

01083



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

LA ETICA Y LA ESTETICA EN LA POSTMODERNIDAD

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA

PRESENTA

JAVIER PRADO GALAN



MEXICO, D. F.

2004



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción	
Parte I: Ética y estética: apropiación y fruición.....	1
Capítulo I: La postmodernidad: ese continuo enredarse en la modernidad.....	5
1. La modernidad: el sueño prometeico.....	7
2. La postmodernidad: el amor de Narciso.....	18
2.1. Prolegómenos.....	18
2.2. Lyotard y la incredulidad ante los grandes relatos.....	21
2.3. Dufour y la postmodernidad como autorreferencialidad....	26
2.4. Habermas y la modernidad como proyecto inacabado....	31
2.5. Zubiri y la fruición en la realidad.....	34
2.6. Transición: ética y estética en la postmodernidad.....	35
Capítulo II: Por una "ética formal de bienes".....	39
1. Zubiri y su ética formal de bienes.....	41
2. La ética formal de bienes en diálogo con otras fundamentaciones de la ética.....	56
Capítulo III: El sentimiento estético: un estado de atemperamiento a la realidad.....	81
1. El sentimiento estético: un estado de atemperamiento a la realidad.....	84
2. La obra de arte: la puesta en operación de la verdad.....	90
3. La continuidad entre el arte clásico y el moderno.....	94
Capítulo IV: Hacia una posible articulación entre la ética y la estética.....	101
1. Ética y estética en Kierkegaard.....	104
2. Ética y estética en Foucault.....	107
3. Ética y estética en Zubiri.....	112
Parte II: La ética y la estética de la postmodernidad.....	121
Capítulo V: Individualismo "correcto" y moral "indolora" en Gilles Lipovetsky.....	125
1. El individualismo contemporáneo.....	128
1.1. La segunda revolución individualista.....	128
1.2. El narcisismo ilimitado.....	130
1.3. Hedonismo y consumismo.....	131
1.4. Seducción e indiferencia.....	132
1.5. Postmodernidad y humor.....	133
2. "Lo Nuevo es lo bueno".....	133
2.1. Moda versus tradición.....	134

2.2. Moda e individualismo.....	135
2.3. Moda y cultura mediática.....	137
2.4. Moda e ideología.....	138
2.5. Moda y soledad.....	139
3. El crepúsculo del deber.....	140
3.1. La moral indolora al poder.....	140
3.2. Hacia una moral sexual indolora.....	142
3.3. La ambigüedad de la moral indolora "individual".....	143
3.4. Un altruismo indoloro de masas.....	144
4. "El arte ha muerto" o la decadencia de la estética.....	146
5. Valoración.....	146
5.1. Individualismo en bonanza.....	146
5.2. La tradición en decadencia.....	149
5.3. Por una moral "light".....	151
5.4. Expresión libre y abierta o decadencia de lo estético.....	155
Capítulo VI: Involución axiológica y saturación estética en Jean Baudrillard.....	157
1. El punto de partida: la teoría del simulacro.....	159
2. Una posible alternativa: el juego de la seducción.....	162
3. Algunos elementos éticos.....	164
3.1. La victoria del objeto y de sus estrategias fatales.....	164
3.2. La involución de los valores.....	166
3.3. En favor de la singularidad.....	167
3.4. El partido del Otro.....	170
3.5. El apocalipsis virtual.....	172
3.6. El teorema de la parte maldita.....	174
4. La ilusión y la desilusión estéticas.....	174
5. Valoración.....	179
5.1. La opción por el otro y por la irreconciliación.....	179
5.2. Saturación estética y estetización general.....	184
Capítulo VII: Ética de la interpretación y estética del desarraigo en el "pensamiento débil" de Gianni Vattimo.....	187
1. Vattimo: un epígono de Nietzsche y de Heidegger.....	189
1.1. Epígono de Nietzsche.....	189
1.2. Epígono de Heidegger.....	192
2. La postmodernidad según el "pensamiento débil".....	196
2.1. La postmodernidad como "pensamiento débil".....	196
2.2. Los tres caracteres del pensamiento débil.....	197
2.3. Postmodernidad y desencanto.....	198
2.4. Postmodernidad y mass media.....	199
2.5. Postmodernidad y fin de la historia.....	200
2.6. Postmodernidad y contrautopía.....	201
2.7. Postmodernidad y nihilismo.....	202
2.8. Postmodernidad, humanismo y disolución del sujeto.....	204
2.9. Postmodernidad, hermenéutica y verdad.....	205

3. El "pensamiento débil" frente a la ciencia y la religión.....	206
3.1. Frente a la ciencia.....	206
3.2. Frente a la religión.....	207
4. La ética y la estética del "pensamiento débil".....	209
4.1. La ética de la interpretación.....	209
4.2. La estética del desarraigo.....	213
5. La criba de la "ética de la interpretación" y de la "estética del desarraigo" de Vattimo.....	218
5.1. La criba de la ética de la interpretación.....	219
5.2. La criba de la estética del desarraigo.....	221
 Capítulo VIII: La ética y la estética en el pensamiento postmoderno de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo.....	 223
1. Lipovetsky: ética y estética.....	224
1.1. Moral "indolora" e individualismo "correcto".....	225
1.2. "El arte ha muerto" o la decadencia de la estética.....	226
2. Baudrillard: ética y estética.....	227
2.1. De la disolución de los valores a la rebelión de las formas.....	227
2.2. La ilusión y la desilusión estéticas.....	230
3. Vattimo: ética y estética.....	231
3.1. Ética de la continuidad.....	231
3.2. El arte como <i>Verwindung</i>	232
4. La ética postmoderna.....	233
5. La estética postmoderna.....	238
6. ¿Deviene la ética estética en la postmodernidad?.....	241
 Conclusiones: Ética y estética en la postmodernidad. Relectura desde Xavier Zubiri.....	 243
1. La "ética formal de bienes" de Zubiri como correctivo de las éticas postmodernas.....	244
2. Puntualizaciones a la estética postmoderna desde el sentimiento atemperante.....	248
3. Nueva incursión en las relaciones entre la ética y la estética desde la inteligencia sentiente.....	251
 Anexos.....	 259
1. La antropología filosófica de Xavier Zubiri.....	260
2. La ética de las redescrpciones de Rorty.....	267
3. La estética de lo sublime de Lyotard.....	270
4. El cuestionamiento a la "ética formal de bienes" de Zubiri desde la concepción de la postmodernidad como autorreferencialidad de Dufour.....	272
 Bibliografía.....	 277

Introducción

La postmodernidad forma parte del movimiento filosófico contemporáneo. Ha adquirido carta de ciudadanía. Los nombres de Rorty, Lyotard, Baudrillard o Vattimo, entre otros, son de referencia ineludible. La investigación sobre esta filosofía se torna imperiosa.

Por postmodernidad hemos de entender, de manera provisional, "la incredulidad ante los metarrelatos" (Lyotard). Esto significa que ya no se tiene fe en aquellas explicaciones grandilocuentes legitimadoras y emancipadoras de la historia. Estos grandes relatos han formado parte intrínseca de la modernidad. Un poso de desilusión ha quedado en el ambiente cultural.

Además, y en cuanto a lo que se conoce como "postmodernidad de la calle", algunos sectores juveniles de las grandes urbes adoptan una actitud desencantada que bien puede asimilarse al postmodernismo.

Por otra parte, la reflexión filosófica moral ha cobrado cierto vigor en la segunda mitad del siglo. Los filósofos, y no sólo ellos, saben que el futuro de la humanidad depende en buena parte de la ética.

Y, por último, el llamado "ocaso de los afectos" (Jameson) o la "estetización general de la vida" de índole postmoderna, exigen una consideración estética de altura.

Una investigación sobre la ética y la estética en la postmodernidad, como la nuestra, revela su oportunidad en este contexto.

Hemos titulado nuestro proyecto *La ética y la estética en la postmodernidad* en clara referencia al problema que nos movió a realizar esta investigación: verificar que la ética no deviene estética en la postmodernidad. En algunos sectores filosóficos y sociales se ha vuelto lugar común considerar al movimiento postmoderno como sin ética y dentro de la corriente esteticista y nihilista de finales de siglo. Hemos querido calar hondo esta hipótesis: la ética no se asimila a la estética en la filosofía postmoderna pese a todo lo que pudiera pensarse en contra de este aserto.

Nuestro objetivo general ha quedado planteado desde el proyecto original de investigación como el esclarecimiento de esta hipótesis: en la filosofía postmoderna la ética no deviene estética. Pero a partir de este objetivo se torna necesario determinar cuál es la posición ética de la filosofía postmoderna. Iremos viendo cómo esta ética cobra un cariz “indoloro” y “correcto” en Lipovetsky, de la “seducción” y la “alteridad radical” en Baudrillard y de la “continuidad” y la “interpretación” en Vattimo. También se precisa discernir en torno a la estética postmoderna. Descubriremos que dicha estética aparece como “estetización general de la vida” en Lipovetsky, como “saturación estética” en Baudrillard y como “desarraigo” y “oscilación” en Vattimo. Además, obligados por la hipótesis a probar, hemos de dilucidar las relaciones entre la ética y la estética en la postmodernidad. Veremos aquí cómo los tres autores postmodernos de nuestra elección no han explicitado dichos nexos en profundidad.

Una vez investigado todo esto, habremos de releer nuestros resultados a la luz de una crítica autorizada, la del filósofo vasco Xavier Zubiri. La relevancia de su pensamiento se muestra en su planteamiento epistemológico, más allá de todo dualismo, de la inteligencia sentiente, y en su posición ética, intento de conciliar lo mejor de la ética eudemonista con el formalismo kantiano, la “ética formal de bienes”.

Ha sido Zubiri un autor que desde una consideración diferente y original de la “realidad”, ha puesto en cuestión las ideas tradicionales de metafísica, teoría del conocimiento, antropología, ética e incluso estética. Su caracterización de la “realidad” como el “de suyo” lo lleva por caminos inéditos hacia una noción de la inteligencia que incorpora el elemento sentiente, y hacia una fundamentación de la ética que considera la dos caras del fenómeno moral: felicidad y deber.

La postmodernidad considera con la mayor seriedad la incorporación del sentimiento y de la fruición en sus planteamientos. Zubiri es un autor que en franca crítica a la llamada por él “logificación de la inteligencia”, insiste en que el hecho epistemológico primario no es el “logos” o la razón -la

“inteligencia concipiente”-, sino el inteligir sentiente. Y desde este sentir inteligente esboza una ética y una estética donde están presentes los elementos frutivos pero anclados en la realidad. Esto justifica la elección de este autor para cribar la postmodernidad. Se trata de un autor que consigue con su idea de “frucción en la realidad” y también con su “ética formal de bienes” entrar en franco diálogo con la frucción postmoderna y con la ética de bienes de Vattimo. Pero que también consigue poner en cuestión el insuficiente anclaje en la realidad de la idea de frucción postmoderna y el olvido del deber en la ética de cuño postmoderno.

En síntesis, la tesis deberá entregar fundamentalmente cuatro resultados:

1. La posición ética postmoderna (de Baudrillard, Lipovetsky y Vattimo).
2. La posición estética postmoderna (de Baudrillard, Lipovetsky y Vattimo).
3. La consideración de la especificidad de la ética postmoderna en relación con su estética (en Baudrillard, Lipovetsky y Vattimo).
4. La relectura crítica de los tres resultados anteriores a la luz del marco teórico zubiriano.

El capítulo ocho y la conclusión de esta tesis se encargarán de este propósito.

La comprensión cabal de las influencias de Heidegger y Nietzsche, precursores de la postmodernidad, la haremos desde la exposición de la filosofía postmoderna de Gianni Vattimo. Allí daremos cuenta de la interpretación de Heidegger como un filósofo que concede prioridad a la llamada *Verwindung* o “realización torcida” en oposición a la *Ueberwindung* o “superación” en sentido hegeliano. También veremos cómo la idea de Nietzsche en Vattimo preconiza una “filosofía de la mañana” no orientada ya hacia el origen o el fundamento sino hacia lo próximo. Ambos planteamientos, el heideggeriano y el nietzscheano en Vattimo, nos llevarán a la intelección de lo que entiende por postmodernidad el autor italiano.

Estas pretensiones nos han obligado a diseñar un marco teórico pertinente. Un marco teórico que revise críticamente la postmodernidad y que exponga

con claridad la posición ética, la postura estética y la reflexión sobre las relaciones entre ética y estética de Xavier Zubiri.

La gama de autores postmodernos es por demás amplia. Se cuentan entre sus filas a Lyotard, Baudrillard, Vattimo, Rorty, Derrida y Lipovetsky, entre otros. De otros se discute su carácter postmoderno. Era imposible abarcar todo este elenco en esta tesis. Decidimos seleccionar a tres de estos autores. Nos interesaron Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo por descubrir de inmediato un desarrollo más o menos explícito de ética y de estética en sus obras. Los otros autores incursionan en estos temas, pero lateralmente. Aunque no hemos dejado de recurrir a sus observaciones sobre el tema, a lo largo de la tesis. En particular, hemos insertado un par de anexos sobre la ética de las redescripciones de Rorty y sobre la estética de lo sublime de Lyotard. La intención de estos anexos es complementar y enriquecer tanto la ética como la estética de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo. Por otra parte, la terna de autores de nuestra elección nos permitía revisar desde el análisis de la cultura (Lipovetsky), desde la sociología (Baudrillard) y desde la filosofía (Vattimo) el tema en cuestión.

La postmodernidad podría ser analizada desde muchos puntos de vista. Se podría examinar desde la filosofía de la historia o desde la filosofía política, por ejemplo. Nosotros lo haremos sólo desde la óptica de la ética y la estética. Sin embargo, acometeremos la tarea de invertir parte de nuestro empeño en algunas generalidades con la finalidad de contextualizar los planteamientos éticos y estéticos postmodernos (cfr.: Capítulo Primero).

En la búsqueda de los elementos éticos del pensamiento de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo, observaremos que en el caso de Lipovetsky y Baudrillard, más que una reflexión filosófica moral o ética, nos topamos con rasgos de la moral -conductas y normas- en el mundo contemporáneo. En el caso de Vattimo sí desentrañaremos una fundamentación, aunque sea incipiente, de la ética.

Reservaremos el término "moral" para el conjunto de principios, normas y valores que cada generación transmite a la siguiente; y el término "ética"

para la disciplina filosófica que se encarga de reflexionar sobre la moral y sus crisis recurrentes. Esta disciplina no se identifica, en principio, con ningún código moral determinado. Aunque esto no significa que se mantenga "neutral" ante los distintos códigos morales vigentes. La tarea de la ética es pensar la moral de modo que se determine alguna fundamentación para ella.¹

En cuanto a los elementos estéticos, hemos recuperado en nuestros tres autores datos que tienen que ver con las tres acepciones de la estética: datos sobre la sensibilidad, sobre el arte y sobre lo bello. Aunque desde la relectura zubiriana concedamos prioridad a la primera acepción de la estética como teoría de la sensibilidad.² La estética es entonces, para nosotros, ciencia del sentimiento.

