

# CUIDADOS DESDICHADOS. EL PORNOHUMANISMO Y EL BESO DE LA VÍBORA

MARCO ANTONIO HERNÁNDEZ NIETO

UNED<sup>1</sup>

*a Javi y a Maite*

*a Mayte García Mayo*

Presentamos a continuación tres pasos, aunque a decir verdad son más bien tres parálisis, tres cortocircuitos para acaso nunca conducirse, *pour fatalement conduire sa raison, et jamais chercher la vérité dans les sciences* –podría decirse–; tres pasos que son tres observaciones para no dar un mal paso, un mal viaje. Pasos adelante y atrás. Pasos de baile solamente. Con una convicción, pese a todo: la de que, siguiendo a Friedrich Nietzsche y a Martin Heidegger (y a su *Wirkungsgeschichte* –esto es, al cabo: siguiendo por ejemplo a Gianni Vattimo–), nuestro tiempo no puede moverse dentro de los límites (teóricos, prácticos) del humanismo sino incómodamente. Hablar quizá de «fin del humanismo», de «posthumanismo», etc., resulta problemático, y seguramente, incluso un contrasentido, en la medida que toda eufórica proclamación de una “post-modernidad” es, al cabo, el más moderno de los gestos. Esto es algo que incluso figuras como J.-F. Lyotard, J. Derrida o G. Vattimo (unidas con frecuencia a lo que se dio en denominar «posmodernidad») tenían muy claro, lo reconocían y lo explicitaron. Sin embargo, y como en efecto mencionábamos, al margen de cualquier fiebre epigonal o inaugural, lo cierto es que el humanismo (la Ilustración, la Modernidad, Occidente,...) ha sido *puesto en cuestión* con una rotundidad teórica y praxica innegables, especialmente (aunque no solamente) en esa senda histórico-efectual abierta por Nietzsche y Heidegger. Y esto, nos parece, no puede obviarse.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se realiza con ocasión de un contrato de Investigador FPI-UNED en el *Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política* de la UNED.

Para los pasos de baile que proponemos dar habría mucha tela que cortar –mucho atuendo de baile, muchas *máscaras*–. Mucha aclaración y delimitación conceptual, por ejemplo<sup>2</sup>. ¿Qué entenderemos por «humanismo»? Es un término técnico muy complejo, plurívoco, en verdad muy rico. Pero aquí estamos teniendo presentes observaciones como las de Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*, y como las de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, en *Crepúsculo de los ídolos*, en *Genealogía de la moral* o en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En definitiva, cuando hablamos aquí de «humanismo», estamos teniendo en cuenta un legado que lleva a tomarnos muy en serio, por ejemplo, las hipótesis de trabajo de obras como *El fin de la Modernidad* de Vattimo, o como *Normas del parque humano*, de P. Sloterdijk.

Todo ese legado, todas esas hipótesis y toda esta *Wirkungsgeschichte* no son, por lo demás, forzosos. –Salvo que se desee seguir bailando. Es la «fiesta del pensar»<sup>3</sup>. Y no es obligatorio permanecer en ella. Pero si en ella se permanece, conviene dar pasos y contrapasos, conviene el peso y el contrapeso, conviene aligerar, *conviene ser honestos*. –No es forzoso ser honestos. Pero posiblemente sí es honesto ser honestos. El círculo, la honestidad, son la fiesta del pensar. Tal vez ahí resida una forma de *cuidado*...

Y ello queremos pensar, en la medida que no nos desentendemos irresponsablemente de una mínima *pars construens* (volveremos sobre ello en las conclusiones finales). Mientras tanto, en el presente texto, no sin ciertas reticencias (las de aquél que no desea responder con tormentos al tormento), nos centramos en la parte crítica, a través de tres movimientos, como decíamos. Con ellos, atenderemos a los problemas del humanismo como modelo de cuidado prático, como modelo de cuidado estético y como modelo de cuidado teórico (epistémico, metafísico). Es decir, respectivamente, y cuestionando en su raíz misma al humanismo,

- I. en el primer apartado, de la mano de *El Banquete* de Platón, discutiremos si acaso es posible amarnos bajo semejante paradigma de cuidado. Que, por lo demás, sigue predominando en nuestras formas de cuidar y amar. Al final de este primer apartado se plantean algunas esperanzas de alternativa (de cara a otras formas de cuidar y amar) que, pese a todo, ensayadas desde hace unos pocos años (este primer estudio<sup>4</sup> se remonta a 2012-2013), consideramos actualmente ni más ni menos que cantos de sirena.
- II. En el segundo apartado ponemos en diálogo las teorías estéticas de H.-G. Gadamer y H. Marcuse, con un resultado ciertamente sorprendente, ya que los

<sup>2</sup> Por lo demás, en las páginas que siguen se intentará, precisamente, atender a textos, conceptos y argumentos para elucidar bien y delimitar la problemática del humanismo, *los problemas* del humanismo.

<sup>3</sup> Cfr. Heidegger, M.: *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2012, p. 12.

<sup>4</sup> Los orígenes del primer apartado de este artículo son nuestro trabajo “Apuntes sobre *El Banquete* de Platón: amor, sexualidad, política y postmodernidad. Contribución para una erontoikología”, en Hernández Rodríguez, Paula (et. al.) (cords.): *Amor y sexualidad en la historia. Colección Temas y perspectivas de la Historia*, num. 4. Salamanca, AJHIS & Hergar ediciones Antema, 2015, pp. 223-244. Agradecemos a la asociación AJHIS la posibilidad que en su momento se nos brindó para participar en tan precioso y elaboradísimo trabajo, colofón final de un Congreso Internacional magnífico.

paralelismos son –a diferencia de lo que pudiera esperarse en un principio– extraordinarios. Una vez más, repetimos aquí la misma estructura: se esboza un modelo de cuidado estético que es eminentemente humanista, y se discute. Dicho modelo es común a ambos autores; y sin embargo, también ambos ofrecen las vías para plantear un cuidado estético no humanista... Que, con todo, percibido con admiración hace un tiempo<sup>5</sup> (en torno a 2013-2014), ahora mismo nos parece muy insuficiente; al menos, en la medida que notamos la insuficiencia de una simple *chance* esteticista. Quizás.

- III. Por último, en el tercer apartado revisamos lo que, a día de hoy, nos parece el núcleo del problema tanto a escala teórica como a escala práctica: el denominado «círculo hermenéutico», tal y como es problematizado en el texto decisivo al respecto, el párrafo 32 de *Ser y tiempo* de Heidegger<sup>6</sup>. Con ello, cuestionaremos el humanismo en tanto que cuidado epistémico, metafísico, ... digamos, teórico. Si bien, una vez más lo señalaremos: aquí el nivel de análisis es meta-teórico, donde el “meta-” está remolcado fundamentalmente desde la praxis. En estos momentos, y después de varios años (desde 2011-2012, al menos) nos sigue pareciendo que en torno a la problemática del círculo hermenéutico bullen a borbotones algunos de los problemas fundamentales de la filosofía, y especialmente aquéllos relacionados con la inhabitabilidad de la escena humanista.

Así pues, respectivamente: *bonum*, *pulchrum* y *verum*. Y ello, para someter a discusión el hecho de seguir hablando de «Cuidado de sí» toda vez que no se añada un, creemos que honesto, «después del humanismo». ¿Qué forma de cuidado y de cuidados, de sí y de los otros, caben después de Nietzsche y Heidegger?

## I. ¿QUÉ CUIDADOS, DESPUÉS DEL HUMANISMO ERÓTICO?

### I.1) Amor, sexualidad, platonismo

Las prácticas del querer, del amor y de la sexualidad que rigen la actualidad volitiva y espiritual de nuestras vidas en la civilización occidental responden *a)* o bien al entramado

<sup>5</sup> La génesis de estos estudios tiene que ver con la elaboración de nuestro trabajo “Arte y política en Gadamer. En diálogo con Marcuse”, *Revista Tales*, Nº 5 (2015), pp. 17-40. Agradecemos a Marcos Alonso y a todo el equipo de TALES su esfuerzo desde hace tantos años, y que nos haya abierto la puerta de sus proyectos, con los que tenemos la fortuna de colaborar.

<sup>6</sup> El desarrollo de dicho análisis no habría sido posible sin la invitación de Noé Expósito Roperero, cuya encomiable coordinación del volumen *Aproximaciones a la Fenomenología* (actualmente en curso avanzado de edición) fue el punto de partida de la redacción de buena parte de las páginas que constituyen el apartado III de este artículo. Agradecemos a Expósito Roperero su generoso permiso para volver a traer aquí unos análisis a los que di cauce en colaboración, así mismo, con el exitoso Seminario que coordinó durante el curso 2016-2017 en MetaLibrería de Madrid (con el título ¿Qué es la fenomenología?).

de condicionamientos debido al armamento técnico y sociopolítico del presente (sociedades de la información y de las nuevas tecnologías; globalización; capitalismo de las crisis; etc.), *b*) o bien al “ADN cultural” –si se puede hablar así– que diacrónicamente corresponde a nuestra civilización occidental y su extenso acervo. Desde luego, no se puede despreciar la hipótesis de *c*) vincular, entrecruzar y hacer recíprocos *ambos* cursos de etiologías, el sociotécnico-sincrónico y el histórico-diacrónico; de hecho, tal hipótesis de trabajo probablemente fuera la más completa y fructífera, a la sazón.

Enfoquemos por lo pronto el aspecto más histórico, el relativo a la herencia de lo que somos. En ese “genotipo cultural” que nos constituye, una de las líneas genéticas más importantes que nos definen es *el platonismo*.

Nuestra tesis es que las formas de querer de la actualidad *continúan*, en gran medida, una tradición que se instituyó hace casi 2500 años, una tradición que engloba, en efecto, formas del *Eros*, pero que también, en general, es una forma de pensar, de vivir, de hacer política, de entender la relación con la naturaleza y con los demás hombres y mujeres, etc. La cual, en suma, se retrotrae a los textos del filósofo griego discípulo de Sócrates, así como, *especialmente*, a lo que ha sido su espectacularmente profusa recepción en Occidente. Hasta el punto de que quizás no resulte viable definir lo que nuestra cultura es (y lo que nuestra cultura hace) al margen de esos textos platónicos y *de su recepción*. Suele en estos casos hacerse mención de aquella célebre y siempre retomada aseveración de A. N. Whitehead, según la cual toda la historia del pensamiento occidental no vendría a ser sino un conjunto de notas a pie de página hechas a los textos de Platón (427-347 a. C.). En ese sentido, importa mucho preguntarnos qué conlleva este enfoque de cara a un estudio de la sexualidad y del amor. No nos podemos olvidar de que M. Foucault, que escribió su *Historia de la sexualidad*<sup>7</sup> (una de las referencias bibliográficas más emblemáticas y citadas a este respecto), es un pensador que a lo largo de toda su producción intelectual sigue el curso del pensamiento nietzscheano en tanto que crítica del platonismo y de las consiguientes institucionalizaciones (epistemológicas, políticas, psicológicas, etc.) que dicho platonismo ha fraguado.

Las formas de vivir y de expresar el amor y la sexualidad vigentes en el mundo occidental, “tomadas” por las armas de una suerte de neo-romanticismo, son en realidad el viejo fruto de un acervo que tiene mucho que ver con el paradigma cristiano, prósperamente desarrollado a lo largo de la Edad Media europea, pero posteriormente vertido –y reconvertido, vía *el humanismo*– durante la Edad Moderna, y prolongado de forma secularizada hasta hoy. Pero, siguiendo esa raíz histórica, y yendo más lejos (más “hacia atrás”) y más a las profundidades de esa herencia cristiana de la cultura occidental, nos encontramos en efecto con el platonismo, el cual tiene la peculiaridad de ser un movimiento intelectual que, para la temática que atendemos, resulta sustancialmente relevante.

<sup>7</sup> Foucault, M.: *Historia de la sexualidad*, 3 vols.: 1. *La voluntad de saber*, 2. *El uso de los placeres*, 3. *El cuidado de sí*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

En concreto, y acudiendo a las bases mismas del señalado movimiento intelectual platónico, en el tema que aquí nos ocupa, cabe destacar la incidencia histórica que ha tenido el célebre diálogo de Platón dedicado íntegramente al amor: *El Banquete*<sup>8</sup> (escrito, según se ha estimado, entre los años 384 y 379 a. C.). Ésta es la fuente histórico-filosófica en torno a la que se tejerán las reflexiones que a continuación se acompañan. Y, para nosotros, con este primer apartado no podemos pretender más: sino *proponer* la lectura de *El Banquete* hoy, y acometer con él un diálogo «histórico-efectual» (en el sentido de la *Wirkungsgeschichte* de H.-G. Gadamer<sup>9</sup>), un diálogo desde el presente. Sugerir *El Banquete* como enclave bibliográfico privilegiado para hacer, a partir de su lectura, «historia crítica» en torno al problema del amor y de la sexualidad<sup>10</sup>.

En este diálogo de madurez del célebre pensador griego, aparecen planteadas con rotunda explicitud y radicalidad problemáticas tan ricas y diversas como: la diferente relación del amor con el cuerpo y con el alma; el agravio comparativo de género y el falocentrismo; el carácter cuasi sagrado de la perpetuación de la especie; la homosexualidad y la bisexualidad; el papel vital y salvífico que Eros pueda o no jugar en nuestras vidas; la tensión entre la razón y las pasiones; el desplazamiento taxativo de lo corporal y lo sexual; la imbricación de *Eros* con otras virtudes, como la amistad, la excelencia moral, la justicia, la inteligencia, la salud o la educación; la “precariedad” intrínseca que, en cuanto deseo, le corresponde a la afección del amor; la necesidad de ordenamiento o control sociopolítico de los instintos; etc. La policromía que para la filosofía y para la historia posee por tanto *El Banquete*, de cara a un estudio pormenorizado del tema del amor y de la sexualidad, es ciertamente impresionante.

La *recepción que se hace a día de hoy* de estas problemáticas de *El Banquete* de Platón, tal y como la acometen y apuntan algunos de los autores más autorizados al respecto en el último siglo (desde Fr. Nietzsche hasta P. Sloterdijk, pasando por M. Heidegger, H. Marcuse, J. Derrida o G. Vattimo, así como, en otros ámbitos: S. Freud, C. Paglia, E. Fernández Porta, S. Žižek, etc.), puede tener uno de sus puntos álgidos si se lee *El Banquete* desde el punto de vista de la siguiente clave hermenéutica: *Occidente y*

<sup>8</sup> Platón, *Banquete*, en: *Diálogos. Vol. III: Fedón, Banquete, Fedro* [Traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó], Madrid, Gredos, 1988, pp. 185-287. Este diálogo platónico será el objetivo de nuestro análisis y comentario. En lo sucesivo, citaremos de esta manera las referencias a *El Banquete*: primero, y seguido siempre del título del diálogo, la referencia *según la citación clásica y canónica* de J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. II, Oxford, 1901 (reimpr., 1964), que es además la edición seguida por la traducción castellana a la que nos atenemos; y después, entre paréntesis, incluiremos siempre la página correspondiente en la traducción al castellano en la edición de Gredos de 1988, la cual cuenta además con un documentado estudio introductorio de M. Martínez Hernández (Platón, *Diálogos, op. cit.*, pp. 145-184) que aquí seguiremos de cerca.

<sup>9</sup> Cf. Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003, pp. 9-27 y 331-438.

<sup>10</sup> Renunciando (con la limitación abismal que conlleva una renuncia), en ese sentido, a hacer «historia anticuaría», que también sería no solo interesante, sino muy necesaria al respecto de toda esta temática y del diálogo que proponemos establecer entre ella y el platonismo. Sobre la distinción entre «historia anticuaría», «historia crítica» e «historia monumental», atiéndase a Nietzsche, F.: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, pp. 52-67, que *es, junto a Gadamer (supra) el autor que brinda la fundamentación epistemológica de las presentes páginas (y del tipo de labor histórica e historiográfica —quizá poco habitual— que este primer apartado desarrolla)*.

*el dominio*, o bien *Occidente y la violencia*. Tal es la clave de lectura que, en consonancia con otros trabajos ya hechos o en curso, aquí recuperamos, y al rigor incuestionable de todo ese elenco bibliográfico se remiten estas pocas páginas, que en realidad son un precipitado que se hace cargo de ese marco general de recepción del platonismo *en la postmodernidad y en la crítica de la cultura* (un marco y unas coordenadas que, desde luego, reconozcámoslo, son cuestionables y son solo *una* alternativa posible).

Así pues: ¿cuál es la correspondencia entre, por un lado, las formas políticas *de dominio y violencia* inherentes a Occidente (ahora y desde siempre) y, por otro lado, sus prácticas de amor, amistad, erótica y sexualidad—tal y como vienen siendo fundamentadas y apuntadas por el que ha sido el paradigma predominante en nuestra cultura a la hora de comprender sexualidad y amor: el platonismo—? ¿Tienen alguna relación fenómenos—en principio, tan heterogéneos— como el platonismo, el desprecio al cuerpo, la homofobia, el romanticismo, el capitalismo y «la crisis»? ¿Qué significa, desde el punto de vista histórico-crítico, releer hoy *El Banquete*? ¿Sería deseable y posible abrir hoy espacios y prácticas del *Eros* diferentes y alternativas a las que el platonismo ha introducido en nuestra cultura?

## I.2) *El Banquete*: Figuras del “buen amor” occidental

*El Banquete* Platón lo habría escrito unos treinta años pasados tras el simposio real, si es que éste acaso tuvo lugar alguna vez, opción poco admitida<sup>11</sup>, y que aquí obviamente rehusaremos, *pero con la que podemos “jugar”*: pues eso, desde un inicio, Platón lo deja en manos de quien es el narrador de la obra, Apolodoro. *El Banquete* arranca con la respuesta de Apolodoro a un «Amigo» que, a juzgar por las primeras palabras del diálogo («me parece que sobre lo que preguntáis estoy preparado»<sup>12</sup>), le habría apelado para que le empezara a contar la *historia* de lo allí acaecido aquella vez, la *historia* de ese simposio que tuvo lugar en casa de Agatón, con la presencia de figuras como el propio Agatón, Sócrates, Erixímaco, Aristófanes, ... Apolodoro es, por ende, el narrador de aquel banquete del pasado<sup>13</sup>. Se lo narra a su Amigo, nos lo narra a nosotros, aun a nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI. Con el añadido cuasi-delirante (y realmente importante) de que Apolodoro no “nos” lo narra partiendo de su propia experiencia, sino que, a su vez, Apolodoro ha tenido que cosechar la noticia de otra parte, de una segunda persona. La reunión en forma de banquete festivo, *cuenta* Apolodoro, quien confiesa no saberlo sino por noticia de «el mismo que se la contó a Fenix. Fue un tal Aristodemo, natural de Cidateneon, un hombre bajito, siempre descalzo, que estuvo presente en la reunión». De todos modos, Apolodoro asegura que «después he preguntado también a Sócrates algunas de las cosas que le oí a Aristodemo, y estaba de acuerdo conmigo en

<sup>11</sup> Atiéndase a la Introducción que lleva a cabo M. Martínez Hernández en Platón, *Diálogos*, *op. cit.*, pp. 145-184.

<sup>12</sup> PLATÓN, *Banquete*, 172a (1988: 185).

<sup>13</sup> PLATÓN, *Banquete*, 173a (1988: 187).



que fueron tal como éste me las contó»<sup>14</sup>. Estamos entonces en manos de Apolodoro, quien a su vez depende del testimonio de Aristodemo, ese hombre descalzo y de baja estatura que –*cuenta* Apolodoro– coincide con Sócrates en la versión de los hechos, esto es, en la versión de los *discursos sobre el amor* pronunciados durante el banquete nocturno. Es Aristodemo la última referencia<sup>15</sup> a la que se adhiere Apolodoro antes de empezar a referir lo acaecido aquella noche en casa de Agatón. Y no podemos olvidar que, posteriormente Apolodoro reconoce que «después [del discurso] de Fedro hubo algunos otros [discursos] de los que Aristodemo no se acordaba muy bien»<sup>16</sup>.

De todos modos, quienquiera que esté familiarizado con las obras de Platón, no le resultará en modo alguno extraño este elemento ficcional. Nosotros hemos empezado haciendo hincapié en ello por dos motivos. Primero, para poner sobre la mesa la llamativa importancia –nunca negada por los estudiosos– del elemento ficcional, mitológico, etc. como estructura integrante fundamental dentro del pensamiento de uno de los grandes defensores de la Verdad metafísica. Y segundo, porque nos revela algo bastante interesante y que no puede pasar aquí desapercibido sobre el significado de la *narración*, y vale también decir: *sobre la Historia y su significado*, así como *sobre la fraternidad y el Eros que, ellos mismos, son inherentes a la labor de interpretar* –tal y como, curiosamente, leemos en una maravillosa página de *El Banquete*<sup>17</sup>–.

Centrémonos pues en los discursos que Aristodemo sí recuerda, y en los que, por tanto, Apolodoro puede contar a su Amigo (al lector, a nosotros). Se trata de seis discursos sobre el amor, sobre el dios Eros, sobre el significado político y vital de la sexualidad y de los afectos, que tienen lugar en el desarrollo de un simposio que sucedió a una cena festiva por parte de los presentes. Bajo propuesta del médico Erixímaco, «todos estuvieron de acuerdo en celebrar la reunión presente, no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno»<sup>18</sup>, y dedicándose a hacer uno a uno, de izquierda a derecha (sentados en círculo como estaban), un discurso en voz alta en el que se elogiase al amor. Hablaron, por este orden, primero Fedro, y tras él (y, como dijimos, después de otros que no se mencionan) vinieron los de Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Sócrates. Por último, Alcibíades, enamorado de Sócrates (aunque en modo alguno correspondido), también emite su discurso, aunque no de elogio a Eros, sino de elogio dolorido a Sócrates, «el virtuoso», por si hubiera aún alguna última oportunidad de gozar de su favor en esa noche. Aunque Sócrates, por supuesto, le da calabazas. De hecho, al final de la noche<sup>19</sup> Sócrates sería el único que, sin haber dejado

<sup>14</sup> PLATÓN, *Banquete*, 173b (1988: 187).

<sup>15</sup> PLATÓN, *Banquete*, 173e (1988:188).

<sup>16</sup> PLATÓN, *Banquete*, 180c (1988: 204).

<sup>17</sup> PLATÓN, *Banquete*, 202d-e (1988: 246). La labor de interpretar como la labor de Eros, en esto hermanado con Hermes... Y ello, además, dentro del discurso que en *El Banquete* emite Sócrates... —Sea como fuere, esta inteligente apreciación se la debemos a Pérez de Tudela, J., “Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 26 (1992), pp. 11-48, pp. 13-14.

<sup>18</sup> PLATÓN, *Banquete*, 176e (1988: 196); cfr. así mismo 176a (1988: 194)

<sup>19</sup> Cf. el final del diálogo, PLATÓN, *Banquete*, 223b y ss. (1988: 286-287).

de beber en ningún momento, no llegó ni a embriagarse, ni a dormirse, ni a marcharse, y que solamente una vez ya dormidos todos los que quedaban (entre ellos, Agatón y Aristófanes), y acercándose ya el alba, optó por marcharse de la casa de Agatón junto a Aristodemo, y pasó el resto del nuevo día en sus menesteres habituales, yendo a lavarse, al gimnasio, etc., no acudiendo a descansar sino hasta el crepúsculo...

