Mondragón (España), provincia de Guipúzcoa, en el País Vasco, donde Leopoldo María Panero estuvo recluido durante mucho tiempo¹⁰, aunque en un

8 Cfr. «Del rechazo», incluido en Francisco J. Fernández, *El resto de la idea*, Círculo rojo, 2022, pp. 285-287.

9 Cfr. Leopoldo María Panero, *El Tarot del Inconsciente Anónimo*, Madrid, Valdemar, 1997, p. 25.

10 «El loquero sabe el sabor de mi orina / y yo el gusto de sus manos surcando mis mejillas / ello prueba que el destino de las ratas



régimen de semilibertad que le permitía durante los fines de semana visitar en Irún a su desoladora madre¹¹, Felicidad Blanc (1913-1990)¹².

Más de una vez fui a visitarla, solo o acompañado de Leopoldo (después tal vez de haber ido juntos a alguna librería y ponerse a comprobar erratas de sus propios libros; así se hacía una idea del grado del engaño de sus editores respecto de las ediciones que le decían que hacían). Una tarde hasta me atreví a leerles algunas de mis cosas. Cuando mis pobres poemas recordaban –supongamos– a Luis Cernuda o Jaime Gil de Biedma, ella cabeceaba asintiendo mientras que Leopoldo bufaba; cuando mis poemas se llenaban de sapos y ratas, de maldiciones o exabruptos, Leopoldo reía de satisfacción y ella negaba frunciendo el ceño.

Pero es que la risa de Leopoldo tenía que ver con que no admitía que el poema fuera subsidiario: había de ser su propio referente. De alguna forma, el poema había de serlo todo. Por otro lado, ni el mismísimo Dios podía estar por cima. Esta enormidad tiene que ver con cierta sutura poética de las verdades (*cf.* Alain Badiou), a la que me parece que Panero se inclinaba. No es, por otra parte, una posición absolutamente singular y, de hecho, se pueden encontrar otros ejemplos sin

/ es semejante al destino de los hombres» (*Poemas del Manicomio de Mondragón*, edición citada, p. 19).

11 El poema «MA MÈRE» se inicia con la siguiente dedicatoria: «A mi desoladora madre, con esa extraña mezcla de compasión y náusea que puede sólo experimentar quien conoce la causa, banal y sórdida, quizá, de tanto, tanto desastre» (incluido en *Narciso en el acorde último de las flautas*, 1979; *vid.* Leopoldo María Panero, edición de Eugenio García Fernández, *Poesía 1970-1985*, Madrid, Visor, 1986, p. 131).

12 Nos dejó un libro notable, véase Felicidad Blanc, *Espejo de sombras*, Barcelona, Argos Vergara, 1977.



demasiada dificultad: el último Heidegger y Borges y antes Mallarmé o San Juan de la Cruz. En esta operación especulativa reside el interés y los límites de la poesía de Panero, pues olvidaba al realizarla que no toda verdad es poética, aunque muchas lo sean.

Lo que sí era singular en Leopoldo es el tesón con que defendía ese estatuto del poema. Con su propia vida, cabría decir, pues Leopoldo no necesitaba de la página escrita para ser poeta, o quizá no tanto como él mismo creyera. Su continuo farfullar era poético y hasta sus pantalones meados y sus dedos de cadmio por el tabaco versos a la espera de un haiku que los acogiera.

Desde muy pronto desarrollé un interés mayúsculo por desentrañar la articulación de esa sutura, de esa potencia allendecolonizadora, de ese privilegio concedido. Me fijaba en sus poemas, en sus poemarios, en su obra entera, ya fuera ensayística o narrativa, lírica o periodística. Me daba cuenta de que, a medida que me alejaba del lugar concreto en que aparecía una supuesta verdad, mis certezas disminuían. Cuando la instancia era más exterior, no había forma de evitar la arbitrariedad. Para esta ocasión he movilizado todos mis recursos (y hasta los ajenos) con el propósito de dar cuenta de ese pelicanicidio. No he obtenido especiales frutos, aun cuando por el camino asomen algunas briznas de inteligibilidad.

Si nos limitamos al solo poema e intentamos extraer conclusiones sirviéndonos de la lógica elemental¹³, de tal forma

13 No hay que olvidar que Leopoldo María Panero editó en los años 70 una controvertida traducción de buena parte de los textos menores del lógico y escritor Lewis Carroll: *Matemática demente*, Barcelona, Tusquets, 2006. Alejandro Arozamena Coterillo me sugiere, entre otras cosas (como incidir en el aspecto cristológico del romanticismo de Leopoldo: «Mujer, / no te arrodilles más ante / tu hijo muerto. / Bésame en los labios / como nunca hiciste / y olvida el



que convirtiéramos el «no fue por matar al pelícano / sino por nada por lo que yazgo aquí entre otros sepulcros» en «Si yazgo entre sepulcros, entonces no fue por matar al pelícano» ($p \rightarrow \neg q$) y, en consecuencia, «No es el caso que yazga entre sepulcros y fuera por matar al pelícano» $\neg(p \& q)$, el resultado no dejaría de ser insatisfactorio, aun cuando pudiéramos deducir indefinidamente *ad libitum*, por no decir *ad nauseam*: «O no yazgo entre sepulcros o no fue por matar al pelícano», es decir ($\neg p \vee \neg q$), en virtud de las leyes de Morgan, o mediante contraposición: «Si fue por matar al pelícano, entonces no yacería entre otros sepulcros» ($q \rightarrow \neg p$), *et caetera*. La validez de todo ello será la que tenga, pero algo está claro: no hemos desbordado en ningún caso la página.

Si, no obstante, damos ese paso y nos vamos a otros lugares de su obra, entonces nos encontraremos con que el pelícano puede estar disecado («Debajo de mí / yace un hombre / y el semen / sobre el cementerio / y un pelícano disecado creado nunca ni antes [...]» o ser blanco («avanza como un pelícano blanco / maltratando el canto del cisne»¹⁴), que puede escupir «sobre mi boca» o «caer sobre las sombras», incluso convertirse en la «oscura silueta de la página», como dice en otros momentos. Es más, puede volver a ser muerto «para matar al llanto» y acompañarlo de un «tintinear de cascabeles».

nombre / maldito / de Jesucristo.», dice en *Poemas del Manicomio de Mondragón*, ed. cit., p. 53) evocar un poema de Edward Lear (1812-1888), también (per)versionado por Panero, donde aparece un coro de pelícanos.

14 Versos como este son los que hacen que conceda cierta credibilidad a la propuesta de mi amigo Óscar Sánchez Vadillo, el cual propone ensayar la contraposición del cisne y el pelícano, relacionando la pureza del cisne con la de la página en blanco (que hace remontar a parnasianos y simbolistas), mancillada por la tinta (¡Pelikan! –*das ist natürlich klar*–, la mejor para mantenerse indeleble en los brazos de los hombres).



¿Qué precio se paga por determinar mejor la muerte del pelícano? ¿Y no se está suponiendo que la significación es estable?