Hemos utilizado como metodología fundamental la investigación documental. No hacemos otra cosa sino desplegar los principios del método cartesiano. Se trata de analizar tratando de distinguir de manera clara y distinta la ética y la estética del autor postmoderno en cuestión, para después llegar a una síntesis que ordene los conocimientos. Haremos hermenéutica de la posición de cada autor tratando de descubrir qué quiso decir con ayuda del contexto de toda su obra y de la lectura directa de los autores a los que hace referencia.³ Luego se busca discernir críticamente desde la filosofía de Zubiri las consideraciones exhaustivas de ética y estética a las que hemos llegado. Hemos de desarrollar críticamente los tres grandes temas de nuestra

¹ Es lugar común la consideración de la postmodernidad como una filosofía que no admite fundamentación alguna para la ética. Habremos de precisar este tópico.

² Es necesario aclarar que la postmodernidad trata de lo bello desde lo sublime en el arte. La tercera acepción de la estética se deberá entender como filosofía de lo sublime más que de lo bello.

³ Se trata entonces, de manera concreta, de recolectar los elementos éticos y estéticos de nuestros tres autores. Después intentar comprender qué quiso decir el autor sobre la base de la lectura de toda su obra, del contexto particular en el libro en cuestión, de -en algunos casos- la etimología en el idioma original del autor, de la recurrencia a la fuente directa cuando nuestro autor cite a otro, etc. De este modo podremos contar con la hermenéutica apropiada de la ética y la estética de nuestros tres autores. Como es de esperarse, en algunos casos no podremos llegar a señalar a ciencia cierta qué quiso decir nuestro autor. Aquí dejaremos la pregunta abierta. Pero como es obvio, este resultado hermenéutico nos servirá menos para concluir en cuanto a la ética y la estética del autor.

investigación -la postmodernidad, la ética y la estética-, y los entrecruces que se dan entre estas disciplinas o dimensiones -postmodernidad y ética, postmodernidad y estética, ética y estética-. Algunos de estos entrecruces serán esclarecidos en la segunda parte de la tesis, la que concierne a la inquisición sobre los filósofos postmodernos. El entrecruce "ética y estética" será tratado ampliamente en el Capítulo Cuarto.

La tesis ha sido dividida en dos grandes partes. Una que comprende un marco teórico pertinente que nos irá sirviendo para hacer la relectura de los resultados de la indagación realizada en la segunda parte. En esta segunda parte espigamos en el pensamiento ético y estético de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo con el ánimo de justipreciarlo. La primera parte, la del marco teórico, cuenta con cuatro capítulos. Postmodernidad, ética, estética y ética-estética son los temas abordados en dichos capítulos. La segunda parte cuenta con igual número de capítulos. Lipovetsky, Baudrillard, Vattimo y ética-estética de la postmodernidad son los temas anudados en la segunda parte.

El marco teórico es netamente zubiriano. Desarrollamos ahí la tesis de que la ética tiene que ver formalmente con la justificación y la apropiación de posibilidades. Esto nos llevará a fundamentar dicha ética en una antropología metafísica que concibe al hombre como realidad deudora. Desde la realidad deudora habremos de descubrir que la ética zubiriana es una ética formal de bienes, una ética eudemonista que se preocupa por el proceso de realización humana. También, en dicho marco teórico desarrollaremos la idea de sentimiento en Xavier Zubiri. Nuestras reflexiones nos llevarán a concluir que el sentimiento estético es estar atemperado a la realidad. Por último, hemos de investigar en qué sentido plantea Xavier Zubiri las relaciones entre lo ético y lo estético. Esta investigación nos llevará a la conclusión de que lo ético y lo estético en Zubiri tienen su anclaje en la fruición de la realidad y de que a la base de esta fruición de la realidad está la inteligencia sentiente.

El capítulo primero se encarga de exponer un análisis pormenorizado de la postmodernidad desde sus autores y desde sus críticos. Ha sido necesario incorporar a este capítulo una reflexión sobre la modernidad. La postmodernidad debe ser entendida como crítica a la modernidad. La función de este capítulo es contextualizar las tres filosofías postmodernas que exponemos en la segunda parte. Se trata de contar con un marco que nos ayude a ubicar la postmodernidad de Lipovetsky, la de Baudrillard y la de Vattimo. Desde luego que desde aquí iremos clarificando nuestra posición frente a la postmodernidad.

El capítulo segundo corresponde a la exposición crítica de la ética formal de bienes de Xavier Zubiri y al diálogo de ésta con algunas de las éticas principales del momento contemporáneo. Se intenta aquí fundamentar una ética que dé cuenta de la articulación entre felicidad y deber y que sirva para releer los datos de la segunda parte de la tesis. Se valorará el acto de apropiación como esencial para el hecho ético o protomoral.

El capítulo tercero elige tres temas de estética -el sentimiento, el arte y la continuidad entre arte clásico y moderno- (Zubiri, Heidegger y Gadamer) y adopta una postura al respecto. Se detiene, en particular, en la exposición del sentimiento atemperante de Xavier Zubiri. Este abordaje nos servirá para dialogar con la visión de la sensibilidad, la fruición y el deleite de la postmodernidad. Se asume la idea de fruición como lo propio del hecho estético.

El capítulo cuarto acomete la tarea de ventilar una posible articulación entre ética y estética. Para ello recoge, entre otros elementos filosóficos, las posiciones de Kierkegaard y de Foucault en relación con el tema, para proponer una articulación desde el binomio zubiriano "apropiación-fruición". Desde esta perspectiva se propondrá, más allá del modo como articulan ética y estética nuestros tres autores postmodernos, un modo de vincularlas salvando la autonomía propia de cada dimensión y de cada disciplina.

Estos cuatro capítulos, como ya advertimos, constituyen nuestro marco teórico. Nos ayudaran a recapitular los resultados encontrados en la segunda parte.

La segunda parte se inaugura con un capítulo sobre el pensamiento de Gilles Lipovetsky. Se analizan sus planteamientos sobre el individualismo, la moda y el posdeber. Se concentra la atención en su planteamiento ético. Se criba su filosofía moral. En particular, se exponen sus tesis respecto del individualismo "correcto" y de la moral "indolora". También se incorporan algunas de sus reflexiones estéticas.

El capítulo seis asume la misión de hincarle el diente al pensamiento de Jean Baudrillard. Se estudian las generalidades de su pensamiento, pero se enfatiza el examen de sus aportes éticos: la disolución de los valores, la rebelión de lo singular, el rescate de la alteridad, el teorema de la parte maldita, etc. También se inquiera sobre sus cuestionamientos de tipo estético. Se interpretan sus análisis respecto de la banalización del arte.

El capítulo siete se pregunta por el "pensamiento débil" de Gianni Vattimo. Expone las fuentes de su filosofía: Nietzsche y Heidegger. Clarifica su concepción de postmodernidad. Y explicita las relaciones entre su hermenéutica y la religión, la ciencia, la ética y el arte. Se incorpora una evaluación de su ética y de su estética. Se detiene a desentrañar por qué ética de bienes y no de imperativos y en qué consiste la *Verwindung* en el arte contemporáneo.

El capítulo ocho expone los resultados de este itinerario. Es una primera conclusión de nuestra tesis. Se sintetizan los acercamientos éticos y estéticos de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo. Se elabora un balance de estas posiciones. Finalmente, se llega a la conclusión de que la ética de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo no deviene estética en la postmodernidad.

La tesis concluye con una relectura de los resultados obtenidos en la segunda parte a la luz del marco teórico desarrollado en la primera parte. Es una segunda conclusión. Se concentra la atención en la temática relativa a la posible articulación entre ética y estética. Zubiri nos ayudará a establecer un

diálogo franco y fructífero con la ética y la estética de la postmodernidad. De hecho esta relectura, junto con el capítulo segundo de la investigación, ya avizora una posible fundamentación de la ética que considere seriamente la realidad deudora y la apropiación como pilares de la misma; una fundamentación de la ética que conjugue las dos caras del fenómeno moral: felicidad y deber.

**Parte I: Ética y estética: apropiación
y fruición**

Iniciamos esta primera parte con la exposición de las grandes tesis y argumentaciones de la postmodernidad. Como hemos observado, esta presentación nos servirá de marco para mejor contextualizar el pensamiento de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo. No es una explicitación de la ética y de la estética de la postmodernidad, sino de sus posiciones más generales desde sus propugnadores hasta sus detractores.

Luego, en los capítulos dos, tres y cuatro, habremos de ventilar con minuciosidad la filosofía de Xavier Zubiri en torno a la ética, a la estética y a las relaciones entre ambas. Lo haremos en diálogo con otras corrientes éticas y estéticas con la finalidad de ubicar y enriquecer el aporte zubiriano al tema. Desde estos posicionamientos habremos de releer -en las conclusiones de la investigación- la ética y la estética de la postmodernidad de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo.

Hemos denominado esta primera parte "Ética y estética: apropiación y fruición", pues, como veremos, los conceptos "apropiación" y "fruición" sintetizan cabalmente los planteamientos zubirianos en torno a la ética y a la estética. Ambos conceptos tienen su anclaje en la inteligencia sentiente.

Capítulo I

**La postmodernidad: ese continuo
enredarse en la modernidad**

Capítulo I

La postmodernidad: ese continuo enredarse en la modernidad

La postmodernidad es la modernidad sin ilusiones.

Zygmunt Bauman

Para los fines de esta investigación es preciso exponer críticamente los planteamientos fundamentales de la postmodernidad. Este empeño nos ayudará a ubicar mejor tanto a los autores postmodernos que ensayaremos - Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo- como a la temática central de esta tesis: la ética y la estética en la postmodernidad.

Por supuesto que el cometido central de este capítulo es asaz problemático por lo plural y ambiguo del fenómeno postmoderno. Mientras algunos comprenden la postmodernidad como un movimiento amplio donde encajan tanto los pensamientos nihilistas contemporáneos como las concepciones neoaristotélicas comunitaristas; otros gustan delimitarlo, en términos más restringidos, como la conciencia de la disolución de los grandes relatos emancipatorios de la modernidad. A esto segundo nos referiremos principalmente.

Precisamos también, por tanto, esquematizar en sus grandes líneas la modernidad. Éste será nuestro punto de partida obligado. Si la postmodernidad preconiza la disolución del sujeto, la modernidad pone en el centro a la razón subjetiva.

Vamos ahora a estudiar un fenómeno contemporáneo que se define a sí mismo como crítica de la modernidad dentro de la misma modernidad, y que ha sido identificado éticamente, por algunos, con la permisividad o la ética del "todo vale-nada es pecado", y estéticamente con la "muerte del arte" y la "estetización general de la vida". Empero, no nos interesa aquí explicitar las posiciones éticas y estéticas de la postmodernidad. Lo haremos en la segunda parte de esta investigación siguiendo el pensamiento de Lipovetsky,

Baudrillard y Vattimo. Pretendemos sólo exponer la postmodernidad desde dentro y desde algunos de sus críticos más representativos.

1. La modernidad: el sueño prometeico

El origen de la modernidad es sumamente debatido. Algunos autores, como Carlos Valverde, suelen situarlo hacia el amanecer del 28 de mayo de 1328.¹ Momento en que cinco frailes franciscanos, entre ellos el general de la Orden Miguel de Cesena y Guillermo de Ockham, se refugiaron en la corte de Luis de Baviera. Huían de la autoridad del papa Juan XXII. Esta hipótesis de Valverde sólo se explica a la luz de su definición de modernidad:

...el proceso de secularización o laicización, es decir, la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón (...) la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos, que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura.²

En el nivel filosófico Ockham postula el nominalismo. Esto implica descartar a los universales y quedarse con los nombres que remiten a realidades singulares. El concepto universal no es una verdadera realidad que se verifica idéntica y divididamente en todos los inferiores, sino un signo que remite a una realidad singular. Existe Dios, existe el alma, etc., pero todo eso lo sabemos únicamente por revelación y lo aceptamos en la fe. *El nominalismo fue la revolución que inició la "Modernidad".³* En el campo político, Ockham se opone abiertamente a la plenitud de la autoridad del Papa. Llega a suponer al Emperador como superior al Papa. La causa de la fe pertenece a los laicos.

¹ Valverde, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, p. XIII.

² *Ibid.*, p. XIII.

³ *Ibid.*, p. 20.

Para Valverde el proceso de modernidad encuentra su cabal expresión el año 1841 cuando Feuerbach cierra su libro *La esencia del Cristianismo* con la sentencia *Homo homini deus*. Pero ésta es sólo una de las múltiples tesis sobre el origen de la modernidad. Dicha tesis asume como rasgo característico del proceso moderno la “secularización”. Y es verdad, aunque dicho proceso parece pronunciarse en toda su magnitud con la Ilustración y no se reduce sólo al rasgo de la “secularización”. La misma consigna de Feuerbach vincula el proceso moderno con el nacimiento y despegue de la subjetivización.⁴

La mayoría de los historiadores de las ideas suelen fechar el inicio de la modernidad en 1789. La Revolución Francesa es el parteaguas entre la vieja historia y la nueva historia.⁵ La Ilustración, la filosofía de Kant y Hegel, los grandes relatos de emancipación, la incipiente revolución industrial, la eclosión del mito del progreso, la consolidación de la era del tiempo lineal, etc., son fenómenos que aparecen y se desarrollan a partir de esa fecha simbólica. Sumémonos a esta idea y vayamos a las definiciones de modernidad.

Atendamos primero a la etimología. *Modernus* deriva de *modo*, que significa “recientemente”, “justo ahora” y en su origen “exactamente”, formado a partir de *modus*, “medida”. *Modernus* supone una periodicidad y significa “actual”. *Modernitas*, en cambio, significa, a la altura del Renacimiento, lo nuevo en cuanto redención de lo antiguo. En este mismo lapso aparece otra acepción - en el léxico eclesiástico-, que otorga a la modernidad un estatus intermedio, en espera y como preparación de una edad futura y final que restaurará la gloria de los tiempos antiguos.

⁴ David Lyon gusta de distinguir tres etapas históricas en el proceso de advenimiento de la postmodernidad. La primera, correspondiente al mundo de la Edad Media y que denomina “providencialismo”, donde todo se espera de Dios. Éste es el mundo que cuestiona el nominalismo de Ockham. La segunda, la era propiamente moderna y que denomina “progreso”. Y la tercera, la postmoderna, caracterizada por el “nihilismo”. Véase Lyon, David, *Postmodernidad (Segunda edición)*, Trad. de Belén Urrutia, Alianza Editorial, El libro de bolsillo, Ciencias Sociales, No. 3804, Madrid, 2000.

⁵ Nouss, Alexis, *La modernidad*, p. 26.

Con Montaigne, Descartes y Pascal se abre camino a los principios de una razón individualista y de un progreso del pensamiento humano. La concepción lineal de la historia llega para sustituir al pensamiento cíclico del Renacimiento. La noción progresiva del tiempo supera a la idea perpetua del mismo. Y este viraje en la concepción del tiempo hace de la época moderna la época de la filosofía de la historia en la medida en que se apuesta al futuro, pero también en que se introduce el tema de la historia como categoría del pensamiento.