Antes de dicho amanecer del nuevo día, ese amanecer de un Sócrates triunfal (triumfal sobre la noche, sobre el delirio, sobre el cansancio, sobre el fulgor sexual desatado por Alcibíades; triunfal sobre el no-ser y el *pharmakon*<sup>20</sup>), ocurren muchas cosas durante el banquete tal y como nos lo relata (ficcional) Apolodoro (Platón). Vamos a *seleccionar*, para el propósito y espacio de ese apartado I, tres momentos clave que –literalmente– han hecho historia. Tres de entre otros muchos posibles<sup>21</sup>. Tres figuras del “buen amor” entre occidentales, tal y como han sido introducidas por esta obra de Platón, pero especialmente *tal y como han sido leídas, recibidas, interpretadas y hechas efectivas* a lo largo de la historia. No hay textos puros, ni hechos puros. La historia del platonismo es indesligable de la historia de la *interpretación* de los textos de Platón. La interpretación que nuestra cultura hace del amor es indesligable de la interpretación que ha hecho de la teoría platónica del amor y de la sexualidad. Nuestras neo-románticas *prácticas* erótico-afectivas no se pueden hoy entender sin las figuras de “la media naranja”, el “Eros salvador” y la “Policía trascendental”.

### **L.3) La “media naranja”. O cómo vivir-amar en la macromolécula capitalista**

Esta figura corresponde al discurso de Aristófanes<sup>22</sup>, célebre poeta cómico de la Grecia Clásica del que, sin embargo, Platón pone en su boca quizá el más devastador y trágico de los relatos de *El Banquete*. Platón (Apolodoro (Aristodemo)) hace decir a Aristófanes que hemos de honrar lo mejor que podamos a Eros, para evitar un nuevo castigo de los dioses. En efecto, relata Aristófanes cuando le llega su ocasión en el banquete nocturno, nuestra actual condición afectiva viene derivada de un castigo que ya Júpiter nos había impuesto. Pues originariamente nuestra especie era tan poderosa y completa que retaba a los mismísimos dioses, de modo que el Olimpo hubo de tomar cartas en el asunto. Originariamente, nuestra especie era de tal condición que cada individuo reunía a la vez dos seres (mujer-mujer, hombre-mujer u hombre-hombre); cada individuo era de forma esférica y contaba con ocho extremidades, dos caras opuestas simétricamente y enlazadas por la nuca, etc. El poder de esta especie originaria de andróginos era tal que

<sup>20</sup> Cf. el extraordinario estudio sobre Platón y el *pharmakon*, a cargo de Derrida, Jacques, “La farmacia de Platón”, en Ídem, *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 2007: 91-260.

<sup>21</sup> Aquí, por limitaciones de espacio, solo hemos podido escoger quizás los tres más evidentes y “urgentes”, dejando fuera, por ejemplo, el discurso más central de *El Banquete*: el que realiza Sócrates (del cual nos hacemos cargo, obviamente, y va implícito en la columna vertebral de nuestro análisis: pues con Platón, Sócrates y con el platonismo es con quienes aquí, en verdad, trazamos el diálogo crítico).

<sup>22</sup> PLATÓN, *Banquete*, 189c-193d.



los dioses hubieron de intervenir: Júpiter y Apolo, a través de diferentes modificaciones, determinaron que los individuos de la especie humana habrían de seccionarse en dos mitades con capacidad de reproducción, tal que

«desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un símbolo de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo»<sup>23</sup>.

Símbolo, es decir, aquí: mitad, parte, participación, «contribución al ser que se genera»<sup>24</sup>. O dicho de otro modo: no podemos vivir de un modo perfecto (plenitud ontológica, por así decir) ni alcanzar la felicidad si no honramos a Eros y sobre todo si no nos ganamos su favor, el cual estriba en encontrar a nuestra otra mitad<sup>25</sup>. La felicidad onto-biológica es por tanto inalcanzable al margen del abrazo con esa otra mitad, el abrazo con esa carencia reencontrada en el cuerpo y el alma del otro, para el que vivimos y por/con el que hemos sido creados:

«Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: “¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?”, y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: “¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís”. Al oír estas palabras, sabemos que *ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa*, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacia tiempo: *llegar a ser uno solo* de dos, *juntándose y fundiéndose con el amado*. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. *Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad*»<sup>26</sup>.

Ciertamente merece la pena cotejar esta teoría (que tantas prácticas ha generado a lo largo de la historia, y que actualmente impregna tanto la praxis psico-afectiva en nuestras sociedades) con lo que por ejemplo podemos encontrar, para una observancia crítica, en la película *Castillos de cartón*, de Salvador García Ruíz. Aunque no cabe duda

<sup>23</sup> PLATÓN, *Banquete*, 191c-d (1988: 225-226).

<sup>24</sup> En palabras de Martínez Hernández, en PLATÓN, *Banquete*, 191c-d (1988: 225-226), nota al pie 75.

<sup>25</sup> «Siendo Eros nuestro guía y caudillo. Que nadie obre en su contra —y obra en su contra el que se enemista con los dioses—, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, *lo que ahora consiguen solo unos pocos*» (PLATÓN, *Banquete*, 193b (1988:228-229). NOTA: en el texto citado y en otros que citaremos después, habitualmente destacaremos en cursiva algunas expresiones que son de gran relevancia para el análisis que estamos emprendiendo en este apartado. En lo sucesivo, indicaremos esta operación de formato con la fórmula “cursivas nuestras”, como es habitual en los comentarios de texto filosóficos).

<sup>26</sup> PLATÓN, *Banquete*, 192d-e (1988: 227-228).

de que se pueden citar otros muy numerosos ejemplos, que pasen por la proclamación de la liberación de la mujer, de la “mujer libre” (cuya pátina neoliberal, por desgracia, frecuentemente se tarda mucho en comprender), a la manera de *Thelma & Louise* de Ridley Scott, una proclama a la que –dicho sea con ironía– le faltaría su media naranja si no se complementa también con una liberación del varón, y en general, si no se complementa con una liberación con respecto a las condiciones alienantes de las praxis de amor tradicionales, así como con una conceptualización detallada y muy cuidadosa que ponga cotas a lo que se entiende por «liberación». No vaya a ser que del escollo que es la figura de la “media naranja” (tal y como la hemos presentado a través de Platón; escollo en tanto que *la «integridad» vital de la persona pasa por la dependencia del otro: dependencia emocional y no solo emocional...*), pasemos al escollo igualmente escabroso del sujeto atómico y misántropo: precisamente el sujeto típico de las sociedades capitalistas. Nosotros, que hemos leído a Hegel, no nos extrañamos por el hecho de que esas dos figuras cohabiten a día de hoy y sean incluso tan definitorias de las formas de amar occidentales. Ciertamente una figura, aunque es opuesta a la otra –o precisamente por ello–, la exige dialécticamente. Las sociedades neo-románticas del amor idealizado de la “media naranja” son también las sociedades donde el sujeto, obviamente, no puede sino sentirse infinitamente solo, resentido, rebelde y con ganas constantes de “liberarse” y desentenderse de su entorno y familiaridad, y de cuanto le rodee («oikos», “eco-”). Es un sujeto no-íntegro por definición; su *pathos*, consecuentemente, habrá de ser el de la búsqueda de “la otra mitad”, pero ello obviamente va unido al riesgo de un *pathos* constante de venganza por no encontrarlo. El sujeto escindido, no-íntegro, desintegrado y atomizado, a lo sumo solo puede dar lugar a uniones *moleculares*. Esto es: artificiales, no homogéneas, no eco-eróticas o ero-ecológicas. No pertenecientes a la diferencia multipolar de la realidad natural y ontológica. Más que amor, la figura de la “media naranja” parece sugerir el rencor y la competencia. La propiedad, la posesión. El odio.

#### I.4) El “Eros salvador”. O cómo vivir-amar despreciando el tiempo y el ser

Existe una radical diferencia entre el amor comprendido como una manera de saciar un “rincón” de la existencia, y el amor entendido como la (única) forma de cubrir una profunda carencia o vacío. A este último tipo pertenece la primera figura que hemos atendido, y también en él se engloba esta segunda a la que nos referiremos ahora, que colma, al igual que la primera, el punto de vista romántico sobre la sexualidad y el amor, y que estriba concretamente en considerar que es Eros, y solamente él, quien proporciona «la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes»<sup>27</sup>. Así lo canta, inspirado, el poeta trágico Agatón en su elocuente discurso<sup>28</sup> sobre el amor en *El Banquete*. Si Platón hace que Aristófanes,

<sup>27</sup> Platón, *Banquete*, 197c (1988: 236).

<sup>28</sup> Ocupa las siguientes páginas: PLATÓN, *Banquete*, 194e-197e (1988: 231-238).

cómico, entone una propuesta sumamente desgarradora, ahora en el caso de Agatón también encontramos invertidos<sup>29</sup> los papeles y es el poeta trágico quien da lugar a uno de los más elocuentes, hermosos y alentadores discursos que se escuchan en el transcurso de esa noche. Merece la pena recuperar por extenso uno de los puntos álgidos de la inspiración de Agatón, dedicada con profundo entusiasmo a Eros, ya que

«Él es quien *nos vacía de extrañamiento* y *nos llena* de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las *reuniones* como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar *cordialidad*, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digna adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molición, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y *salvador*; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres»<sup>30</sup>.

Es difícil no aplaudir, como hacen «estruendosamente»<sup>31</sup> todos los protagonistas de *El Banquete* tras oír esas palabras en la casa del propio Agatón, que esa noche era el anfitrión. Ciertamente, el de Platón (en boca del personaje Agatón) es un elogio del Eros como *vínculo unitivo* que difícilmente pueda ser parangonable. Y que además se aproxima no poco a la propuesta que al final de este apartado II vamos a apuntar, en términos de *una teoría del ser (ontología) cruzada con una teoría de la afectividad, el amor, la sexualidad, la amistad y las relaciones (erótica) y con una filosofía de la naturaleza (ecología, o mejor: oikología)*: el ser no puede ser comprendido al margen de una cierta apreciación de la idea de vínculo total de lo que hay, vínculo erótico; tal que la erótica, a su vez, no puede comprenderse únicamente dentro de los límites y coordenadas de lo humano, sino que el “abrazo” es ya por sí mismo algo característico del tejido de la realidad ontológica, la cual es comprensible entonces en términos de caricia, hogar, entorno (*oikos*) erótico.

Ahora bien, el problema es que no podemos pronunciar este encomio a Eros sin hacernos cargo de la sangre derramada, ni de la lucha, agresión y competencia que han determinado y determinan aún el curso de la cultura occidental. Dicho de otro modo: el límite, una vez más, es el romanticismo. Es decir: el platonismo. La ingenuidad no nos puede hacer olvidar la conveniencia de *limitar* esta segunda figura, del “Eros como salvación”, con un cotejo con obras como *El príncipe* de N. Maquiavelo<sup>32</sup>, o con la

<sup>29</sup> Esto se entiende a tenor de la descripción en la obra del final de la noche en que tuvo lugar el banquete: PLATÓN, *Banquete*, 223c-d (1988: 286).

<sup>30</sup> PLATÓN, *Banquete*, 197c-e (1988: 237). Cursivas nuestras.

<sup>31</sup> PLATÓN, *Banquete*, 198a (1988: 238).

<sup>32</sup> Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 83, 90, 118-119 (entre otras páginas, v. gr.).

película *Anything else* de Woody Allen. En el caso de este film, que desde luego no es de los más laureados del cineasta americano, chocamos de bruces ante “la otra cara” de las relaciones que fragua Eros: la cara y la carga de una ruptura sentimental, por ejemplo. Las cosas son más complejas y ásperas de lo que parece, como también se puede comprobar de modo excelente en lo que plantea Stanley Kubrick en *Eyes wide shut*, con ese primer capítulo de la película en que una excelente Nicole Kidman le hace ver a un confuso Tom Cruise que los rostros del Eros son muchos posibles, legítimos, y no siempre idealizables ni “redentores de la Humanidad”. Y en el primer caso, el de la obra de Maquiavelo, *El Príncipe* delinea una abrupta crítica a la política de la imaginación y a la imaginación política, toda vez que *se desentiendan* del curso de las exigencias prácticas..., y ello, *sin dejar de reconocer una inestimable importancia al agradecimiento*<sup>33</sup>. Y esa es la clave. Cuando hablamos de limitar el romanticismo de esta figura del “Eros como salvación”, no nos referimos a que hemos de adoptar una política pragmática de la competencia, que es la que campa a sus anchas actualmente en el curso realizado del “*american way of life*”, sino justamente a lo contrario –pues contra esa pragmática precisamente nos dirigimos–. La lógica del capital y de la competencia no es tan “pragmática” como en un principio pueda parecer, sino que, a la inversa, esa lógica también es un sueño, y una idea: es el “*american dream*”. Y precisamente ése es el problema (no su carácter pragmático, que, como decimos, no lo tiene tanto). El poder del sueño, de las ideas y de las utopías, es al cabo el poder de Eros, cuando Eros es entendido bajo las premisas platónico-románticas del espacio-tiempo infinito. Esto es lo que tienen en común el dinero (capitalismo), las comedias románticas protagonizadas por Sandra Bullock (romanticismo), la Declaración de los Derechos Humanos (neo-Ilustración), las utopías, y Hegel o Platón. Que secuestran el tiempo<sup>34</sup>. Y cuando el tiempo se secuestra en nombre del infinito, entonces la guerra y la venganza contra el mundo inmediato e inmanente están a la vuelta de la esquina. Dicho de otro modo: la “salvación de Eros” se convierte finalmente en un resentimiento contra la vida y contra lo vivido<sup>35</sup>, en nombre de otra realidad trascendente que jamás será habitada. Y la ansiedad por alcanzarla, hacen del *oikos* al que pertenecemos, es decir, hacen del *ontos*, del ser, una realidad no deseada que hay que combatir, hasta hacerla (a fuerza de violentarla, se quiera o no) inhabitable. Este asunto tiene gran alcance, es controvertido y muy problemático. Sus consecuencias llegan hasta el modo en que podemos tener de entender la izquierda política. ¿Cómo trazar una crítica del *statu quo*? ¿Hemos de ponernos en manos de una Idea que secuestra el mundo inmanente al que pertenecemos? ¿Hemos de esperar, como los fervientes creyentes, una gran «Salvación»

<sup>33</sup> Maquiavelo, *op. cit.*, pp.58-62.

<sup>34</sup> Dadas las limitaciones de espacio, aquí no podemos sino solamente remitir a Hernández Nieto, M. A.: “Temporalidad y política: arritmias. (En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard)”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Nº 65 (2015), pp. 77-92, para una rigurosa elucidación sobre por qué el capitalismo, en tanto que nueva forma de platonismo, y en fin, por qué el humanismo generan una cultura que, en sus prácticas, secuestra el tiempo, y con dicho secuestro nos dominan y colocan a merced de una lógica de la violencia.

<sup>35</sup> Nietzsche, F.: Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 63 y ss.

(proceda ésta de Eros, del Partido, de la Razón o de la Dignidad)? El problema no es que haya que proceder a una crítica del *statu quo*, ni tampoco ponemos en cuestión que haya que cambiar las cosas. Ahora bien, ¿en nombre de qué tiempo y de qué espacio (que además, se hacen llamar “salvíficos”) vamos a echar abajo este tiempo y este espacio? Más bien que proceder a un *nuevo* secuestro, ¿no se trataría quizás de percatarnos del secuestro que *ya* sufren nuestro *oikos*, nuestro *ontos* y nuestro *Eros*? Más que poner nuevos ropajes, e iniciar nuevas santas cruzadas de salvación, ¿no se trataría más bien de redescubrir nuestro espacio-tiempo, de «desenmascarar el desenmascaramiento»<sup>36</sup> —ese desenmascaramiento que nos ha hecho olvidar que nuestro *oikos-ontos* sí puede ser un espacio habitable, sí puede rendir una erótica; ese desenmascaramiento obrado a cargo del capital y de la competencia, desenmascaramiento que nos ha hecho olvidar el abrazo, que pese a todo y aunque incierto ya estaba ahí, siempre está ahí quizás<sup>37</sup>, como el rocío—?

### I.5) La “Policía trascendental”. O cómo vivir-amar sin cuerpo ni sexualidad

Uno de los puntos que dentro de las páginas de *El Banquete* más importancia tienen para nosotros es el rotundo discurso de Pausanias<sup>38</sup>, centrado en distinguir dos tipos de *Eros*, dos tipos de amor, dos tipos de Afrodita: «Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione, y la llamamos Pandemo. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio»<sup>39</sup>. Parece que, al leer/escuchar el discurso de Pausanias, da la impresión de que nos topamos con la pintura *The Good and Evil Angels* de William Blake, o de que se nos pasara delante de nuestros ojos un doblete de imágenes, un juego de contraposición entre la rémora del *Nacimiento de Venus* de Sandro Botticelli (que, no en vano, justamente, fue una de las figuras más excelsas de la Academia neoplatónica de Florencia, a finales del siglo XIV), de una parte, y por ejemplo la pintura *Alone* de Toulouse-Lautrec, de otra parte. La Venus buena y la Venus malvada<sup>40</sup>. La que Botticelli nos presenta solapada con una

<sup>36</sup> Vattimo, Gianni, “Metafísica, violencia, secularización”, en Vattimo, G. (comp.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 63-88, pp. 64 y 73-74.

<sup>37</sup> Siempre está ahí desde un punto de vista ontológico, claro está. No óntico, ni político —pues no le damos paso, quizás; no le permitimos sobrevenir; le cerramos las ventanas; o en términos de Vattimo, le «desenmascaramos», arrojamos su honesta y creativa máscara de la misma índole que la *aletheia* (siguiendo en esto a Heidegger y su relectura del pensamiento griego), arrojamos esa máscara en nombre de una proclamación liberal del supuesto triunfo ilustrado de una cosmovisión científico-técnica que, como veremos a continuación, parece totalmente alejada de la vida, del cuerpo y de la praxis—.

<sup>38</sup> PLATÓN, *Banquete*, 180c-185c (1988: 204-213).

<sup>39</sup> PLATÓN, *Banquete*, 180d (1988: 205).

<sup>40</sup> Cfr. las *fundamentales* líneas de PLATÓN, *Banquete*, 181a-d (1988: 206-207). Al respecto del específico tema de la homosexualidad y la pederastia entre los antiguos griegos, cfr. el estudio introductorio de Martínez Hernández (PLATÓN, *Banquete*: 156 y ss.). Sobre el carácter literalmente falocéntrico de unas pocas líneas del

temática más bien religiosa, que sugiere lo virginal, puro, pulcro e incorruptible, con una Venus que ocupa el centro geométrico de la imagen, que se sostiene perfectamente en pie superando el vaivén del mar y del viento, y que con sus manos oculta su sexo y sus senos. Y frente a ello, la que Toulouse-Lautrec nos trae evocando más bien el ambiente del burdel parisino finisecular, por lo que de él y de su obra sabemos, aunque no tendría por qué: *Alone* muestra simplemente a una Venus (o contra-Venus) que ya no ocupa el centro de la imagen, que está echada sobre la cama, y que provoca que el espectador prácticamente se sienta como un *voyeur* al descubrirla masturbándose y por tanto poniendo(se) en bandeja lo prohibido: el cuerpo. Si se tiene en cuenta, como decimos, el contexto general de la pintura de Toulouse-Lautrec, puede además aparecer un elemento más que ya llevaría a una cima muy interesante el análisis, al unir tres elementos cuya mezcla rinde un juego extraordinario: amor, sexualidad y dinero. Los flujos del amor y los flujos de la Bolsa no están tan separados los unos de los otros<sup>41</sup>. Sea como fuere, el caso es que a juicio de Pausanias (y, como se ve en el desarrollo de *El Banquete*, la perspectiva de Platón-Sócrates no se aleja apenas de esto<sup>42</sup>), Eros puede sobrevivir al margen de la componente corporal de la sexualidad. Es más: el auténtico o verdadero amor, el buen amor, sería aquél que se desprende (una vez más: que se «desenmascara») de la piel, máscara, fuego y juego del cuerpo:

«Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas en sí misma es hermosa, sino que lo es únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: *si se hace bien y rectamente* resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea. Del mismo modo, pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a *amar bellamente*»<sup>43</sup>

Y, ¿en qué consistirá eso de «amar bellamente», «bien», «rectamente»? Veamos:

«Es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido pérfidamente, mientras que es obrar bellamente el concederlos a un hombre bueno y de buena manera. Y *es pérfido aquel amante vulgar que se enamora mas del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable*, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto como se marchita *la flor del cuerpo* del que estaba enamorado, “desaparece volando”, tras violar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado *de un carácter* que es bueno, permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido *a algo estable*. Precisamente a éstos quiere nuestra costumbre someter a prueba bien y convenientemente, para así complacer a los unos y evitar a los otros. (...) Así, justo por esta causa se *considera vergonzoso*, en primer lugar, dejarse conquistar rápidamente, con el fin de que transcurra *el tiempo, que parece poner a prueba perfectamente a la mayoría*

discurso de Sócrates, cfr. PLATÓN, *Banquete*, 206d-e (1988: 255), donde además toda la potencia erótica queda reducida al coito, la fecundación y la procreación.

<sup>41</sup> Nos debemos al excelente estudio de Fernández-Porta, Eloy, €®O\$. *La superproducción de los afectos*, Barcelona, Anagrama, 2010 (v. gr.: pp. 152 y ss., 198, 204, etc.).

<sup>42</sup> PLATÓN, *Banquete*, 199c-212b (1988: 240-265): pp. dedicadas al extenso discurso de Sócrates.

<sup>43</sup> PLATÓN, *Banquete*, 180e-181a (1988: 205-206).



*de las cosas*; en segundo lugar, el ser conquistado por dinero y por poderes políticos (...) pues nada de esto parece *firme ni estable*, aparte de que tampoco nace de ello una noble amistad. Queda, pues, *una sola vía* (...), sin que constituyera adulación ni cosa criticable, así también queda otra única esclavitud voluntaria, no vituperable: la que se refiere a la virtud»<sup>44</sup>.

Ahora bien, como Foucault ha señalado (y es de sobra conocido, aunque la base está, cuanto menos, en Nietzsche<sup>45</sup>), el elemento más grave es que de una consideración en el plano del saber o de *Weltanschauung*, esto es: de una concepción más o menos teórica ligada a la realidad, se está pasando inmediatamente a una aplicación normativa que vehicula esa *episteme* o forma “teórica” del ver el mundo y que la lleva a la praxis. En realidad, la separación teoría-prácticas es enteramente ridícula. La crudeza del discurso de Pausanias se nos revela, ante todo, cuando aparece en su más rotunda tesis legal:

«Pues cuando se juntan amante y amado, cada uno con su principio, el uno sirviendo en cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha complacido, el otro colaborando, igualmente, en todo lo que sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, puesto que el uno puede contribuir *en cuanto a inteligencia y virtud en general* y el otro necesita hacer *adquisiciones en cuanto a educación y saber en general*, al coincidir justamente entonces estos dos principios en lo mismo, *solo en este caso, y en ningún otro*, acontece que es hermoso que el amado conceda sus favores al amante»<sup>46</sup>.

Cualquier forma de amor que no sea amor al alma y a la ciencia, resulta denigrada, o más exactamente: prohibida, en tanto que «vergonzosa» y carente de inteligencia y de bondad.