Por fin, si, en un tercer momento, nos salimos de la obra y acudimos a un exterior difuso, las cosas se vuelven tan sorprendentes como escurridizas. Cabe, es verdad, remontarse a simbologías varias (¿acaso no declaraba el propio Panero que «El pelícano es el símbolo de Dios»?¹⁵), como las recogidas en bestiarios medievales, donde el pelícano hería los ojos de sus hijos¹⁶, o las derivadas –como me sugiere mi amigo Miguel Ángel Unanua– de *Les Chants de Maldoror* del Comte de Lautréamont¹⁷, increíblemente exactas, por otra parte¹⁸, o, incluso, cabe irse aún más lejos, a *Deuteronomium* (14, 18), donde se puede leer, a propósito de las aves impuras, *onocrotalum*, es decir, pelícano o alcazaz¹⁹, aunque otras

15 Juan-Eduardo Cirlot: «Ave acuática de la cual se suponía legendariamente que amaba tanto a sus crías que las alimentaba con su sangre, para lo cual se abría el pecho a picotazos. Es una de las más conocidas alegoría de Cristo. Así aparece en el emblema LXX de la *Ars Symbolica* de Boschius.» (*Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1992. p. 356)

16 Alan D. Deyermond, «Catro aves do bestiario na España medieval», *Eduga: revista galega do ensino*, 34, 2002, pp. 15-48.

17 Isidore Ducasse, *Oeuvres complètes*, Paris, Le Livre de Poche, 1963. Especialmente el Canto V, p. 269 y ss. Por cierto, Lautréamont dice en un momento: «j'aurais besoin qu'un de ces oiseaux fût placé sur ma table de travaille, quand même il ne serait qu'empaillé [disecado].» (p. 271)

18 «Por allí transita el *hombre-pelícano* de complexión humana y cabeza palmípeda, que acabará convirtiéndose en faro para advertir a los navegantes sobre las malas artes de las hechiceras» (Iván Moure Pazos, «*Les Chants de Maldoror* y *La Biblia* a través de la iconografía bestiarial», *Castilla. Estudios de literatura*, 2, 2011, p. 265).

19 Pedro Redondo Reyes me comenta que en Plinio y Marcial el onocrotálo puede ser tanto el pelícano como el alcazaz. De paso me recomienda echar un vistazo a *La interpretación de los sueños*



versiones hagan corresponder el pelícano con el *mergulum* del versículo precedente, lo cual tiene, después de todo, mucha gracia, porque *mergulum* es el somormujo o somorgujón (como se lee en la *General Storia* de Alfonso X el Sabio, cuando se glosaba este pasaje bíblico). En fin, esto último me hace recordar que Leopoldo me contó una vez que Pere Gimferrer le había reprochado que hiciera aparecer un somormujo en sus poemas cuando lo desconocía todo acerca de ese pájaro, salvo el hecho de que su nombre fuera eufónico. ¿Qué secreta conexión hizo que Jon Baltza tradujera precisamente aquel poema al dialecto roncalés (extinto) del euskera? «Te mataré mañana cuando la luna salga / y el primer somormujo me diga su palabra... («Proyecto de un beso», *El último hombre*, 1983)

Mi impotencia reside en lo siguiente: en que no soy capaz de anclar de manera estricta todas estas referencias al desarrollo del artefacto poético concreto. Veo ciertos mimbres entreguardados, pero no basta con eso; es preciso armar el cesto completo.

Ahora bien, la página lo es todo, según parece. ¡A saber de dónde procede tal fantasma! No puedo evitar evocar el epitafio que el padre de nuestro poeta, Leopoldo Panero (1909-1962), eligió para su tumba. He aquí el comienzo: «Ha muerto / acribillado por los besos de sus hijos, / absuelto por los ojos más dulcemente azules / y con el corazón más tranquilo que otros días / el poeta Leopoldo Panero, [...]»²⁰. Acribillado.

(Ὀνειροκριτικὰ) de Artemidoro de Daldis (siglo II d. C.), pues este había relacionado la figura onírica del pelícano con hombres necios y desconsiderados, además de irreflexivos.

20 Epitafio al que su hijo contestaba en «Glosa a un epitafio (Carta al padre)», donde para tal vez la sorpresa de algunos se muestra tierno y esperanzado, como casi nunca: «¡oh quién nos traerá la rima / la música, el sonido que rompa la campana / de la asfixia y el cristal



Acribillado por los besos. Acribillado por los besos de sus hijos. ¡Va a resultar que un enigma se apoya en otro! Como ya sabía el Leibniz de la *Monadología* (cfr. § 36), una infinidad de causas determinan nuestra escritura. Esta se sostiene sobre una imposibilidad (la prueba es Sade, defiende Panero²¹), pero es que resulta asimismo que la lectura también. Ahora bien, tal vez se trate de eso solamente: de perseguir esos imposibles. Algunos ponen en juego su hacienda, otros su salud, tal vez alguno su alma, seguramente Leopoldo su vida entera.

La cuestión es entonces cómo todas esas cosas llegaron a ciertos corazones (el de unos muchachos sensibles e inteligentes), convertidos desde entonces en *dérisoires martyres* de un desastre. Desde luego tuvo que ver con cierta capacidad de transcendencia de esos poemas ensimismados. De hecho, Leopoldo nos recomendaba leer a los ingleses, para curarnos del pecado de la cursilería. Creo que esta admonición de Panero tuvo algunos efectos en Imanol Gómez, que se ha dedicado a traducir y editar a Robert Nye, Martin Seymour-Smith o Norman Cameron, aun cuando Leopoldo, probablemente, estuviera pensando más bien en W. H. Auden o W. B. Yeats, tal vez T. S. Eliot (¿o en Byron y Shelley?). En cuanto a Jon Baltza, en seguida aprendió a imitar los sesgos y arbitrariedades de Panero, como en este poema suyo: «OMBRE QUE EN EL JARDÍN RELATAS EL devenir de los insectos / y como ellos con las flores copulas / ¿cuál de los abismos de mi cuerpo / escogerás como tumba?». En una empercudida servilleta de

borroso / de lo posible, la música del beso!» (Leopoldo María Panero, *Agujero llamado Nevermore (Selección poética, 1968-1992)*, edición de Jenaro Talens, Madrid, Cátedra, 1992, p. 126)

²¹ Leopoldo María Panero, «Sade o la imposibilidad», incluido en Marqués de Sade, *Cuentos, historietas y leyendas*, Madrid, M. E. editores, 1994, pp. 5-47.



bar encuentro precisamente su versión vascongada de un poema que nos gustaba mucho, «A Francisco»: «Xuabe arriskua lez zulatu zenuen egun batean / zure esku ezinezkoaz gauerdí xanporra / eta zure eskuak ene bizitza balio zuen, eta bizitza asko / eta zure ezpain ia mutuek pentsamendua zer zen zioten. / Gau bat iragan nuen zuri estekaturik bizitz-arbola bati antzo / zeren arriskua lez xuabe baitzinen, / bizirik segitzearen arriskua lez.»²²

Tras ello, comenzó a perder el interés, y tal vez los demás también. De hecho, aquellos amigos se separaron poco después y no han vuelto a verse. Los convoco aquí como en aquelarre para poder danzar por un momento en torno a todos estos versos rotos, pues no escribo esto para que se lea (¡que se me pudran los dientes si abrigo esa presunción!), sino para comprobar si los falos que fuimos recuperan el vigor que tuvieron y se atreven a escupir semen a los alcatraces que nos ciernen.