En síntesis y siguiendo a Habermas, **el termino “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo.**⁶ El modernismo reciente establece una franca oposición entre tradición y presente. La modernidad estética y el culto por lo nuevo exaltan el presente. *La modernidad se rebela contra las funciones normalizadoras de la tradición; la modernidad vive de la experiencia de rebelarse contra todo cuanto es normativo.*⁷

El presente ya no existe en relación con el pasado sino en sí mismo. La modernidad no tiene nada que aprender del pasado. Aparece el culto a lo nuevo. La modernidad da inicio con el nacimiento de lo nuevo como valor.⁸ La tradición es desplazada por la actualidad. Ésta es la opinión de Octavio Paz:

La modernidad es una tradición polémica y que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que ésta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a otra tradición que, a su vez, es otra

⁶ Habermas, Jürgen, *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J. y otros, *La postmodernidad*, p. 20.

⁷ Habermas, J., *art. cit.*, en Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J. y otros, *La posmodernidad*, p. 22.

⁸ Gianni Vattimo, uno de los autores ensayados en esta tesis, define en estos términos la modernidad, como el culto a lo nuevo. Lo veremos con detenimiento en el capítulo correspondiente.

*manifestación momentánea de la actualidad. La modernidad nunca es ella misma: siempre es "otra". Lo moderno no se caracteriza únicamente por su novedad, sino por su heterogeneidad.*⁹

Pero hemos hablado hasta aquí indistintamente de modernidad y modernismo. Sin embargo es preciso aclarar que con Baudelaire asistimos al conflicto de dos modernidades, a una ruptura irreversible entre la modernidad como resultado del progreso científico y tecnológico y la modernidad como concepto estético. Éste sería, estrictamente hablando, **el modernismo**. El texto fundador es Le peintre de la vie moderne:

*Se trata para él de sonsacarle a la moda lo que pueda tener de poético dentro de lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio. (...) El modernismo es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable.*¹⁰

El arte revela de manera especial lo real. Es además la esfera que afirma más fácilmente su independencia y su autolegitimación. El fin de la tarea de imitación, el fin de la perspectiva y el nacimiento de la abstracción se encuentran en los orígenes del arte moderno. En Francia y a finales del siglo XIX se sitúa por lo general el comienzo del arte moderno y consiste fundamentalmente en el rechazo de las tradiciones. Y en realidad no es que el arte moderno rechace lo real, sino que lo aumenta. La hiperrealidad forma parte del arte moderno. Es Adorno quien lo señala de manera contundente al parafrasear a Stendhal: *El arte es promesa de felicidad, pero promesa quebrada.*¹¹ Las reglas de la representación son superadas en toda la línea. Nous describe de este modo la evolución de dicho arte:

Es posible distinguir una progresión en la representación estética que sería el testimonio del paso de la pintura clásica a la pintura romántica

⁹ Paz, Octavio, *Los hijos del limo*, Seix Barral, Biblioteca breve, Ensayo, México, 1981, p. 18.

¹⁰ Baudelaire, Charles, *El pintor de la vida moderna*, en *El arte romántico*, en *Obras de Baudelaire*, Trad. de Nydia Lamarque, Aguilar, México, 1961, pp. 677-678.

¹¹ Adorno, T. W., *Teoría estética*, p. 181.

*y luego al impresionismo, para pasar después al abandono de la imitación de lo real y el nacimiento del arte moderno.*¹²

Pero este abandono de la *mimesis* puede ser entendido, ya lo insinuábamos arriba, como una imitación de la vida tan cruda y verídica que corre el riesgo de tornarse insoportable. En fin, el modernismo estético reflejado en el arte moderno consiste en dar fin a la tarea de la imitación y en subrayar lo transitorio en el arte a la manera de Baudelaire.

Al momento habría que distinguir también una modernidad como categoría de análisis socio-económico. Aquí modernidad sería equivalente a **modernización**. La modernización es el conjunto de procesos sociales y culturales que acompañan la tecnificación, burocratización y urbanización de la sociedad.¹³ Aquí el concepto clave es el criticado por la Escuela de Frankfurt: el de *razón instrumental*. La razón científica y técnica que se cierne sobre la fragilidad humana. Es lo que Weber llamó *proceso de racionalización*. La acción calculadora, *racional*, y el funcionario burócrata son, para Weber, el epítome de la modernidad.

Habermas, en *El discurso filosófico de la modernidad*, acomete la tarea de definir la modernización:

*El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos y que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de valores y normas, etc.*¹⁴

¹² Nouss, A., *op. cit.*, p. 126.

¹³ Berger, P., Berger, B., Kellner, H., *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Sal Terrae, Santander, 1979.

¹⁴ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 14.

También es pertinente comprender **la modernidad como categoría filosófico-científica e histórica**. Aquí modernidad equivaldría a Ilustración. *La modernidad, pues, en tanto época, esparce dos modelos de valores: a) la racionalidad, la libertad, la laicidad; y b) el progreso, la industria, la utilidad.*¹⁵

El proyecto de la modernidad consistió en el conato de desarrollo de una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna.¹⁶

Touraine insiste en la necesidad de tomar en cuenta estos dos rasgos de la modernidad, el que tiene que ver con la racionalidad económica y el que atañe a la subjetividad filosófica:

*Durante mucho tiempo, la modernidad sólo se definió por la eficacia de la racionalidad instrumental, por la dominación del mundo que la ciencia y la técnica hacían posible. En ningún caso se debe rechazar esta visión racionalista, pues ella es el arma crítica más poderosa contra todos los holismos, los totalitarismos y los integristas. Pero esa visión no da una idea completa de la modernidad e incluso oculta su mitad: el surgimiento del sujeto humano como libertad y como creación. No hay una figura única de la modernidad, sino dos figuras vueltas la una hacia la otra y cuyo diálogo constituye la modernidad: la "racionalización" y la "subjetivación".*¹⁷

La opinión de Touraine nos obliga a complementar la visión economicista de la modernidad con la filosófica. Empero la modernidad es también modernización en este sentido de incentivar la razón instrumental.

Para Habermas, Hegel fue el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad. Revolución, progreso, emancipación, desarrollo, crisis, espíritu de la época, etc. fueron expresiones que se convirtieron en términos

¹⁵ Castiñeira, Ángel, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, p. 111.

¹⁶ Habermas, J., *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J. y otros, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷ Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, p. 205.

claves de la filosofía de Hegel. *La modernidad ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, "tiene que extraer su normatividad de sí misma".*¹⁸

Hegel descubre como "principio" de la Edad Moderna la "subjetividad". La subjetividad se revela como un principio que posee la capacidad de minar la religión. Esta expresión comprende -en Hegel- cuatro connotaciones: individualismo, derecho de crítica, autonomía de acción y filosofía idealista. Los acontecimientos claves para la implantación del principio de subjetividad son la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa.

Habermas considera que Kant, aunque imaginó la modernidad, no la alcanzó a comprender: *...en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la modernidad como tal.*¹⁹ Hegel cree que la Ilustración kantiana ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito.

Hegel eleva la razón a saber absoluto en la autoconciencia del sujeto. De este modo la modernidad se autocerciora. En la teoría de Hegel se hace por primera vez visible el marco conceptual conformado por la modernidad, la conciencia del tiempo y la racionalidad.

Viene bien al final de este recorrido subrayar, en un afán esquematizador, **los rasgos fundamentales de la modernidad**. Señalamos sólo cinco: 1) La "razón instrumental"; 2) el porvenir como estructura temporal; 3) la individuación como identidad del hombre; 4) la liberación, emancipación o conato prometeico; y 5) la secularización como dimensión inmanente de la condición humana.

Tratemos de darle contenido a cada uno de estos rasgos y completemos esta caracterización.

La "racionalidad" de la que hablaba Weber se vincula al origen de la mentalidad científico-técnica. Se hace ciencia para poder hacer cosas. La

¹⁸ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 18.

ciencia es eminentemente práctica. La “dictadura del aparato” de Jaspers o la “megamáquina” de Fromm son otras tantas metáforas de lo que ha creado el hombre con la técnica. Pero el concepto clave para comprender esto es, sin lugar a dudas, el de “razón instrumental” (Horkheimer). La razón instrumental es la razón tecnocrática. La razón instrumental convierte a los habitantes de la civilización técnica en “borregos laboriosos” (Steven Lukes), “idiotas habilidosos” (Erik H. Erikson), “hombres robots” (Gerard Mendel) o “genios analfabetos” (Juan José López Ibor).

Heidegger ha comprendido agudamente el poder de la técnica en los tiempos modernos. Considera que el fenómeno fundamental de la modernidad no es la ciencia, sino la técnica, de la que la ciencia misma no es más que una de sus facetas. La técnica moderna es para Heidegger un descubrimiento o revelación. Esta revelación de la técnica moderna es una provocación por la que se pide a la naturaleza que libere su energía. *Heidegger caracteriza esta esencia provocativa de la técnica moderna con ayuda de una palabra tomada de la lengua corriente, “Das Gestell”, a la cual da un significado inédito, el de persuasión.*²⁰ Así la técnica deja de estar en manos del hombre y, en tanto que persuasión, lo tiene en su poder.²¹ El hombre no es el sujeto, sino el “funcionario” de la técnica. La voluntad que gobierna la técnica moderna no tiene otro objetivo que ella misma. Sería ilusorio creer que los avances tecnológicos aceleran el advenimiento de una vida más feliz sobre la tierra. La técnica es, desde este punto de vista, *la organización de la penuria.*²² Pero justamente en la esencia de la técnica radica el crecimiento de lo que nos puede salvar.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰ Boutot, Alain, *Heidegger*, Trad. de Brenda Salmón Valenzuela, Publicaciones Cruz, Col. ¿Qué sé?, México, 1991, p. 79.

²¹ Vattimo traduce con más tino el término “Gestell” como “imposición”. Por eso decimos que la técnica tiene en su poder al hombre.

²² Heidegger, Martin, *Ventaja sobre la técnica* en *La cuestión de la técnica*, en *Ensayos y conferencias*, París, Gallimard, 1958, p. 110, citado por Boutot, Alain, *op. cit.*, p. 85.

El porvenir como estructura temporal forma parte de los anhelos de la modernidad. No es el presente, que sería más bien el tiempo postmoderno, el que preocupa a la modernidad.²³ El futuro, propio del animal que imagina el mañana que somos nosotros, es el tiempo de la modernidad. La fe ciega en el progreso consiste en afirmar que la humanidad ha ido mejorando sin cesar y seguirá medrando necesariamente en el futuro. Y esta fe ciega en el progreso exige una estructura temporal lineal versus la estructura temporal circular del "eterno retorno" postmoderno. En esta estructura temporal lineal el futuro cobra importancia capital. De ahí que el esbozo de la utopía sea característico de la modernidad.

El nacimiento de la individualidad es uno de los grandes aportes de la modernidad. La individualidad se abre paso con la obra de Kant. Desde entonces la autonomía, la libertad y la dignidad aparecen como rasgos intransferibles del individuo. El siglo XX ha visto una potenciación singular de la individualidad. Ya se habla de una segunda revolución individualista. Una revolución pero en sentido postmoderno. Dufour destaca el rasgo de la autorreferencialidad como lo propiamente postmoderno. Abundaremos en esto más adelante. Incluso algunos señalan al narcisismo y al hedonismo como inherentes a este individualismo.²⁴

El conato emancipatorio ha vivido cuatro fases claramente distinguibles: la emancipación del sujeto con la Ilustración, la emancipación del ciudadano de la Revolución Francesa, la emancipación del proletariado (Marx) y la emancipación de la mujer.²⁵ La emancipación del sujeto aparece reflejada magistralmente en estas célebres frases de Kant:

²³ Aunque también es preciso advertir que el pasado, en cuanto que no refluye hacia el futuro, en cuanto *An-denken* o "pensamiento rememorante", es tomado en cuenta por la postmodernidad como categoría clave y determinante. Véase el capítulo sobre Vattimo de esta tesis.

²⁴ Cfr. la obra de Lipovetsky. En el capítulo cinco de esta investigación damos razón de estas ideas.

²⁵ Glz.-Carvajal, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual*, p. 88.

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad.” La “incapacidad” significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro (...) “¡Sapere aude!” ¡Ten el valor de servirte de tu “propia” razón: he aquí el lema de la ilustración.”²⁶

El sujeto se emancipará en la medida en que asuma la osadía de pensar.

La emancipación del ciudadano acontece con la Revolución Francesa. Fue esta revolución la que abrió paso a la democracia como proyecto de toda la humanidad. Se empezó a hablar de la libertad de expresión, de la libertad de credos, del voto libre y transparente, etc. Se redactó, en fin, la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Hoy ciudadanía e individualismo aparecen enfrentados. La apatía y la indiferencia del individuo moderno dificultan la participación ciudadana democrática.

Marx, en su Manifiesto comunista, señala al proletariado como el sujeto revolucionario. Insiste en la igualdad económica, en la necesidad de superar la alienación en la que se encontraba sumido el obrero industrial. Aboga por la emancipación del hombre concreto.

Nuestro siglo ha levantado la protesta contra el uxoricidio y se ha pronunciado por la emancipación de la mujer. La revolución femenina busca abolir lo que bajo el axioma latino “femina est mas occasionatus” (la mujer es un varón fallido), se ha postulado como principio básico de la sociedad machista. Ágnes Heller la considera la revolución por excelencia de nuestro siglo: *El feminismo fue, y ha seguido siendo, la mayor y más decisiva revolución “social” de la modernidad. (...) La revolución feminista no es un fenómeno nuevo de la cultura occidental, “es una vertiente en todas las culturas existentes hasta la fecha”.*²⁷

“Secularización” significa “el paso de lo sagrado a lo profano”. Es el proceso por el cual diversos espacios de la vida social dejan de ser dominados por la

²⁶ Kant, Emmanuel, *¿Qué es la ilustración?* en *Filosofía de la historia*, Trad. por Eugenio Ímaz, 2a. edición, FCE, Col. Popular, No. 147, México, 1979, pp. 25.

²⁷ Heller, Ágnes, *Existencialismo, alienación, postmodernismo: los movimientos culturales como vehículos de cambio en la configuración de la vida cotidiana*, en Heller, A. y Féher, F., *Políticas de la postmodernidad*, p. 246.

iglesia y al religión. El anuncio de la "muerte de Dios" por Nietzsche simboliza, junto con el *homo homini Deus* de Feuerbach, la cumbre del movimiento de secularización.²⁸ Valverde lo expresa de este modo: *La obra de Nietzsche representa, a nuestro juicio, la culminación más radicalizada de todo el proceso de secularización que venimos estudiando.*²⁹

Por supuesto que la glosa a los cinco rasgos de la modernidad es limitada. Siempre es importante subrayar otras características de esta fase de nuestra historia. La mentalidad capitalista con su acervo de virtudes propias -ahorro, disciplina, esfuerzo, austeridad, previsión, laboriosidad, puritanismo, etc.- forma parte de la modernidad. La tolerancia y el pluralismo pertenecen también a la modernidad. Las actitudes uniformistas y totalitarias no caben en la oferta de la modernidad. Nouss hace hincapié en este aserto: *...el totalitarismo es incontestablemente el evento político de nuestro tiempo sobre el cual la modernidad debe reflexionar.*³⁰ Y el totalitarismo es primacía de lo colectivo sobre lo individual, de lo estatal sobre lo social, de la ideología sobre lo real y de la fuerza sobre el consenso.