Ya sabemos que la opción de hablar en nombre de la Humanidad entera –y con ello, sancionar, a la manera de un «Tribunal» de la Razón–, no solo fue propio del platonismo, sino que, a su través, ingresó en algunas de las formas más exitosas del pensamiento occidental, como el cristianismo y el humanismo. Es lo que Kant buscó cuando hablaba de «subjetividad trascendental». Ahora bien, el problema no es semejante conceptualización filosófica como tal. Pues buscar esferas universalizables puede incluso estar perfectamente justificado, y más en un mundo global, en el que los retos que nos envía la mundialización hacen entendible las vías de salida que recurran, en efecto, a paradigmas universales, paradigmas de encuentro... El problema no reside ahí, sino en el hecho de que, quizás, consecuentemente, la búsqueda de un Juicio universal conlleve, en su anverso, la necesidad de –digamos– una “policía trascendental”. Y no solo por el problema elemental de quién controla a quien controla (es decir: cuál es el

<sup>44</sup> PLATÓN, *Banquete*, 183d-184b (1988: 210-211). Cursivas nuestras, nuevamente.

<sup>45</sup> Cf. Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Cuadernos Teorema de la Universidad de Valencia, 1980. En particular: pp. 6-11. Ya lo hemos mostrado en Hernández Nieto, Marco Antonio, “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en Oñate, Teresa; Cáceres, L. David; O. Zubía, Paloma; Sierra, Ángela; Romero, Yasmina y Muñoz-Reja, Vicente (eds.), *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, Madrid, Dykinson, 2013, pp. 221-246, p. 225ss.

<sup>46</sup> PLATÓN, *Banquete*, 184d-e (1988: 212). Cursivas nuestras.

fundamento y la condición de legitimidad de la instancia que establece la institución y el sinóptico “universal”), sino por el problema derivado, y muy grave, de la violencia que, en nombre de los absolutos, pueda llegar a acometerse. El pensamiento postcolonial no deja de incidir en ello, también el pensamiento postmoderno<sup>47</sup>. Ya W. Dilthey había reparado en que «por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke, Hume y Kant», esto es, por las venas del sujeto trascendental, «no corre sangre verdadera»<sup>48</sup>. Al respecto del tema que nos ocupa, lo alarmante es que, dicho a la manera nietzscheana, pareciese que se ha invertido todo el asunto, y que el amor erótico, en el que media el cuerpo, equivaliese a un amor no humano, inhumano, inferior y salvaje, en detrimento de un amor *sí* plenamente humano, que acaece fuera de toda coordenada corporal, temporal y erótica. Renunciar al cuerpo, y hacerlo además con los antidisturbios trascendentales de por medio, ¿no es renunciar a *la praxis* del amor, precisamente? Una vez más, el problema no es el pragmatismo, sino la completa ausencia de él, –y por tanto, la absoluta ausencia de *la acción*–. Por otro lado, está aquello en lo que nos ilustra la película *Abre los ojos*, de Alejandro Amenábar, o la trivial (pero, en este punto, muy resolutiva: no seamos ni «apocalípticos» ni «integrados») película *Pagafantas*, de Borja Cobeaga. ¿Quién puede querer poner en práctica la “no-práctica” del amor que proponen Platón-Pausanias? ¿Qué puede tener de atractivo este amor trascendental, y trascendente, toda vez que no se lleve a la piel, o que cuando es llevado a ella, la olvida y la sacrifica a una idea?

### I.6) Perspectivas abiertas

No hemos pretendido abarcar la totalidad de posibilidades que puede ofrecer una lectura de *El Banquete* en los términos que definimos al principio. Sino *sugerir* dicha clave de lectura, y abrir, a modo de breve muestra, *tres ventanas o figuras posibles* que, entre otras muchas, se podrían encontrar cuando se prosigue tan –a nuestro parecer– fructífera clave hermenéutica, por lo demás ya suficientemente explorada en las últimas décadas a cargo de aquéllos que nuestra maestra ha llamado «los hijos de Nietzsche»<sup>49</sup>. Las vías de este estudio, por tanto, permanecen aún abiertas; se enmarcan en un *work in progress* iniciado hace ya tiempo, a niveles de investigación, docencia<sup>50</sup> y praxis.

<sup>47</sup> Cf. por ejemplo Vattimo, Gianni, *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010, pp. 34, 91-92, 119-120, 127-129, etc.

<sup>48</sup> Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, Barcelona, Península, 1986, p. 39. Cursiva nuestra.

<sup>49</sup> «Los hijos de Nietzsche», apunta la filósofa Teresa Oñate, son «los que siempre dan importancia al amor, la amistad, la creatividad, la inocencia o la comunidad sobre las posesiones, la representación o el poder del dominio. Los hijos de Nietzsche siempre buscan lo ligero y lo hermoso, aquello que los pone en relación con el otro, y con la vida» (En reseña-noticia de *El Día de Canarias*, 12/7/2008).

<sup>50</sup> En este apartado I hemos expuesto algo que, durante varios meses en el invierno 2013-14, se ha gestado y presentado en el contacto directo con los pacientes alumnos de 1º-A de Bachillerato del IES “Hoces del Duratón” de Cantalejo (Segovia): Marta Arribas, Andrea Berzal, Gonzalo Blanco, Daniel B. Bravo, Víctor Clemente, Manuel Cristóbal, Natalia de Dios, Iván de Lucas, Jorge de Santos, Óscar Durán, Óscar Fernández, Estrella Gil, Cristina Iglesias, Daniel Jiménez, Noelia Martín y Lucía Zamarro. *Gracias*.

El caso es que en el mes de marzo de 2014 el vídeo firmado por Tatia Pilieva titulado “First Kiss” alcanzó en YouTube, en pocas semanas, más de 70 millones de visitas. Algo ocurre a nivel erótico, o mejor dicho, *ontoikoerótico* o de “*ontoikoerótica*” (así lo proponemos llamar, a nivel de *prácticas*) en las sociedades en las que, como tan bien ha narrado Lucía Etxebarría recuperando a Guy Debord en su novela, «lo verdadero es un momento de lo falso». Recordemos el tríptico de El Bosco, el *Jardín de las delicias*, tal y como éste plasma la necesidad *occidental* (humanista, cristiana, platónica) de someter a un orden social y político las pasiones. *Vigilar y castigar*, decía Foucault, reinterpreta (no lo olvidemos) a Nietzsche. En *El Banquete*, el extraordinario discurso de Sócrates apunta precisamente a eso: a una regimentación racional del Eros. La parte central del discurso de Sócrates<sup>51</sup> expone la teoría platónica del amor como ascenso dialéctico hacia la idea de Belleza: de la belleza o Eros físicos (corporales, sexuales, perecederos) hacia la pura idea de «lo Bello» (inteligible, eterna). Pero no se queda ahí. Como en el célebre «mito de la Caverna» de *La República*, aquí el ascenso dialéctico se complementa con un descenso... político. Es decir, normativo. Bastión normativo en defensa de una supuesta Verdad hallada *a priori*, que así fundamentada *ha de* devenir para Platón (como para cualquier humanismo) *paideia*.

¿Es el capitalismo una realización avanzada del humanismo platónico –y esto incluye las teorías y praxis del amor y la sexualidad, tal y como las hemos esbozado aquí–? A estas alturas de la postmodernidad (que ya ha pasado), lo difícil es negar semejante pregunta retórica<sup>52</sup>. Ahora bien, nuestra premisa no habrá de ser la venganza hacia el platonismo, ni hacia Platón (a no ser que quisiéramos caer en una contradicción y falta de honestidad imperdonables). Tan solo queremos esperar de qué modo Platón no resulte mal parado como un «lobo estepario», o mejor dicho: como un “pagafantas” que nunca puede llevar a praxis eróticas su «idea» de amor sin cuerpo, su idea de Eros y de Belleza (y de *deseo*, y por ende: de política) como una Belleza que nunca aparece «bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo (...), ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única»<sup>53</sup>. Dicho de otro modo: ¿en qué queda el platonismo? ¿Qué pasa “al día siguiente” del banquete? ¿Es cierto que el Sócrates triunfal supera el amanecer con tanto éxito? ¿Qué “*resaca*” deja el banquete? ¿Qué legado? ¿Qué paraíso? El pintor G. F. Watts pintó su precioso (aunque nada evidente) *Hope*. ¿O más bien se trata del *Paradise* de la escultura de Pietro Sanguineti? ¿El vacío de sujeto atómico de Yuriko Kikuchi en la película *Babel*, del cineasta A. González Iñárritu? ¿El desencuentro, también fatal (y también atómico-molecular: capitalista) de los dos protagonistas de *Stockholm*, film de Rodrigo Sorogoyen?

<sup>51</sup> PLATÓN, *El Banquete*, 210a-212b (1988: 261-265).

<sup>52</sup> Cf. Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 2008, p. 174.

<sup>53</sup> PLATÓN, *El Banquete*, 211a (1988: 263).

Una “*erontoikología*” (así proponemos llamarlo, a nivel de teoría o hipótesis) habría de «desenmascarar el desenmascaramiento» que es el capitalismo, y redescubrir el ser, frente a toda la tradición humanista (platónica), al darwinismo y al capitalismo. El ser como *oikos*, como hogar; pero hogar erótico: hogar de la caricia, de la interpretación, de lo abierto y la relación abierta, de la diferencia. Acometer este giro (que amar no es apropiarse, sino *dejar ser*; y viceversa) supone, sin más, la ruina de la propiedad, del capital, de la competencia y del rencor vengativo contra los cuerpos, contra el cuerpo, contra la naturaleza, contra el ser. «El artista romántico», apunta Vattimo leyendo a Nietzsche, «crea su obra sólo por descontento y por tanto por espíritu de resentimiento y de venganza»<sup>54</sup>. Probablemente, esta perspectiva *abierta*, como forma de ejercer y comprender el amor, la sexualidad y los modelos relacionales y afectivos (y en definitiva: políticos), sea toda una revolución. Y una revolución diferente. O la revolución de *la diferencia*. Sin un sujeto heroico<sup>55</sup>. Sino erótico, ontoikoerótico.

¿O es, tal vez, y aunque inmanente, una nueva forma de platonismo –dada la *estructura* utópica, teleológica, asintótica, kantiana,...–?

¿Necesitamos acaso una nueva utopía y un nuevo relato erótico que concluya bien, como el relato erótico del humanismo platónico?

## II. ¿MÁS CUIDADO DE SÍ, DESPUÉS DEL HUMANISMO ESTÉTICO?

Perseguiremos ahora la pregunta de si el arte puede o no contribuir al cuidado de sí y de los otros, a cambiar el mundo, y lo haremos de la mano de un diálogo con la estética de H.-G. Gadamer, quien desde la hermenéutica propone una interesante –pero ambigua, ambivalente– concepción del arte: la experiencia estética es entendida por Gadamer como un encuentro hermenéutico con la tradición humanística, pero *a la vez también* como el acontecer de una temporalidad ontológicamente alternativa. Esclareceremos esto, y propondremos evaluar las virtualidades y contratiempos *políticos* de la propuesta gadameriana en una época como la nuestra, y en inesperable perspectiva comparativa, además, con el planteamiento estético que a su vez elaboró el último H. Marcuse.

### II.1) El arte como panteón humanista

Según H.-G. Gadamer, la autonomía del arte, el «poder verlo todo “estéticamente”», tiene como consecuencia *un relativismo subjetivista* «destrutivo» inherente a las estéticas de la vivencia, fiduciarias de la «conciencia estética» y sus «distinciones». Pero el «nihilismo hermenéutico» solo es «insostenible» (solo es «nihilismo») y se convierte

<sup>54</sup> Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1990, p. 127.

<sup>55</sup> Con extraordinaria belleza, inteligencia, sensibilidad y acierto, la artista madrileña Nerea Ciarra Tejada trabaja, a tal respecto, en lo que ella denomina *Estéticas del olvido* (exposición de dibujos en Librería Área de Arte, Pamplona, mayo-septiembre de 2014). Hay en su trabajo una sutil contrapartida a la estética rancia y exaltada tanto de los feminismos cuanto del neo-romanticismo, toda vez que por igual yerren fatalmente su estrategia al hinchar el absolutismo de una subjetividad pusilánime, huera y vengativa.

en «aporía»<sup>56</sup> toda vez que, como hace Gadamer, se reclame la recuperación de la noción de «verdad» para el arte<sup>57</sup>.

La experiencia de la obra de arte no puede reducirse a mera vivencia de la conciencia estética; tampoco consistirá en una exégesis exhaustiva de la obra *qua* documento histórico y/o iconográfico (arguyendo fechas, claves biográficas, cruce de referencias e influencias del autor, reparando en tal o cual símbolo, analizando la técnica, etc.<sup>58</sup>). Lo importante, específico y «sagrado»<sup>59</sup> en una obra de arte es el hecho de que *nos dice algo, nos habla*. Para Gadamer el paradigma de la experiencia estética viene representado por la lectura<sup>60</sup>. La experiencia estética es una experiencia hermenéutica<sup>61</sup>. La obra de arte es lenguaje<sup>62</sup>, ya se trate o no de una obra literaria. Pues aquí lo decisivo es que

<sup>56</sup> GADAMER, H.-G. *Verdad y método*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Sígueme, 2003; p. 136 y ss, que son las importantes páginas gadamerianas de referencia con cuyo comentario damos inicio a este apartado II. NOTA: En el presente apartado abreviaremos las obras de Gadamer —dada su recurrente citación— de la siguiente manera: “VM” para *Verdad y método* (cit.); “VMII” para *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme, 2006; “EH” para *Estética y hermenéutica*. Trad. de Antonio Gómez Ramos; Introducción de Ángel Gabilondo. Madrid: Tecnos, 1998; y “AB” para *La actualidad de lo bello*. Trad. de Antonio Gómez Ramos, Introducción de Rafael Argullol. Barcelona: Paidós, 2002. En cuanto a la bibliografía secundaria acerca de Gadamer y de su propuesta estética, tan solo señalaremos, como mínimo, estas cuatro complicaciones colectivas sobresalientes: HABERMAS, J.; RORTY, R.; VATTIMO, G. (et al.). *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Trad. y prólogo de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Síntesis, 2003; ACERO, J.J. (et. al.) (eds.). *El legado de Gadamer*. Granada: Universidad de Granada, 2004; OÑATE, T. (et. al.) (eds.). *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*. Madrid: Dykinson, 2005; OÑATE, T. (et. al.) (eds.). *Acontecer y comprender. La hermenéutica crítica tras diez años sin Gadamer*. Madrid: Dykinson, 2012; así como las aportaciones de GONZÁLEZ VALERIO, M. A. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*. México: Herder, 2005; GRONDIN, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Prólogo de H.-G. Gadamer. Trad. Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 2002; o la extraordinaria Introducción (titulada “Leer arte”) de Ángel GABILONDO a *EH*, cit., pp. 11-46.

<sup>57</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 139.

<sup>58</sup> Cf. GADAMER, H.-G. *EH*, cit., pp. 256-258, a propósito del cuadro *La tempestad* de Giorgione.

<sup>59</sup> Suele comentar Gadamer el hecho de que destruir, perder o maltratar una obra de arte nos parece, efectivamente, algo así como un «sacrilegio» y «profanación». Véase por ejemplo *AB*, p. 88; y más detenidamente: *VM*, pp. 200-202.

<sup>60</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., pp. 130-133. En realidad, se trata de una prolongación del concepto heideggeriano de «ser en el mundo» (y los subsiguientes de «totalidad de conformidad», «totalidad de significado», etc.), aunque Gadamer también alude a cierta deuda con la fenomenología (*ibíd.*, p. 123) y con la psicología de la *Gestalt* (*ibíd.*, p. 131). Así, Gadamer, casi en un tono provocativo, o cuanto menos reivindicativo frente a las estéticas de la vivencia, defiende la importancia del elemento decorativo en el arte (el arte como ornamento conectado a un mundo de significados; el Sentido convertido en ornamento; función de integración socio-comunitaria en el arte; etc. Cf. *ibíd.*, p. 207 y ss.; y *AB*, cit., pp. 59-60), así como señala la necesidad de hacer desaparecer la separación entre obra de arte literaria y literatura, entre la genialidad formal y la pregnancia de contenidos (no hay arte si no está presente este segundo elemento cognitivo). También por este motivo Gadamer no duda en conceder cierta preeminencia, entre las artes, a la poesía (cf. *EH*, cit., ensayos 3, 5 y 6). Añado más referencias gadamerianas al respecto: *VM*, cit., pp. 132, 158, 180 y 215; *AB*, cit., pp.: 73, 75-77 y 96; y *EH*, cit., p. 300. En la obra de arte siempre «hay algo que entender» (*AB*, cit., pp. 73 y 76); el arte siempre tiene que ser leído, la obra no “está ahí” ya acabada y dispuesta para su disfrute, sino que hay que invocarla, darle nuestra voz para que diga lo que puede decir.

<sup>61</sup> GADAMER, H.-G. “Estética y hermenéutica”, en *EH*, cit., pp. 55-62

<sup>62</sup> Recuérdesse la célebre tesis de *Verdad y método*: «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 567).

«comprender lo que una obra de arte le dice a uno es entonces, ciertamente, un encuentro consigo mismo». «En este sentido amplio, la hermenéutica contiene a la estética»<sup>63</sup>. Esta comprensión hermenéutica que es autocomprensión tiene mucho que ver con lo que Hegel denominaba «espíritu»: no se refiere a la *mens auctoris* de los acontecimientos, está “por encima” de los sujetos, es un «exceso de sentido» que se actualiza en cada experiencia de comprensión (en cada encuentro hermenéutico entre sujeto y objeto)<sup>64</sup> y de conocimiento<sup>65</sup>, un conocer que es más bien auto-conocer, autoconocimiento de lo humano en lo humano, en suma: la experiencia célebre e inigualable de las ciencias del espíritu, que para Gadamer son las únicas que pueden hacerse cargo de esa «tradición humanística» cuyo olvido (a partir de Kant) es el motivo con el que irrumpe el inicio de *Wahrheit und Methode*<sup>66</sup>. La obra de arte, como operación hermenéutica (para creador e intérprete), es una «conformación» (*Gebilde*) fundida en el marco de la «formación» (*Bildung*), de la tradición<sup>67</sup>, tal que experimentar una obra significa insertarse en dicha tradición, «fusionar» el propio horizonte con su horizonte conformador, *formarse* en lo humano y con lo humano, autocomprenderse en ese elemento espiritual. El espíritu se urde conformándose (objetivándose) y reconociéndose además como tal formación, realimentándose con sus productos, encarnándolos, superando así la primitiva condición natural (animal) en una suerte de «retorno a sí» en el que se vive en la *Bildung*<sup>68</sup>.

La deuda con Hegel en este punto (y en general, en la columna vertebral de la hermenéutica gadameriana) es sobradamente conocida por el criticismo contemporáneo y, antes que nada, *reconocida* por el propio Gadamer<sup>69</sup>. Sin ir más lejos, Gadamer pone en juego un bello y revelador ejemplo tomado de la *Fenomenología del espíritu*, con cuyo comentario<sup>70</sup> cierra la parte primera de *Wahrheit und Methode*, que es la que está

<sup>63</sup> GADAMER, H.-G. *EH*, cit., pp. 59-60.

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>65</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 86. No pasaremos por alto lo mucho que ello nos recuerda a la *Crítica del Juicio*. Gadamer también lo reconoce: «Lo que Kant decía, con razón, del juicio de gusto, que se le puede exigir una validez universal aunque ningún fundamento nos obligue a reconocerlo, vale también para toda interpretación de las obras de arte» (*EH*, p. 56). Esta compatibilización entre el carácter de «presente intemporal» y el de «estar siempre ilimitadamente abierta» en la obra de arte (*Ibid.*) plantea un interesante problema que Gadamer afronta con su conocida teoría del «juego» o de la «mímesis» de la experiencia estética (*VM*, pp. 143-224; *AB*, pp. 66-99).

<sup>66</sup> Cf. GADAMER, H.-G. «Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu», en *VM*, pp. 31-74 (v. gr., de modo particular, en la p. 47).

<sup>67</sup> Para seguir este juego de conceptos en el original alemán, atiéndase a las indicaciones de los traductores Antonio Gómez Ramos (GADAMER, H.-G. *AB*, cit., p. 87) y Ana A. Aparicio & Rafael de Agapito (GADAMER. *VM*, cit., pp. 38 y 154), así como a las del propio Gadamer explicando la genealogía y sentido del concepto en *VM*, pp. 38-40.

<sup>68</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 43

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 40 y ss.; 137 y ss.; 220-222; 415 y ss.; etcétera.; así como, también de GADAMER, *AB*, cit., pp. 86-96. Cf. también RACIONERO, Q. “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)” en *Revista de Filosofía*, 1991, n° 5, pp. 65-131. Referencias, todas estas (entre otras), capitales para atender a las avenencias y desavenencias en la fundamental relación Gadamer-Hegel, o quizás mejor decir, en la lectura que Gadamer hace de Hegel mediada por Heidegger (o, como defiende Q. Racionero en su artículo: la lectura que de Heidegger hace Gadamer, absolutamente condicionada («urbanizada») por su hegelianismo).

<sup>70</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., pp. 221-222.



precisamente dedicada a la estética. Se trata de comparar las obras de arte con los «bellos frutos caídos del árbol» (en lenguaje de Hegel). El destino, la historia, nos legan y ofrecen esos frutos como si nos los brindara una muchacha que nos los acerca extendiendo el brazo. Pero, ya caídos, ya maduros, ya listos incluso para formar parte de nuestra dieta, esos frutos aquí y ahora no presentan nada de sus condiciones de crecimiento y nacimiento: ni el árbol, ni la rama, ni las lluvias y rocíos de la primavera, etc. El fruto ya está arrancado, ya está maduro, lo tenemos en las manos y vamos a comerlo. Desde un punto de vista historicista, cabría estudiar analíticamente toda la historia del fruto (obra de arte), sus condiciones iniciales, etc. Pero esta reconstrucción del pasado sería «externa», abstracta y positivista, lamenta Hegel. De manera que lo que cabe hacer es otra cosa: emular «el rayo de la mirada autoconsciente y del gesto oferente» (Hegel) de la muchacha<sup>71</sup>. Es decir, con las obras de arte (como con los acontecimientos de la historia) lo que hay que hacer es integrarlas en «la continuidad *hermenéutica* de la existencia humana»<sup>72</sup>, en «la continuidad de la autocomprensión en la que el estar ahí humano se mueve»<sup>73</sup>, la continuidad de *Mnemosyne*. Desde esta perspectiva hegeliana se superan a la vez<sup>74</sup> tanto el grave error de la conciencia estética (arte vivencial) cuanto el de la conciencia histórica (historicismo): *abstraer la distancia histórico-efectual* («pertenencia», «mundo», «tradición») entre sujeto y objeto, suponiendo una pura distinción entre ambos que, al cabo, condena bien a la reclusión en el metodologismo encerrado en el dato (en el caso de la conciencia histórica) o bien al nihilismo hermenéutico (caso de la conciencia estética); es decir, es la condena a perder la oportunidad de una verdad y un conocimiento genuinos para las ciencias del espíritu.

En lo que atañe a la estética, que es de la que nos ocupamos aquí, Gadamer reivindica con fuerza, frente a la discontinuidad de la experiencia vivencial del arte (que, como vimos, deviene nihilismo y desarraigo ontológico), la «continuidad» o «pertenencia» (*Zugehörigkeit*), la «mediación» de presente y pasado, de obra de arte en ejecución (por un lado) y verdad (por el otro). La experiencia estética es entonces una experiencia hermenéutica, ontológica, pero así mismo humanista, una experiencia<sup>75</sup> (*Erfahrung*) del hombre consigo mismo y con sus grandes verdades, a las que de otra manera no puede acceder.