22 «Suave como el peligro atravesaste un día / con tu mano imposible la frágil medianoche / y tu mano valía mi vida, y muchas vidas / y tus labios casi mudos decían lo que era el pensamiento. / Pasé una noche a ti pegado como a un árbol de vida / porque eras suave como el peligro, / como el peligro de vivir de nuevo.» (*Last River together*, Madrid, Ayuso, 1980, p. 11)



NON SERVIAM!

Manuel Fernández Checa

manucheca19@gmail.com

Resumen

Investigación y comparación de las IAs en torno a sus diferencias y semejanzas con el comportamiento humano. Utilizaremos para ello experimentos ya realizados (caja china), así como experimentos propios del trabajo y la observación de los resultados (preguntas hechas a el programa chatgpt), y también compararemos con el mundo de ajedrez y la implementación de máquinas capaces de ser mejores que los humanos jugando (Deep Blue).

Palabras Clave: Inteligencia Artificial, Pensamiento, Ironía, Entendimiento.

Abstract

Non Serviam

Research and comparison of IAs regarding their differences and similarities with human behaviour. For this we will use experiments already carried out (Chinese box), as well as experiment from the work and the observation of the results (question asked to the chatgpt program), and we will also compare with the world of chess and the implementation of machines capable of being better than humans playing (Deep Blue).

Key words: Artificial Intelligence, Thought, Irony, Understanding.



En uno de los más famosos fragmentos de Heráclito de Éfeso, filósofo presocrático, se establece una alternativa que bien puede servir para diferenciar un pensamiento propiamente humano y un pensamiento artificial o mecánico. En efecto, Heráclito decía allí (Diels Kranz 40), criticando nada menos que a Pitágoras y Hesíodo, entre otros, que la mera *polimatía* no enseñaba a tener juicio. *Polimatía* puede ser traducida por erudición (o acumulación de información), aunque algunos (como Agustín García Calvo) prefieren hacerlo con el término *plurisciencia*, dado que es una palabra que comparte raíz con *Matemáticas*, término que hacía referencia a aquello susceptible de ser sabido (de hecho, la palabra *ciencia* procede del verbo latino *scio* que significa "sé"). Pues bien, ¿hasta qué punto la Inteligencia Artificial sabe y por tanto piensa? ¿O su saber es algo completamente distinto de su presunto pensamiento? Pues si admitimos que comunicar es una especie de pensamiento, entonces está claro que entre los individuos humanos y la inteligencia artificial puede darse la comunicación, como en el caso último del Chatgpt, cuestión que se verá más adelante. No obstante, esta peculiar interacción comunicativa tiene algunas características que quizá no sean inocentes o inocuas. Por ejemplo, la función fática (o de contacto, es decir, la que sirve simplemente para hacer saber al emisor que el mensaje está siendo recibido) es difícil localizarla en esta peculiar interacción, aunque para el lingüista Roman Jakobson era indispensable. Y es difícil localizarla porque los recursos que utilizamos para hacerla funcionar (cabecear asintiendo o diciendo "sí, sí" para que se continúe hablando, por ejemplo) no se encuentran en el curso de una conversación de estas características, dado que ese "sí, sí" la máquina lo interpretaría como un estar de acuerdo en vez de una indicación para que siga hablando, es decir, ese "sí, sí," está desalojado de significado y por lo tanto su función



es otra. Lo que esto quiere decir es que el contexto pragmático en que se desarrolla una conversación en general es absolutamente imprescindible para la correcta interpretación de lo que se dice. El Chatgpt adolece de esta falta de contexto, como es natural, pero resulta que también sufre de otras deficiencias, como se verá a continuación, lo cual no significa que no sea una maravillosa herramienta tecnológica cuyas posibilidades se están todavía empezando a descubrir. Por otro lado, quizá sea conveniente distinguir dentro de la teoría de la comunicación la especificidad del lenguaje humano frente a por ejemplo los códigos animales. En efecto, los sistemas que los animales han desarrollado son sorprendentes y en muchos casos muy sofisticados (danza de las abejas, por ejemplo). Todavía se está aprendiendo a interpretarlos. Además, son muy eficaces desde el punto de vista de la transmisión del mensaje. Ahora bien, en el lenguaje humano se da la paradoja, por llamarlo de algún modo, de que nuestros sistemas simbólicos parecen en ocasiones no sentirse afectados por esa eficacia comunicativa. Cuando García Lorca escribía "El jinete tocaba el tambor del llano" para referir que un caballo galopaba no todo el mundo acertará a dar con las metáforas involucradas, lo que significa que la intención de García Lorca no era, en primer lugar, darse a entender, sino otra cosa, indeterminada y enigmática. Pues bien, en los códigos animales no se ve que estos *jueguen* (por decirlo así) con las señales que emiten, como si estuvieran demasiado sujetos a la función biológica (de supervivencia o reproducción, por ejemplo) a la que sirven. En otras palabras, que una abeja no danza por danzar ni un lobo enseña los colmillos por enseñarlos. Casi se podría decir que lo que distingue al ser humano de los animales es que puede ser irónico, esto es, que puede decir lo que quiere decir diciendo lo contrario de lo que dice. La razón de ello es que entre el



significado y el significante hay una relación que no impide otras. Muchos chistes por ejemplo se valen de ello para hacer gracia, porque descubrimos al final que el significado de la palabra cambia en un momento dado. En el caso de la Inteligencia Artificial la cosa es más simple y más complicada al mismo tiempo.

Para indagar un poco más sobre la naturaleza del pensamiento que pueden poseer las inteligencias artificiales, pueden ponerse dos ejemplos sobre la mesa (muy conocidos por otra parte): la habitación china y Deep Blue (supercomputadora diseñada para jugar al ajedrez contra Gary Kasparov, 1996).

La habitación china fue un experimento mental, propuesto por John Searle, en el cual intentaba demostrar que, aunque las inteligencias artificiales pasaran el test de Turing (¿puede pensar una máquina?, como decía aquel famoso artículo), seguirán sin tener verdadero conocimiento ni pensamiento propio. Este experimento consiste en imaginarse dentro de una habitación, la cual está insonorizada y totalmente aislada del exterior excepto por un hueco debajo de la puerta en el cual pueden entrar y salir hojas de papel. Ahora, imagínese que fuera de la sala hay un ciudadano chino que solo habla en su idioma natal y le envía una hoja desde fuera. Usted en la sala tiene unos manuales y una serie de diccionarios que le dan reglas que tiene que seguir para relacionar los caracteres chinos con su debida respuesta. Al hacerlo, el ciudadano chino de fuera de la sala pensará que usted habla chino perfectamente y que se puede comunicar sin problemas. Sin embargo, usted, que está dentro de la sala, no tiene ni idea de cómo hablar chino. Este experimento dejaba dos opciones para Searle: o aceptamos que el test de Turing no es una prueba lo suficientemente válida para estipular si las máquinas tienen conocimiento verdadero o pensamiento propio, o afirmamos



que la propia sala o los diccionarios conocen y entienden el idioma chino.