²⁸ Kolakowski percibe con acierto que la desaparición de los tabúes es el signo más palpable de que lo moderno ha llegado para quedarse. Esta desaparición de los tabúes define la secularización. Véase Kolakowski, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*.

²⁹ Valverde, C., *op. cit.*, p. 303.

³⁰ Nouss, A., *op. cit.*, p. 99.

2. La postmodernidad: el amor de Narciso

La postmodernidad nace a contrapelo de la modernidad. Pero se revuelve de manera ambigua en su crítica a lo moderno, pues no puede sobrevivir sin esto mismo. Por algo ha dicho Bauman que *la postmodernidad es la modernidad sin ilusiones*.³¹

2.1. Prolegómenos

La postmodernidad es, en primer lugar, plural y se caracteriza por su oposición a la modernidad, el racionalismo y la Ilustración. Mauricio Beuchot la esquematiza de este modo: *En cuanto a la epistemología, se ha propuesto (la postmodernidad) un "pensamiento débil" (...) En cuanto al humanismo y a la filosofía del hombre, parece ser que se ha desconstruido al sujeto (...) En cuanto a la metafísica, hay la impresión de que ha sido relegada (...) algunos han hablado de un renacimiento de lo religioso...*³²

Los rasgos generales de la postmodernidad serían entonces un cierto irracionalismo, un acta de defunción para la metafísica, la negación de la cuestión del sentido, la imposibilidad de la argumentación, la consiguiente relevancia de la narración, la disolución del sujeto, el fin de la historia, el juego de la simulación, la muerte de las utopías, la ruptura con el pasado, el auge de la indiferencia, la mutación de los códigos éticos y estéticos, el rechazo a los compromisos de cualquier índole, la puesta en cuestión de la moral de esfuerzo, el ocaso de las ideologías...³³

³¹ Citado por Savater, Fernando, *Diccionario filosófico*, Planeta, Diccionarios de autor, México, 1995, p. 415.

³² Beuchot, Mauricio, *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*, p. 8.

³³ Alfonso de Toro advierte cierta concordancia entre los conceptos "diferencia" (*différance*) de Derrida, "rizoma" de Deleuze y Guattari y "simulación" de Baudrillard. También señala el concepto "paralogía" o razonamiento falso en el disenso continuo de Lyotard y el concepto "perlaboración" (*Verwindung*) de Vattimo, tomado de Heidegger, como parte del aparato conceptual postmoderno. Véase De Toro, Alfonso, *Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: postmodernidad, postcolonialidad en*

Para identificar las diferentes corrientes postmodernas y determinar a cuál nos referiremos en todo este decurso crítico, hagamos uso de la clasificación propuesta por Habermas. Las corrientes posthegelianas le ayudan a Habermas a definir las corrientes postmodernas. Los hegelianos de izquierda corresponden a los nuevos filósofos de la praxis, críticos de la razón instrumental y todavía defensores de la modernidad (Habermas se cuenta entre éstos).³⁴ Los hegelianos de derecha se prolongan en los neoconservadores que quieren la técnica pero rechazan la razón ética (Daniel Bell y Peter Berger podrían ser identificados en este grupo).³⁵ Y los antihegelianos, opositores frontales de la modernidad. Entre los adversarios de la modernidad podemos visualizar dos corrientes: los postmodernos o críticos radicales de la razón (clasifiquemos aquí al “segundo” Heidegger, a Derrida, Bataille, Deleuze, Foucault, Lyotard, Vattimo, Baudrillard y Rorty, entre otros);³⁶ y los paleoconservadores que rechazan la modernidad y proponen una vuelta a posiciones antiguas, como el neoaristotelismo y el neohegelianismo (MacIntyre y Taylor, entre otros, pertenecen a esta especie).³⁷ Ambos son antimodernos, pero los primeros en sentido postmoderno y los segundos en sentido premoderno. Los primeros son los que nos interesan directamente en esta investigación. Una observación adicional. Habermas constata, con temor, la popularización en los círculos de la cultura alternativa de las ideas antimodernas, tanto postmodernas como

diálogo con Latinoamérica, en De Toro, Alfonso ed., *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, pp. 11-49.

³⁴ Los nuevos filósofos de la praxis prolongan las tesis marxistas en un intento de humanizar al sistema, si no modificarlo radicalmente. Sustituyen el concepto marxista de praxis como acción productiva transformadora de la realidad por el concepto de praxis como acción comunicativa.

³⁵ El neoconservadurismo se caracteriza por profesar una fe ciega en el capitalismo democrático. Son enemigos acérrimos de la praxis marxista. Diagnostican una “crisis espiritual” en el capitalismo norteamericano. Esta crisis espiritual se caracteriza por la pérdida en la sociedad postindustrial de las virtudes propias del capitalismo: ahorro, trabajo, disciplina, etc.

³⁶ Algunos de estos pensadores son generalmente clasificados como estructuralistas (Foucault) o postestructuralistas (Derrida y Deleuze) antes que como postmodernos.

premodernas. Habla incluso de una alianza entre ambas de corte conservador. Suena un tanto exagerado. Abundaremos en la posición habermasiana más adelante.

El pensamiento actual puede ser resumido entonces, de cara a la modernidad, por estas actitudes: por un lado la actitud de *reforma* de los reconstructores fieles a la modernidad (Habermas, Wellmer, Cortina, etc.); por otro lado la actitud de *ruptura* de los postmodernos (Derrida, Vattimo, Rorty, etc.) y, finalmente, la actitud de *retorno* de los metafísicos (MacIntyre, Taylor, Jonas, etc.). Sin contar aquí a los neoconservadores que aspiran de algún modo a un *retorno* a las posiciones capitalistas tradicionales, puristas y originales.

El grupo nietzscheano, antimoderno, propiamente postmoderno -el de nuestro interés- habla de la muerte del sujeto. También postula el final de la metafísica. La vincula con múltiples formas de violencia. Este colectivo abandona los grandes relatos de la modernidad, entre ellos la metafísica y la religión. Apuesta por la liquidación del proyecto moderno.

*Despedimos de manera radical a la modernidad (...) Se trataría de reconocer la paralogía (esto es, que los argumentos contienen siempre alguna falacia, algo contrario a las reglas lógicas), el heteromorfismo de estos juegos, la disensión, la diferencia, las discontinuidades y la inestabilidad constante.*³⁸

Hablando Mauricio Beuchot del grupo postestructuralista como parte del conjunto antimoderno y postmoderno y de la disolución de la verdad en el texto que ellos propugnan, distingue aquí una triple dimensión:

a) Epistemológica: la disolución de la verdad en el "texto" o, lo que es lo mismo, la negación de la realidad en el proceso interminable de la interpretación. Aspecto éste en el que han insistido, sobre todo, Barthes y Derrida.

³⁷ Los paleoconservadores proponen un regreso nostálgico a la comunidad y el cultivo consiguiente de la virtud. Se oponen frontalmente al individualismo contemporáneo.

³⁸ Castiñeira, A., *op. cit.*, p. 131.

b) Antropológica: la disolución de lo consciente en lo inconsciente, y la negación de la persona en un indefinido número de máscaras. Aspecto éste en el que han insistido, sobre todo, Deleuze y Foucault.

c) Política: la disolución de la política en simulacro y la democracia en dictadura. Aspecto en el que han insistido, a su vez, Baudrillard y Lyotard.³⁹

Y siempre no está de más señalar que la cultura postmoderna penetra con mayor facilidad en las grandes urbes, aunque gracias a la globalización y a la informática tiende a permear todos los ambientes. Es un pensamiento que ha calado hondo en la juventud actual.⁴⁰

2.2. Lyotard y la incredulidad ante los grandes relatos

Comentamos ahora, a grandes líneas, el pensamiento postmoderno desde la óptica de algunos de sus exponentes claves. Recordemos que la postmodernidad es un posicionamiento asaz complejo y plural. Pensadores provenientes del campo de la hermenéutica (como G. Vattimo), de la filosofía analítica (como R. Rorty) y del marxismo (como J.-F. Lyotard) han devenido postmodernos, aunque clasificados o etiquetados de modo diferente: Vattimo, pensamiento débil; Rorty, neopragmatismo y Lyotard, postestructuralismo.

Concentremos por el momento la atención en Lyotard, considerado por propios y extraños como el “padre de la postmodernidad”. Un concepto clave en la postmodernidad es el de “metarrelato”. Para la postmodernidad “metarrelato” es el gran proyecto de futuro. Lyotard lo define así, haciendo hincapié en su función legitimadora:

³⁹ Beuchot, M., *op. cit.*, pp. 119-120.

⁴⁰ Conviene distinguir entre “postmodernidad de la calle”, la actitud de desencanto de grandes masas juveniles urbanas; y “postmodernidad filosófica”, la reflexión sobre la índole profunda de la cultura actual. En esta tesis, insistimos, nos ocupamos de esta última. Aunque es de advertir que la filosofía postmoderna se construye sobre la base de un diagnóstico de la postmodernidad de la calle.

*Por metarrelato o gran relato, entiendo precisamente las narraciones que tienen función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúan tramando el tejido de la vida cotidiana.*⁴¹

Lyotard cree en los relatos, pero no en los grandes relatos. La historia como sucesión de acontecimientos consiste en una serie de eventos sin concatenación ni vinculación alguna. Estos eventos son narrados en pequeños relatos fragmentarios.

Como ilustración de los "metarrelatos", Lyotard cita los siguientes:

*Los "metarrelatos" a que se refiere "La condición posmoderna"⁴² son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo, enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad, salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir.*⁴³

Lyotard define la postmodernidad como *la incredulidad con respecto a los metarrelatos.*⁴⁴ Asegura que el único metarrelato digno de consideración es el gran relato del declive de los grandes relatos. Así lo expone Lyotard en La postmodernidad explicada a los niños:

Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. -Todo lo real es racional, todo lo racional es real: "Auschwitz" refuta la doctrina especulativa. Cuando menos este crimen, que es real, no es racional. -Lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: "Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968,

⁴¹ Lyotard, Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 31.

⁴² Libro de Lyotard anterior a *La posmodernidad (explicada a los niños)*.

⁴³ Lyotard, Jean-Francois, *op. cit.*, p. 29.

Polonia 1980" (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. -Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las "crisis de 1911, 1929" refutan la doctrina del liberalismo económico, y la "crisis de 1974-1979" refuta las enmiendas poskeynesianas a esta doctrina. Los grandes relatos se han tornado poco viables.⁴⁵

Lyotard descalifica tajantemente la idea moderna del progreso:

Podemos observar una especie de decadencia o declinación en la confianza que los occidentales de los dos últimos siglos experimentaban hacia el principio del progreso general de la humanidad. Ni el liberalismo, económico o político, ni los diversos marxismos salen incólumes de estos dos siglos sangrientos. Ninguno de ellos está libre de la acusación de haber cometido crímenes de lesa humanidad. (...). El desarrollo de las tecnociencias se ha convertido en un medio de acrecentar el malestar, no de calmarlo. Ya no podemos llamar a este desarrollo "progreso".⁴⁶

La caída del proyecto moderno, según Lyotard, tiene que ver con el desarrollo descomunal de la tecno-ciencia y con el avance de los saberes. Esto favorece la independencia, la heterogeneidad, la dispersión de juegos de lenguaje, en una multiplicidad de elementos lingüístico narrativos. El aumento de la complejidad justifica no el consenso sino la disensión. Ahora sólo queda acentuar el irreductible carácter local de todos los discursos, acuerdos y legitimaciones. Los metarrelatos son sustituidos por una multiplicidad de argumentaciones finitas.

Lyotard sostiene la hipótesis de que el saber cambia de estatuto con la entrada de las sociedades en la edad postindustrial y de las culturas en la edad postmoderna. Con la hegemonía de la informática se impone una cierta lógica. El saber científico siempre ha estado en competencia con el saber

⁴⁴ Lyotard, *La condición postmoderna*, p. 10.

⁴⁵ Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 40.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 91-92.

narrativo. Este saber narrativo admite una pluralidad de juegos de lenguaje: encuentran fácilmente sitio en el relato enunciados denotativos, enunciados deónticos que prescriben, enunciados interrogativos, etc. En cambio, el saber científico exige el aislamiento de un juego de lenguaje, el denotativo, con exclusión de los demás. El criterio de aceptabilidad de un enunciado es su valor de verdad. *No se puede, pues, considerar la existencia ni el valor de lo narrativo a partir de lo científico, ni tampoco a la inversa: los criterios pertinentes no son los mismos en lo uno que en lo otro.*⁴⁷

En la sociedad y en la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial y cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación se plantea en estos términos: el gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo o relato de emancipación. Y esto es efecto del auge de la tecnología. *El recurso a los grandes relatos está excluido (...) el "pequeño relato" se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia.*⁴⁸

Con la heterogeneidad de reglas y la búsqueda de la disensión desaparece la creencia en que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca todavía su emancipación común (contra Habermas). *El consenso se ha convertido en un valor anticuado, y sospechoso. Lo que no ocurre con la justicia.*⁴⁹ Un pensador proveniente del marxismo no podía decir otra cosa.

Éste es Lyotard. Se deben reconocer por tanto dos cosas: el heteromorfismo de los juegos de lenguaje y el principio de que si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego, ese consenso *debe* ser local. Así termina La condición postmoderna y así comienza la postmodernidad como condición.

En otra parte de la investigación fijaremos la mirada en la filosofía de Gianni Vattimo. Aquí sólo nos interesa distinguir, desde el mismo Vattimo, la posición de Lyotard de la de este filósofo italiano. Esto con fines de precisión

⁴⁷ Lyotard, J. F., *La condición postmoderna*, p. 55.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 109.

y, por tanto, de una mayor delimitación de lo postmoderno, a sabiendas de que sus contornos siguen siendo indefinidos. Haremos uso de un texto de Vattimo de reciente aparición: Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento.

Vattimo señala que la diferencia entre su postura y la de Lyotard es que no se pueden dar por finalizados del todo los metarrelatos. *Sostengo por conseguitante que lo postmoderno se legitima sólo en base al relato del fin del relato.*⁵⁰ Para Vattimo es necesario afirmar que el paso a lo postmoderno indica una dirección: de la unidad fuerte a la multiplicidad débil, del dominio a la libertad, del autoritarismo a la democracia: *...el paso de lo moderno a lo postmoderno es el paso de la estructura fuerte a la débil.*⁵¹

Y así concluye el filósofo italiano: *Lyotard está pues por la disolución de los grandes relatos, mientras el pensamiento débil*⁵² *piensa que es importante continuar la narración de la historia de esta disolución.*⁵³

Hasta aquí la exposición sumaria de lo postmoderno desde la posición canónica de Lyotard. Es verdad que existen otros acercamientos de filósofos postmodernos al problema de lo postmoderno. Está, por ejemplo, la exposición de los tres rasgos característicos de la postmodernidad -*fruición, contaminación y Ge-Stell*- que nos ofrece Vattimo en El fin de la modernidad. Nos extenderemos en su momento en esta apreciación.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁰ Vattimo, Gianni, *Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento*, p. 82. (La traducción es nuestra)

⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

⁵² Este concepto es determinante para la comprensión de la postmodernidad. En el capítulo relativo a Vattimo lo explicitaremos cabalmente.