<sup>71</sup> La apropiada interpretación de este pasaje hegeliano he de agradecerécela al Profesor Félix Duque (UAM) en sus diversas conferencias sobre Hegel, y también al Profesor Jacinto Rivera de Rosales (UNED), que es quien a su vez me remitió a las charlas duquianas (especialmente, durante la primavera del curso académico de 2012).

<sup>72</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 137. Cursiva nuestra.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 138. La cursiva vuelve a ser nuestra.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 222.

<sup>75</sup> Para un comentario más fundamentado de la herencia hegeliana de este concepto de experiencia presente –y capital– en *Wahrheit und Methode*, cf. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Introducción de Ramón Rodríguez, trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995; p. 105 y ss., así como, del mismo autor, su *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Trad. de A. Bixio. Barcelona: Gedisa, 2007; pp. 101-103 y 109 y ss.

«El pantheon del arte no es ninguna actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia estética, sino que *es la obra de un espíritu que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo* (...). En cuanto que en el mundo nos encontramos con la obra de arte y en cada obra de arte nos encontramos con un mundo, éste *no es un universo extraño* al que nos hubiera proyectado momentáneamente un encantamiento. Por el contrario, en él aprendemos a *conocernos a nosotros mismos*, y esto quiere decir que superamos en la *continuidad* de nuestro estar ahí la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia»<sup>76</sup>.

En otros lugares<sup>77</sup> Gadamer tematiza esto como una *fundamentación antropológica* de la experiencia estética. Es muy relevante la fuerza con la que en esta fundamentación Gadamer subraya el elemento de la «pertenencia» o permanencia del espíritu, la continuidad, la “soldadura” entre presente y pasado, la auto-recolección de los frutos del árbol del espíritu, etc. Todo ello en línea de consonancia con la actitud de defensa de la fusión humanística con la tradición que insufla las tesis de la filosofía hermenéutica gadameriana (véase, v. gr., la «Introducción» a *Verdad y método*). Esta comprensión del arte desde la rememoración<sup>78</sup> condiciona el modo en que Gadamer interpreta las relaciones entre el arte clásico y el arte moderno y contemporáneo, de manera que la *lectura* de uno y otro tipo de obras no puede disgregarse<sup>79</sup>; unas y otras obras no se *comprenden* sin la referencia al fondo antropológico común del «estar ahí» que permanece, del *Dasein* como espíritu re-conocido en el acervo humanístico de la tradición y la comunidad. «El re-conocer capta la permanencia en lo fugitivo»<sup>80</sup>, y esta permanencia tiene algo de eterno que se consolida como *monumento de la memoria comunitaria*<sup>81</sup>:

Siempre que se crea algo nuevo, se hace desde la «simultaneidad de pasado y presente», de modo que lo nuevo nunca es pura novedad (aunque el futuro se nos presente abierto), ni lo pasado nunca es puro objeto de anticuario. La comprensión hermenéutica del arte, que se atenía, como vimos, a la «no-distinción estética», queda subsumida en uno de los principios fundamentales asentados en *Wahrheit und Methode*: el principio

<sup>76</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 138, cursivas nuestras. Y en suma: «Para esto podemos echar mano de las admirables lecciones de Hegel sobre estética. El contenido de verdad que posee toda experiencia del arte está reconocido aquí de una manera soberbia, y al mismo tiempo está desarrollada su mediación con la conciencia histórica. De este modo la estética se convierte en una historia de las concepciones del mundo, esto es, en una historia de la verdad tal y como ésta se hace visible en el espejo del arte» (*Ibid.*, pp. 139-140). Según indicaciones del propio Gadamer (*EH*, cit., pp. 160-161), aquel «concepciones del mundo» (*Weltanschauungen*) convendría traducirlo por «intuiciones del mundo», en el sentido que el propio Gadamer desarrolla en su ensayo “Intuición e intuitividad” incluido en *EH*, pp. 153-172.

<sup>77</sup> Principalmente en *AB*, cit. Cf. p. ej. pp. 33, 65-66 y 111 y ss.

<sup>78</sup> «Mnemosyne sigue siendo la madre de las musas. El presente del pasado pertenece, en tanto que arte, a la esencia del espíritu. Las heridas del espíritu no dejan cicatrices (Hegel)» (GADAMER, H.-G. *EH*, cit., p. 307). V. también GADAMER, H.-G. *AB*, cit., p. 112.

<sup>79</sup> La obra gadameriana de referencia para este asunto es *AB*, cit. (entre otros lugares, pueden señalarse las pp. 32, 37, 41-42, 46, 59, 111 y ss.). Ver también, del autor, su *EH*, cit. p. 97 y ss.

<sup>80</sup> GADAMER, H.-G. *AB*, cit., pp. 113-114.

<sup>81</sup> Cf. el final de GADAMER, H.-G. *AB*, cit., pp. 123-124. Por lo demás, en nota al pie de la p. 304 de GADAMER. *EH*, cit., el traductor, Antonio Gómez Ramos, hace notar la raíz que comparten en alemán las siguientes tres palabras: monumento (*Denkmal*), pensar (*denken*) y recordar (*gedenken*). Esta anotación es muy pertinente, ya que nos aproxima mucho a la manera de razonar de Gadamer.

de la historia efectual<sup>82</sup>. «El comprender forma parte del encuentro con la obra de arte», está pues sujeto a una «pertenencia»<sup>83</sup>, y con ello, la experiencia estética se involucra en el célebre *círculo hermenéutico* de la «comprensión» (*Verstehen*), que Gadamer recupera para la fundamentación de las humanidades retomando (aunque adaptando) su versión ontológico-heideggeriana<sup>84</sup>. «Todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer»<sup>85</sup>. La experiencia estética no tiene sujeto. O no, al menos, en el sentido atómico (moderno) de subjetividad: como «conciencia estética» o «conciencia vivencial». El verdadero sujeto-objeto (o mejor: el «juego») de la experiencia estética parece *acontecer* en la mediación con la memoria, la tradición humanista, la eternidad de las verdades humanas en las que nos «demoramos»<sup>86</sup> e *integramos* al participar, en efecto, del «juego» del arte.

## II.2) Arte y hermenéutica frente a las aporías del capitalismo

¿Esto puede traer consecuencias políticas de negativo calado para la estética gadameriana, en particular, y para toda estética hermenéutica, en general? Con esta pregunta nos referimos a la versión estética de uno de los grandes debates que suscitó la publicación de *Verdad y método* (1960, 1965), especialmente protagonizado por los intelectuales adeptos a la teoría crítica de las ideologías. Desde este frente, bien conocido es que autores como K. O. Apel o J. Habermas insistieron en que el círculo hermenéutico (en su versión ontológico-gadameriana, de herencia heideggeriana) deja paso dogmáticamente a la re-actualización permanente de la tradición, sin que quepa posibilidad de una *distancia crítica* que se escape del campo de influencia del horizonte del pasado y su invasión en la praxis futura (invasión en términos de «ideología»). Este debate, además, se radicaliza y encrudece en el contexto espinoso del «capitalismo mundial integrado» (F. Guattari y E. Alliez<sup>87</sup>) y en el terreno concreto del arte –que es siempre una de las más claras manifestaciones, por así decir, ‘plásticas’, del espíritu de una época o de una comunidad–.

¿Cómo ha de proceder el arte para, en su ejecución liberadora, no “infectarse” de aquello mismo de lo que pretende librarse? Es el problema que se le planteó a Adorno en su estética: «el arte debe buscar el modo de funcionar como oposición, como otredad *no* ideológica, de esa realidad totalizadora»<sup>88</sup>, pero para ello debe ser un arte no acomodado

<sup>82</sup> Cf. GADAMER, H.-G. *VM*, cit., pp. 376-377.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 142.

<sup>84</sup> Sobre el mapa del comprender hermenéutico (*verstehen*) en las diferentes filosofías hermenéuticas contemporáneas, hicimos ya unas indicaciones propedéuticas en HERNÁNDEZ NIETO, M. A. “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico”, en *Revista Tales*, 2011, N° 4, pp. 45-56.

<sup>85</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 141, subrayado por Gadamer.

<sup>86</sup> GADAMER, H.-G. *AB*, cit., pp. 110-111 y *EH*, p. 294 y ss.

<sup>87</sup> MARTÍNEZ, F. J. *Hacia una era post-mediática. Ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Barcelona: Montesinos, 2008; cf. pp. 144-163.

<sup>88</sup> CLARAMONTE, J. *La república de los fines. Contribución a una crítica de la autonomía del arte y la sensibilidad*. Murcia: CENDEAC, 2010; p. 167.

a la (fagocitado por la) «institución Arte»: si llega al museo pareciera que pierde su potencial crítico, pero si no entra en el museo (o en la Institución), ¿es arte?<sup>89</sup>. Para Adorno el arte (y tanto vale para el pensamiento) debe ser negación, pero negación silenciosa, negación en la que no se haga presente ningún elemento de la realidad injusta. Si se comunica, si sale del silencio, si provoca el aplauso o si meramente es informado, si pierde su carácter de enigma y se convierte *en elemento hermenéutico*... perderá su capacidad subversiva. Pero ¿cómo trabajar políticamente desde el silencio, y en silencio? Y: ¿dónde residirá el criterio para discernir lo negativo de lo afirmativo? Parece darse aquí una «encrucijada de la que no acierta a salir la estética adorniana»<sup>90</sup>.

La encrucijada es ciertamente grave, en el sentido de que no es fácil salir de ella. Y la posmodernidad filosófica se ha hecho eco suficiente de semejante gravedad, representándose en ocasiones incluso como aporía<sup>91</sup> lo que ya en Gadamer aparecía como la virtud del *Verstehen* hermenéutico y el elemento mismo en el que se mueve el pensamiento: la «traducción», traducir lo otro, traducir tradiciones<sup>92</sup>, con el innegablemente excelso correlato ético de la «aceptación del otro frente a sí mismo»<sup>93</sup>. Ahora bien, esta virtud, ¿se torna empero problemática en el contexto actual del capitalismo, donde esa relación de «aceptación» o «traducción» puede no contribuir sino a seguir extendiendo el cáncer del capital?

La filosofía hermenéutica tiene aquí la índole de ser tal vez *la más honesta* de las hipótesis a nivel, digamos, de «contexto de descubrimiento» (valga la distinción de

<sup>89</sup> A este respecto resultan interesantes las reflexiones de Boris Groys: «Las obras de arte que no destacan de su ambiente con una diferencia visual suficiente sólo pueden ser realmente percibidas dentro del museo. Las estrategias de la vanguardia artística, entendidas como la eliminación de la diferencia visual entre la obra de arte y la cosa profana, llevan directamente a la *creación* de museos, que asegura esta diferencia de manera institucional. / Lejos de subvertir y deslegitimar al museo como institución, la crítica a la concepción categórica del arte proporciona, de este modo, los fundamentos teóricos actuales para la institucionalización y la musealización del arte contemporáneo (...). Si alguna vez el museo se desintegra, entonces el arte perderá la oportunidad de enseñar lo normal, lo cotidiano y lo trivial como nuevo y verdaderamente vivo». Dicho con mayor énfasis: «La vida actualmente parece viva sólo si la vemos desde la perspectiva del archivo histórico, museo o biblioteca. En la realidad misma estamos confrontados sólo con diferencias muertas». De manera que Groys parece alumbrar una cierta (tal vez leve y muy discutible) salida al problema que estábamos mencionando a propósito de la hermenéutica: «Lo nuevo aún es posible, porque el museo *aún está allí* incluso tras el pretendido final de la historia del arte, del sujeto, etc. (...). La crítica posmoderna a la noción de progreso o a las utopías de la modernidad se convierte en irrelevante cuando ya no se piensa en la innovación artística en términos de linealidad temporal, sino como la relación espacial entre el espacio del museo y su exterior» (GROYS, B.: “Sobre lo nuevo” (2002), artículo consultado *on-line*: <http://www.uoc.edu/artnodes/espai/esp/art/groys1002/groys1002.html>). Groys siguió trabajando esta misma temática, y en castellano tenemos traducido su ensayo *Sobre lo nuevo: ensayo de una economía cultural* (Valencia: Pre-Textos, 2005). Al respecto de la figura de Groys, así como al de la figura de Adorno, y en general, al respecto de estas cuestiones estéticas, quiero sellar mi deuda con el Profesor José Luis Molinuevo y, así mismo, con los Profesores Domingo Hernández y Antonio Notario (Universidad de Salamanca).

<sup>90</sup> CLARAMONTE, J. *op. cit.*, loc. cit.

<sup>91</sup> Entre otros lugares, puede acudirse a la expresividad ilocutiva de DERRIDA, J. “«Implicaciones». Entrevista con Henri Ronsse”, en *Posiciones*. Trad. de M. Arranz. Valencia: Pre-Textos, 1977. *Cursiva nuestra*.

<sup>92</sup> Cf. GADAMER, H.-G. *VMII*, cit., pp. 178-179, muy reveladoras. También cruciales a este respecto, de Gadamer, *VM*, op. cit., pp. 372-373.

<sup>93</sup> GADAMER, H.-G. *VMII*, cit., p. 179

Hans Reichenbach). Su *grave* dificultad rige entonces, más bien, a nivel de «contexto de justificación» y de cara a elevar una propuesta de acción política. Si bien el humanismo de Gadamer no deviene sin más una «fusión acrítica» con el pasado, cierto es por otro lado que –por así decir– le cuesta «tomar distancias» para la efectuación de la praxis y de la acción crítica (*crítico-trascendental*, y trascendente al círculo).

Si en el «contexto de descubrimiento» podemos quedarnos con la estética hermenéutica, en cambio de cara a un contexto de acción política el desasosiego nos descoloca. ¿Cómo cambiar el mundo (con el arte, y con los demás medios culturales e intelectuales, en general)? O incluso algo más básico, meramente negativo: ¿cómo, al menos, *evitar* que la crítica o incluso la mera *expresión* artística no formen parte del sistema? En palabras de Frederic Jameson: «no sólo las formas contraculturales puntuales y locales de resistencia cultural y guerra de guerrillas, sino incluso las intervenciones evidentemente políticas [y críticas] como las de The Clash, *se desarman y reabsorben en secreto en un sistema del que pueden considerarse como parte, al no poder distanciarse de él...*»<sup>94</sup>. Cabe enfatizar aquí la palabra «distanciarse» por su espléndida consonancia con el tratamiento que venimos haciendo de la «pertenencia» hermenéutica. Las críticas al sistema *pertenecen* al sistema. Ésa es la aporía, éste es el aparentemente grave problema ocasionado en la época de la integración mundial, pandémica, virulenta y cotidiana del capitalismo.

### II.3.) Vías abiertas para la acción política desde la experiencia estética y hermenéutica

Tal vez la historia de la filosofía y la del arte no pueden comprenderse del todo sin un cierto poder subversivo, sin unas ciertas quiebras abruptas con la tradición<sup>95</sup>. No exageraremos demasiado si apuntamos que Gadamer parece de alguna manera “imposible” ante todo esto<sup>96</sup>, ante ese componente subversivo o de cambio, ante el

<sup>94</sup> JAMESON, F. *Teoría de la postmodernidad*. Trad. de C. Montolío y Ramón del Castillo. Madrid: Trotta, 1996, p. 67; citado en CLARAMONTE, J. *op. cit.*, p. 191. La cursiva es nuestra. Cf. así mismo, en idéntica línea, en *ibid.*, p. 160. Jordi Claramonte, en su propuesta de una «autonomía modal» (cuyas resonancias críticas se alimentan de Ph. Moritz, Kant, Marx y de cierta revisión del pragmatismo), va directamente al núcleo del atolladero: «La paradoja de la que debe dar cuenta la «autonomía modal» consiste en que ésta tiene que ser efectiva políticamente, en el contexto del capitalismo (contra)cultural, tomando *distancias*, y no pretendiendo *fundirse acríticamente* –a diferencia de las versiones heroicas de la «autonomía moderna»- con lo cotidiano o lo político, etc. Y es una paradoja porque, a su vez, esta *toma de distancia* no se plantea de modo que genere un corte social o incluso metafísico, como veíamos en algunas versiones del modernismo, sino que se da de un modo *situado*, incorporando un elemento tan común como es el concepto mismo de “experiencia” [en el sentido de J. Dewey]» (*ibid.*, p. 199). Fijémonos otra vez en las palabras señaladas (por nosotros) en cursiva: nuevamente percibimos cómo sobrevuela la noción de círculo hermenéutico, que parece tener una relevancia notoria de cara al estudio de las condiciones de una crítica política para nuestro tiempo (a través del arte, la filosofía, la cultura, etc.). En fin, cf. también *ibid.*, pp. 188 y 193.

<sup>95</sup> Así lo piensa, v. gr., el joven NIETZSCHE, formulándolo de modo célebre en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Edición, trad. y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010; pp. 113-114

<sup>96</sup> El ya citado y muy querido Profesor Quintín Racionero solía comentar en sus lecciones el patente hecho de que en *Verdad y método*, una obra sobre ciencias del espíritu, Gadamer silenciara completamente cualquier

ingrediente político, casi como si semejante lucha no fuera con él. El sentido político del arte sería para él, a lo sumo, el de reencuentro con la comunidad a la que se pertenece<sup>97</sup>. Él confía en la recolección del espíritu, lo sagrado continuará manifestándose en ese diálogo con *Mnemosyne*. «Las heridas del espíritu no dejan cicatrices (Hegel)»<sup>98</sup>. Irónicamente, parece como si la concepción gadameriana del arte se diluyera en una *autonomía* de la experiencia *del espíritu*: decimos irónicamente porque, recordemos, la propuesta estética de Gadamer se construye sobre una crítica a las estéticas de la autonomía. Es como si Gadamer hubiera cambiado una autonomía (la del arte) por otra (la del *Verstehen* hermenéutico-espiritual, que por supuesto *incluye* al arte, *junto a* la filosofía, la historia, la religión, etc.), lo cual implica unas consecuencias políticas que son la médula espinal del presente trabajo<sup>99</sup>.

Si las heridas del espíritu no dejan cicatrices, ¿tan alejada está la vida del espíritu con respecto a la hiriente realidad de los hombres y mujeres del pasado y del presente? Tal vez cabría pensar en la opción de la estética hermenéutica como en una muy certera reencarnación del silencio y negatividad que T. Adorno proponía para el arte y el pensamiento. En efecto, al contrario de lo que en un principio pueda parecer, tal vez el “clima” del espíritu, el archipiélago de *Mnemosyne* y la tradición humanista estén más alejados con respecto a los desastres de la historia, mucho más lejanos de lo que se pensó

---

diálogo con K. Marx. Por otro lado, véase GADAMER, H.-G. *VM*, cit., pp. 99-100, donde Gadamer se refiere al componente subversivo de las filosofías vitalistas, pero lo hace veloz, de pasada, y nada más que para subrayar su genealogía romántica y, por ende, su vinculación a la «conciencia estética».

<sup>97</sup> GADAMER, H.-G. *AB*, cit., pp. 37, 59, 98-99, 118-121,...

<sup>98</sup> GADAMER, H.-G. *EH*, cit., p. 307, ya citado *supra*.

<sup>99</sup> Y es que a modo de ensayo de ‘esquema’ o de ‘borrador’ gráfico y didáctico sobre algunos de los puntos más importantes frecuentados por la reflexión estética del siglo XX (y con los riesgos de reducción, generalización y superficialidad que ello comporta), se podría plantear tal vez el dibujo de un rombo, en el cual, una de las diagonales (p. ej., la vertical) tuviera en sus dos respectivos vértices, a un extremo (p. ej., el superior) *la autonomía* del arte, y al otro extremo (el inferior) *la función política* del arte, mientras que en la otra diagonal (siguiendo el caso, la horizontal), incluyera como vértice de un extremo (p. ej., a la derecha) la concepción clasicista del arte como ‘*Gran Arte*’, tal que el vértice opuesto (a la izquierda) estuviera representado por el arte como tentativas de ‘lo nuevo’, hacia estéticas *contemporáneas*, transgresoras,... En esta duplicidad de debates (cada uno de ellos, con sus dos respectivas posturas extremas de contienda) ciertamente parecen situarse muchas de las perspectivas abiertas en la reflexión sobre el arte y la experiencia estética de los dos últimos siglos. La cuestión es: ¿en qué lugar, dentro del rombo, se situaría la postura estética de Gadamer —y quizás con ella, el tipo de estética de las propuestas filosóficas *hermenéuticas*—? ¿Tal vez, lo más inmediato, es situar a Gadamer en el ‘cuadrante inferior derecho’ del rombo propuesto (tradición, humanismo, *Mnemosyne*)? ¿Qué vías hay de interpretar sus ‘coordenadas’ como más cercanas al cuadrante ‘inferior izquierdo’ del rombo? Ahora bien, y de un modo más radical, allende la propuesta gadameriana: ¿acaso posibilita la diagonal horizontal (las bellas artes de hoy y de siempre) algún tipo de acercamiento profundo al extremo inferior de la diagonal vertical (acción política, revolución, transformaciones sociales)? E incluso: ¿son tan extremadamente opuestos los vértices de la *autonomía* y de la *función política*? Y por último: ¿en qué consiste una acción política revolucionaria *verdadera*, un cambio político sustancial, auténtico y —por supuesto, desde luego— esperanzador? En torno a la dificultad de responder a esta última pregunta en el contexto actual del capitalismo y la postmodernidad se centran precisamente nuestras investigaciones, p. ej. véase HERNÁNDEZ NIETO, M. A. “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en OÑATE, T. (et. al) (editores). *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson, 2013; pp. 221-246.



durante el siglo XX, de lo que suponían el propio Adorno o los críticos de la cultura y de las ideologías. En ese sentido, el contacto con la obra de arte nos abre un *mundo*, otro mundo: es el mundo de la tradición a la que pertenecemos, pero *es la tradición de los libros, la música, los poetas, los filósofos y los cantos a los dioses*. Una tradición siempre situada en contextos históricos de los que nace, sin duda; pero a la vez, no mera repetidora de dicha realidad positiva, sino siempre en diálogo a su vez con la tradición *culta*, demasiado ‘sagrada’ para haber sido nunca llevada a efecto en los Estados, demasiado divina como para que los sujetos que han movido la historia, y la sociedad en general, la hayan entendido y practicado.

El arte, entonces, permitiría el acceso a un mundo ajeno, a un diálogo que no se limita a adaptarse y plegarse a las condiciones históricas de las que nace porque *es más* que eso, es ontológicamente superior y más digno, es un *diálogo* que acoge *verdades*, las cuales hay que distinguir del canon de «verdad» científico-técnico, así como del corpus de positividad del mero *statu quo*. Así, tal vez es un camino equivocado emprender críticas del sistema que, al fin y al cabo, *pertenecen* a la misma bestia que se quiere aplacar. Tal vez lo apropiado es indagar las verdades que la bestia lleva consigo, a la espalda. Todo lo cual presupondría algo así como una distinción entre el cuerpo y el alma de la bestia (entre el político, por un lado, y el artista o filósofo, etc., por otro): solo en el alma es donde no hay «cicatrices».