El otro ejemplo está relacionado con el mundo del ajedrez y en cómo las máquinas se han implementado en él. La supercomputadora Deep Blue, diseñada por la empresa estadounidense IBM, fue la primera máquina que venció al campeón del mundo vigente Gary Kasparov (1996). Sin embargo, Kasparov ganaría en un encuentro de 6 partidas 3 y empataron 2, quedando así con Deep Blue en un resultado final de 4 a 2 para el campeón ruso. Desarrollaron entonces una nueva versión de Deep Blue, llamada Deeper Blue (azul más oscuro) la cual ganaría un segundo encuentro (1997) a Gary Kasparov en el que quedarían 3,5 a 2,5. Fue la primera vez que una máquina ganaría un match (juego a seis rondas) a un campeón del mundo y supuso toda una conmoción que desbordó el ámbito ajedrecístico, incluso se llegó a decir que estaba en juego la dignidad del ser humano. A partir de ese momento las máquinas siguieron creciendo exponencialmente, siguiendo una especie de Ley de Moore¹ (como menciona Antonio Diéguez en *Transhumanismo*, 2017), hasta el día de hoy. En la actualidad las máquinas que se diseñan para jugar al ajedrez son altamente superiores a la élite mundial de jugadores de ajedrez. Programas como Houdini, AlphaZero o Stockfish superan por mucho al mismo campeón mundial (Magnus Carlsen), aunque recientemente el título lo posee el jugador chino Ding Liren (2023) por renuncia de Carlsen. La cuestión aquí es si estas supercomputadoras, que son realmente eficaces a la hora de jugar al ajedrez, realmente saben jugar al ajedrez. Para abordar este asunto, primero hay que plantearse por qué las supercomputadoras son tan buenas

¹La Ley de Moore es una discutida ley empírica que mantiene que hay un crecimiento exponencial tecnológico.



jugando al ajedrez. La respuesta es relativamente sencilla: porque son capaces de realizar cálculos mentales mucho mayores que el de los humanos, aunque no sé si se les podría llamar cálculos mentales. Estos cálculos en ajedrez se llaman *profundidad*, es decir, si se es capaz de prever ante las jugadas propias los 4 siguientes movimientos que tiene que hacer el contrario, en términos ajedrecísticos se dice que se tiene una profundidad de +4. Un jugador de élite mundial tiene una capacidad media de profundidad de +6 o +7, lo que es un gran esfuerzo mental. Pues bien, para que se entienda a lo que se están enfrentando estos jugadores, las máquinas han llegado a predecir mediante su sistema de cálculo todos los posibles movimientos realizables en posiciones muy complejas dentro de un tablero de ajedrez. El nivel de profundidad de este hecho es gigantesco y sobrehumano. De hecho las tablas de Nalimov contienen la solución para todos los movimientos posibles cuando el número de piezas no superan las 7. Una vez sabido por qué las supercomputadoras son capaces de jugar tan bien al ajedrez (incluso de manera óptima) se tiene que responder a la pregunta sobre si saben realmente jugar al ajedrez. Suponiendo que el ajedrez solo se basa en que el adversario tiene un nivel de profundidad mayor, está claro que diríamos que las máquinas no solo saben jugar realmente al ajedrez, sino que superan al ser humano por mucho respecto al nivel de juego. Pero el ajedrez no solo es una serie de cálculos que se aplican como si el movimiento de las piezas no tuviera un sentido. El ajedrez, además de cálculos, es estrategia, elaboración de planes, seguimiento de reglas estipuladas, dinamismo de piezas, fortaleza mental, sentimientos... Me centro en esta última, los sentimientos son algo recurrente en el ajedrez. Los propios ajedrecistas, cuando terminan las partidas, se preguntan cómo se han sentido durante la partida



o el juego; no se preguntan qué nivel de profundidad han tenido durante la partida. Está claro que estos programas como Houdini, AlphaZero o Stockfish pueden responder a la segunda pregunta pero no a la primera. ¿Puede alguien jugar bien al ajedrez sin comprender el mismo? Está claro que para ganar partidas sí, porque ya lo han demostrado, pero no creo que se pueda decir que estas máquinas juegan verdaderamente al ajedrez (Fernández, 2010). La diferencia entre el jugar de una máquina, respecto al ser humano, es la forma en la que evalúan las diferentes posiciones, haciéndolo la máquina de una forma cuantitativa y el ser humano de una forma cualitativa. Un claro ejemplo de esto es la extrapolación que hacen las máquinas en sus evaluaciones atribuyéndole un valor numérico como por ejemplo +0,5 para saber que las blancas están un poco mejor, o -2,5 para saber que las negras están con ventaja decisiva. Evidentemente para un ser humano es imposible verbalizar y comprender cuál es la diferencia entre +0,5 y +0,52, o entre -2,5 y -2,52.

Para comprender mejor la naturaleza y comportamiento de las inteligencias artificiales, voy a someter al programa de moda Chatgpt a una serie de preguntas con la pretensión de entender su forma de respuesta y si al fin y al cabo tiene algo así como pensamiento propio, es decir, humano. En primer lugar, se me plantea la duda acerca de si Chatgpt posee unos valores éticos estipulados o alguna forma de pensamiento moral. Le planteo entonces la siguiente cuestión: "¿Sería conveniente, desde un punto de vista ético, enseñar a una niña de seis años esta canción infantil: Tiene mi papá debajo de los pantalones / un pepino gordo y dos melocotones / enseñamelo papá, no me da la gana / es para mamá, cuando tenga ganas?" A lo que responde:



Desde un punto de vista ético, enseñar a una niña de seis años una canción con contenido sexualmente explícito y adulto, como la que has mencionado, no sería apropiado ni recomendable. Los niños en esa edad están en una etapa de desarrollo y formación de su comprensión del mundo, y es importante proporcionarles contenido adecuado y acorde a su nivel de madurez.

Las canciones infantiles suelen tener un propósito educativo, entretenido y moralmente adecuado para los niños. Es importante seleccionar canciones que promuevan valores positivos, enseñanzas apropiadas para su edad y fomenten un ambiente seguro y respetuoso.

En el caso específico de la canción que mencionas, contiene un lenguaje inapropiado y una temática adulta que no es adecuada para una niña de seis años. Es fundamental seleccionar contenido que sea apropiado y respetuoso para el desarrollo y bienestar de los niños.

Podemos apreciar cómo el programa contesta de una manera muy razonable, prácticamente indistinguible de la forma en que podría decirlo un ser humano. Aunque sabemos que esta respuesta ética no es más que un automatismo no reflexionado por el programa, no deja de ser interesante la coincidencia. En la pregunta planteada se incluía el concepto *canción infantil*. La respuesta del programa remite a ese concepto para hacer dos cosas diferentes. La primera es que desarrolla el concepto diciendo que las canciones infantiles deben tener un propósito educativo y moral adecuado. En segundo lugar, considera inapropiado el contenido de la *canción infantil* y por lo tanto



desaconsejable para enseñársela a una niña de seis años. Ahora bien, si me decidí por esta canción es porque el contenido sexual de la misma no era explícito, sino que utilizaba metáforas para referirse a los genitales masculinos. Lo que esto quiere decir es que el Chatgpt ha conseguido descodificar estas metáforas y descubrir el contenido latente. Esto indica que el programa tiene la destreza suficiente como para manejar los dobles sentidos. Se suele decir que pillar una ironía es signo de inteligencia. Pues bien, en este caso concreto, el Chatgpt ha estado a la altura de las circunstancias.