2.3. Dufour y la postmodernidad como autorreferencialidad

El pensador francés Dany-Robert Dufour asegura que la postmodernidad puede definirse por la abolición de la distancia entre el sujeto y el Otro en la autorreferencialidad más extrema. Dufour, esgrimiendo el recurso del diálogo entre Logos -el hombre más racional del mundo- y Sogol -el más desatinado-, formula la hipótesis del predominio de la forma unaria en el mundo contemporáneo. Descubre interesantes nexos entre psicología y política, entre locura y democracia, a partir del análisis de la diseminación de lo unario en el mundo posmoderno. Define lo unario como lo que subvierte la diferencia entre dos valores y prolonga el equívoco en medio del dramatismo. Lo unario imposibilita la conclusión, “des-fine” e impide el fin. Lo unario es el momento en que la menor intervención es capaz de desencadenar la catástrofe. El teorema número uno de lo unario asegura que lo unario se caracteriza por una identidad que irresistiblemente se despliega en antinomia.⁵⁴ En otra parte de la obra, casi al final y a propósito de Rousseau, formula el teorema en estos términos: *cuando ya no es él mismo es el momento en que precisamente es él mismo.*⁵⁵

Con el advenimiento de la democracia de masas, a finales de la Segunda Guerra Mundial, se llegó a comprender el yo de manera autorreferencial. A partir de ese momento el “yo” no se determina mediante un otro, sino mediante él mismo. La alteridad pasa a un segundo plano. En la democracia uno se encuentra con el *otro*, pero para enfrentarlo como a otra entidad tan autocéntrica como uno. Se pasa a una definición “unaria” del yo. *En lo sucesivo el sujeto no se define más que a través de sí mismo*, subraya

⁵³ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 83.

⁵⁴ Dufour, Dany-Robert, *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*, Trad. de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, Filosofía, México, 2002, p. 71. Este libro apareció en 1998 en Francia.

⁵⁵ *Ibid.*, 223.

Dufour.⁵⁶ Este triunfo de la autorreferencia culmina en el predominio absoluto del mercado. Y esta dependencia *material* y *económica* produce la autonomía *jurídica*. La cultura y la democracia de masas *individualizan*. Lo trágico de este fin de siglo es la condición subjetiva que obliga a todo sujeto de la democracia de masa a soportar directamente lo unario. Sólo queda una infinidad de sujetos que no entablan vínculo alguno. Asistimos al auge del individualismo. Pero esta autorreferencialidad es, en última instancia, a-referencialidad. Y la autorreferencialidad se vincula directamente con la locura. Volveremos sobre ello.

Dufour, en boca de Sogol, considera que la posmodernidad no es otra cosa que el auge de la autorreferencia. Si "*posmodernidad*" significa el fin de todas las modalidades de referencia, entonces sí creo en ella...⁵⁷ Luego entonces hay que concluir que la postmodernidad es la condición actual donde se entrecruzan locura y democracia. Lo veremos más adelante.⁵⁸

Dufour considera que la añeja definición del "yo" de Benveniste -"es yo quien dice yo"- no es más que un perfecto tartamudeo.⁵⁹ El sujeto autorreferencial de la democracia de masa se enuncia mediante la fórmula "es yo quien dice yo". Este sujeto está completamente dispuesto a la locura. Nuestro autor evoca aquí la teoría lacaniana del espejo: en el espejo como en el "yo" lo

⁵⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁸ Esto coincide con la definición canónica de postmodernidad que nos ha legado Lyotard -"la incredulidad ante los metarrelatos"-, pues la autorreferencialidad a la que alude Dufour prescinde de todo tipo de asideros, no hay "metarrelato" que te resguarde. De hecho, en *Le Monde Diplomatique*, en febrero del 2001, Dufour publicó un artículo intitulado *Les désarrois de l'individu-sujet* donde sostuvo, entre otras cosas, que "lo posmoderno es a la cultura lo que el neoliberalismo es a la economía", que "la modernidad es un espacio donde se encuentran sujetos como tales, sometidos a los dioses, a Dios, al Rey, a la República, al Pueblo, al Proletariado", que "el sujeto moderno es un sujeto neurótico y crítico", que "la posmodernidad puede definirse por la abolición de la distancia entre el sujeto y el Otro", que "la posmodernidad corresponde a la época en la que se define al sujeto por su autorreferencialidad" y que "el sujeto posmoderno parece encaminarse hacia una condición subjetiva definida por un estado límite entre neurosis y psicosis".

⁵⁹ Dufour amplía este tema en otra de sus obras: *Le Bégaiement des maîtres (El tartamudeo de los maestros)*.

igual subsiste justamente en dos lugares.⁶⁰ El espejo es el lugar en el que Lacan encuentra la manifestación de poderosos “mecanismos de inversión, aislamiento, reduplicación, anulación y desplazamiento”.⁶¹ *El espejo siempre es un espejo deformante en el sentido de que invierte las polaridades: la insuficiencia y la anticipación, la izquierda y la derecha porque uno se identifica a sí mismo sin contar el error de la izquierda y la derecha.*⁶²

El autor francés descubre nexos entre el estadio del espejo lacaniano y la obra de Samuel Beckett, en particular “El innombrable”. Esta obra puede ser considerada como la gran novela inaugural de la época postoológica en la que lo unario ya no es soportado por un tercero, sino por el sujeto mismo. Beckett es el autor de una memorable fórmula contra Benveniste: “yo digo yo sabiendo que no soy yo”. El narrador de Beckett, en “El innombrable”, es una perfecta mónada leibniziana en tanto que no percibe nada del mundo exterior. Es un personaje atrapado en la pregunta unaria por excelencia: ¿cómo ser uno si no se es más que la mitad de uno mismo? Y en conexión con estas reflexiones, Dufour pasa a hablar de la locura unaria.

La locura, para nuestro autor, es ser incapaz de construir un “aquí y ahora” en donde ubicar el “yo”. Se trata de una pérdida del sentido de la espacialidad y de la temporalidad. El loco hace lo contrario de lo que se espera, nos conduce al lugar de la inversión. *No puede pensarse la locura sino como lo que coloca al hombre abajo y arriba de su propia condición.*⁶³ Se trata de una desubicación generalizada.

⁶⁰ Dufour, Dany-Robert, *op. cit.*, p. 76.

⁶¹ El estadio del espejo lacaniano es la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen. El Otro funciona como espejo. Y esta experiencia del espejo sirve para formar el yo. El niño pequeño no posee una imagen integrada de su cuerpo sino, al revés, fragmentada. Para conseguirlo deberá pasar por un estadio especial de desarrollo psíquico, denominado estadio del espejo. Por la simetría inversa con que el espejo le regresa la imagen al niño, el yo se constituye en su origen como una ficción. El efecto de esta captura imaginaria es el sentimiento de integración y unidad. La presencia del otro es, por tanto, imprescindible para que el yo se constituya.

⁶² *Ibid.*, p. 100.

⁶³ *Ibid.*, p. 115.

El autismo se define en términos de rechazo de lo unario. El autismo rechaza el tiempo y el espacio deícticos. La izquierda y la derecha dependen de mí, son nociones deícticas, mientras que lo superior y lo inferior son no-deícticos, son resultado de leyes físicas. La inversión sólo afecta a las nociones deícticas. El autista "rechaza" el error de las expresiones deícticas, en cambio el psicótico cae en dicho error al grado de no poder salir más de allí. Hoy la psicosis es la norma. Hace un siglo la psicosis era la excepción y la neurosis la norma. Hoy la tendencia se ha revertido debido a que ayer era el Otro quien sostenía la locura de las antinomias unarias en nombre del sujeto y hoy es el sujeto quien las debe afrontar directamente. Hoy el sujeto está completamente solo, no cuenta con asideros, tiene que habérselas consigo mismo. Lo unario es el terreno propicio para el desarrollo de la psicosis y lo que cuenta con el respaldo del Otro, para el desarrollo de la neurosis. De aquí en adelante, para hacerse cargo de lo unario, sólo se cuenta con un sujeto cualquiera y por ello nuestras sociedades se enfrentan directamente a la locura. *Esa tendencia es paralela al proceso de reducción de la alteridad que caracteriza a las sociedades democráticas...*⁶⁴

Llegamos por fin al tema decisivo del ensayo de Dufour: los nexos entre locura y democracia. *Si nuestras sociedades democráticas se componen de sujetos jurídicamente autónomos, eso significa entonces que estos sujetos se hallan en última instancia sometidos a la forma unaria y están en contacto directo con la locura.*⁶⁵ La locura es la verdadera tendencia de la democracia de masas. La autonomía jurídica del sujeto democrático es el reverso de la locura. Con la muerte de todo tercero, la democracia profundiza nuestra servidumbre voluntaria por el hecho de que cada hombre quiere ser dios. El sujeto que se forma en la democracia de masa es un *sujeto que no sabe nada.*⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 153-4.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 158.

Dufour culmina su ensayo con un estudio sobre Rousseau. Percibe en Rousseau una cierta consustancialidad entre locura y democracia. La locura de Rousseau no se puede desligar de su rol de inventor de la autonomía del sujeto y de la democracia. *Lo que me interesa de la locura de Rousseau, no es ella misma, es "el punto exacto en el que ya no le pertenece a él"*, señala Dufour.⁶⁷ Rousseau es el primer ausente de la democracia que él mismo crea. *"Rousseau inventa la ley que debe proteger su espacio loco..."*⁶⁸ El Rousseau de las *Confesiones* y de las *Ensoñaciones*, el Rousseau de "el sentimiento de la existencia", se ve protegido por el Rousseau del *Discurso sobre la desigualdad* y del *Contrato Social*. Precisamente este espacio democrático puesto en manos de la "Voluntad General" es el que hace posible la locura de Rousseau. Dufour apuesta por la continuidad entre la obra psicológica de Rousseau -*Confesiones* y *Ensoñaciones*- con la obra política del mismo -*Discurso sobre la desigualdad* y *Contrato social*.

En Rousseau la república es una formación paranoica destinada a protegerme del otro. Pues tan pronto como uno sale de lo unario inicia el malestar social: el que sale de sí ya no busca poseerse sino poseerme. Es necesaria la república para asegurar la protección propia. En la república uno se fundamenta en el sujeto universal, mientras que en la democracia hace falta ser capaz de fundamentarse en una singularidad, cualquiera que ésta sea.⁶⁹ Entre república y democracia existe, en efecto, la misma relación que entre catolicismo y protestantismo. El catolicismo necesita al Papa y a su Magisterio; al protestantismo le basta con estar a solas con Dios. *En resumen, la república dice "él" habla mientras que la democracia dice "yo" hablo..."*⁷⁰

⁶⁷ *Ibid.*, p. 200.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁶⁹ Dufour revive aquí la ancestral pugna entre liberales demócratas y republicanos, entre ingleses y franceses.

⁷⁰ Dufour, Dany-Robert, *op. cit.*, p. 52.

Dufour concluye su ensayo preguntándose si se puede ser hoy autónomo, es decir, loco, sin sufrir demasiado el despotismo de la locura. Pregunta “¿qué Otro estará en condiciones de defendernos de nuestra propia locura?” Sumidos como estamos en la postmodernidad, ¿es posible reconstruir el proyecto moderno? ¿No estamos inevitablemente condenados a vivir en la locura unaria?

2.4. Habermas y la modernidad como proyecto inacabado

El gran crítico de la postmodernidad sigue siendo Jürgen Habermas. Mientras Lyotard tomaba acta de la liquidación de la modernidad, Habermas intenta restablecerla. Habermas pretende reasumir el proyecto inacabado e inconcluso de la modernidad. Oigamos a Habermas: *Creo que en vez de abandonar la modernidad y su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de esos programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad.*⁷¹

Habermas señala a Nietzsche como la “plataforma giratoria hacia la postmodernidad”. *Nietzsche sólo tenía la elección, o bien de someter una vez más a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto -o la de abandonar el programa en conjunto. Nietzsche se resuelve por esta segunda alternativa, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y “licencia” a la dialéctica de la ilustración.*⁷² Habermas piensa que es Nietzsche el que por vez primera renuncia a mantener en su crítica el contenido emancipatorio de la modernidad. Y el modo de escapar de la modernidad consistirá en “rasgar el principio de individuación”. Y esto sólo puede ser avalado por las obras más avanzadas del arte de la modernidad. Se trata de reducir a lo estético todo lo que es y todo lo que debe ser. Nietzsche oscila entre dos estrategias. Por un lado se sugiere a sí mismo la posibilidad de una

⁷¹ Habermas, J., *La modernidad, un proyecto incompleto*, en Foster, H., Habermas, J., Baudrillard, J. y otros, *La postmodernidad*, p. 32.

⁷² Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 112.

consideración artística del mundo practicada con medios científicos y desde una actitud escéptica. Esta vía ha sido proseguida por Bataille, Lacan y Foucault. Por otra parte arremete con su crítica a la metafísica. Esta vía tiene sus sucesores en Heidegger y Derrida.

Habermas embiste a los críticos radicales de la modernidad porque piensa, entre otras cosas, que éstos ni pueden ni quieren dar razón del lugar en que se mueven. No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte. Ellos hacen un rechazo *adialéctico* de la subjetividad moderna. Rechazan *adialécticamente* lo que la modernidad, al tratar de cerciorarse a sí misma, pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización.

También censura Habermas el olvido de la práctica cotidiana en estos planteamientos. *...Nietzsche enderezó hasta tal punto la mirada de sus sucesores hacia los fenómenos de lo "extraordinario", que éstos apenas si echan ya un despectivo vistazo sobre la práctica cotidiana dejándola de lado como algo derivado e inauténtico.*⁷³

Ahora bien, Habermas, ya en plan propositivo, esboza un proyecto de rehabilitación de la razón. Dice que esta rehabilitación ha de cuidarse de volver a caer en las trampas del pensamiento centrado en el sujeto y ha de huir de los rasgos *totalitarios* de una razón *instrumental* que convierte en objeto todo cuanto le rodea e incluso a sí misma. Ha de huir de los rasgos *totalizantes* de una razón *inclusiva* que todo se lo incorpora y al final acaba triunfando como unidad sobre la diferencia. Dos conceptos le ayudarán en esta rehabilitación: el de la acción comunicativa y el de mundo de la vida. Ambos se complementan el uno al otro. El mundo de la vida se articula en cultura, sociedad y personalidad. Habermas está convencido de que la teoría de la acción comunicativa puede reconstruir el concepto hegeliano de totalidad ética. *En la teoría de la acción comunicativa, ese proceso circular que enlaza entre sí mundo de la vida y práctica comunicativa cotidiana ocupa el lugar de la mediación que Marx y el marxismo occidental reservaron a la*

praxis social.⁷⁴ La filosofía de la praxis de Marx y del marxismo sustituyó la autoconciencia por el trabajo. Habermas sustituye la praxis marxista por la acción comunicativa. Esta acción comunicativa incorpora para sí de manera privilegiada el tercer momento de la semiótica trascendental: la pragmática. La pragmática es la relación del discurso con los hablantes. Los otros dos momentos, semántica y sintáctica, se ven complementados por este tercer momento. Se da así un enriquecimiento particular de la acción comunicativa rumbo al consenso en el marco de "la comunidad ideal de diálogo". Hasta aquí la crítica de Habermas a la postmodernidad. Como se ha podido observar, su crítica incorpora una propuesta muy concreta.⁷⁵

Concordamos con Habermas en su deseo de sustituir "la razón centrada en el sujeto" por "la razón comunicativa". Sin embargo, sus pretensiones de universalidad hacen que dicha propuesta desatienda los aspectos culturales, particulares y contextuales. Por ejemplo, en el campo de la ética, la búsqueda de un consenso dificulta sobremanera la operativización de la propuesta de una ética de mínimos. La toma en cuenta de las situaciones concretas parece quedar en el olvido. Aunque es preciso señalar que Habermas intenta enriquecer la acción comunicativa con la vinculación dialéctica a la práctica cotidiana. Esto podría salvar el aspecto particular y concreto que el universalismo parece soslayar. Por último, es loable el recurso a la dialéctica que esgrime Habermas como crítica a los postmodernos. Aunque también habría que criticar el uso de la dialéctica como justificador de un orden moderno. Aquí sería preferible recurrir a una

⁷³ *Ibid.*, p. 400.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 375.