Ciertamente esta sería una manera de “salvar *ad hoc*” a la estética hermenéutica gadameriana de una “debacle política” de la que queda muy cerca, como si de un precipicio se tratara. Es cierto que esta “salvación” resulta un tanto forzada o artificial. Es probable que Gadamer en modo alguno necesite tal tipo de “salvación” política. Dicho de otra manera: nos forzamos a dar esta alternativa porque seguimos presuponiendo algo que, seguramente, Gadamer no se plantearía, a saber: el presupuesto de que la historia de la cultura y razón occidentales pertenecen a la barbarie, al dominio; y un segundo presupuesto, según el cual, en el contexto actual, el capitalismo coloniza la totalidad del «mundo de la vida», incluidas las críticas al sistema.

Pese a todo, esta forma de valorar “optimistamente” la relación entre arte y política en el seno de la hermenéutica gadameriana, en un contexto político-económico como el actual, no solo tiene cierta posibilidad de fundamentarse en los textos del propio Gadamer (como veremos a continuación), sino que puede tener como sorprendente aliado filosófico, salvando las distancias, al Herbert Marcuse de *La dimensión estética*. Vamos a ocuparnos brevemente de él, a fin de ver las cosas bajo un prisma que puede otorgarnos, tal vez, una interesante manera de comprender mejor la operatividad política de la estética hermenéutica de Gadamer.

Marcuse continúa su línea de teoría crítica, de una manera que resulta especialmente visible si atendemos a los títulos de las obras: de hacer patente el rechazo de la sociedad del «hombre *unidimensional*», al señalamiento de una apertura y esperanza que se concretarían en una «*dimensión* estética». El arte contará con esos ingredientes cognitivos (verdad) que hacen posibles las concesiones a la esperanza (liberación):

«forma estética, autonomía y verdad están interrelacionadas (...). La verdad del arte descansa en su poder para quebrar el monopolio de la realidad establecida (por ejemplo, de quienes la establecieron) para definir lo que es lo real. En esa *ruptura*, que consiste en el mayor logro de la forma estética, el mundo ficticio del arte aparece como la verdadera realidad»<sup>100</sup>.

El arte lleva incorporada una «función cognitiva» que tiene consecuencias ético-políticas de ingente envergadura: permite, gracias a lo que Marcuse denomina «forma estética», que tomemos conciencia de la realidad y que a la vez demos rienda suelta a *Eros* y quede por ende abierta una *dimensión* para la libertad incluso dentro de una sociedad bárbara e injusta. Un espacio emancipado. Marcuse atiende especialmente a la literatura, aunque quiere extrapolar sus análisis de la misma al resto de las artes. Así, en la ficción (*Schein*)<sup>101</sup> literaria habría tenido lugar una «transformación» de la realidad establecida, en tanto que el contenido de esta última deviene forma, «forma estética». Pero ese mundo abierto, en tanto supone una alternativa a ‘lo dado’, consigue tensar al máximo la relación entre apariencia y realidad, de manera que si el estado de cosas efectivo es injusto, ello queda revelado en la obra de arte, y tanto más cuanto en mayor medida la ficción artística exprese una situación de justicia.

En la «forma estética» se dan a la vez el momento de negación y el de afirmación. El carácter veritativo y liberador del arte obedece precisamente al hecho de que una obra de arte afirma lo establecido (lo injusto). Pues en esa afirmación la obra integra los contenidos de lo real en su propio seno, es decir, los transfigura, los convierte en forma, los aproxima “comparativamente” –por así decir– al ideal (al «imperativo categórico») y, en definitiva, los desvela como raquíticos e inaceptables tal cual se dan fuera de la obra (en la realidad fáctica)<sup>102</sup>. Este carácter emancipador y cognitivo es inherente al arte, de modo que no es algo que se logre en virtud de una politización inicial (intencionada) de la obra; es más, *cuanto más inocente* y alejada de pretensiones políticas sea originariamente una obra, en mayor medida puede cumplir sus funciones de autonomía y de verdad. Esto es lo que la estética marxista ortodoxa no ha sabido valorar, al parecer de Marcuse.

«El mundo aventurado por el arte no coincide nunca ni en ninguna parte con el mundo dado de la realidad cotidiana, pero tampoco constituye un mundo de mera fantasía e ilusión. No contiene nada que no exista en la realidad dada (...) Pero es «irreal» no porque sea menos real, sino porque *lo es en mayor medida* a la vez que *cuantitativamente «otro»* que la realidad establecida. Como mundo ficticio, como ilusión (*Schein*), *contiene mayor cantidad de verdad* de la que posee la realidad cotidiana. Puesto que esta última se nos muestra mistificada [falseada] (...). Sólo en el «mundo ilusorio» las cosas aparecen como son y como lo que pueden ser. En virtud de su verdad (...) el mundo se invierte

<sup>100</sup> MARCUSE, H. *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Edición española al cuidado de José Francisco Yvars. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007; I, p. 63, cursiva nuestra.

<sup>101</sup> A esta misma noción, y en un sentido similar, se refiere Gadamer en *EH*, cit., p. 171.

<sup>102</sup> El arte, por tanto, no se limita meramente a «negar» la realidad fáctica: eso es lo propio de las «malas utopías». La «forma estética» es mucho más sofisticada que eso. Cf. MARCUSE, H. *op. cit.*, p. 110.

—es la realidad, el mundo habitual lo que ahora parece no verdadero, falso, una realidad engañosa»<sup>103</sup>.

Para Marcuse, por tanto, la función política de la obra de arte es inseparable de «la dimensión estética»<sup>104</sup>, y «la autonomía del arte contiene el imperativo categórico: “las cosas deben cambiar”»<sup>105</sup>. Es decir, que no se trata de que la ficción, por sí misma, y en tanto que ficción (*Schein*), sea más real cuanto más ideal. Como dice Marcuse en el «Prefacio» de *La dimensión estética*, hay arte bueno y arte que no alcanza cierta categoría. No cualquier fantasía ni —dicho en lenguaje kantiano— cualquier «libre juego» de la imaginación repercutirán en el establecimiento de la verdad y la justicia. Sólo las grandes obras artísticas de la humanidad, las «auténticas», pueden llegar a la verdad, y esta verdad toma el aspecto liberador de «imperativo categórico». Es una «verdad» alojada, como en el caso de Gadamer, dentro de lo que podemos llamar el ‘gran legado de la civilización’, ‘cultura’ o ‘historia de la cultura’, el ‘gran acervo de los valores humanos’, o incluso ‘tradicición humanista’.

Y ese tono tan “gadameriano” no deja de hacer justicia a Marcuse, quien comenta que «el arte entrevé un universal concreto, la *humanidad (Menschlichkeit)*, que no puede incorporar ninguna clase en particular»<sup>106</sup>. Los personajes de las obras literarias «trascienden» su propio *Lebenswelt*, colisionan con él (si son burgueses esos personajes, colisionan con el mundo burgués, etc.). Y es que son personajes que no representan a tal o cual clase: «representan a la *humanidad* en cuanto tal»<sup>107</sup>; nos insertan en un ámbito de universalidad, un mundo metahistórico, «dimensión metasocial», que aparece en las novelas (y en el arte) de todas las épocas, independientemente del tipo de sociedad que tengamos. Son los temas últimos de la naturaleza humana, eternos (amor, miedo, muerte, destino, lo dionisiaco y lo apolíneo,...). *El arte desembocaría en el mundo de los valores* que nuestra cultura —en sentido amplio, incluyendo al propio arte— ha ido confeccionando desde hace más de dos milenios. Son valores que ya están ahí; el arte ha colaborado históricamente en su constitución —y lo seguirá haciendo<sup>108</sup>—, como las demás dimensiones de la cultura; *la dimensión estética* permite de un modo genuino el acceso a estas verdades que, como reino ideal de valores, quizá no estén tan insertadas en *la decadencia de occidente* ni en *la dialéctica autodestructiva de la Ilustración*.

<sup>103</sup> *Ibid.*, IV, p. 97, cursivas nuestras.

<sup>104</sup> «El arte abre una dimensión en la que los seres humanos, la naturaleza y las cosas no permanecen por más tiempo bajo la ley del principio de realidad establecido» (*Ibid.*, Conclusión, p. 110). El arte —leemos en otro lugar— «puede invocar imágenes y necesidades de liberación que penetran hasta la dimensión más profunda de la existencia humana» (*Ibid.*, III, p. 87). El arte y la imaginación aliados con Eros, con la libertad, con *otras* posibilidades que no coinciden con el estado natural de las cosas, con “lo que hay”. Aquí se podría tender el enlace con la doctrina de la imaginación en la estética kantiana, en textos de hondo calado estético-liberador como por ejemplo en KANT, I. *Crítica del juicio*. Trad. M. G. Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1977; \$49, p. 220.

<sup>105</sup> MARCUSE, H. *op. cit.*, I, p. 67.

<sup>106</sup> *Ibid.*, I, p. 68.

<sup>107</sup> *Ibid.*, II, p. 74.

<sup>108</sup> «El arte no puede cambiar el mundo, pero puede contribuir a transformar la consciencia y los impulsos de los hombres y mujeres capaces de cambiarlo» (*Ibid.*, II, p. 80).

La propuesta de Marcuse en *La dimensión estética* parece aliviar el desencuentro entre verdad, arte y justicia. El arte cuenta con un componente cognitivo y con funciones políticas. Es ciertamente un reto lograr que las tres dimensiones no se desentiendan entre sí respetando a su vez la triple autonomía. Marcuse defiende por la vía estética una idea bandera de la crítica de las ideologías: que todo olvido del pasado, incluso (y más aún) el de los mayores horrores cometidos, supone una alianza con el dominio, con la «cosificación», con la posibilidad de que se repita. El arte sería un medio de *reconciliación* con nuestro pasado, sería una forma de *recordar* aquello que no hemos sido, o que hemos sido y no habremos de volver a ser. Solo en tanto «memoria de las metas que no se alcanzaron»<sup>109</sup>, el arte ejerce una función ético-política de liberación. Es decir, que aquí, como sucedía con Gadamer, se nos vuelve a aparecer la astucia de *Mnemosyne*. «La auténtica utopía está basada en el recuerdo»<sup>110</sup>; «la memoria [apostilla Marcuse] constituye el fundamento sobre el que siempre se ha originado el arte —la memoria, la necesidad de suscitar imágenes de lo «otro» posible»<sup>111</sup>.

Este breve recorrido por la última estética marcusiana nos da una pauta para “ganar” mayor significación político-crítica en el marco de la estética gadameriana. Por sorpresivo que pudiera parecer en un principio, hay *muchos elementos en común* entre las dos propuestas, como ya se habrá visto, y como se va a seguir verificando a continuación (y para concluir). De manera que ese “plus” de intención emancipadora que encontramos en Marcuse puede darnos pistas para *interpretar* cómo podría “salir” la estética hermenéutica de la fatal aporía en la que su círculo hermenéutico la encierra. No se trata de una propuesta unilateral y meramente *ad hoc* y arbitraria; es una *interpretación* en el sentido precisamente gadameriano: surge haciendo mediar varios horizontes, entre otros el de la estética de Gadamer y el de las urgencias y aporías políticas que para nosotros (y éste sería, aproximadamente, nuestro «prejuicio» hermenéutico) plantea el contexto del capitalismo. Consiste en el esfuerzo de hacer mediar la propuesta de Gadamer con la actualidad, el esfuerzo de tensar la estética hermenéutica y evaluar hasta dónde puede llegar su “elasticidad” política.

En Gadamer hay en él un aspecto muy importante para la estética hermenéutica que todavía no hemos subrayado lo suficiente, aunque ya había quedado preparado en las páginas precedentes. Si cuando antes hablamos del humanismo de la estética hermenéutica nos referimos sobre todo al parentesco con Hegel, ahora toca mover la balanza hacia la otra filiación ‘de escuela’ que predomina en la filosofía de Gadamer: la que nos lleva hasta su maestro Heidegger.

La construcción o conformación (*Gebilde*) que es una obra, y la formación humanística (*Bildung*) que, como vimos, trae a sus espaldas, solo *son* en la medida en

<sup>109</sup> *Ibíd.*, V, p. 108, así como p. 104.

<sup>110</sup> *Ibíd.*, Conclusión, p. 110.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, IV, p. 98. Cf. también *Ibíd.*, V, p. 108, un pasaje que viene precedido de unas líneas de tajante realismo con respecto a esa «desesperada» tarea de cambiar el mundo, un agrio realismo que ha de entenderse en el fondo de esta marcusiana «crítica a la ortodoxia marxista» —así reza el subtítulo de *La dimensión estética*—.

que *están siendo*, en la medida que *se están ejecutando* en una experiencia estética, en la medida que acaecen como «imagen» (*Bild*) que interpela por sí misma, que “llama” a ser jugada (y solo *mientras* es jugada *es*). La *mediación* de la verdad con la realidad fáctica, los sujetos, etc. es completa en el caso del arte: frente a la «distinción estética», ahora se percibe con ímpetu la «mediación total» que es la obra de arte. Sin mediación, sin ejecución, sin «representación», sin intérprete... no hay «juego» (*Spiel*), no hay obra<sup>112</sup>. Esto es así en todas las artes, no solamente en las procesuales, sino también en las estatuarías, en la arquitectura, en la pintura, en la literatura,... La obra nunca está dada, de antemano, como monumento acabado. «El modo de ser de la obra de arte es *la representación*», «tiene su ser en su representarse», «la obra accede a su representación a través de ella y en ella»<sup>113</sup>. Por ello también el tipo de verdad que aparece en la obra de arte es una verdad como *alétheia*<sup>114</sup>, y no como revelación bruta de sentido idéntico a sí mismo, siempre idénticamente participable.

Y sin embargo... Hay un pero. Recordemos que hay un límite que Gadamer no sobrepasa y que considera «insostenible»: el del «nihilismo hermenéutico». La «ocasionalidad» de una obra está pese a todo imbricada con un significado, no puede perder un cierto elemento «vinculante»<sup>115</sup>. Lo que se manifiesta en la obra es, de hecho, un sentido. Esta duplicidad ontológica, estas dos caras, son desconcertantes y nos devuelven a la tensión Hegel-Heidegger inherente a la estirpe filosófica de Gadamer. Pero Gadamer, por así decir, se siente “a gusto” en esta tensión, que considera el elemento definidor de la obra de arte. Veamos cuán bien se palpa la extraordinaria tensión –casi insoportable, hasta una abismal ambivalencia, cuando no ambigüedad– en textos como éste: «Así pues, se trata de esto: dejar ser a lo que es. Pero dejar ser no significa sólo repetir lo que ya se sabe. No en la forma de las vivencias repetidas, sino determinado por el encuentro mismo es como se *deja que lo que era sea para aquél que uno es*»<sup>116</sup>. Se trata del doble carácter del arte, en su «inmediata actualidad» (*Gegenwärtigkeit*) y a la vez su «superioridad sobre el tiempo» (*Zeitüberlegenheit*)<sup>117</sup>, es decir, respectivamente, su «simultaneidad» u «ocasionalidad» y a la par su «eternidad» o «carácter absoluto». La «eternidad» de la verdad acontece en «el encuentro mismo» con la obra. Así, aplica Gadamer la expresión de Goethe al arte: «tan verdadero, tan siendo»<sup>118</sup>. La duplicidad, como decimos, es desconcertante, pero va a permitir alumbrar el aspecto levemente “marcusiano” al que queríamos llegar.

<sup>112</sup> En alemán, juego (*Spiel*) también viene a significar representación teatral. Cf. GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 143, nota al pie de los traductores.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 186, p. 180 y p. 165 (respectivamente), cursiva nuestra. Cf. también *EH*, cit., pp. 302-303. O visto a través de la teoría del juego, «Es wird gespielt», el juego *se juega* (*VM*, cit., p. 145).

<sup>114</sup> GADAMER, H.-G. *AB*, cit., p. 89 y ss.

<sup>115</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., pp. 162-163

<sup>116</sup> GADAMER, H.-G. *AB*, cit., p. 118.

<sup>117</sup> GADAMER, H.-G. *EH*, cit., p. 280.

<sup>118</sup> *Ibid.*, “Palabra e imagen («tan verdadero, tan siendo)”, pp. 279-307. Un ensayo fundamental, relevante y denso de cara a comprender y aclarar las claves de la estética hermenéutica gadameriana.

Nótese que aquí estamos hablando ya de ontología, y en concreto de ontología del tiempo, de *temporalidad*. El fruto que nos extiende y ofrece el arte no es solamente el de la recolección de la historia del espíritu en sentido humanista y hegeliano. Ese fruto puede entenderse, más bien, como el don del acontecer de otra temporalidad. *Otro tiempo*. Eso es lo que nos brinda una obra de arte.

En el «encuentro» con la obra de arte no se repite «lo que ya se sabe». Al igual que decía Marcuse sobre la «ficción», casi en los mismos términos, Gadamer enuncia que la «mímesis» que opera el arte no es mera repetición. Es un mundo verdadero que es inaccesible de cualquier otro modo que no sea el artístico. Es una temporalidad eterna actualizada en la obra, una experiencia del ser que *es más* que la realidad efectiva. La imagen (*Bild*) no es copia (*Abbild*), sino que representa una plusvalía ontológica, «un incremento de ser», una sobreabundancia, el arte procura una «emanación» ontológica<sup>119</sup>, y todo ello precisamente debido al modo de ser del arte mismo, como construcción (*Gebilde*), imagen (*Bild*) que no falsea la realidad, ni tampoco es copia de ella; sencillamente presenta “lo que es”, lo pone en representación –recuérdese aquella cita de Gadamer que avanzamos en la Introducción del Trabajo–. A partir de la «transformación» *sui generis* que es la obra, «la llamada realidad se determina como lo no transformado, y el arte como la superación de esta realidad en su verdad»<sup>120</sup>. Ésta es la «mímesis» del arte. Un «reconocimiento» que Gadamer insiste en calificar de «cognitivo» (recuérdese lo que dijimos a propósito de su humanismo), pero del que ahora queremos potenciar, por leve o escorada<sup>121</sup> que pueda ser, su “fuerza” política.

Con la «mímesis» del arte, por tanto, accedemos a otro espacio y otro tiempo, otra *aisthesis*, que es la del espíritu, ciertamente, pero que *solo* se da «en el encuentro mismo» con la obra, que, paradójicamente, cada vez es diferente, cada vez representa de modo diferente a “lo eternamente igual” (duplicidad problemática ésta que Gadamer deja abierta).

Esta temporalidad, este “otro tiempo” de la experiencia estética, de la «memoria» actualizada en el encuentro estético, es una experiencia netamente “otra” con arreglo a la realidad fáctica. Otra temporalidad es posible. O mejor: otra temporalidad está «siendo» en el «encuentro» estético. Las prolongaciones de las estéticas marcusiana y gadameriana encajan aquí las unas con las otras excelentemente<sup>122</sup>. Tal vez, al cabo, no sea en modo alguno una “salida” desatinada combatir el incremento e innovación cuantitativos del capitalismo con una innovación cualitativa, o incluso con la no-innovación, sino más bien con el «reconocimiento» de lo que es, y que *es* de modo ontológicamente rebosante en el arte<sup>123</sup>.

Pero lo importante reside en esa *temporalidad alternativa* que acaece, se *ejecuta* en el juego del arte, que además es siempre *diferente* en cada representación aunque se

<sup>119</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., pp. 188-189 y ss. Cf. también *Ibíd.*, pp. 197, 198-199 (el caso del retrato en pintura) y 592; así como GADAMER, H.-G. *AB*, cit., p. 91 y ss.

<sup>120</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 157. Cf. igualmente pp. 158-159, así como *AB*, cit., pp. 113-114

<sup>121</sup> Escorada en el sentido de que Gadamer desiste de “tirar” de ese “hilo”.

<sup>122</sup> A tal respecto consúltese MARCUSE, H. *op. cit.*, V, p. 107.

<sup>123</sup> CLARAMONTE, J. *op. cit.*, p. 215, sobre el gusto capitalista por “lo nuevo”



trate de “una misma” obra y “una misma” (¿?) verdad, que de hecho, como tal, resulta inenarrable: «qué es lo que emerge ahí [en la obra de arte], es algo que no puede decirse». «Lo que emerge” es, antes bien, algo que no se había visto nunca»<sup>124</sup>, simplemente uno “se pasea” por la obra, «sin meta», se «demora» en ella<sup>125</sup>. La temporalidad de la obra de arte no la dominamos nosotros, no la podemos someter a *cálculo*. El juego se juega. Aquí el capital ya no es el comandante del tiempo que neutraliza cualquier acontecimiento gozoso, inesperado, no sometido a previsiones, no rentable<sup>126</sup>. Frente a ello, he aquí la temporalidad de la *enérgeia*, de la «ejecución» y del «demorarse» en «lo que emerge». Que ya no es la temporalidad del puro movimiento del capitalismo en la finalidad sin fin de la plusvalía y el consumo. La temporalidad de las experiencias espirituales (filosófica, hermenéutica, estética, etc.) es acto puro (*enérgeia* aristotélica<sup>127</sup>), es *theoría* (que no estriba en ser un mero espectador pasivo<sup>128</sup>), y ahí, en el «encuentro», representamos lo eterno. «Uno se demora en la obra de arte. Mas demorarse no es perder el tiempo. Estar demorándose es como un diálogo de intenso intercambio que no tiene un plazo para terminar»<sup>129</sup>. He aquí por fin una temporalidad sin plazos. En efecto, en la experiencia de la obra de arte, que sólo es tal en su «representar»,

«no preguntamos cómo es propiamente una tal ejecución: cómo empieza, acaba, cuánto tiempo dura, cómo le persigue a uno y cómo se hunde al final, permaneciendo, sin embargo, en alguna parte, y pudiendo volver a surgir. Una cosa así no la preguntamos. Eso es lo que hemos aprendido precisamente de la *enérgeia* de Aristóteles, olvidando así el preguntar. Ciertamente, es un «rato»; pero *un rato que no mide nadie*, y que no se encuentra largo por tedioso, ni breve por entretenido. / (...) Esto [«lleva tiempo», «tedioso», «entretenido», etc.] sólo lo decimos cuando *fabricamos el tiempo vacío, el único en el que todo se vuelve medible. El tiempo lleno, cumplido, no dura ni pasa. Y sin embargo, ahí acontece de todo*»<sup>130</sup>.

#### II.4) Conclusiones. El exilio esteticista privado de la temporalidad

En términos de acción política, ¿se trataría, quizás, de superar de la tradicional oposición “activo/pasivo”, “revolucionario/reaccionario”, etc., una oposición que tal vez contribuya a seguir alimentando el monstruo de la temporalidad del dominio

<sup>124</sup> GADAMER, H.-G. *EH*, cit., p. 299.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 295, 297 y 299-300, medulares para la atención a esa idea gadameriana.

<sup>126</sup> Lyotard es especialmente incisivo al caracterizar la temporalidad en la que vivimos, condicionada virulentamente por el paradigma de la economía capitalista. Remitamos a lo que ya hemos investigado en HERNÁNDEZ NIETO, M. A. “Temporalidad y política. En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard”, en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

<sup>127</sup> GADAMER, H.-G. *EH*, cit., pp. 292-294 y 296. Véase también las preciosas incursiones (de las que soy completamente deudor) de OÑATE, T. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Alderabán, 2000; pp. 354-356.

<sup>128</sup> GADAMER, H.-G. *VM*, cit., p. 166 y ss.; y *EH*, cit., p. 297.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 300, cursivas nuestras. Véase también *AB*, cit., pp. 102-105, así como *VM*, cit., p. 168 y ss.