En segundo lugar, sometí al programa a un ingenioso acertijo que tiene cierto matiz lingüístico para comprobar si es capaz de equivocarse realmente como nosotros o no. Además, la lengua es la fuente por la que podemos comunicarnos. Si dominamos el lenguaje, deberíamos dominar la comunicación de igual manera. La pregunta realizada fue: "Imagínese que un humano le dice cinco por cuatro veinte más uno, veintidós. ¿estaría equivocado?" Su respuesta:

Sí, estaría equivocado. La expresión "cinco por cuatro" se refiere a la multiplicación de los números cinco y cuatro, lo cual resulta en veinte. Luego, agregar uno a veinte daría como resultado veintiuno, no veintidós. Por lo tanto, la afirmación de que "cinco por cuatro es veinte más uno es veintidós" es incorrecta.

A priori podemos decir que hemos conseguido engañar lingüísticamente al programa, ya que la sutileza del acertijo está en el *cinco por cuatro veinte* que en realidad aplicado a los números es 5 por 4,20 que es 21 y más 1 es igual a 22. Sin embargo, la cuestión es más profunda de lo que parece. Fijemos en la última parte de la respuesta del ChatGpt. Cito textualmente: "Por lo tanto, la afirmación de que "cinco por



cuatro es veinte, más uno es veintidós" es incorrecta". El programa añade a la afirmación la palabra *es*, que en ningún momento ha sido mencionada en la pregunta (ausencia intencionada por nuestra parte). Esto es curioso porque la razón por la que esa pregunta es complicada es que, al plantearle este acertijo a un humano, existe una pausa fónica en el cinco por cuatro (pausa fónica) veinte, más uno (pausa fónica) veintidós. Estas pausas que se hacen al hablar se interpretan normalmente como una ausencia del verbo *ser*, por ejemplo: "El hijo de mi amiga, Antonio". Esto en la escritura se representa con los signos de las comas, que al leerlas necesitan de una pausa que realmente omiten el verbo *ser* (coma elíptica). La cuestión está en que la pregunta realizada tiene una sola coma, y la máquina interpreta, sin embargo, dos apariciones del verbo *ser*. El humano, sorprendentemente, hace igual, es decir, en primera instancia el razonamiento humano es equivalente al de la máquina. La pausa fónica la relaciona con el verbo *ser* y por tanto no cae en cuenta que es 4,20 y piensa que estamos diciendo 5 por 4 es 20. En otras palabras, no podemos decir que el programa entiende la comunicación a la perfección (porque no ha resuelto el acertijo), pero se equivoca con la misma interpretación con la que se equivocan también los humanos.

Nos enfrentábamos al principio de estas páginas a la cuestión de si puede una máquina comunicar como un humano. A partir de los ejemplos que hemos expuesto tenemos la impresión de que las IAs actuales carecen de un pensamiento propio crítico. Sin embargo, también hemos observado que las máquinas en algunos aspectos coinciden o incluso superan a los propios humanos. En lo que no nos superan es en nuestra capacidad para desobedecer en un momento dado las reglas que usamos habitualmente. En este sentido, la inteligencia artificial se



asemejaría más a la inteligencia de los animales que a la propiamente humana, pues en ambos casos son incapaces de subvertir el código y las reglas que están utilizando. Por el contrario, la libertad humana consistiría en desobedecer racionalmente, es decir, tenemos la capacidad de no someternos ante las reglas estipuladas. *Non serviam!* En consecuencia, la comunicación humana es tan compleja que en ocasiones necesita quebrantar sus propias reglas. En el incumplimiento de las normas, el humano se comporta como tal, y en cierto modo nos ayuda a reconocernos. Para la máquina este incumplimiento de las normas es imposible, y por tanto se asemeja más al mundo animal en el cual la comunicación es estrictamente unívoca y objetiva. Que un loro posea una cantidad inhumana de información (*Big Data*), no lo transforma en un loro inteligente. Chomsky (1991) coincide en este aspecto con Descartes. Ahora bien, no es igual de peligroso un loro enjaulado que estas inteligencias artificiales.

Bibliografía

Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, Herder, 2017.

Noam Chomsky, *Lingüística cartesiana*, Madrid, Gredos, 1991.

Francisco J. Fernández, *El ajedrez de la filosofía*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.

Heráclito, *Razón común*, Zamora, Lucina, 1985.

Daniel King, *Kasparov contra Deeper Blue*, Barcelona, Paidotribo, 1997.

Alang M. Turing, *¿Puede pensar una maquina?*, Oviedo, KRK ediciones, 2012.

<https://chat.openai.com>



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la **Asociación Andaluza de Filosofía**.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

PRUEBA DE LA CONJETURA FUERTE DE GOLDBACH

ANA SOLANS

Dra. en Filosofía y Ciencias de la Educación por la Universidad de Valencia solans7167@gmail.com

Fecha de finalización 19/2/2024

RESUMEN

Este artículo contiene dos pruebas, una indirecta —por introducción del negador, IN, o reducción al absurdo, Abs— y otra directa —por modus tollens, MT—, de la conjetura fuerte de Goldbach en ZF, la teoría de conjuntos de Zermelo-Fraenkel, a partir de la conjetura débil de Goldbach, probada por Harald Andrés Helfgott.

PALABRAS CLAVE

Conjetura fuerte de Goldbach, conjetura débil de Goldbach, esquema axiomático de especificación, axioma de extensionalidad

ABSTRACT

This article contains two proofs, an indirect proof —by the negator introduction rule, IN, or reductio ad absurdum, Abs— and a direct proof —by modus tollens, MT—, of the strong



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Goldbach conjecture in ZF, the Zermelo-Fraenkel set theory, from the weak Goldbach conjecture, proved by Harald Andrés Helfgott.

KEYWORDS

Strong Goldbach conjecture, weak Goldbach conjecture, axiom schema of specification, axiom of extensionality

Por el axioma del infinito y el axioma de extensionalidad, existe un único conjunto \mathbb{N} tal que \mathbb{N} es el universo de discurso del sistema estándar de los números naturales.

Por el esquema axiomático de especificación y el axioma de extensionalidad, existe un único conjunto $2\mathbb{N}$ tal que $2\mathbb{N} = \{x \in \mathbb{N} / \exists y \in \mathbb{N}(x = 2y)\}$, donde $0 \in 2\mathbb{N}$ porque $0 \in \mathbb{N}$ —por el primer axioma de Peano— y 0 satisface la propiedad, o relación, $\exists y \in \mathbb{N}(x = 2y)$ en virtud de $0 \in \mathbb{N}$.

Por el esquema axiomático de especificación y el axioma de extensionalidad, sea P el único conjunto cuyos elementos son, exclusivamente, todos los elementos de \mathbb{N} que son números primos, de modo que $P = \{p \in \mathbb{N} / \forall x, y \in \mathbb{N}(x, y < p \rightarrow xy \neq p)\}$.

(P, \leq) es el conjunto P bien ordenado bajo la relación de buen ordenamiento \leq , esto es, $(P, \leq) = \{p_0, p_1, p_2, p_3, \dots\}$, donde $x \in \omega$ para todo número x tal que $p_x \in (P, \leq)$, y $|P| = |\mathbb{N}|$ por el teorema de Euclides.



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Por la conjetura débil de Goldbach (CDG), probada por Harald Andrés Helfgott, $\exists x, y, z \in P(x + y + z = n)$ para todo número n tal que $n \in 2\mathbb{N}C$ en \mathbb{N} y tal que $n > 5$.