⁷⁵ Albrecht Wellmer, ligado ideológicamente a Habermas, caracteriza a la postmodernidad como la experiencia central de la muerte de la razón que apunta al final definitivo del proyecto de la modernidad. Censura el conato postmoderno por sustituir el argumento con la retórica, la voluntad de verdad con la voluntad de poder y la moral con la economía de la avidez. Sugiere con Habermas no despedirnos ni del universalismo democrático y su sujeto autónomo, ni del proyecto de Marx de emancipación. Véase Wellmer, A., *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Trad. de José Luis Arántegui, Visor, La balsa de la Medusa, No. 59, Madrid, 1993.

dialéctica *ad infinitum* y no a una fijada de manera inamovible en una "superación provisional e insuficiente".⁷⁶

2.5 Zubiri y la fruición en la realidad

Xavier Zubiri nunca teorizó explícitamente sobre la postmodernidad, pero contamos con un valioso escrito de los años sesenta intitulado Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza incluido en Sobre el sentimiento y la volición que nos proporciona algunas pistas para comprender la hipotética postura del vasco ante la postmodernidad. El escrito es de 1961. El vasco reflexiona en el ensayo de marras sobre la angustia. La considera un estado generalizado que caracteriza nuestro mundo actual, un estado que deja al hombre sumido en la impotencia. Hoy diríamos, con la postmodernidad, que el sentimiento generalizado no es la angustia, sino quizá la ansiedad, un estado de ánimo que mira al presente y no tanto al futuro.⁷⁷

En Zubiri la angustia no es un fenómeno meramente tendencial o afectivo, es formalmente un fenómeno de la voluntad, pero de la voluntad tendente. *La angustia es una primaria y radical desmoralización.*⁷⁸ El cierre de posibilidades reales es lo que genera la angustia contemporánea. Esta

⁷⁶ La crítica de Habermas y de Wellmer a la postmodernidad se prolonga en el pensamiento filosófico cristiano. Mardones ha insistido en que la postmodernidad da por hecho el fracaso de lo moderno. Pero en el análisis del mismo, dicha postmodernidad no da cuenta cabal de las causas últimas de esta debacle, de la larga vida que todavía tiene lo moderno, de la posibilidad de nuevos proyectos históricos pese al agotamiento de los anteriores. Quizá el tan cacareado fracaso de la modernidad sólo sea una coyuntura más. La modernidad se repondrá de la crisis y luego vendrá una nueva fase dentro del mismo fenómeno cultural. Por último, Mardones piensa que se puede criticar a la razón fundamentadora, al deber, etc., desde otras filosofías no necesariamente postmodernas. Por ejemplo, desde la razón comunicativa habermasiana o apeliana. Véase para el caso Mardones, José María, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, Col. Fe y Secularidad, Santander, 1988.

⁷⁷ Véase para ello Roa, Armando, *Modernidad y Posmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*, 2a. edición, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, pp. 63-75.

angustia es el gran peligro del hombre actual e implica regresión. La angustia, vista así, es insostenible.

La solución al problema de la angustia la ve Zubiri en la higiene de la fruición. La solución es la reconquista del sentido de la realidad vivida en la regulación de las tendencias vitales. El hombre de hoy huye de sí mismo a través del cultivo de un régimen de aturdimiento. El hombre de hoy no tiene fruiciones, sino perpetuos proyectos en que se devora a sí mismo. Pero en esa angustia última, el hombre de hoy se encuentra con el primer estadio de recuperación. La índole inestable de la angustia lo encamina hacia la esperanza. Necesita urgentemente la fruición en la realidad. Esta fruición es la fuente espiritual de la esperanza.

Zubiri, ante el conocido *dictum* postmoderno del escepticismo ante los metarrelatos, quizá se hubiese pronunciado por el rescate de la fruición en la realidad para superar el desencanto y la ansiedad. A lo largo de esta investigación profundizaremos en esta noción de “fruición” desde la inteligencia sentiente y la confrontaremos con las posiciones éticas y estéticas de la postmodernidad de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo.

2.6. Transición: ética y estética en la postmodernidad

No es nuestro propósito exponer en este último apartado la ética y la estética de la postmodernidad. Esto lo haremos más adelante desde la filosofía de Vattimo, la sociología de Baudrillard y el análisis de la cultura de Lipovetsky. Ahora sólo nos toca explicitar algunos de los “slogans” que requieren puntual interpretación a manera de transición con los capítulos ulteriores de esta tesis.

Se ha dicho y afirmado, por activa y por pasiva, que la postmodernidad no tiene ética, que es antiética, o bien que, en todo caso, su ética es la del “todo vale”, la de la permisividad. Algunos, como Glz.-Carvajal, piensan que la

⁷⁸ Zubiri, X., *Las fuentes espirituales de la angustia y de la esperanza* en Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 400.

postmodernidad ...entraña también la muerte de la ética. (...). Cuando queda tan sólo el presente, sin raíces ni proyectos, cada uno puede hacer lo que quiera. Ahora la estética sustituye a la ética. Nada está prohibido.⁷⁹

Éste es un aspecto que requiere puntual interpretación. Pues en el fondo lo que está afirmando Glz.-Carvajal es que la ética postmoderna es hedonista, o bien, dicho de otra forma, que sólo contamos hoy con un esteticismo sin profundidad ni miras.

Al término de este trabajo descubriremos que en la postmodernidad de los tres autores que ensayaremos la ética no deviene estética como afirman algunos, que hay una moral "indolora" (en Lipovetsky) y una ética de la continuidad (en Vattimo) y que la ética de estos pensadores no es sustituida por la estética ni equivale a mera "estetización general de la vida".

Wellmer cuestiona la estética postmoderna. Glosa la postura de Lyotard respecto al postmodernismo estético. El postmodernismo "estético" aparece en Lyotard como "modernismo" estético radical. "Una obra sólo es moderna si antes fue postmoderna. Visto así, el postmodernismo no significa el fin del modernismo, sino el trance de su nacimiento, y tal trance es constante".⁸⁰ Para Lyotard la constante en el remolino antitradicionalista es una estética de lo sublime. "Postmoderno" sería la consumación de esta estética de lo sublime sin "tristeza" y sin "nostalgia de estar presente". La crítica de la representación se convierte en clave de la estética de la postmodernidad. Lyotard elabora el sentido de su estética de lo sublime desde el punto de vista de una estética del efecto. El efecto del arte sería entonces intensificar el sentimiento de vivir. "Lo sublime... no es una cuestión de elevación... sino de intensificación".⁸¹ En este más allá del lenguaje y la representación, la

⁷⁹ Glz.-Carvajal, L., *op. cit.*, p. 163.

⁸⁰ Lyotard, J. F., *Beantwortung der Frage: Was ist Postmodern?*, Tumult 4, p. 140, citado por Wellmer, A., *art. cit. en op. cit.*

⁸¹ Lyotard, J. F., *Das Erhabene und die Avantgarde*, Merkur 424, Marzo 1984 (año 38), 2, p. 159, citado por Wellmer, *art. cit. en op. cit.*

obra de arte sólo puede pensarse como sinsentido, esto es, como pura energía. Wellmer está por supuesto contra esta interpretación.⁸²

Al final de este empeño nos encontraremos con que la estética postmoderna es más amplia que la que preconiza Lyotard. Veremos que en Baudrillard hay una crítica severa a la banalización del arte, a la saturación estética, y que en Vattimo nos topamos con una estética del desarraigo que apuesta por la “realización torcida del arte” en el mundo contemporáneo. La afirmación de que la estética postmoderna es una estética de lo sublime que apuesta por la “intensificación” más que por la “elevación” requiere también una precisa interpretación o, más que interpretación, puntualización.

⁸² Para una mayor explicitación de “la estética de lo sublime” de Lyotard, insertamos al final de esta investigación un anexo con las ideas torales de la misma.

Capítulo II

Por una "ética formal de bienes"

Por una “ética formal de bienes”

Frente a la ética siempre condicional de Aristóteles, Kant contrapone una ética relativa a un imperativo de carácter incondicional. No puede decirse que esa contradicción se haya solucionado.

Eugenio Triás

El capítulo anterior nos ha ayudado a plantear los intrínquilos de la postmodernidad. Conviene ahora sumergirnos en el pensamiento de Xavier Zubiri. Veremos primero su concepción ética. Nos adentraremos entonces en su idea de apropiación.

La modesta pretensión de este capítulo es bosquejar de algún modo una fundamentación de la ética que sea pertinente y relevante. Pertinente respecto al tema que nos ocupa: la ética y la estética de la postmodernidad. Y relevante con relación a la actualidad de este fenómeno cultural que ha dado en llamarse postmodernidad.

No nos interesa de ningún modo desarrollar en este momento las aplicaciones operativas y concretas de la ética y el tratamiento de temas particulares tales como mal, deber, virtud, conciencia, libertad, etc., pues el cometido es simple y llanamente deshacer los embrollos que dificultan un abordaje acorde con las vicisitudes de lo que se conoce como metaética.¹

Haremos una interpretación y una apropiación de la filosofía moral de Zubiri, tratando de respetar al máximo la comprensión del propio Zubiri, pero incorporando nuestro modo particular de ver las cosas. Para ello ponemos en franco diálogo algunos aspectos de dicha filosofía moral con otras fundamentaciones éticas de nuestro tiempo. Esto nos ayudará a explicitar y prolongar lo que el propio Zubiri dejó en cierne.

¹ En la filosofía analítica el término “metaética” equivale a toda filosofía moral en tanto que análisis del lenguaje moral. Aquí ampliamos su significado para comprenderlo como la explicación de los problemas tanto lingüísticos como epistemológicos de la ética. La

1. Zubiri y su ética formal de bienes

Fundamentar es argumentar. Se trata de “dar razones”, pero esto no significa que toda teoría ética haya de señalar a “la razón” misma como el fundamento único de la moralidad. Zubiri, de hecho, coloca a la inteligencia sentiente como fundamento de la moral.² La razón es sólo un modo ulterior de intelección. Y por ello no deja de ser sino razón sentiente. Ciertos autores proponen una fundamentación comunitarista de inspiración aristotélico-hegeliana (MacIntyre y Taylor entre ellos), otros continúan tratando de fundamentar la moral en la parte sensible de la criatura (los utilitaristas), otros proponen una ética procedimental de inspiración kantiana (Apel y Habermas). Zubiri ha intentado hacerlo desde una sólida antropología y

metaética discurre entonces sobre la fundamentación de la ética. La metaética estudia la estructura, argumentación, etc. de los distintos sistemas éticos existentes.

² Xavier Zubiri Apalategui vio la luz por vez primera el 4 de diciembre de 1898 en San Sebastián, España. En 1915 se graduó de Bachiller en el Instituto de Enseñanza Media de San Sebastián. Hacia 1919 conoce a José Ortega y Gasset. En 1920 se recibe de Licenciado en Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid. También, ese mismo año, recibe el título de Licenciado en Filosofía Superior en la Universidad de Lovaina con la tesis *Le problème de l'objectivité d'après Husserl*. En 1921 se doctora en Filosofía por la Universidad de Madrid con la tesis: *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. En 1926 obtiene la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Madrid. Entre 1928 y 1930 perfecciona su formación filosófica en Freiburg im Breisgau (Alemania) al lado de Husserl y Heidegger. En 1931 marcha a Berlín y trabaja con N. Hartmann. En el período 1931-1935 atiende su cátedra en Madrid. De 1940 a 1942 desarrolla su actividad docente en la Universidad de Barcelona. En 1943 termina su primer libro, *Naturaleza, Historia, Dios*. En 1947 se funda la Sociedad de Estudios y Publicaciones, dirigida por Zubiri y financiada por el Banco Urquijo. En 1962 se publica *Sobre la esencia*. En 1963 se edita *Cinco lecciones de Filosofía*. En 1971 se crea, dentro de la Sociedad de Estudios y Publicaciones, el *Seminario Xavier Zubiri*. En 1974 aparece el primer número de *Realitas*, anuario del *Seminario Xavier Zubiri*. En 1979 la República Federal de Alemania le condecora con “Das Grosse Verdienst Kreuz” (Gran Cruz del Mérito). En 1980 la Universidad de Deusto lo hace Doctor Honoris Causa en Teología. Se publica *Inteligencia sentiente*. En 1982 se edita *Inteligencia y logos*. Se le concede el Premio Ramón y Cajal a la Investigación, compartido con Severo Ochoa. En 1983 se publica *Inteligencia y Razón*. El 21 de septiembre muere casi repentinamente. En 1984 se publica *El hombre y Dios*. En 1986 se edita *Sobre el hombre*. En los años posteriores han ido apareciendo *Sobre el sentimiento y la volición*, *Estructura dinámica de la realidad*, *Espacio, materia y tiempo*, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, entre otros.

desde un planteamiento epistemológico que instala en el centro a la realidad entendida como el “de suyo” de la cosa.

Según Habermas, que relee a Kohlberg, las sociedades democráticas actuales han recorrido tres niveles en lo que se refiere al aprendizaje sobre lo que consideramos “justo”: a) el nivel preconvencional, en el que se juzga lo justo con criterios de egoísmo y temor al castigo; b) el nivel convencional, en el que se tienen por justas las normas de la comunidad concreta a la que se pertenece; y c) el nivel postconvencional, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y unos principios universales, principios que tienen en cuenta a toda la humanidad, de modo que desde esos principios podemos poner en cuestión también las normas de nuestras sociedades concretas. Según esta clasificación, defendida por las huestes kantianas, el formalismo habría acertado al colocarse en el nivel postconvencional de fundamentación de la moral, quedando relegado en un modesto segundo puesto el movimiento comunitarista que accede sólo al nivel convencional. La doctrina moral zubiriana intenta colocarse en el tercer nivel. Es decir, apuesta por un formalismo basado en lo que llamaremos la estructura deontológica, pero no olvida los aspectos felicitantes del fenómeno moral. Por ello la hemos llamado “ética formal de bienes”.³

La auténtica fundamentación de la moralidad será aquella que intente ofrecer el conjunto lógicamente articulado de las determinaciones que hacen posible la moralidad. Esto significa que en dicha fundamentación han de quedar vinculados correctamente los dos elementos fundamentales de la moral: el deber y la felicidad. Eso es lo que parece lograr el planteamiento zubiriano.