*sujetada* por dualismos? Al margen de esa oposición estaría lo que Lyotard reivindica como «pasibilidad»<sup>131</sup>, en su particular ontología del acontecimiento, que también, curiosamente, se remite a la *enérgeia* aristotélica, y que de modo parecido a Gadamer, aunque con mucha más rotundidad y explicitud, se contrapone a la temporalidad del cálculo, el progreso y la subjetividad occidentales<sup>132</sup>. Ahora bien, conviene dejar las cosas en su sitio: esta *enérgeia* que Lyotard llega a definir como experiencia de «destierro» o «despojamiento»<sup>133</sup> del espíritu, es (volvamos a señalarlo: curiosamente) justamente de manera opuesta definida por Gadamer: como «pertenencia» a un sentido, a una historia cognitiva, etc. Con esto también puede quedar claro hacia qué punto hemos “estirado” la propuesta de Gadamer. La cual, si es susceptible de responder al gran reto que plantea el capitalismo mundial integrado, lo es, según creemos, en la forma de una cierta experiencia hermenéutica (no vivencial, ni idealista-cognitiva, ni político-emancipatoria, etc.) de «pertenencia» a “otro tiempo”, o al tiempo como *don*. El don de esta “otra temporalidad” se celebra en la experiencia estética como una fiesta.

«“Celebración” es una palabra que explícitamente suprime toda representación de una meta hacia la que se estuviera caminando. La celebración no consiste en que haya que ir para después llegar. Al celebrar una fiesta, la fiesta está siempre y en todo momento ahí. Y en esto consiste precisamente el carácter temporal de una fiesta: se la «celebra», y no se distingue en la duración de una serie de momentos sucesivos». La fiesta «por su propia cualidad de tal *ofrece tiempo*, lo detiene, *nos invita* a demorarnos. *Esto es la celebración*. En ella, por así decirlo, *se paraliza el carácter calculador con el que normalmente dispone uno de su tiempo*»<sup>134</sup>.

«Fiesta» que, en relación con el contexto político contemporáneo, conviene poner en diálogo, nuevamente, con la franqueza de Marcuse:

«El arte combate la cosificación haciendo hablar al mundo petrificado, cantar y acaso danzar (...). Pero la fuerza del recuerdo es frustrante: la alegría [podríamos decir aquí: la *fiesta*] queda ensombrecida por el dolor. ¿Es inexorablemente así?»<sup>135</sup>.

Lo cual nos puede servir para plantearnos si la tarea del arte ha de ser cambiar el mundo, o si nos resignamos a que sea únicamente la de cambiar el instante. Ello, a la vista de una crucial distinción nietzscheana no del todo ajena a Marcuse ni a Gadamer, y que no puede suponer sino el límite –aunque no el final real, ni por tanto la culminación, que solo podemos aventurarnos a posponer– de este apartado II:

«¿El arte es una consecuencia de la *insatisfacción ante lo real*? O una expresión de *reconocimiento por la felicidad disfrutada*? En el primer caso, *romanticismo*; en el

<sup>131</sup> LYOTARD, J.-F. *Lo inhumano*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1998; pp. 119-120 y 181ss.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pp. 166-167, páginas muy precisas y preciosas.

<sup>133</sup> *Ibid.*, cf. por ejemplo pp. 110 y 190-192. Y en las pp. 181-183 se comprenden bien los dos tipos de «escuchas» que tendríamos aquí que distinguir. La escucha del acontecimiento jamás dicho e incluso inefable (Lyotard), frente a la escucha de la tradición (Gadamer).

<sup>134</sup> GADAMER, H.-G. *AB*, cit., pp. 102 y 105 respectivamente; cursivas nuestras.

<sup>135</sup> MARCUSE, H. *Op. cit.*, Conclusión, p. 111. Las cinco líneas posteriores a esta cita ponen fin a la obra, dejándola en ese tono de ambigüedad y duda realista.

segundo, aureola y ditirambo (en resumen, *arte de apoteosis*)” (2 [114], VIII, 1, 106). El artista romántico crea su obra sólo por descontento y por tanto por espíritu de resentimiento y de venganza»<sup>136</sup>.

### III. DESPUÉS DEL HUMANISMO EPISTÉMICO Y METAFÍSICO

Nos ocupamos, en tercer lugar y por último, del problema del círculo hermenéutico o círculo de la comprensión en *Sein und Zeit*, que aquí leemos como un libro de ontología política, de militancia desde la filosofía (no en el sentido de las sombras (alargadas) de los *Schwarze Hefte* y el ciprés nacionalsocialista; nuestro enfoque es, de hecho, más bien justamente el inverso).

En su obra de 1927, entendida como obra de ontología política, M. Heidegger plantea con extraordinaria radicalidad el problema del círculo hermenéutico, y rara vez se ha reparado en ello. Heidegger lo deja realmente muy abierto. Pero, al ser un problema metodológico grave, también ensaya una cierta respuesta: *una vía trascendental, y desde la fenomenología* (es decir, dentro del área de influencia de la fenomenología, la cual sin duda ‘alcanza’ a una obra que está dedicada «con admiración y amistad» a E. Husserl). La bibliografía secundaria en torno a Heidegger<sup>137</sup> apenas lo ha subrayado<sup>138</sup>: la problemática del círculo hermenéutico es un punto crítico medular en el que se juegan tanto el brío cuanto el colapso del proyecto filosófico pretendido por Heidegger, aún deudor en esos momentos del modo de pensar trascendental, en una relación compleja y nada evidente<sup>139</sup> con la Fenomenología de Husserl. Prestaremos especial atención a las consecuencias que todo ello tiene para el problema de la objetividad en el pensamiento filosófico y político reciente.

#### III.1) Contextualización

Para dejar bien asentado el nivel conceptual hemos de centrarnos en el parágrafo §32 de *Sein und Zeit*, titulado «El comprender y la interpretación», y contextualizarlo

<sup>136</sup> VATTIMO, G. *Introducción a Nietzsche*. Trad. Jorge Binaghi. Barcelona: Península, 1990; p. 127. El texto entre comillas altas (“ ”) pertenece a un fragmento póstumo de NIETZSCHE, citado por Vattimo según la numeración de la edición de G. Colli y M. Montinari en italiano, que se corresponde con los dos primeros números señalados tras la cita, a los que acompañan respectivamente la alusión al volumen, tomo y página.

<sup>137</sup> La cual es, cuantitativamente, ya casi inabarcable. Nosotros nos atenemos a la recepción que Heidegger ha tenido entre grandes especialistas en su obra como G. Figal, H.-G. Gadamer, H. Ott, O. Pöggeler, R. Schürmann, P. Sloterdijk, G. Vattimo, F. Volpi, etc., y entre los hispanohablantes, F. Duque, J. A. Escudero, A. Leyte, R. Maldonado, J. L. Molinuevo, J. M. Navarro, T. Oñate, R. Rodríguez, C. Segura, etc. Disentimos, por otro lado, de las lecturas que prosiguen la línea de V. Farías y E. Faye, que lamentablemente acostumbran a poner en riesgo el enorme interés que (sin duda) tienen debido al flirteo con cierto periodismo caché.

<sup>138</sup> Salvo, tal vez, Ronald Bontekoe en *Dimensions of the Hermeneutic Circle*. New Jersey, Humanities Press, 1996; así como Jorge Pérez de Tudela en “Hermenéutica y Totalidad. Las razones del círculo”, *Anales del Seminario de Metafísica*, N° 26 (1992), pp. 11-48.

<sup>139</sup> Cfr. el clarificador texto de Günter Figal: “Heidegger y la fenomenología”, en Duque, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen. Vol. I*. Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2008, pp. 205-226.

con cautela<sup>140</sup>. Sin embargo, la terminología de ese párrafo §32 («comprender», «interpretar», «previo», «como», «sentido», «círculo», «rigor científico», «fundamentación científica»,...) se vincula con hallazgos que Heidegger había presentado en párrafos anteriores, en los que el «comprender» (*Verstehen*) ya se ha tematizado como un existenciario fundamental del *Dasein*<sup>141</sup>. Y hemos de reparar primeramente en esto para entender adecuadamente la presentación que Heidegger realiza del círculo hermenéutico.

¿Por qué el «comprender» es un existenciario? En el «comprender» hermenéutico-existenciario se concreta la tesis heideggeriana según la cual el *Dasein* tiene el *modo de ser* de «“ver a través” de su existencia» (§6, p. 31). El «*Verstehen*» define el ‘movimiento’ de la existencia, el ‘gesto’ del «le va»<sup>142</sup> propio del «ser al que le va su ser» (§9, pp. 53-54), en suma, la estructura de la «proyección»<sup>143</sup>. Dicho de otra manera: si el «le va» y el «existir» son en esencia un «comprender», no es sino porque *abren y son* ‘iluminadores’. El «comprender» es el «ver» del *Dasein*, en dos sentidos: *a*) con respecto a sí mismo: «le va» su ser, ‘empuña’ su ser, se da posibilidades o incluso se priva de ellas (y del «precursor estado de resuelto») para huir al «uno» de la cotidianidad (§55, pp. 294-295); y *b*) con respecto al ser. Pero –y aquí la clave– estos dos sentidos están inseparablemente unidos, se dan “al unísono”: «en el comprender reside existencialmente la forma de ser del *Dasein* como “poder ser” (...); el comprender es el ser de tal “poder ser”». Es decir: «en el proyectar sobre posibilidades es ya anticipada una comprensión del ser», y en definitiva, el comprender es «la forma fundamental de todo abrir en la forma del *Dasein*» (§31, p. 161; §31, p. 165 y §36, pp. 189-190, respectivamente). La idiosincrasia existencial del «comprender» coincide con el «ahí», con el «estado de abierto del *Dasein*», conforme al cual decimos que «él mismo *es* la iluminación» (*Ibid.*, §28, p. 150). Nos acercamos así al *quid* del asunto: el «comprender» es el existenciario del *Dasein* que hace de *nexo* entre el *Dasein* (ese «ser, en cada caso, mío» [§9, p. 53]) y el ser («la pregunta por el sentido del ser», que da origen a *Ser y tiempo*)<sup>144</sup>.

<sup>140</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006. Trad. cast. de José Gaos: en Madrid, FCE, 2001. Citaremos párrafo y paginación (entre paréntesis cuando sea directamente en el cuerpo del texto) ateniéndonos a esta traducción que tanto condicionó la recepción en castellano del *pensar* del primer Heidegger.

<sup>141</sup> Ya que tiene su esencia en la constitución o forma de ser propia del *Dasein*, que es la cura, cuyo fundamento a su vez reside en la temporalidad (tal que, en última instancia, la «iluminación» del «ahí» y del «comprender» se retrotrae a la «unidad extática de la temporalidad» (§69, p. 379).

<sup>142</sup> El *Dasein* se comprende a sí mismo «partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo» (§4, p. 22). «Le van» su existir y sus posibilidades. En tanto que «poder ser», en tanto que «ser posible», al *Dasein* «le va» su ser –y consecuentemente, el *Dasein* es así «preontológico»: ‘se acerca’ al ser, ya que «abre en sí mismo el “en donde” del ser consigo mismo» (§31, p. 162; paralelamente §68, p. 364).

<sup>143</sup> «Y sólo porque el ser del “ahí” debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: “¡Llega a ser lo que eres!”» (§31, p. 163).

<sup>144</sup> Que este nexo del «comprender» es una decisiva clave de lectura de *Ser y tiempo* es algo que en parte puede ser apoyado basándonos en declaraciones del propio Heidegger (cfr. v. gr. *Tiempo y ser*: Trad. M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque. Madrid, Tecnos, 2011; p. 62).

Pero, en consecuencia, se trata de un nexo ontológico («existenciario»), y *no epistemológico*. ¿Por qué? ¿En qué consiste tal nexo, tal «ver» que *no* es epistemológico, ni teórico, ni metafísico, incluso podría decirse: un «ver» que no es ni empírico ni lógico? A esta cuestión se responde precisamente en el párrafo §32. Aquel «ver» consiste en un círculo. *El comprender es circular*, no deductivo, ya que pertenecemos al ser, y además, lo anticipamos. Anticipamos un ser al que ya pertenecemos. La filosofía se desenvuelve en círculos, el pensar es pensar del «claro», en el nexo de esa “ventana” ontológico-hermenéutica que es el comprender.

El importante matiz, que podemos atisbar especialmente *desde* lo que se ha venido en llamar *el segundo Heidegger*, es que el «ver» del comprender heideggeriano es en realidad una «escucha del ser», un «pensar del ser», un «comprender del ser» (con el doble genitivo). El lenguaje es lenguaje *del ser*, no del *Dasein*, aun cuando el *Dasein* –en tanto que *Da*– sea quien mora en el «claro» y quien espera el acontecimiento<sup>145</sup>.

El comprender es circular, y es un tipo de círculo que se corresponde con lo que la hermenéutica clásica romántica, desde J. Gustav Droysen, Fr. Ast y Schleiermacher, llama «círculo hermenéutico», pero también en las hermenéuticas tradicionales, especialmente la textual<sup>146</sup>.

### III.2) Estructura del «círculo» en *Ser y tiempo*, §32

El central<sup>147</sup> párrafo §32 es en gran medida un metadiscurso, *una teoría de la racionalidad y del discurso*. Heidegger acomete en él una autolegitimación del método fenomenológico *que él usa* («analítico-existenciario»), aquí empero fundamentado en términos ontológicos («existenciarios»). Veámoslo en dos pasos.

#### a) Interpretación y comprensión: *Vorstruktur*

Empieza Heidegger el párrafo declarando que la «interpretación» es el desarrollo de un «comprender», que a su vez ya sabemos que es siempre un «ver en torno» (frente al meramente teórico y óptico «dirigir la vista» a lo «ante los ojos»), es decir, un “contacto” «ante-predicativo» o *pragmático* con los entes: estos últimos se presentan «a

<sup>145</sup> Cfr. v. gr. Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2006; o bien trad. R. Gutiérrez Girardot, Madrid, Taurus, 1970.

<sup>146</sup> Cfr. Dilthey, W.: *Crítica de la razón histórica*. Ed. de Hans-Ulrich Lessing. Trad. y Prólogo de Carlos Moya Espí. Barcelona, Península, 1986. Remitimos también a lo que ya trabajamos en: Hernández Nieto, M. A.: “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico”, *Tales*, N° 4 (2011); pp. 45-56.

<sup>147</sup> Hemos dedicado tres trabajos a elucidar dicha centralidad, unida a la problemática del *vaivén* en la hermenéutica filosófica contemporánea. Son los siguientes: “La sirena varada, y el salino vaivén. Paul Ricoeur y el círculo hermenéutico: objetividad vs. Relatos”, en Oñate, T.; Díaz Arroyo, J. L.; O. Zubía, P.; Hernández Nieto, M. A. y Cáceres, L. D. (eds.): *Con Paul Ricoeur: espacios de interpelación. Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Madrid, Dykinson, 2016, pp. 261-298; “La interpretación: ontología y política. El círculo, la ventana y el rocío”, en Oñate, T.; Cáceres, L. D.; O. Zubía, P.; Sierra, A.; Romero, Y. y Muñoz-Reja, V. (eds.): *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*, Madrid, Dykinson, 2013, pp. 221-246; y “Apuntes en torno al *verstehen* hermenéutico-ontológico”, *op. cit.*

la mano», «algo como algo», «algo para», y no meramente «ante los ojos» (puro objeto *independiente* al puro sujeto, al que se accede a través de la vista o de experimentos). Lo que se «ve» es siempre ya remitido a una «totalidad de conformidad por la cual es comprendido lo que simplemente hace frente» (§32, p. 167). En este sentido, la estructura del «comprender» es denominada por Heidegger *estructura de «previo»*; es la *anticipación*, que al cabo tiene que ver con la proyección. La existencia del *Dasein*, sus experiencias, etc. no ocurren en el vacío, sino en una estricta inserción en un «plexo de relaciones» y «significatividad» del que se envuelve el *Dasein* (§§15-18), esto es, en un «mundo» en el que siempre *es* ya el *Dasein* (que es por ello un «ser en» o un «ser-ya-en»; y en definitiva, un «ser en el mundo»). El *Dasein* siempre se envuelve de un «mundo», pero normalmente («cotidianamente», «inmediata y regularmente») va más lejos y no solo se envuelve, sino que “se enreda” dentro de («es cabe», «se cura de») ese “envoltorio” del mundo *huyendo* de su facticidad y del abanico de posibilidades que él es («derrumbando» tal ser-posible, «aquietándolo», «cerrándolo»): este fenómeno es la «caída» (§38). Atendiendo pues a estos tres existenciaríos, «existencia» (en el sentido de ser-posible), «facticidad» y «caída», llegamos ya a avistar la «cura», que es «el ser del *Dasein*», así estructurada: «pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)»<sup>148</sup>, y que es al cabo lo que Heidegger, aunque no lo mencione en este párrafo §32, está ya perfilando en la senda del «comprender» *qua* «previo». Dicho de un modo más lato, con el ejemplo de la percepción visual: no se puede mirar sin ya estar interpretando (sin desplegar un comprender, es decir, una remisión a *mundo*, a un «sentido» –§32, p. 169–). O expresado en el lenguaje de su discípulo Gadamer: «La comprensión sólo es posible de forma que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos. El aporte *productivo* del intérprete *forma parte* inexorablemente del sentido de la comprensión»; y de forma negativa: «la plena liberación de los prejuicios es una ingenuidad»<sup>149</sup>.

Bajo la «comprensión» en virtud de la cual es posible, la «interpretación» tiene ya delimitado su campo de posibilidades, que entonces podemos denominar «situación» o “circunstancia” (J. Ortega y Gasset), el «tener previo», la posición (*Vorhabe*). Pero por ello mismo, siguiendo este campo conceptual, tirando de este “hilo”, la «comprensión» delinea «“un dirigir la vista” que señala aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido» (§32, p. 168). Es decir, *la posición condiciona la visión*, la previsión o «ver previo» (*Vorsicht*). Y naturalmente, el lenguaje o la expresión ya están también condicionadas por el previo «ver» y el previo estar situado: «la interpretación se ha decidido en cada caso *ya*, definitivamente o con reservas, por unos determinados conceptos; *se funda* en un “concebir previo” [*Vorgriff*]» (*loc. cit.*, cursivas nuestras). En suma: «La interpretación de algo como algo tiene sus esenciales *fundamentos* en el

<sup>148</sup> Cfr. los pasajes §41, p. 213; §50, p. 273; §58, p. 309; y §74.

<sup>149</sup> Gadamer, H.-G.: *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 111 y 179, respectivamente. Cursivas nuestras.



“tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”. Una interpretación jamás es una aprehensión de algo dado llevada a cabo sin supuesto» (*loc. cit.*).

En fin: anticipación de «sentido» que obedece a la *pertenencia* a un mundo.

Hasta aquí (*Ibíd.*, p. 170) tendríamos una “primera parte” del pasaje §32 de *Sein und Zeit*, culminando con la afirmación de que la propia investigación que abre la obra (§1), dedicada al replanteamiento de la pregunta por el ser, sólo puede hacerse en la forma de cuestión sobre el «sentido» del ser *para* el *Dasein* que comprende y lo anticipa. La comprensión, repetimos, opera aquí de nexo hermenéutico-ontológico entre *Dasein* y ser<sup>150</sup>. Y todo esto, como veremos ahora, marca una manera de hacer filosofía.

### b) *El círculo y «las cosas mismas»*

A partir de aquí, Heidegger va a contraponer frontalmente su modo de hacer filosofía al modo tradicional de pensar: «Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar (...). Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? Ahora bien, este “círculo” es, según las más elementales reglas de la lógica, un *circulus vitiosus*» (§32, pp. 170-171).

El conocimiento científico «pide el rigor de la *demonstración fundamentativa*. La demostración científica no puede dar ya por supuesto aquello que tiene por misión fundamentar» (*loc. cit.*). Heidegger propone e intenta poner él mismo en marcha un tipo de filosofar notablemente distinto a ese *logos* tradicional imperante<sup>151</sup>. En este sentido, hace un guiño a las disciplinas en las que el círculo hermenéutico es más acusado (menciona a la historia y la filología, que tienen por tarea la *interpretación*), aunque le achaca a éstas no haber aprovechado su especificidad e incluso su superioridad (*loc. cit.*, p. 172), debido a que no fundamentaron ontológicamente, ni radicalizaron, ni por tanto celebraron la clásica distinción de Droysen entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*), sino que se acomplejaron y permitieron la dependencia y decaimiento del *verstehen* hermenéutico con respecto al punto de vista positivista predominante y vanidoso, cuyo rigor cognoscitivo se resignaron a no alcanzar.

Pero tal rigor científico es falso, está mal concebido. El rigor se alcanza de otra manera. Del «*factum*» (*loc. cit.*, p. 171) que es el círculo hermenéutico no se puede salir,

<sup>150</sup> Cfr. los pasajes de §32, p. 170; §43, p. 232; §44, pp. 247 y 251 y §63, p. 343 (con frecuencia muy importantes en la lectura que de Heidegger maneja Gianni Vattimo).

<sup>151</sup> Contra el que Heidegger polemizó también de modo célebre dos años después, en 1929, en ¿Qué es metafísica? Trad. X. Zubiri. Barcelona, Cruz del Sur, 1963; lección que será después motivo de confrontación para R. Carnap, quien como representante del neopositivismo combate la postura heideggeriana en su magnífico artículo de 1932 sobre “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en Ayer, A. J. (comp.): *El positivismo lógico*. Madrid, FCE, 1993, pp. 66-87.

es un círculo ontológico (es una estructura del *Dasein*). Y tampoco habría de ser deseable salir, añade Heidegger, ya que «lo decisivo no es salir del círculo, sino *entrar en él del modo justo*» (*loc. cit.*, p. 171).

La gran pregunta es: ¿de qué forma se consigue eso, esa “entrada justa” en el círculo? Pero, pedir algo tan ambicioso desde el punto de vista *epistemológico*, ¿no es traicionar la circularidad del círculo? ¿No es empezar comprendiendo mal el círculo hermenéutico y el problema de la interpretación? A Heidegger le preocupa en *Ser y tiempo* radicar las interpretaciones a la «apertura» más «original», distinguible (¿cómo? ¿con qué criterio?) de las aperturas que no prolongan la «precomprensión» en la senda adecuada, y en ese sentido afirma que en el círculo hermenéutico «se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original (...) [y ella es posible] cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico» (*loc. cit.*, pp. 171-172).

Lo cual no es poco pedir. En realidad, Heidegger se adelanta aquí a una objeción que estábamos dispuestos a hacerle ya en cualquier momento: dentro de la *pertenencia* al círculo, si comprender es siempre *precomprender* y *anticipar* «sentidos», ¿cómo discernir, digamos, la «analítica existencial» adecuada de la inadecuada? ¿No hay nada a lo que adecuarse? ¿Cómo discernir la ontología de la esquizofrenia (como acusará, recientemente, Mario Bunge), o de las pseudoproposiciones (R. Carnap)? Heidegger se adelanta a la objeción, y nos dice que eso es precisamente lo que hay que «evitar», que hay que «asegurar el tema científico» incardinándolo a «las cosas mismas», a cuyo través tenemos el lugar por donde se ha de entrar en el círculo. —Pero, insistimos... ¿cómo? ¿No es estar dentro del círculo un “circular” constante? ¿O es que «las cosas mismas» son el centro de la circunferencia? Y bien, ¿la estructura del «previo» permite que haya centro de la circunferencia, que haya centro geométrico? ¿Permite incluso que haya radios geométricos? ¿No está el círculo en cada *Dasein* mismo—«El ente al que en cuanto “ser en el mundo” le va su ser mismo, tiene una estructura ontológica circular» (*loc. cit.*, p. 172)—? O mejor: ¿no es el ser mismo circular? ¿Es pertinente y consecuente que Heidegger hable de algo así como «las cosas mismas»? ¿Tiene el interpretar algo así como una «función», y más extraño aún: algo así como una función «constante», «primera» y «última»? La interpretación que así lo señala desde una pretendida posición trascendental, ¿por qué no es reconocida como interpretación ni como «precomprensión»?