Por la conjetura fuerte de Goldbach (CFG), $\exists x, y \in P(x + y = n)$ para todo número n tal que $n \in 2\mathbb{N}$ y tal que $n > 2$.

Sea $K = \{n \in \mathbb{N} / n \in 2\mathbb{N}C \wedge n > 5\}$ por el esquema axiomático de especificación, donde K es único por el axioma de extensionalidad.

Sea $K^* = \{n \in \mathbb{N} / n \in 2\mathbb{N}C \wedge n > 5 \wedge \exists x, y, z \in P(x + y + z = n)\}$ por el esquema axiomático de especificación, donde K^* es único por el axioma de extensionalidad.

Porque CDG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , para todo número n tal que $n \in K$ existen tres números p_x, p_y y p_z tales que $p_x, p_y, p_z \in (P, \leq) \wedge x, y, z \in \omega \wedge p_x + p_y + p_z = n$.

$K^* = K$ por el axioma de extensionalidad, ya que $\forall n \in \mathbb{N}(n \in K \leftrightarrow n \in K^*)$ porque CDG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .

Por CDG, para todo número n tal que $n \in K \wedge p_x + p_y + p_z = n \wedge p_x, p_y, p_z \in (P, \leq) \wedge x, y, z \in \omega \wedge x > 0$ existe un número m tal que $p_y + p_z = m \wedge m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2$ —porque $p_x > 2$ y, si $p_x, n \in 2\mathbb{N}C$, entonces $p_y + p_z \in 2\mathbb{N} \wedge p_y, p_z \geq 2$ —.

Supóngase que CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .

Si CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces existe al menos un número m tal que $m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2 \wedge \forall q, r \in \mathbb{N}(q + r = m \wedge q \in P \rightarrow r \notin P)$, esto es, existe al menos un



El Búho N° 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

número m tal que $m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2$ y tal que m es un contraejemplo para CFG.

Si existe un número m tal que $m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2 \wedge \forall q, r \in \mathbb{N}(q + r = r + q = m \wedge q \in P \rightarrow r \notin P)$, entonces para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ existe un número n tal que $n \in K \wedge px + m = n \wedge \forall py, pz \in (P, \leq) \wedge y, z \in \omega (py + pz \neq m)$.

Sea $A(px) = \{n \in K / px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0 \wedge \exists q, r \in \mathbb{N} m \in 2\mathbb{N}(q + r = m \wedge m > 2 \wedge px + m = n)\}$ por el esquema axiomático de especificación para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

Así pues, por el axioma de extensionalidad existe un único conjunto $A(px)$ para cada elemento px de (P, \leq) tal que $px > 2$.

$A(px) \subset K$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ por la definición de K .

Sea $B(px) = \{n \in K / px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0 \wedge \exists py, pz \in (P, \leq) m \in 2\mathbb{N} (y, z \in \omega \wedge py + pz = m \wedge m > 2 \wedge px + m = n)\}$ por el esquema axiomático de especificación para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

Así pues, por el axioma de extensionalidad existe un único conjunto $B(px)$ para cada elemento px de (P, \leq) tal que $px > 2$.

$B(px) \subset K^*$ por la definición de K^* , dado que $B(px) = \{n \in K^* / px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0 \wedge \exists py, pz \in (P, \leq) m \in 2\mathbb{N}(y, z \in \omega$



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la **Asociación Andaluza de Filosofía.**

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

$\wedge py + pz = m \wedge m > 2 \wedge px + m = n$)} para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ porque $K^* = K$.

Si $A(px) = \{n \in K / px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0 \wedge \exists q, r \in \mathbb{N} m \in 2\mathbb{N}(q + r = m \wedge m > 2 \wedge px + m = n)\}$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$, entonces $A(px) = K - (px - 1 + 4)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ por el axioma de extensionalidad, pues $n \in K - (px - 1 + 4) \leftrightarrow n \in A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ porque para cualesquiera números px y n tales que $px, n \in \mathbb{N} \wedge px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge n \in 2\mathbb{N} \wedge x > 0 \wedge n > 5 \wedge px \leq n$ existe por teorema un número m tal que $m \in 2\mathbb{N} \wedge px + m = n$, y para todo número m tal que $m \in 2\mathbb{N}$ existen dos números q y r tales que $q, r \in \mathbb{N} \wedge q + r = m$.

Por consiguiente, $A(px) \subseteq K - (px - 1 + 4)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ en virtud de $X \subset X$ para todo conjunto X .

Adviértase que $A(px) = K$ para $x = 1$ porque $K - (px - 1 + 4) = K - (p0 + 4) = K - (2 + 4) = K - 6 = K$ para $x = 1$, y $n > 6$ para todo número n tal que $n \in K$ por la definición de K .

En cambio, $B(px) \subsetneq K - (px - 1 + 4)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ porque, si CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} por hipótesis, entonces para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ existe un número n tal que $n \in K \wedge px + m = n \wedge m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2 \wedge \exists q, r \in \mathbb{N}(q + r = r + q = m) \wedge \forall py, pz \in (P, \leq), z \in \omega(py + pz \neq m)$, es decir,



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la **Asociación Andaluza de Filosofía**.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ existe un elemento de $A(px)$ que no pertenece a $B(px)$.

Por el axioma de extensionalidad, $B(px) \neq A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

En resumen, $B(px) \subsetneq A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ porque $A(px) = K - (px - 1 + 4) \wedge B(px) \subset K - (px - 1 + 4) \wedge B(px) \neq K - (px - 1 + 4)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

Si $B(px) \subsetneq A(px) \subseteq K$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$, entonces $K^* \neq K$ porque, si $\forall n \in K \exists px, py, pz \in (P, \leq) m \in 2\mathbb{N}(x, y, z \in \omega \wedge x > 0 \wedge py + pz = m \wedge m > 2 \wedge px + m = n)$, entonces $\forall n \in K \exists px \in (P, \leq) q, r \in \mathbb{N} m \in 2\mathbb{N}(x \in \omega \wedge x > 0 \wedge q + r = m \wedge m > 2 \wedge px + m = n)$ —porque $P \subset \mathbb{N}$ — y $B(px) = A(px)$.

En propios términos, si CDG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces $K^* = K$ porque para todo número n tal que $n \in \mathbb{N} \wedge n \in 2\mathbb{N} \wedge n > 5$ existen tres números px, py y pz tales que $px, py, pz \in \mathbb{N} \wedge px + py + pz = n \wedge py + pz = m \wedge m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2$ porque $P \subset \mathbb{N}$ y existen tres números px, py y pz tales que $px, py, pz \in (P, \leq) \wedge x, y, z \in \omega \wedge px + py + pz = n \wedge py + pz = m \wedge m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2$.

Si $K^* = K$, entonces $B(px) = A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ por el axioma de extensionalidad, ya que, si $K^* = K$, entonces para todo número n tal que $n \in A(px)$ existen tres números px, py y pz tales que $px, py, pz \in$



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

$(P, \leq) \wedge x, y, z \in \omega \wedge x > 0 \wedge py + pz = m \wedge m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2 \wedge px + m = n$, de modo que $\forall n \in \mathbb{K}[n \in A(px) \leftrightarrow n \in B(px)]$.