Zubiri expone su doctrina moral fundamentalmente en su obra Sobre el hombre. Esto significa que su filosofía moral sólo se comprende desde la lectura de su antropología. ...*El principio de la concepción moral de Zubiri se*

³ La expresión es de Diego Gracia.

encontraba en sus "ideas antropológicas".⁴ La ética zubiriana se desplegará en toda su concreción en la obra del filósofo español José Luis L. Aranguren.⁵ Vayamos por pasos contados, como solía decir el propio Zubiri.⁶

Para comprender cabalmente la concepción moral del filósofo vasco vale la pena insertar esta anotación liminar: su definición de realidad moral. Porque, como señalamos en el párrafo anterior, Zubiri trata de lo moral desde su antropología. No se puede penetrar en el pensamiento moral de Zubiri sin adentrarse en su idea antropológica. La realidad moral para este filósofo es el conjunto de *...propiedades que la realidad humana no solamente tiene, sino que no puede menos que tener, precisamente por apropiación...*⁷ Es decir, sólo se pueden comprender el bien, la felicidad, el deber, desde esta idea previa de lo moral. En fin, en el hombre hay que distinguir entre su realidad natural, que es su propia realidad, en tanto que recibida; y su realidad moral que es su propia realidad, pero en tanto que apropiada. Aparece aquí, desde el principio, la prioridad de la noción de "apropiación" en la ética zubiriana.

Lo moral de la realidad humana consiste fundamentalmente en la necesidad de *justificar* las acciones y en tener que *apropiarse* posibilidades para realizarse. Aclaremos ambas ideas.

Zubiri emplea a menudo el recurso de la comparación entre el hombre y el animal para explicitar algunas de sus teorías. La definición de la "justificación" de lo moral no es la excepción. Zubiri dice que: *Mientras en el caso del animal, el ajustamiento transcurre directamente de su realidad orgánica a la realidad del medio, en el caso del hombre ese ajustamiento*

⁴ Conill, Jesús, *Una nueva ética*, en *Trasfondo. Xavier Zubiri, filósofo con futuro*, Revista *El Ciervo*, Madrid, junio-julio-agosto 1993, p. 11.

⁵ Ver Aranguren, José Luis, *Ética*, Biblioteca La Revista de Occidente, Madrid, 1976.

⁶ Para entender mejor la antropología filosófica de Zubiri consultar el anexo número uno de esta investigación.

⁷ Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986, p. 374.

*transcurre a través de ese sutil medio que es la posibilidad.*⁸ Pero no se trata de indicar, simple y llanamente, cuál es la posibilidad que es posibilitante en este momento, sino por qué razón esta posibilidad es la posibilitante, a diferencia de otras que no lo son. A esto es a lo que Zubiri denomina “preferencia”. La preferencia es la justificación de las posibilidades.

Sin embargo Zubiri rasca más hondo en esta explicación del hecho de la justificación. Subraya que *...al responder a la cuestión de qué es lo que le lleva al hombre a estar en situación de preferir, habremos logrado ver en qué consiste la justificación.*⁹ Zubiri profundiza su razonamiento precisando y matizando que lo que el hombre justifica no es una sola acción, sino más bien un decurso vital, la personalidad del ser humano. En síntesis, para Zubiri la justificación implica siempre la preferencia de una posibilidad sobre otras.

Y a partir del concepto “justificación” incorpora la ya célebre distinción entre la “moral como estructura” y la “moral como contenido”. La “moral como estructura” consiste en ajustar el acto a la situación, a la realidad. La “moral como contenido” tiene que ver con el ajustamiento del acto a la norma ética. La moral como contenido se monta necesariamente sobre la moral como estructura, no puede darse sin ella. Zubiri, con esto, revienta contra las posiciones que consideran a la moral como mero producto de la “presión social”.¹⁰ Antes de la presión social hay una “realidad deudora”. Zubiri dedicó su investigación filosófica a dilucidar el primer sentido del ajustamiento. El trabajo segundo lo realizó José Luis L. Aranguren en su conocida *Ética*. De

⁸ *Ibid.*, p. 347.

⁹ *Ibid.*, p. 354.

¹⁰ Bergson distingue, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, entre una moral “cerrada” que se adquiere por presión social, “moral de obligación”, y una moral “abierta” que se socializa por el contagio del testimonio de los héroes, “moral de aspiración”. Los principios y valores de la moral “abierta” cuestionan siempre a las normas e intereses de la moral “cerrada”. Dichos principios y valores poseen un carácter universal a diferencia de las normas e intereses de la moral cerrada que suelen ser muy concretos y condicionados. Zubiri va más allá del análisis de Bergson al indagar en qué consiste la estructura de la moral sobre la que se constituyen estos ámbitos de la moral cerrada y abierta.

hecho la distinción entre moral como estructura y moral como contenido se debe a él.

Concebir la moral como estructura significa inevitablemente que la ética permanece vinculada intrínsecamente a la metafísica. La realidad debitoria nos remite por tanto a la reflexión lograda del llamado “de suyo” zubiriano. El “de suyo” zubiriano es por definición la realidad. El paso del “es” al “debe”, la famosa falacia naturalista, deja de ser falacia en esta filosofía, pues de una manera natural se pasa de la realidad a la realidad debitoria, y sobre esta última se despliegan todas las normas, deberes, reglas, principios, etc. Con la moral como estructura a la cabeza se le concede primacía al aspecto formal de la ética sobre el material.

Zubiri pasa a continuación a explicitar el modo como nos apropiamos las posibilidades. Para incursionar en este tema Zubiri hace una digresión sobre la voluntad. Nos valemos de su obra Sobre el sentimiento y la volición para ampliar estos planteamientos.

Zubiri, en su curso Acerca de la voluntad de 1961, publicado en Sobre el sentimiento y la volición, asegura que *la esencia formal de la volición es fruición*.¹¹ Aunque es necesario observar que en el mismo libro, en sus Reflexiones filosóficas sobre lo estético de 1975, reserva dicho término sólo para el sentimiento. Por esto quizá convenga hablar más de “volición tendente” que de “fruición”.¹² El vasco considera que dicha fruición o volición tendente no va sólo a la cualidad abstracta que posee la cosa querida, sino que va a la realidad¹³ de la cosa que tiene esas cualidades, y va a la realidad de la cosa en tanto que el sujeto se complace con toda ella.

¹¹ Zubiri, Xavier, *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 43.

¹² En el capítulo cuarto volveremos sobre esta distinción entre “apropiación” y “fruición”. Esto nos ayudará a esclarecer las relaciones entre lo ético y lo estético como dimensiones del hombre.

¹³ Zubiri entiende por “realidad” una formalidad que él denomina “de suyo”. Consiste fundamentalmente en la pertenencia de las notas al todo. Por tanto, va más allá de las cualidades de la cosa o de la misma cosa considerada en su totalidad. En Zubiri “realidad” no es lo que está fuera de nuestra mente, realidad no es existencia.

La noción de voluntad de Zubiri recoge las dos ideas clásicas de la voluntad como apetito y de la voluntad como determinación. Por eso insiste en adjetivar la volición con el epíteto “tendente”. La voluntad, determinación, vehicula las tendencias, los apetitos, los deseos. *...las tendencias pertenecen formal e intrínsecamente al acto de volición en cuanto tal...*¹⁴ Zubiri critica a los estoicos por intentar parar y matar todo el mundo tendencial con su “ataraxia”. La verdadera virtud envuelve precisamente todas las tendencias, no para anularlas, sino para encauzarlas. La volición no es ni mero juego de tendencias, ni mera determinación; es una cosa mixta.¹⁵

Zubiri sostiene que el hombre actual va perdiendo, de una manera alarmante, el sentido de su realidad, porque ha extraviado radicalmente la capacidad de la fruición. *El hombre necesita restaurar su capacidad radical de fruición...*¹⁶ Aquí se percibe un punto de contacto con las posiciones postmodernas que abogan por la recuperación de la dimensión frutiva del ser humano. En las conclusiones de esta investigación abundaremos sobre esto.

El término de la volición es la posibilidad. Esta volición tendente no se entiende sin la apropiación de posibilidades. Zubiri dice a la letra: *...el acto de volición compleja consiste en apropiarse alguna o algunas de esas posibilidades. Consiste en la apropiación.*¹⁷ Es decir, una vez justificada una posibilidad en función de mi realización, me la apropio.

De entrada podría creerse que el hombre se apropia directamente de la realidad. Es decir, que se apropia de las propiedades, valga la redundancia, reales de una cosa. Zubiri insiste en que no hay que confundir posibilidad

¹⁴ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 46.

¹⁵ En el fondo de esta noción de “volición tendente” subyace la tesis central de la epistemología zubiriana, la inteligencia sentiente. En Zubiri el inteligir es sentiente y el sentir es inteligente. En el capítulo cuarto desarrollaremos con cierta amplitud esta tesis.

¹⁶ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 81.

¹⁷ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 373.

con propiedad. Es verdad que toda posibilidad reside en ciertas propiedades que la cosa tiene. Pero hay distinguir posibilidad de propiedad. De hecho toda posibilidad es irreal. La posibilidad puede “realizarse”, pero entre tanto es “irreal”. Y el conjunto de posibilidades articuladas correctamente constituye el proyecto, la “irrealidad”.

El hombre esboza un proyecto de realización. Dicho proyecto coincide con el ser persona. Y el ser persona en Zubiri equivale a autoposesión, a ser dueño de uno mismo. Con la apropiación repetida de posibilidades el hombre adquiere una especie de segunda naturaleza. Por la repetición de los actos de voluntad las propiedades adquiridas por apropiación van conformando la personalidad. El hombre se adueña de sí mismo.

De esta puntualización proviene su concepción de carácter: *...el carácter es la definición misma de lo que es una propiedad apropiada por razón de su apropiación... y la forma en que estas propiedades quedan como apropiadas, es justamente ser carácter.*¹⁸

En este momento del discurso, Zubiri incorpora a su pensamiento una definición complementaria de “hombre”: lo concibe ahora como animal de posibilidades y no sólo como animal de realidades. Es necesario recordar que en sus escritos antropológicos siempre habló del hombre como animal de realidades, como animal que carga, se encarga y se enfrenta a su realidad.¹⁹ *Por ser animal de posibilidades puede hacer una vida; pero por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral, y solamente porque es un animal moral, esto es, porque es realidad moral, puede y tiene que habérselas con eso que llamamos bien.*²⁰

¹⁸ *Ibid.*, p. 377.

¹⁹ La antropología filosófica de Zubiri se enriquece desde este conjunto armónico de conceptos: “animal de realidades”, “unidad psico-orgánica”, “persona como autoposesión” y “realidad abierta en proceso de realización”. Ver anexo primero de esta investigación.

²⁰ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 379.

Decíamos antes que el tema del bien, del deber y de la felicidad misma, sólo se entienden en Zubiri desde la idea de realidad moral. Veamos ahora la noción de bien en Zubiri.

A Zubiri no le convence del todo la definición clásica del bien como aquello que todos desean. Esto le parece un tanto vago y genérico. Él piensa que *el bien es la realidad en tanto que apropiable por el hombre...*²¹ Su concepción del bien se vincula lógicamente con el tema de la apropiación y de la realidad.

La conclusión de Zubiri es inapelable: *...por consiguiente, el bien está constitutivamente fundado en el carácter moral del hombre.*²² El carácter moral del hombre, ya lo dijimos, lo hace esa capacidad de apropiarse posibilidades. Estas posibilidades, a su vez, están inscritas en las propiedades de la cosa real. Y el bien es la realidad en tanto que apropiable. Por eso en Zubiri el bien está antes que el valor. El bien es la realidad en tanto que apropiable. El valor es lo que hace deseable una cosa, por tanto, algo a la vez subjetivo (lo desea el sujeto) y objetivo (está en las propiedades de la cosa). El bien, siguiendo a Zubiri, es algo más preciso: la realidad y en tanto que me la puedo apropiar. El valor se funda en el bien y no al revés.

Glosemos ahora el siguiente texto para dar con la concepción propia de este filósofo en torno al tema central de la "felicidad":

*...la posibilidad radical que el hombre tiene constitutivamente apropiada y que, por consiguiente es la posibilidad de todas las posibilidades, es justo su felicidad. Y por esto es por lo que la felicidad constituye el bien formalmente último del hombre, la posibilidad de las posibilidades.*²³

Es así que la felicidad es una posibilidad, mejor dicho, "la" posibilidad, y la posibilidad en tanto que apropiada. Estamos impulsados e impelidos irremisiblemente a conquistar la felicidad. Esa posibilidad ya nos la

²¹ *Ibid.*, p. 381.

²² *Ibid.*, p. 382.

apropiamos. Ahora bien, dicha posibilidad es el bien supremo. Recordemos que el bien ha sido definido en términos de “posibilidad” y de “apropiación”. En este punto, Zubiri coincide sin más con Aristóteles y con Santo Tomás. Empero aquí Zubiri no da un contenido material a la felicidad. Recordemos de paso que Aristóteles y Santo Tomás concibieron la especulación-contemplación y la virtud como los factores claves del contenido de la felicidad. Zubiri insiste más bien en la definición formal. Nunca nos dice dónde está la felicidad. O mejor dicho, nos dice que los deberes dan contenido a la felicidad. Esto lo analizaremos a continuación.

Observemos ahora otro par de planteamientos zubirianos en torno a este tema y comprobemos cómo el propósito del vasco es destacar los aspectos formales de la felicidad:

*...estar en forma plenaria es lo que los griegos llamaban “eu prattein”, “eudaimon”, y los latinos “beatitudo” (de “beo”, colmar), esto es, beatitud. La forma concreta como el hombre está proyectado a sí mismo como animal de realidades, en tanto que fuente de posibilidades, y desde la cual la realidad le ofrece sus posibilidades, es lo que debe llamarse felicidad, beatitud. (...). Felicidad no es meramente sentirse bien, sino sentirse “realmente” bien; es decir, tener buena figura y estar bien hecho.*²⁴

Nótese en el párrafo el entrecorillado “realmente”. Esto contra el hedonismo que concibió la felicidad como mera complacencia o bienestar. Zubiri piensa que ese “sentirse bien” felicitante deberá estar anclado en la realidad, en la inteligencia sentiente concebida ésta como aprehensión primordial de la realidad.²⁵ En la felicidad va incluido el hombre todo, su inteligencia y su

²³ *Ibid.*, p. 393.

²⁴ *Ibid.*, p. 390-391.