Prosiguiendo esta línea crítica de preguntas, en lo que sigue insistiremos desde diferentes planos en las controvertidas decisiones *trascendentales* de Heidegger involucradas en su «senda» del parágrafo §32, y con ello, también, en *Sein und Zeit* y en toda su primera etapa filosófica, de impronta fenomenológica y aún volcada en un cierto paradigma de la *objetividad*.

### III.3) Cortocircuito trascendental y vaivenes en el círculo

Se trata más bien de un único problema, que ya hemos presentado en las últimas líneas, pero que se puede desplegar desde diversas facetas o niveles. Aquí destacaremos cinco, de entre las cuales nos interesa particularmente el prisma político que mencionaremos en último lugar, y hacia el cual iba encaminado todo este trabajo.

#### III.3. 1. A nivel teórico fuerte, metodológico. Lo trascendental en Filosofía

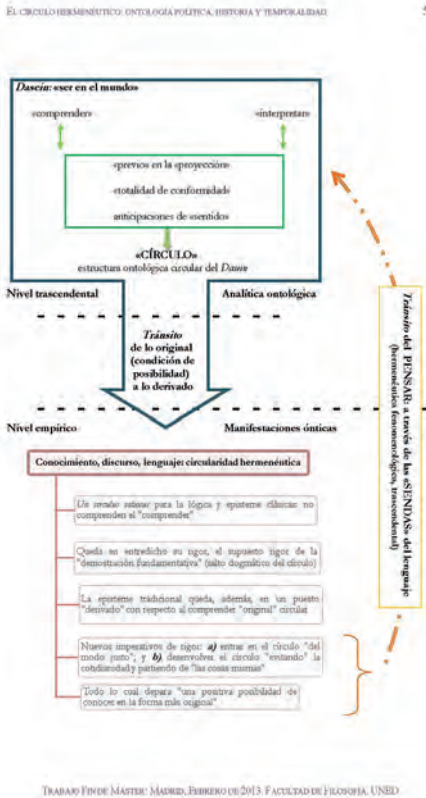
La primera faceta es, tal vez, la más perceptible, y probablemente la que más han subrayado los especialistas en la obra de Heidegger. El propio Heidegger, décadas más tarde, también reparará en el problema<sup>152</sup>. Como decimos, es en efecto fácilmente identificable en el texto de 1927: por ejemplo, no hay más que fijarse en el primer párrafo del parágrafo §32 (p. 166), donde encontramos expresiones como «*se funda existencialmente en*»; o también, algo más adelante, en ese mismo parágrafo (p. 167), el dualismo explicitado entre lo «original» y lo «derivado» –dualismo que caracteriza todo el parágrafo §32, y en general, todo *Ser y tiempo*–; y más muestras, en expresiones como «estructura existencial y apriorística», «se funda» y «esenciales fundamentos» (*ibíd.*, p. 168), «estructura original del ser del “ser ahí”» (*ibíd.*, p. 169); y un largo etcétera.

Este *doble componente metodológico-discursivo en el lenguaje, pensar y proceder heideggeriano* –a saber, de una parte el proceder de la «senda» y la “aproximación” al círculo hermenéutico y su apertura indecible, y de otra parte la búsqueda trascendental de estructuras y fundamentos ontológicos–, caracteriza notablemente al primer Heidegger. Y es algo generalizado en la tradición hermenéutica<sup>153</sup>: el movimiento entre bruscos *vaivenes*. Aproximaciones al vértigo de lo indecible..., para a continuación recular a la retaguardia de la objetividad, y viceversa.

El siguiente gráfico pretende dar cuenta de mencionados “saltos” y vaivenes que, por lo demás, son a los que se refieren también las otras cuatro facetas que vamos a atender.

<sup>152</sup> Por ejemplo en *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, así como en *Tiempo y ser*, *op. cit.* Dentro de este último volumen, Heidegger hace alusión clara a su “enredo” trascendental de *Ser y tiempo* en el “Protocolo”, en pp. 58-59, 61-63 y 77-78.

<sup>153</sup> Así lo hemos trabajado en los últimos años, en los estudios ya aludidos en nota al pie.



**Figura 1.** Estructura del párrafo §32, representativa de la estructura que seguiría toda la investigación de *Ser y tiempo*. Fundamental reparar aquí en los (al menos) dos saltos de las líneas puntuadas, esos dos tránsitos que, además, suman una estructura circular verdaderamente controvertida. ¿Círculo hermenéutico, o carambola trascendental que esquiva/cierra el círculo (cortocircuitado), para garantizar la fundamentación y la cientificidad?

**III. 3. 2. A nivel de la tensión teoría-praxis: problema de la «cotidianidad»**

Podemos denominar “dilema de la cotidianidad o tensión teoría-praxis”<sup>154</sup> (una tensión entre lo teórico y lo práctico que *no* habría de tener lugar si el círculo hermenéutico no fuera quebrado, ocluido, evadido o abandonado) al siguiente callejón epistemológico al que se ve impelida la investigación de Heidegger (que identificamos, lo volvemos a subrayar, teniendo muy en cuenta las observaciones autocríticas del propio Heidegger después de su *Kehre*). Si no quiere volverse un discurso vacío o *no fundado*, la «Analítica» o «hermenéutica» del *Dasein* tiene que atenerse a la propia existencia tal cual es –tal cual le *afecta* óntico-ontológicamente (§§3-5)–. Dicho de otro modo: Heidegger, como *fenomenólogo* de la existenciariedad del «ser-ahí» no solo no puede dejar de existir mientras hace su investigación (esto es una obviedad frívola),

<sup>154</sup> Para una documentación mínima de todo este complicado problema, atiéndase al menos a los pasajes: §5, §7, §10 (p. 62 n.), §14 (p. 79), §25 (p. 131); §32 (en especial p. 171); §38 (p. 199); §42 (muy importante p. 220); §58 (pp. 306 y 314) en vínculo con el §59 (pp. 314-315, 318 y 320); el fundamental §63 y por último §64 (p. 349).

sino que además el caso es que tiene a la existencia misma como tema, de hecho su propia existencia se ve involucrada como materia de estudio. La existencia «cotidiana y regular» (o también denominada en *Sein und Zeit* «existencia de término medio») se vuelve entonces totalmente irrenunciable para una fenomenología del *Dasein* rigurosa; es más, ello es lo que la define con respecto a la antropología y la metafísica clásicas, que no se ocupaban de la existencia «de carne y hueso» (como había dicho Unamuno, en un sentido epocal muy cercano a Heidegger), sino de una «esencia» llamada «Hombre»...

Pero, a la vez, el problema está en que lo más normal y cotidiano parece coincidir siempre con lo superficial e irreflexivo; aquello que forma parte de la rutina del ‘vulgo’ es la mayoría de las veces ‘vulgar’. La existencia que con regularidad desarrollamos en sociedad es una existencia despersonalizada, estereotipada bajo la forma que el ‘vulgo’ decide como *statu quo*. Entonces, una ontología fenomenológica (y, debe entenderse también que esta consideración se extrapola a buena parte de la racionalidad filosófica) se coloca ante el dilema de que si es fiel a la existencia de la praxis cotidiana no es fiel a la existencialidad de la existencia, y si en cambio empieza por buscar una fidelidad teórica a la existencialidad de la existencia... ¿dónde la halla? ¿En qué recinto de la praxis *la justifica* y la salva de la pura elucubración? ¿Dónde estarían las estructuras «propias» del *Dasein*? Si «inmediata y regularmente» el *Dasein* permanece en un «estado de no resuelto» o «impropiedad» (§35 y ss.), ¿con qué derecho puede afirmarse que originariamente el *Dasein* «propio» se define por su «precursor estado de resuelto» y no más bien lo inverso? ¿Dónde se establece *el criterio* que marca el acceso a los existencialios «propios» (condiciones de posibilidad) e «impropios» (secundarios, derivados)? ¿Un modo de ser resulta ya «impropio» por ser cotidiano? ¿Qué modo de ser y *de interpretar* no es ni cotidiano ni impropio? Todos nos movemos ya (es un «factum») en cierta comprensión «preontológica» del ser (§1, p. 13; §2, p. 15), que empero nos hace estar «lejanos» de su escucha, ya que esta precomprensión es calificada como «encubridora» (§5, p. 26). ¿Por qué? Y: ¿con respecto a qué otra precomprensión aquélla resulta encubridora?

Esta problemática está muy presente<sup>155</sup>, reiteramos, tanto en el apartado §32 como a lo largo de *Ser y tiempo*, en su columna vertebral además, y no es sencillo determinar si esta tensión teoría (trascendental, existencialia) – praxis (cotidiana) está o no del todo “resuelta” por el filósofo alemán.

Obviamente, Heidegger –para quien el *Dasein* es «ónticamente lo más cercano» pero «ontológicamente lo más lejano» (*Ibíd.*: §§ 5 y 63)– era muy consciente del problema y señala una cierta salida del callejón, salida a la que puede objetársele como ya hemos dicho cierta “carambola” trascendental, es decir, cierto abandono de la incertidumbre del

<sup>155</sup> Ver todo esto en paralelo con §63, pp. 342-343; y por supuesto también con §2, p. 17. Así mismo, además del §32, resultan indispensables las siguientes referencias: §27, p. 147; §37, p. 194; §38, p. 199; y §79, p. 437-438; en ellas, Heidegger defiende que entre la comprensión «propia» y la «inauténtica» no hay más que un mero «movimiento» existencialio, interpretativo (ya hemos hecho notar que es en este tipo de pasajes en los que Heidegger es más sensible a *la importancia de no alterar ni intervenir en la escucha el círculo hermenéutico*).

círculo hermenéutico para entrar en él «de modo justo», conforme a «la cosa misma» y «asegurando el tema científico» de la senda –de la interpretación–. Por lo demás, parece que las únicas pistas que para lograrlo Heidegger muestra como «criterio» tienen que ver el *Stimmung* de la angustia y con el «precursor» «estado de resuelto» que es *la muerte* (*Ibíd.*: §74, p. 414).

Siempre Heidegger reivindica la necesidad de tener en cuenta «la cotidianidad del término medio», la comprensión «preontológica»; pero a la hora de la verdad, a la hora de determinar los existenciarios fundamentales y fundamentadores y de reivindicarlos como tales, parece que Heidegger se desprende de la cotidianidad como de un lastre<sup>156</sup>. ¿Qué ocurre entonces?

### III. 3. 3. A nivel argumentativo, lingüístico y de discurso

Llamemos “L<sub>1</sub>” al discurso de la filosofía, el método fenomenológico-hermenéutico, las «sendas» del pensar que es capaz de ir abriendo caminos fundamentales. Llamemos “L<sub>2</sub>” al lenguaje de la cotidianidad, el que todos usamos a diario y que Heidegger señala como «derivado»; tal que “L<sub>H</sub>” sería el lenguaje «originario» que posibilita el derivado y que Heidegger sitúa en el existenciario de «el habla» (§34); por último (aunque podríamos seguir acumulando estratos y lenguajes), podríamos denominar “L<sub>E</sub>” al lenguaje que presenta todo esto: el lenguaje de Martin Heidegger, el lenguaje editorial escrito de *Ser y tiempo*. Pues bien, ¿qué sucede con este “L<sub>E</sub>”? Heidegger, obviamente, lo *querrá* considerar como un “L<sub>1</sub>”. Y bien, ¿qué hace a “L<sub>1</sub>” (¿=L<sub>E</sub>=L<sub>H</sub>?) un lenguaje diferente del “L<sub>2</sub>”? Aporía: de una parte, si es un lenguaje del tipo de “L<sub>2</sub>”, ¿cómo puede “L<sub>E</sub>”-“L<sub>1</sub>” llegar a realizar una teoría sobre “L<sub>H</sub>”, y en general, sobre las estructuras ontológicas originales? Y por otro lado, tampoco “L<sub>E</sub>”-“L<sub>1</sub>” puede ser directamente un lenguaje del tipo “L<sub>H</sub>”, ya que entonces saltaría el círculo del comprender (lo cual tampoco es por sí mismo algo bochornoso, solo que ya... pertenecería a la *episteme* clásica –según dice el propio Heidegger, quien pretende a toda costa huir de dicha lógica tradicional–).

Una manera de salir de la aporía es intentar no salir del círculo –pero tampoco buscar «entrar de modo justo» en él, podríamos objetarle a Heidegger a la luz de lo elucidado hasta aquí–; *tal vez* consistiría en hacerse cargo de que efectivamente “L<sub>E</sub>”-“L<sub>1</sub>” es un lenguaje del tipo “L<sub>2</sub>”, y *que ello no le resta científicidad* (como cabría esperar desde paradigmas epistemológicos clásicos) *sino que se la acrecienta*; o mejor que de científicidad habría que hablar de *capacidad para ‘exprimir’ el «pensar del ser»* o aproximarse a él. Como ya hemos sostenido varias veces, Heidegger en *Ser y tiempo* (v. gr., en §64, p. 342) suele acercarse a esta forma de “aprovechar” el círculo hermenéutico que tanto nos interesa, a ese «comprender» entendido como *Lichtung* y como *acontecer de las interpretaciones*<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> Véase §59, pp. 314 y 315.

<sup>157</sup> Cfr. también Bontekoe, *op. cit.*, pp. 65-67, 80 y 82-91. En fin, por otro lado, para culminar toda esta lectura que venimos haciendo, acometida ante todo desde el segundo Heidegger (y especialmente desde la *Carta sobre el*



Uno de los rasgos del pensamiento de Heidegger es que dista enormemente de ser ingenuo y apresurado cuando se trata de celebrar sus avances, que nunca presenta como avances argumentativos.

### III. 3. 4. A nivel epistemológico y ontológico. *Vértigo y objetividad*

Lo cierto es que al respecto del problema del círculo, Heidegger emite, pese a todo, afirmaciones muy sugerentes, que suelen coincidir, por cierto, cuando afirma que el tipo de filosofía que él hace es *fenomenología*. Ahora bien: ¿qué es la fenomenología? ¿Tiene algo que ver con las «sendas perdidas», con los «caminos de bosque»?

El círculo hermenéutico es un núcleo vital extraordinario: por ahí pasa y late el problema de la superación de la metafísica, que trabajó Heidegger hasta la extenuación, y que condiciona y define a todas las ontologías del último medio siglo, en un mundo que ya no es la Europa de Westfalia (que a su vez, ya había supuesto el paso a una más que incipiente “era global”) ni la de Newton. ¿Qué significa seguir hablando de “objetividad” en el siglo XXI?

Así pues, enfoquemos, de una parte, el vértigo, la circularidad, la pura apertura. Así, de este lado del vaivén, la «Fenomenología» consistiría, a juicio de Heidegger, en «... permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo», dicho de otro modo, en «...preguntarle, digámoslo así, por su ser a entes ya “abiertos” previamente». Tal que «no se trata de una fundamentación, sino de un *poner en libertad un fondo que muestra este fondo*». En definitiva: «abrir el *a priori* no es construir “apriorísticamente”» (§7, p. 45; §29, p. 157; §2, p. 17; y §10, p. 62, respectivamente)

La riqueza y el poder sugestivo de estas afirmaciones de Heidegger son extraordinarios. Aluden a un «abrir» al que *se engancha* la fenomenología existencial intentándolo dejar, precisamente, «abierto»; una fenomenología cuya virtud innegable es que se presenta como *escucha* (aunque todavía en *Ser y tiempo* se aleja de proponerlo en sentido fuerte)<sup>158</sup>.

Y ahora, de otra parte, reparemos en el vaivén de Heidegger hacia la objetividad y la fundamentación. Tiene que ver, una vez más (curiosamente), con la fenomenología; en este caso, tiene que ver sobre todo con la recepción del *método fenomenológico* de su maestro Husserl. Recepción en la que la fenomenología deviene «analítica» o «hermenéutica» del *Dasein*, «ontología fundamental» (expresiones todas éstas intercambiables en *Ser*

---

*humanismo*), habría que interpretar (y “cambiar”) las referencias de Heidegger a la cura, a los existencialistas y al *Dasein* por la noción de «Da», por la índole de «vecindad» y «pastor del ser» que posee el *Da-Sein* (Heidegger: *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 57, ya citada antes). Realizar este cambio o interpretación no lo consideramos excesivamente forzado, teniendo en cuenta tanto las propias apreciaciones hechas por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* como su noción de «comprender» en *Ser y tiempo* entendida como «nexo» entre la «Analítica del *Dasein*» y la capital «pregunta por el ser» (esta forma de entender el «comprender» ya la hemos explicitado y justificado más arriba).

<sup>158</sup> Véase el capital pasaje de §29, p. 157, y léase junto con *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid, Alianza, 2007, p. 27 y ss.; *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 2012, p. 9; o, en definitiva, *Carta sobre el humanismo*. Trad. R. Gutiérrez Girardot, *op. cit.*, pp. 9-11, 35 y 65-66.

y *tiempo*). Se trata, para Heidegger, de identificar ese tándem recientemente aludido: lo original que sustenta a lo derivado; se trata de buscar las condiciones de posibilidad ontológicas, las estructuras fundamentales que determinan el modo de ser del *Dasein*. Y estas estructuras fundamentales *se nos muestran fenomenológicamente...* no en las vivencias de la conciencia (Husserl), sino precisamente en el existir mismo del *Dasein* (cuya esencia es la existencia, como reza el conocido párrafo §9, p. 54), en sus «temples de ánimo», de los que la filosofía toma registro; y a partir de esos registros, la tarea es engarzar conceptualmente esos caminos abiertos, abriendo más significados o sendas para así profundizar la descripción fenomenológica del modo de ser del «ser ahí»... Heidegger, seguidor de un método fenomenológico pulido ontológicamente (con respecto a Husserl), dice ‘seguir’ a «las cosas mismas» tal y como son; la ontología fenomenológica tiene que ‘traerse’ a los fenómenos que analiza haciendo honor a su modo de ser en cada caso, adecuando el terreno conforme a su carácter, dejándolos ‘hablar’. Y sin embargo, ¿puede tal vez objetarse –mal que le pese– que la sombra de la «fundamentación» y de la «construcción apriorística» persiguen a Heidegger? Para Heidegger, desde luego, no cabe duda de que no es simplemente así: «La “verdad” ontológica del análisis existencial se despliega *sobre la base* de la verdad existencial original» (§63, p. 343), o dicho de un modo netamente programático o solemne: «la filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del *Dasein*, la que a su vez, como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica *surge y retorna*» (§7, p. 49)<sup>159</sup>.

Volvámoslo a recordar: Heidegger vincula las nociones de «ontología», «fenomenología», «hermenéutica» y «analítica del *Dasein*», en unas líneas sobradamente conocidas (§7, p. 48). ¿Cómo, entonces, todo el capital del «negocio de la interpretación» (*ibíd.*) pasa a ser monopolizado por una fenomenología del *Dasein*? ¿Cómo (y por qué) se ha de convertir el círculo-senda en camino trascendental, y la ontología en *episteme*, mal que le pese? ¿Cómo comprender ese vaivén, esa oscilación que, ora excluye la fundamentación en favor de la senda y las espirales, ora ocluye el círculo y recupera la necesidad de varar y fundamentar?

### III. 3. 5. A nivel político y del cuidado. Ser-Lenguaje-Normatividad

En las condiciones de indecidibilidad abiertas por el círculo hermenéutico, ¿cómo y hasta qué punto está permitido legislar<sup>160</sup>? Es decir: ¿cómo y hasta qué punto está

<sup>159</sup> Estas palabras no solamente se hallan en un párrafo muy destacado, sino que además están en directa conexión con el párrafo final de la obra, §83 (p. 469), donde leemos una afirmación idéntica... aunque se retracta pocas líneas después en esa p. 469-470, donde apela nuevamente a la prioridad la pregunta por el ser... (el movimiento de vaivén resulta ahí no solo palmario, sino vertiginoso; un final de torbellino para *Ser y tiempo* –lo cual, por lo demás, nada nefasto implica para la obra, sino que precisamente tal índole abierta la “conecta” aún mejor con la producción heideggeriana posterior–).

<sup>160</sup> Esta problemática la hemos abordado desde el punto de vista de la temporalidad en: Hernández Nieto, M. A.: “Temporalidad y política: arritmias. (En diálogo con Nietzsche, Heidegger y Lyotard)”, *Daimon. Revista*

permitida la recuperación del *pathos* fundamentador de la objetividad, después de Heidegger? E incluso: después de Nietzsche. Pues *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de Nietzsche, data de ya casi siglo y medio. Tampoco es demasiado tiempo... (y aun así, ha sido suficiente para determinar a todas las teorías de la imbricación entre saber y poder, entre lenguaje y normatividad, entre historia y violencia, etc.: W. Benjamin, M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, G. Vattimo,...). En el caso de Heidegger, apenas ha llegado a pasar medio siglo de algunos de sus textos más profundos y problemáticos, y tal vez los poco más de setenta años que nos separan de su *Carta sobre el humanismo* no sean suficientes para darle la vuelta a toda una civilización, en torno a aquello de «el pensar perteneciente al ser, oye al ser (...). El pensar es –esto quiere decir: el ser se ha ocupado y hecho cargo de su esencia. Ocuparse y hacerse cargo de una “cosa” o de una “persona” en su esencia quiere decir: amarla, poder querer»<sup>161</sup>.

Dicho de otro modo: el precio de la objetividad y de la normatividad es realmente caro... El amar (Heidegger<sup>162</sup>) y la vida misma (Dilthey<sup>163</sup>, Nietzsche<sup>164</sup>) entran en jaque cada vez que llevamos a cabo el salto trascendental más allá del círculo, es decir, cada vez que el vaivén nos retorna a la orilla y exorciza (Derrida<sup>165</sup>) el vértigo. Los argumentos y objeciones a las teorías de la objetividad y a las filosofías trascendentales han sido muy numerosos, y rara vez se escuchan contraargumentos a las mismas (más allá del obvio y psicológicamente respetable *horror vacui* ante el relativismo moral –respetable, pero no es un argumento, sino un miedo–): por ejemplo, y por solo recopilar unos pocos: a) argumentos que atañen a la epistemología, a la ontología del lenguaje y a la ontología estética (acceso a la objetividad, y su invariable pública [de]mostración en tanto que objetividad pura, en definitiva, el problema del acceso privilegiado a “La Hoja de Rutas de la Verdad”)<sup>166</sup>; b) otros a nivel político-pedagógico (¿quién ostenta y “aplica” la Verdad? Y ¿por qué?)<sup>167</sup>, y relativos a los flujos bidireccionales indeseablemente contaminados entre saber y poder en la tradición moral y política del humanismo occidental (Nietzsche, Foucault, Marcuse, Sloterdijk,...<sup>168</sup>); c) hay un tercer tipo de argumentos, que involucran

---

*Internacional de Filosofía*, Nº 65 (2015), pp. 77-92. Pero donde más hemos insistido en este problema es en Id.: “La interpretación: ontología y política...”, *op. cit.*

<sup>161</sup> Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. Gutiérrez Gidarot, *op. cit.*, pp. 10-11.