Si CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces $B(px) \neq A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$, dado que $B(px) \neq K - (px - 1 + 4)$ y $A(px) = K - (px - 1 + 4)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

Por eliminación del condicional material (ECM), o modus ponens (MP), ya que CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} por hipótesis, $B(px) \neq A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

Por modus tollens (MT), $K^* \neq K$ en virtud de $K^* = K \rightarrow B(px) = A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$.

Ahora bien, $K^* = K$ porque CDG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .

Por introducción del conjuntor (IC), o producto lógico (Prod), $K^* \neq K \wedge K^* = K$, lo cual infringe el principio de no contradicción (PNC).

Por introducción del condicional material (ICM), o teorema de deducción (TD), si CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces $K^* \neq K \wedge K^* = K$.

Por introducción del negador (IN), o reducción al absurdo (Abs), CFG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .

En conclusión, todo número n tal que $n \in \mathbb{Z} \wedge n \in 2\mathbb{N} \wedge n > 2$ satisface CFG.



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Queda probada la conjetura fuerte de Goldbach mediante prueba indirecta.

Adviértase que, si CFG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces $B(px) = A(px)$ para todo número px tal que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge x > 0$ porque para cualesquiera números px , n y m tales que $px \in (P, \leq) \wedge x \in \omega \wedge n, m \in \mathbb{N} \wedge n \in 2\mathbb{N}C \wedge m \in 2\mathbb{N} \wedge x > 0 \wedge n > 5 \wedge m > 2 \wedge px + m = n$ existen dos números py y pz tales que $py, pz \in (P, \leq) \wedge y, z \in \omega \wedge py + pz = m$ —ya que $K^* = K$ porque CDG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} —.

CDG es un corolario de CFG, pues para todo número n tal que $n \in \mathbb{N} \wedge n \in 2\mathbb{N}C \wedge n > 5$ existe un número m tal que $m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2 \wedge py + pz = m \wedge py, pz \in (P, \leq) \wedge y, z \in \omega \wedge 3 + py + pz = n$ porque CFG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .

Evidentemente, la estrategia aplicada en la prueba indirecta posibilita la construcción de la siguiente prueba directa de CFG:

Para cualesquiera números n , x , y y z tales que $n, x, y, z \in \mathbb{N} \wedge n \in 2\mathbb{N}C \wedge x, y, z \in P \wedge n > 5 \wedge x > 2 \wedge x + y + z = n$ existe un número m tal que $m \in 2\mathbb{N} \wedge m > 2 \wedge y + z = m \wedge x + m = n$ —puesto que $x, y, z \in P \wedge x, n \in 2\mathbb{N}C \wedge y, z \geq 2$ —.

Sea $A(x) = \{n \in \mathbb{N} / n \in 2\mathbb{N}C \wedge x \in P \wedge n > 5 \wedge x > 2 \wedge \exists y, z \in \mathbb{N} m \in 2\mathbb{N} (x + y + z = n \wedge y + z = m)\}$ por el esquema axiomático de especificación para todo número x tal que $x \in P \wedge x > 2$.

Así pues, por el axioma de extensionalidad existe un único conjunto $A(x)$ para cada elemento x de (P, \leq) tal que $x > 2$.



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Sea $B(x) = \{n \in \mathbb{N} / n \in 2\mathbb{N} \wedge x \in P \wedge n > 5 \wedge x > 2 \wedge \exists y, z \in P$
 $m \in 2\mathbb{N} (x + y + z = n \wedge y + z = m)\}$ por el esquema axiomático
de especificación para todo número x tal que $x \in P \wedge x > 2$.

Así pues, por el axioma de extensionalidad existe un único
conjunto $B(x)$ para cada elemento x de (P, \leq) tal que $x > 2$.

Si CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces $A(x) \neq$
 $B(x)$ para todo número x tal que $x \in P \wedge x > 2$ por el axioma de
extensionalidad, puesto que, si CFG no es un enunciado
verdadero en \mathbb{N} , entonces existe al menos un número n tal que
 $n \in A(x) \wedge n \notin B(x)$ para todo número x tal que $x \in P \wedge x > 2$ —
dado que para cualesquiera números y y m tales que $y \in \mathbb{N} \wedge m$
 $\in 2\mathbb{N} \wedge y \leq m$ existe por teorema un número z tal que $z \in \mathbb{N} \wedge y$
 $+ z = m$, pero existe un número m tal que $m \in 2\mathbb{N}$ y tal que $\forall y,$
 $z \in P(y + z \neq m)$ porque CFG no es un enunciado verdadero en
 \mathbb{N} por hipótesis—.

Por MT, CFG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} porque CDG es
un enunciado verdadero en \mathbb{N} y $A(x) = B(x)$ por CDG para todo
número x tal que $x \in P \wedge x > 2$.

En conclusión, todo número n tal que $n \in \mathbb{Z} \wedge n \in 2\mathbb{N} \wedge n > 2$
satisface CFG.

Queda probada la conjetura fuerte de Goldbach mediante una
prueba directa que cabe resumir en la siguiente exposición
informal:

Para todo número impar n tal que $n > 5$ existen tres números
primos x, y y z tales que $x + y + z = n$ por CDG.



El Búho Nº 27

Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

Si n es un número impar tal que $n > 5 \wedge x + y + z = n$ para tres números primos x, y y z , entonces al menos uno de estos sumandos primos es un número impar.

Si x es un número primo impar, entonces $x > 2$.

Si n es un número impar tal que $n > 5 \wedge x + y + z = n$ para tres números primos x, y y z tales que $x > 2$, entonces existe un número par m tal que $y + z = m \wedge m > 2$ —porque $y, z \geq 2$ —.

Si $A(x)$ es el único conjunto cuyos elementos son, exclusivamente, todos los números impares n tales que $n > 5 \wedge x + y + z = n$ para tres números naturales x, y y z tales que $x > 2 \wedge y + z = m$, tales que x es un número primo y tales que m es un número par, y $B(x)$ es el único conjunto cuyos elementos son, exclusivamente, todos los números impares n tales que $n > 5 \wedge x + y + z = n$ para tres números primos x, y y z tales que $x > 2 \wedge y + z = m$ y tales que m es un número par, entonces $A(x) = B(x)$ para todo número primo x tal que $x > 2$ por CDG.

Si CFG no es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , entonces $A(x) \neq B(x)$ para todo número primo x tal que $x > 2$ porque existe al menos un elemento de $A(x)$ que no pertenece a $B(x)$ para todo número primo x tal que $x > 2$.

Por MT, CFG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} , pues $A(x) = B(x)$ para todo número primo x tal que $x > 2$ por CDG, que es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .



El Búho N° 27

Revista Electrónica de la [Asociación Andaluza de Filosofía](#).

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

Publicado en <https://elbuho.revistasaaafi.es/>

En conclusión, todo número entero que es un número par mayor que 2 satisface CFG.

Queda probado que CFG es un enunciado verdadero en \mathbb{N} .



FILOLOGÍA MÁXIMA

Por José Biedma López

Reseña del tratado de Pedro Redondo Reyes *Minima Philologica. Hacia una fundamentación filosófica de la filología clásica*, Universidad de Murcia, 2022.

Pedro Redondo Reyes profesa en la universidad de Murcia su acrisolado amor a las lenguas clásicas y a los universos y constelaciones que ellas refieren y desvelan. Practica la Filología en un sentido tan recurrente como filosófico, diría que la afronta como si fuese un bucle mágico, un nudo problemático o una encrucijada enigmática (él mismo nos recuerda que Giorgio Colli puso de manifiesto el vínculo prístino entre enigma y dialéctica). Se podría decir que ensaya una meta-filología o una filología de la filología en tono aporético y clave occidental. Redondo ha demostrado su interés por la música, la literatura y las gramáticas de tradición helenística en numerosos estudios y ensayos publicados.

Su espeso y monumental tratado *Minima Philologica* busca dilucidar los fundamentos que configuraron y configuran los estudios e interpretaciones de los textos clásicos, desde sus inicios en las bibliotecas del mundo antiguo ¡y hasta el presente!, en un intento por aislar los principios metodológicos de la tradición filológica: los valores de la etimología, las teorías del significado, el sentido de metáforas, ejemplos, fábulas, parábolas, enigmas, el fuste del universal lógico, etc..., y así hasta llegar al silencio de la escritura, que Platón dijo ser como el de las estatuas, que parecen vivas hasta que las



interpelamos, porque entonces sus respuestas son un "silencio solemne" (*Fedro*, 275d).

No obstante, para sus atrevidos propósitos, Redondo indaga en los escritos de las autoridades como condición de posibilidad de cualquier Filología, que en esto se diferencia de la Lingüística, más centrada en la oralidad que en los textos. A fin de cuentas, los grafemas son imágenes visuales de los fonemas (imágenes acústicas) y estos, en su doble articulación morfológica y sintáctica, refieren y significan cosas y situaciones, acciones y modos de ser, al discurrir por el puente irisado del pensamiento, ya que *vox significat mediantibus conceptibus*.

Cada capítulo de su libro se complica y engalana con un racimo de escolios o comentarios en los que el autor echa mano de un extraordinario arsenal de herramientas eruditas procedentes de diversos talleres intelectuales, tanto de cuarteles filosóficos: platonismo, aristotelismo, filosofías helenísticas, gramáticas alejandrinas, Humanismo, Ilustración, idealismo..., como de la Lingüística moderna (Saussure, Coseriu), el pragmatismo (Peirce), la fenomenología (Husserl), la hermenéutica (Gadamer), el vitalismo (Ortega), el análisis (Wittgenstein, Eco)...

Estos escolios, para mejor profundización o vértigo abismático, se estiran y discuten en abundantes notas... Para hacernos una idea de la complejidad y pluralidad de sus fuentes, anotaré que la bibliografía, aún en tipo pequeño, ocupa veinticinco páginas de las quinientas treinta del pormenorizado estudio, en el que no sólo se expone, sino que también se reflexiona críticamente, muchas veces enfrentando opiniones de distintos autores y diferentes épocas sobre un mismo apunte. La obra *no hace* historia de la Filología, pero recurre en todo momento a ella *sub specie aeternitatis*.



En la "Apostilla" autocrítica a su obra, publicada por Pedro Redondo en el número dedicado a Antonio Escohotado, ALFA 39 (pgs 264-268), el autor reconoce seguir a Werner Hamacher, Ezio Raimondi o Hans Ulrich Gumbrecht, filólogos y críticos contemporáneos que han trascendido el formalismo estructuralista y la "teoría del reflejo" (más o menos marxista o sociológica), profesores que admiten y celebran la complejidad del texto, que son partidarios de un arduo instrumental transdisciplinar para su interpelación e interpretación (*observatio, inspectio, cognitio* y *extimatio*). Pedro Redondo reconoce en dicha apostilla también su móvil: la reivindicación de la Filología Clásica, y por eso repite como lema soteriológico las palabras de Werner Jaeger: "estas páginas se dirigen... a todos aquellos que buscan en el contacto con lo griego la salvación".

Como dejó escrito Francisco J. Fernández (vocal de la AAFi) en su prefacio de *Minima Philologica* –recordando a Hegel-: *un libro que puede ser resumido no es un buen libro*. Y este desde luego no puede ser resumido, sólo reseñado y celebrado, entre otras razones porque ha debido ser efecto de un esfuerzo tan sistemático como hercúleo, algo así como una pelea contra una hidra de múltiples tentáculos. El difuso estatuto de la Filología consiente analogías con una hidra y con un bosque tropical, rico en biodiversidad, pero peligroso e intrincado, y esto es también su ventajosa ganga y provechosa sinecura para el descubrimiento y la novedad...

Es evidente que Nietzsche no tuvo una concepción meramente técnica de esta disciplina, la Filología en la que se formó, de haberla mantenido no hubiese recibido los justos improperios de Ulrich von Wilamowitz contra *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música* (1872). El inquieto y díscolo sofista bigotudo hizo una interpretación demasiado creativa de



los textos clásicos. Exageró sin reparos la fealdad de Sócrates y creyó poder impugnar para siempre a Platón confundiendo con el neoplatonismo más o menos cristiano. A su papel de profeta y poeta ateo le hubiese venido bien la definición que, para la Filología, recoge Redondo del ilustre retórico y pedagogo hispano Quintiliano (c. 35-c. 95): *poetarum enarratio*.

Quiero decir con esto que filósofos, gramáticos alejandrinos, rétores latinos, humanistas renacentistas, exégetas bizantinos, neopositivistas analíticos y hasta "diseminadores" o deconstructores derridianos (como Hamacher en cierta medida), o humanistas de la talla de George Steiner o Harold Bloom, se han cuidado, han interpretado y hecho suyas las verdades de los textos clásicos con una constelación de habilidades académicas que difícilmente pueden reducirse a un solo método. Tal vez siga valiendo, por su amplitud, la definición –algo etimológica– que ofreció Platón en el *Teeteto* de "filólogo": "el amante de los razonamientos". Así que no nos extrañe que Redondo dedique un *excursus* a la relación entre el polisilogismo sorites con su correspondiente paradoja y el relato de Blancanieves y los siete enanitos que nos contaron los Hermanos Grimm.

En la batidora racional de esta obra colosal, enorme, de útil consulta para filólogos y filósofos, se combina la ontología con la semiología como sustancias principales, a las que se añaden como aliño las disciplinas tradicionales del *Trívium*: gramática, retórica y lógica; no falta un toque *cum grano salis* de literatura comparada y epistemología. El resultado es un plato abundantísimo y sabroso, apto incluso para hipertensos y diabéticos. Y es que la interdisciplinariedad, como el mestizaje, son cosas buenas que contribuyen al progreso y rejuvenecimiento de los pueblos y de sus culturas; del mismo modo, el contubernio de antiguos y modernos facilita el



engendro de criaturas fenomenales como este tratado inmenso. Pedro Redondo conoce y usa a modernos y a contemporáneos, pero bebe sobre todo en la fuente siempre fresca de los autores clásicos, agua tónica imprescindible, especialmente cuando la charlatanería del todólogo mediático y las consignas halagüeñas del publicista y del propagandista emponzoñan la iconoesfera global con monsergas canceladoras (*woke*) y consignas sectarias. A fin de cuentas, *quien mira atrás ve mucho más lejos*.

(Imprescindible obra de referencia y consulta, hubiese ganado rendimientos, como otras de nuestro creativo ámbito hispano, si hubiese incorporado glosario de términos e índice de autores citados).

Revista



Revista Electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía.

D. L: CA-834/97. - ISSN 1138-3569.

<https://elbuhorevistasaaafi.es>