<sup>162</sup> *Loc. cit.*

<sup>163</sup> Cfr. Dilthey: *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>164</sup> Cfr. Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos. O Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2004, pp. 63-65.

<sup>165</sup> Cfr. Derrida, J.: “La farmacia de Platón”, en *La diseminación*. Trad. J. Martín. Madrid, Fundamentos, pp. 91-260.

<sup>166</sup> Cfr. Wittgenstein, Ludwig: *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Ed. bilingüe. Barcelona, Ed. Crítica & Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2004.

<sup>167</sup> Cfr. v. gr. Vattimo, G.: *Adiós a la verdad*. Trad. M<sup>a</sup> T. D’Meza. Barcelona, Gedisa, 2010. V. gr. pp. 91-92 y 119-120.

<sup>168</sup> De Nietzsche ya hemos mencionado su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. de Luis M. Valdés. Valencia, Cuadernos Teorema (Univ. Valencia), 1980; pero también cabría aludir a *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Ed., trad. y notas de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010. En el caso de M. Foucault, podemos escoger sin duda *Las palabras y las cosas. Una arqueología*

el plano directamente ontológico: nos referimos a [el devenir de un ser que ya es] la interpretación<sup>169</sup>; *d*) en cuarto lugar, J.-F. Lyotard (como ya en su día W. Benjamin) ha mostrado lo problemático de las teorías de la objetividad en relación con la ontología de la temporalidad y la filosofía de la historia, ante el riesgo del avènement a metafísicas de los grandes metarrelatos<sup>170</sup>; *e*) la filosofía del lenguaje reciente también tiene mucho que decir al respecto de los diferentes estatutos de la objetividad, y cabría hacer mención a los debates con el extensionalismo y el pragmatismo, etc., que involucran a nombres tan sobresalientes como Saul Kripke, Tyler Burge, Robert Brandom, Richard Rorty, etc.<sup>171</sup>.

Estos argumentos, ampliamente documentados, están íntimamente unidos, y esa intersección es la que concentra, justamente, el vértigo del círculo hermenéutico, el vértigo que provoca el hecho de asumir que, como mínimo, «la filosofía tiene hoy en día la *responsabilidad* de dejar de pensar en términos de esencias eternas»<sup>172</sup>. Y subrayamos en ello «responsabilidad», pues la cúspide de la problemática, lo más urgente, son las motivaciones políticas, las implicaciones prácticas que tiene el hecho de abortar el círculo hermenéutico en nombre de paradigmas de la «objetividad» que han sido puestos en tela de juicio una y otra vez a lo largo de la historia, y más aún en los dos últimos siglos.

Es así mismo la batalla del final de la metafísica y del final del humanismo, que en tanto que deseo, podemos sin duda concebir como pornohumanismo (con perdón para la pornografía, y especialmente, para la postpornografía).

Son serias las dificultades para la relación teoría-praxis a día de hoy. Es, la nuestra, una mala época para el trazado de “Teorías”, y para el estatuto epistemológico y metafísico de la «objetividad» (y también político). La fábula del asno y la zanahoria, tal es el cortocircuito del círculo hermenéutico. Lo cual, de suyo, no habría de alarmarnos. Solo que... no todo el mundo está dispuesto a mantenerse en un nivel estético (*el gusto*) o en una ontología del devenir.

---

*de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Madrid, Siglo XXI, 2006; en H. Marcuse es un hito *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Ariel, 2008; y en el caso de P. Sloterdijk, su sobresaliente ensayo *Normas para el parque humano: una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. Trad. Teresa Rocha Barco. Madrid, Siruela, 2004.

<sup>169</sup> Cfr. Nietzsche, F.: *Sobre verdad y mentira...*, *op. cit.*; Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*; Aristóteles: *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Ed. trilingüe. Madrid, Cátedra, 1998, IV, 2, 1003a 33 – 1005a 18, pp. 162-170.

<sup>170</sup> Lyotard, J.-F.: *La condición posmoderna*. Trad. M. A. Rato. Madrid, Cátedra, 1987; o también *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial, 1998. En cuanto a Benjamin, cfr. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Trad. Jesús Aguirre. Buenos Aires, Taurus, 1989.

<sup>171</sup> Al menos deseamos aludir al ensayo de Richard Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. J. Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 2001, así como a Brandom, R.: *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*. Trad. A. Ackermann y J. Rosselló. Barcelona, Herder, 2005, en lo que pueda llegar a tener –sin duda, a nuestro juicio– de debate con Kripke, S.: *El nombrar y la necesidad*. Trad. M. M. Valdés. México, UNAM, 2005.

<sup>172</sup> Palabras de Vattimo, G.: “Más allá de la hermenéutica. Entrevista a cargo de Gabriel Aranzueque”, en AA. VV.: *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricœur*. Ed. a cargo de Gabriel Aranzueque y Prólogo de Olivier Mongin. Madrid, Cuaderno Gris, 1997, pp. 457-465, p. 463. Donde también leemos que «podría decirse que mi discurso sobre la violencia es completamente hermenéutico, es decir, se trata de un discurso que identifica la violencia con la *interrupción del juego de la interpretación*» (*ibid.*, p. 464, cursivas nuestras).

En cualquier caso, y mientras sigamos “dentro” (el margen... ¿no queda muy “dentro”, constitutivamente “dentro”?), es decir, mientras no reencontremos ese «amarla, poder querer» al que apunta Heidegger (y no logremos, ¡delirio!, darle la vuelta a la civilización), el abanico es amplio entre los dos extremos. Esto es, entre *el vértigo temerario* (que poéticamente habite el hombre la tierra) y la *sedienta objetividad atemorizada* (que se reafirme «el nombrar y la necesidad» (Kripke), la «crítica y convicción» (Ricœur)). Decimos atemorizada, porque se trata acaso del temor a reconocer que el reino es de un niño, y obrar en consecuencia.

Y es el problema del círculo hermenéutico (y particularmente, tal y como Heidegger lo traza en *Ser y tiempo*, y en el párrafo §32) uno de los hitos conceptuales, filosóficos e históricos donde más atronadoramente palpitan el vaivén y el vértigo, y por tanto también la sed de objetividad, el temor horrorizado. El círculo en que se *recuerda* que el decir del ser era, en Parménides, el decir de una diosa, cantado en un poema; lo cual en efecto posiblemente no sea tan ajeno a ese niño-tiempo que juega a los dados del aforismo 52 de Heráclito. El círculo donde se reconoce que la diferencia es *difherencia*, y que en la herencia es la interpretación de una huella<sup>173</sup> sin origen, que siempre difiere, hiere, *difhiere*. El círculo de la *difhierencia*. Del honesto<sup>174</sup> y creativo *silencio* ante tan agitada y turbadora melodía<sup>175</sup>; un juego (escénico, *poésis*) para el pensar y para la polis<sup>176</sup>. Interpretación y vértigo. ¿Quién sigue pensando que la filosofía *podría* salir del círculo y llegar más lejos (más lejos todavía, si cabe)?

#### IV. CONCLUSIONES. PICADURAS Y BESOS DE VÍBORAS

##### IV.1) Pornohumanismo e hipocresía

Son justamente ese salir del círculo y ese llegar más lejos el momento “erótico” (volviendo, nuevamente, a lo que en el apartado I hemos visto de la mano de *El Banquete* de Platón) del humanismo, el momento de plato-romanticismo (recordemos, a su vez, el final del apartado II) y de intensificación de unas *expectativas* prácticamente inalcanzables. ¿Masturbación intelectual-metafísica, al cabo? A esto lo denominamos *pornohumanismo*. En un tardío opúsculo, Immanuel Kant *deja entrever* de una manera muy precisa la pornoestructura del relato erótico humanista: «cuando la teoría sirve de

<sup>173</sup> Creemos impensable comprender la problemática del círculo hermenéutico sin ponerla en vinculación con la deconstrucción de J. Derrida, que va más lejos (e hila más fino) que la restitución del Sentido (y de la objetividad) que aún se aprecia en H.-G. Gadamer, en P. Ricoeur o en el G. Vattimo de los 90 y de los últimos años. Si bien es cierto que a nivel de filosofía política, de teología y de temporalidad, el mesianismo de Derrida se queda a su vez más corto que el de Vattimo de los 70-80, el J.-F. Lyotard de los 80 y, desde luego, que el segundo Heidegger y que Nietzsche (hitos, estos cuatro últimos, de una comprensión vertiginosa y más radical del círculo hermenéutico).

<sup>174</sup> Gadamer, H.-G.: *Verdad y método II*, op. cit., pp. 178-179.

<sup>175</sup> Dilthey, W.: op. cit., pp. 184-185.

<sup>176</sup> Aristóteles: *Poética*. Ed. trilingüe V. García Yebra. Madrid, Gredos, 1992.

poco para la práctica, esto no se debe achacar a la teoría, sino precisamente al hecho de que no había bastante teoría, de modo que el hombre hubiera debido aprender de la experiencia la teoría que le falta»<sup>177</sup>. O también: «... pues no sería deber perseguir cierto efecto de nuestra voluntad si éste no fuera posible en la experiencia (piénseselo como ya consumado o en constante acercamiento a su consumación». «Basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber»<sup>178</sup>.

Esto, por sí mismo, como literatura erótica (en tanto que género literario histórico inaugurado, quizá, por Platón, con *El Banquete* como texto emblemático), no conlleva *per se*, en sí mismo, nada reprochable; o al menos, nada reprochable en mayor grado que cualquier otra novela erótica. –Es decir, en efecto, *absolutamente nada reprochable*. Tampoco lo tiene, en su propia naturaleza, el porno, especialmente si abarcamos sus desarrollos más contemporáneos, que comprenden también el porno feminista, el postporno y en general la pornografía que subvierte el horrendo *Ge-Stell* heteronormativo, falocéntrico y machista.

El humanismo se salva en este nuevo paraje, bajo esta nueva máscara. Fenecido en los brazos de sus propias vírgenes (las restauraciones contemporáneas de la objetividad, más papistas que los Papas de Königsberg y Stuttgart), el humanismo resucita al enésimo día, y salva su alma (su cuerpo, sería imposible) como literatura erótica, como pornohumanismo.

En caso contrario, ¿cómo podría sobrevivir? Y ¿cómo podría sobrevivir el humanismo para cuidarnos, para el cuidado? –Esta cuestión, verdaderamente problemática, es la que hemos perseguido con múltiples argumentos, desde tres frentes, en las páginas anteriores–.

Dicho de otro modo: en caso contrario, si se postula como algo más que literatura (erótica), y se pretende hacer valer al humanismo como praxis, la problemática es especialmente aguda después de Nietzsche y de Heidegger, toda vez que se pretenda no poner en riesgo la honestidad, como hemos visto. Forzar a la praxis con el *a priori*, con principios que, en buena parte de las ocasiones, uno no está seguro de poder cumplir... llega a resultar, cuanto menos, una patente hipocresía (en el sentido más literal y etimológico de la palabra). La promiscua virginidad del humanismo se torna una bomba de relojería cuando se postula como programa ético-político. Delirio de grandeza en el mejor de los casos; cría, doma, adoctrinamiento y violencia del parque humano<sup>179</sup>, en el peor.

«Según Nietzsche –afirma Gianni Vattimo– la seguridad metafísica buscada en las esencias, en el orden racional del universo, es propia de una cultura debilitada y decadente. (...) Nietzsche busca, ni más ni menos, una alternativa a la metafísica (que él llama socratismo o platonismo), que en todas sus formas ha buscado siempre la seguridad en

<sup>177</sup> Kant, I.: *En torno al tópico: "Eso vale para la teoría pero no sirve de nada en la práctica"*, Introducción, Ak. VIII, 275; en *Obras. II*. Madrid, Gredos, 2010, p. 607

<sup>178</sup> *Ibid.*, Introducción, Ak. VIII, 276-277, y III, Ak. VIII, 310, respectivamente; en *Obras II, op. cit.*, pp. 609 y 644 respectivamente

<sup>179</sup> Sloterdijk, P.: *Normas para el parque humano, op. cit.*



estructuras esenciales, en un «mundo verdadero» que (...) se convierte de inmediato (...) en «imperativo o reproche», y produce así esa depresión de la vida en que consiste la decadencia vinculada con el racionalismo socrático(platónico)-cristiano»<sup>180</sup>.

Se hincha la teoría, se delira en contrafáctico. A veces, es como si la filosofía llegase demasiado pronto. La gran paradoja es que para proceder apriorísticamente, se debería poder llegar tarde: uno no debiera convertir en deber objetivo lo que no ha probado e incluso lo que no está seguro de poder llegar a probar (en el doble sentido de la palabra “probar”). Pero incluso, por otro lado: uno no puede llegar tarde del reino de la objetividad, porque tal salto (sea de ida, sea de vuelta), semejante tránsito a lo trascendental (o desde lo trascendental), es sencillamente imposible, como hemos mostrado a través de la problemática del círculo hermenéutico. O mejor dicho: lo que es imposible es, a nivel de metalenguaje, de metateoría (del ida y vuelta entre teoría y praxis) es *probarlo* (saborearlo, demostrar que se ha saboreado, y demostrar que solo así es “saboreable” por todo género de humanidad, dar prueba de ello). Tal vez por esto insistía Nietzsche en que **«yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad»**<sup>181</sup>. Y en definitiva: «nada es más infrecuente entre moralistas y santos que la honestidad»<sup>182</sup>.

#### IV.2) Izquierda y ontología

*Bonum, pulchrum y verum* en el virginal e inmaculado paraje del humanismo configuran una escena que no es precisamente la de Las Tres Gracias. Y esto es un problema que, por otro lado, creemos que habrían de tener muy presente toda teoría-praxis del cuidado y, por extensión, todas las izquierdas contemporáneas. En un comentario del aforismo 356 de *La gaya ciencia*, Vattimo hace una apreciación verdaderamente importante: «la conclusión del aforismo, en la que Nietzsche reprocha a los socialistas el querer construir su sociedad libre con este material humano que ya no es piedra para edificios sociales, disipa toda duda sobre cuál es su posición; ciertamente, no es la de quien lamenta que una construcción así ya no sea posible; en todo caso, de acuerdo con las razones fundamentales de su polémica contra el socialismo (el socialismo como última forma de la moral platónico-cristiana), *reprocha al socialismo el contar todavía con la tradición humanista, con el sujeto autoconsciente y, por lo tanto, implícitamente, con la rigidez del sistema de roles»*<sup>183</sup>.

Libertad, igualdad, fraternidad... ¿Con la boca pequeña? –Ah, pero... Si abres la boca (incluso la boca pequeña), has de ser el primero en dar ejemplo.

<sup>180</sup> Vattimo, G.: *Introducción a Nietzsche, op. cit.*, p. 28.

<sup>181</sup> Nietzsche, F.: *Crepúsculo de los ídolos, op. cit.*, p. 38. También en póstumo de julio-agosto de 1888, fragmento 18 [4].

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>183</sup> Vattimo, G.: *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Trad. Carmen Revilla e Introducción de Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 185-186. La cursiva es nuestra.

La izquierda hiende su propia tumba cuando es torpe de ontología.

La izquierda se vuelve el peor de los males y de los obstáculos cuando es torpe de espejos, y deja entrar a la hipocresía.

¡Honestidad!

El cero a la izquierda. –Esto cabe comprender. Ontología *debole*.

### IV.3) Rousseau (estrella del porno) y la risa de Zaratustra

Sin la pornoutopía, ¿qué nos cabe esperar? – ¿Acaso esta última pregunta, la de la esperanza, no es ya por sí misma una cuestión porno?

En realidad, las vías posibles ya las conocemos, ya han sido ensayadas. Se pueden visualizar dos extremos, para empezar.

En un primer extremo está el caminante solitario, con sus ensoñaciones y consecuentes pesadillas. El dolor de cabeza y de aliento de Rousseau poco antes de morir ha dado páginas tan hermosas y brillantes como impregnadas de una angustia que confina lo pusilánime o incluso lo *kitch*. No hay que olvidar que es un texto póstumo. Podría ser algo así como el diario íntimo que refleja la tristeza de la *pornstar* retirada, o en camerinos<sup>184</sup>. Rousseau, estrella del porno, otrora reina de la más lúbrica utopía, allá por 1776, al final de su vida (bien, esto no lo sabía –o probablemente sí–) se lamentaba de su «entera renuncia al mundo», y de que «por más que los hombres volviesen a mí, ya no me encontrarían»; en definitiva, se reconoce a sí mismo «*desligado* de ellos [los demás hombres] y de todo», y poco antes abre el diario de las *Ensoñaciones* diciendo: «heme aquí pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni compañía que yo mismo»<sup>185</sup>.

Este primer extremo es el del naufragio *en* la propia película. La novela erótica concluye mal. El Banquete modifica su final, donde la “resaca” y finalmente la muerte en la más completa soledad quedan muy lejos del destino que soñó Platón para Sócrates. Planteamiento, nudo y desenlace quedan asfixiados dentro de las fronteras de la Modernidad, que en las páginas de Rousseau se sienten casi como irrespirables.

En el otro extremo, sin duda, creemos, está la mueca de Zaratustra. «La risa de Zaratustra es misteriosa: no la provocan ni la alegría ni el dolor, acaso sí el asombro. ¿Cómo puede existir una necesidad débil? ¿Cómo podemos aceptar, transformándolo, el destino? ¿Qué es esta fuerza, que nos permite ser débiles, y esta nueva debilidad, que parece la mayor energía?»<sup>186</sup>.

<sup>184</sup> «Es difícil de ocultar: esta noche Rocco está deprimido. / Se reprocha cómo vive, encerrado en el armario, reprimido. / ¿¡Cómo haré para actuar!? Excitarse empieza a ser... todo un drama. / Así que “llama, mamá, al celular”: las arengas de mamá ¡nunca le fallan! /... » (canción de Circodelia: “Rocco”, en el álbum *Circodelia* (2002), track nº 2).

<sup>185</sup> Rousseau, J.-J.: *Ensoñaciones del paseante solitario*. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Alianza, 1983. Las citas pertenecen, respectivamente, a pasajes del tercer paseo, p. 53; del segundo paseo, p. 30 y del primer paseo, p. 27. Las cursivas son nuestras.

<sup>186</sup> Rovatti, P. A.: “Trasformazioni nel corso dell’esperienza”, en Vattimo, G. e Rovatti, P. A. (a cura di): *Il pensiero debole*. Milano, Feltrinelli, 1983, pp. 32-33 (trad. cast. en Madrid, Cátedra, 2006, p. 68.).

#### IV.4) Curarse de la desdicha

La situación de desdicha que caracteriza a la pérdida de legitimidad del humanismo como proyecto ético-político es triple. Una primera desdicha se debe a tamaña pérdida, como tal, y a lo que hace un momento llamábamos “tristeza en el camerino”. Una segunda desdicha se refiere al descuido, al entorpecimiento del cuidado mismo, a su propia imposibilidad. En tercer lugar, la desdicha se realimenta cuando oteamos posibles vías de salida. A nivel erótico y de praxis (apartado I de nuestro estudio), la propuesta de una *erontoikología* y de un proyecto de praxis *ontoikoeróticas* se revela, ella misma, literatura erótica, nuevo pornohumanismo. Al menos en este momento de la historia, es evidente que solo es posible algo así en pequeñas comunidades (es decir, al margen). A nivel estético y artístico (apartado II), la temporalidad inmanente de la experiencia estética parece consagrarse al placer puntual, y por tanto, a modo de mera pausa casual. Y, si no fuera así, y dicha temporalidad invadiera la totalidad de una vida, decaeríamos en un reduccionismo esteticista lamentable y lunático (al cabo, en un nuevo relato erótico, nueva pornografía). Por último, a nivel teórico y conceptual (apartado III), la honesta atención al vértigo del círculo hermenéutico parece constituirse como una de las tareas cruciales del pensar contemporáneo, a cuyo reto, empero, muy pocas experiencias filosóficas están accediendo, y siempre a modo de un problemático vaivén. Posiblemente solo Nietzsche y Heidegger lo han enfrentado de cara, y también, muy de cerca (pero ya con pronunciados vaivenes), Lyotard, Derrida, Vattimo o Rorty.

Sin amor ni cuidados (I), sin el arte (II) y sin el pensar (III), ¿cómo es posible la revolución? ¿Qué formas de cuidado, de amor, de sexualidad, de imaginación y de lenguaje consienten la honestidad sin recaer, bien en la violencia, o bien en el pornohumanismo, el solipsismo y las extremas experiencias insulares *marginales* de espacio (I), de tiempo (II) y de lenguaje (III) cuasi-privados? La honestidad, ahí reside posiblemente la panacea... Ahora bien, honestidad y soledad: ¿no hay mayor tragedia? ¿No hay mayor estafa? El intérprete y el actor, sin público, termina muriendo. El intérprete y el actor no se conforman con el cuidado de sí mismo. –El actor (des)cuida el sí mismo para el otro.

Probablemente la lúcida paradoja que nos pone el *Zaratustra* de Nietzsche tenga todo sentido: el cuidado después del humanismo exigiría, precisamente, justamente, una nueva *humanidad*, un nuevo hombre y una nueva mujer, un nuevo “otro”. Toda nuestra meditación sobre la cuestión abierta por estas páginas y sus tres pasos (a través de *bonum* (I), *pulchrum* (II) y *verum* (III)) nos deja pensando en torno al siguiente pasaje del *Zaratustra*, que a nuestro parecer encierra la gran clave del cuidado después de Nietzsche y de Heidegger. Para lo cual, por lo demás, la Filosofía (ese añejo género literario, de índole habitualmente erótica y porno) presta solo una ayuda más (y muy discreta, y si es que la presta –lo cual acaece raramente–), en un vasto mundo que es más profundo, mucho más profundo y rico, que lo que cualquier oscura biblioteca ilustra.

¿Qué haría el humanismo con la víbora? ¿Qué clase de violencia (normativa, epistémica, metafísica,... y a la postre, biopolítica, física, zoológica) le infligiría –incluso antes de su

picadura—? O bien, ¿qué discurso de sí y del tiempo proclamaría, al *dejarse morir* por la picadura? ¿Qué epitafio, qué nómeno, qué bendición y maldición? ¿Qué cuidado, qué cura?

El cuidado después del humanismo es el cuidado de la víbora. El cuidado de sí, para bien poder después cuidar de la víbora. ¿Un cuidado para todos y para nadie?

«Un día habíase quedado Zaratustra dormido debajo de una higuera, pues hacía calor, y había colocado sus brazos sobre el rostro. Entonces vino una víbora y le picó en el cuello, de modo que Zaratustra se despertó gritando de dolor. Al retirar el brazo del rostro vio a la serpiente: ésta reconoció entonces los ojos de Zaratustra, dio la vuelta torpemente y quiso marcharse. « ¡No, dijo Zaratustra; todavía no has recibido mi agradecimiento! Me has despertado a tiempo, mi camino es todavía largo.» «Tu camino es ya corto, dijo la víbora con tristeza; mi veneno mata.» Zaratustra sonrió. « ¿En alguna ocasión ha muerto un dragón por el veneno de una serpiente? – dijo. ¡Pero toma de nuevo tu veneno! No eres bastante rica para regalármelo.» Entonces la víbora se lanzó otra vez alrededor de su cuello y le lamió la herida»<sup>187</sup>.

---

<sup>187</sup> Nietzsche, F.: “De la picadura de la víbora”, en *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2016, p. 130.