²⁵ Zubiri define la inteligencia sentiente como la aprehensión primordial de realidad. Con ello pretende superar el dualismo en el que había incurrido la filosofía anterior al dicotomizar los dos polos del proceso de conocimiento: razón y experiencia sensible. El concepto, la ficción, el juicio, la demostración, etc., vienen después del modo primario de intelección: la inteligencia sentiente. Inteligir y sentir son congéneres. El capítulo cuarto dará cuenta cabal de estas ideas.

sensibilidad. No sólo el mero bienestar o complacencia hedonista, sino también el enfrentamiento ineludible con la realidad. Esto implicará que se planteen en relación directamente proporcional los temas "felicidad" y "realización". La felicidad es definitivamente compatible con la realización. Zubiri no entiende la felicidad como *placer*, sino como *realización*. Su eudemonismo es de corte "realizante", no "hedonista".²⁶

La felicidad es la posibilidad de todas las posibilidades. Esto quiere decir que las demás posibilidades reciben su signo positivo o negativo por referencia a esa posibilidad radical que es la felicidad. Zubiri aclara: *...la felicidad no es una posibilidad posible, sino una posibilidad apropiada. Toda otra posibilidad es apropiada en orden a la felicidad.*²⁷ La posibilidad en tanto que más o menos conducente para ser feliz, en tanto que más o menos "apropiada" en orden a la felicidad, es el deber. El deber no es una posibilidad entre otras, sino aquélla que es más potente para hacer feliz al hombre. El deber aparece aquí vinculado a la felicidad. Estamos entonces ante una filosofía eudemonista, no deontológica. Pero una ética que no margina ni desprecia el carácter deóntico de la vida. Aunque aquí el deber aparece subordinado a la felicidad y en su carácter de posibilidad y no de norma.

Ahora bien, por el hecho de ser el hombre una realidad debitoria,²⁸ se le pueden imponer deberes. Estos deberes, ya se dijo, son una multitud de posibilidades, unas más apropiadas que las otras. El hombre se halla "obligado" a estas posibilidades apropiadas, a estos deberes, en virtud de una ligadura primera, que es la ligadura a su propia felicidad, diría Zubiri. El problema que se nos presenta ante una concepción de este estilo es el de la

²⁶ Rebase los ámbitos de este escrito el tratamiento del tema "realización" que es analizado ampliamente por Xavier Zubiri en el último capítulo de *Sobre el hombre*. Aunque si se quisiera hacer un estudio pormenorizado de los aspectos éticos de la filosofía de Zubiri tendría que estudiarse a fondo. El anexo número uno ofrece una aproximación al tema.

²⁷ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 401.

²⁸ Zubiri entiende por "realidad debitoria" el modo como está estructurado el hombre, de manera que se ve irremisiblemente lanzado a conquistar la felicidad y obligado a apropiarse

determinación concreta de la felicidad, para que los deberes sean jerarquizados sin caer en un relativismo donde todo valga igual dependiendo de qué se entienda por “felicidad”. Esto exige un discernimiento de altura que sobre la base de unos criterios pueda determinar los deberes.

Para Zubiri el relativismo, en tanto que imposición de un sistema de “deberes” al individuo concreto, social e histórico, es radicalmente insuficiente. Al individuo, dice el relativismo, los demás le sirven en bandeja una moral.²⁹ No es lícito hablar de “la” moral en singular, sino de “las” morales. No hay una moral universal, sino muchas morales particulares. Esta es la palmaria aseveración de Zubiri: *Ciertamente, al hombre se le pueden imponer deberes, pero sólo porque es una realidad debitoria.*³⁰ Zubiri está en definitiva en favor de la universalidad de la moral. *...lo que cambia es el “hombre moral”. Lo que no puede cambiar es la moral misma, que es cuestión de apropiación y de explicación.*³¹

Finalmente, vale la pena definir la virtud en Zubiri. El vasco concibe la virtud (o el vicio) como una configuración del carácter moral de la realidad del hombre al apropiarse éste unas determinadas posibilidades con responsabilidad mayor o menor. En pocas palabras, para Zubiri la virtud (o el vicio) es hábitud de realidad moral. El hombre puede fallar en determinados actos, siempre y cuando estos actos no desfiguren la realidad profunda de la virtud. Esto significa que Zubiri concibe la virtud como construida por el ejercicio del deber y no piensa con Kant en que la virtud es una disposición difícilmente adquirida para cumplir el deber.

los deberes que le plenificarán. Los deberes sociales, por así decir, se le imponen, por tanto, sobre esta estructura propia.

²⁹ Nótese que el relativismo al que hace referencia Zubiri no es el de “todo vale”, sino el que no admite una estructura moral debitoria en el hombre.

³⁰ Zubiri, Xavier, *op. cit.*, p. 424.

³¹ *Ibid.*, p. 435. Obsérvese como aquí Zubiri utiliza “explicación” por “justificación”.

Es hora de recapitular. Zubiri sienta las bases de una ética eudemonista. Su planteamiento netamente antropológico se sitúa de lleno en lo que se conoce como eudemonismo no hedonista, sino en consonancia con la realización. Es un eudemonismo que discute las relaciones entre felicidad y realización y define ambos conceptos como directamente proporcionales: a mayor felicidad, mayor realización y viceversa. El placer juega un papel en la realización humana, pero debe ser entendido en el marco del sentir inteligente, que es lo propiamente epistemológico de Zubiri. Recuérdese aquí la importancia que adquiere la fruición en la ética y en la estética zubirianas.

Para Zubiri lo moral es más amplio que lo debido. El deber se funda en el bien y el mal se fundan en el carácter de realidad moral que tiene efectivamente el hombre. Lo moral es cuestión de justificación y de apropiación. De hecho el bien es lo apropiable, el deber lo apropiando y la felicidad lo apropiado. En razón de esto, tanto el bien como el deber como la felicidad sólo son concebibles como anclados en la realidad. La realidad, en tanto que la posibilidad brota de sus propiedades, es lo apropiable, lo apropiando y lo apropiado.

El bien es la realidad en tanto que apropiable. La diferencia moral entre bien y mal sería posterior al bien en general. A diferencia de los clásicos, Zubiri precisa la idea de bien. No será solamente lo que todos desean, sino más bien la misma realidad en cuanto me la puedo apropiar. El bien se funda en la realidad. La idea del bien como lo que todos desean puede llevarnos a confundir el bien con el valor, que es lo que hace deseable a una cosa. Con este posicionamiento Zubiri nos propone por tanto una ética de bienes, pero formal porque no se plantea los contenidos de la misma, sino el anclaje de la misma en la realidad en tanto que lo formal. El mal, o la diferencia moral, viene después. En la apropiación de las posibilidades menos conducentes a

la felicidad, el sujeto queda en mala condición. Esto es el mal: una condición deficiente de la realidad. Este mal cobra un poder sobre el individuo.³²

La felicidad es "la" posibilidad. Es una posibilidad ya apropiada. No es mero sentirse bien. Se trata de sentirse "realmente" bien. El contenido de la felicidad se determina con la clarificación del deber. La felicidad concreta del hombre, para Zubiri, es decir, el contenido de la felicidad, es mera justificación de lo vital. O sea, elección de las posibilidades más conducentes, por tanto, cuestión de deber. El deber se ve conectado con la felicidad. Es la posibilidad que nos encaminará a la felicidad. Tiene que ver con la concreción de la felicidad. La concreción de la felicidad es tarea de la ética. Zubiri no se preocupa por determinar esto. Por supuesto que la no asunción de esta tarea puede traer consecuencias negativas en cuanto a que la idea de felicidad puede ser manipulada. Pero, también, en la articulación entre felicidad y deber se nos hace una invitación al discernimiento de la posibilidad que más conduce a la bienaventuranza. Esta invitación es nada desdeñable, sienta a su vez las bases para elaborar una moral de discernimiento.

El tema de la virtud aparece en la obra de Zubiri sólo como la concreción de la moral del individuo. La virtud es una habitud de realidad moral. En esto emparenta Zubiri con Aristóteles y con Santo Tomás. Para Aristóteles y para Santo Tomás, la virtud es hábito, es disposición adquirida. Estos dos filósofos se esfuerzan por concretar esta idea de virtud sugiriendo el justo medio. Zubiri no se preocupa por esta distinción entre lo que vendría a ser virtud y lo que en definitiva no está en el justo medio: el vicio. Esta preocupación le concierne a la ética y Zubiri se interesa sólo por hacer antropología metafísica, es decir, por analizar la realidad moral.

La moral no cambia pues ella es cuestión de apropiación y de justificación. Zubiri defiende el universalismo moral. Esto en continuidad con la tendencia escolástica y también con Kant. Para ello, en los escolásticos se esgrime el

recurso a la ley natural que es inmutable y universal a la vez. En Kant se recurre al imperativo categórico. En el filósofo vasco se alude a la idea de una "realidad debitoria". Sin embargo, habría que evitar la minusvaloración excesiva de lo que Bergson concibe como la moral debida a la "presión social". Podrán estar montadas las normas morales en la realidad debitoria, y por ello cobrar menor importancia, pero es necesario -en ética-, tomarlas en cuenta. En el caso de Bergson la misma moral de "aspiración" o abierta consigue enriquecer la llamada moral cerrada.

Vale la pena observar que el filósofo vasco le concede amplio número de páginas en su obra a la idea de realización (cfr. Sobre el hombre, Capítulo X). Desarrolla este tema como el aspecto dinámico de su antropología. No le da el cariz ético que nosotros podríamos darle vinculando esta idea con el concepto de felicidad -"estar en forma plenaria"-³³ del mismo Zubiri. Empero se pueden determinar -en este nivel metafísico zubiriano- las relaciones entre felicidad y realización. Nos encontraremos con que el tema de la realización humana es prolongación natural del tema de la felicidad o viceversa. El anexo número uno da cuenta de manera sucinta de la idea de realización.

¿Cómo supera Zubiri, si es que lo supera, el escollo de la "falacia naturalista"? El paso del "es" (la realidad en Zubiri) al "debe" (la posibilidad más conducente a la felicidad) se efectúa por medio del concepto "realidad debitoria" que contiene en sí elementos del "es" y del "debe". Si estamos estructurados de este modo, entonces no se incurre en el paso falaz del "es" al "debe". La antropología es la que hace las veces de nexo entre el "es" y el "debe". Por supuesto que el anclaje concreto de la "realidad debitoria" está puesto en las ideas bases de "realidad moral" (las propiedades que tenemos por apropiación) y de "bien" (la realidad en tanto que apropiable).

³² Zubiri ha desarrollado esta noción de mal en *Sobre el sentimiento y la volición*.

³³ Zubiri, X., *op. cit.*, pp. 390-391.

En resumen, si tuviéramos que señalar cuál es el fundamento último de la antropología moral zubiriana o de su ética, tendríamos que destacar, en primer lugar, su idea de apropiación. La apropiación de posibilidades es el hecho protomoral. Esta idea consuena con toda la insistencia zubiriana en el genitivo o en el posesivo. La realidad en Zubiri es el "de suyo", la "pertenencia" de las cosas al todo. La inteligencia sentiente es la aprehensión primordial de las cosas bajo este aspecto de "de suyo". La persona es "autoposesión". Lo social es "apropiación" de las posibilidades que el otro me ofrece. La historia en Zubiri es "entrega" de formas de estar en la realidad de una generación a otra. Y lo moral es "apropiación" de posibilidades. En el genitivo está, pues, toda la idea filosófica de Zubiri. El mismo Zubiri concluye: *La apropiación es constitutivamente la forma más radical y elemental de la moral.*³⁴

Aunque conviene complementar lo anterior con la idea de que la ética zubiriana es una "ética formal de bienes", es decir, una ética que se preocupa por lo formal, por lo universal, pero sin dejar de lado la búsqueda de la felicidad, del bien supremo, del bien en tanto que realidad apropiable. Ésta es la idea que ha servido de título a este capítulo.

También ayuda ver en el intento fundamentador ético zubiriano un eudemonismo de corte "realizante", donde el enfrentamiento con la realidad está presente en el sentirse bien felicitante. Es un eudemonismo que valora el sentir y el sentimiento, pero que también toma en cuenta los aspectos debitorios del proceso moral.

Vale la pena ver, en Zubiri, además, una invitación a la construcción de una ética del discernimiento. Recordemos que Zubiri concibe el deber como la posibilidad más conducente a la felicidad. El discernimiento jugará el papel de mecanismo de elección de esta posibilidad en la circunstancia determinada - temporal, por supuesto- donde el individuo se juegue su realización.

Todas estas ideas -la de la apropiación, la de la ética formal de bienes, la del eudemonismo "realizante" y la del discernimiento- no hacen sino enriquecer un

³⁴ *Ibid.*, p. 144.

camino que es al mismo tiempo ambicioso y modesto. Pongamos ahora en diálogo esta ética con otras fundamentaciones de la moral, con la finalidad de desentrañar una mayor riqueza de los planteamientos zubirianos y también, por qué no, de poner en cuestión algunos de sus argumentos.

2. La ética formal de bienes en diálogo con otras fundamentaciones de la ética

En este segundo apartado buscamos poner en diálogo la ética formal de bienes zubiriana con otras fundamentaciones de la ética. La pretensión particular es enriquecer el aporte zubiriano con la ayuda de otras visiones éticas. **Confrontaremos, en primer lugar, la ética zubiriana con el eudemonismo aristotélico y el formalismo kantiano.** Se trata de ver qué tanto y cómo incorpora la ética zubiriana las nociones de “felicidad” y de “deber” en su planteamiento.

Hagamos primero una sumaria exposición de la posición **ética aristotélica**. Es de sobra sabido que el concepto *felicidad* constituye el elemento central de la ética aristotélica. Ésta es la razón por la que se la denomina eudemonista. Se suele utilizar la palabra castellana *felicidad* para traducir la griega *eudaimonía*. Esta última expresión significó originariamente ser favorecido por un buen hado (*daimon*), tener parte en un buen destino. Quiere decir “buena vida”. Para Aristóteles la felicidad es el bien supremo del hombre. Pero no cualquier bien puede darle el contenido a la felicidad. El bien supremo es aquello deseable por sí mismo, fin de todo y nunca medio. Es plenamente autosuficiente. Aristóteles señala: *Tal nos parece ser, por encima de todo, la felicidad. A ella, en efecto, la escogemos siempre por sí misma y jamás por otra cosa; (...) el bien autosuficiente es aquel que por sí solo toma amable la vida ya de nada menesterosa; y tal bien pensamos que es la felicidad.*³⁵

³⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, Capítulo VII, p. 8.

La felicidad reside en la especulación pues la especulación es autosuficiente, plena e independiente. Además de ser la actividad racional lo propio del hombre. La especulación o comprensión de conocimientos proporciona placer y opera la virtud misma. Como apunta Aranguren:

La felicidad es operación conforme a la virtud; pero como las virtudes son muchas, habrá de ser la operación conforme a la virtud más elevada; la virtud más elevada es el "nous" y su operación "theorein"; luego la felicidad estriba en el "theorein", en la contemplación.³⁶

Pero ante las dificultades de lograr la plenitud de la especulación, pues ésta sólo es posible para los dioses, Aristóteles sugiere de manera realista y pragmática el ejercicio del entendimiento práctico, de la virtud, para lograr la vida dichosa. La expresión griega *areté* significa "virtud". Una traducción quizá mejor de ella es "excelencia". En la noción aristotélica de *areté* se perciben vestigios de la vieja concepción griega de *areté* como lucha por ser el mejor. Por tanto esta concepción es aplicable no sólo a las llamadas virtudes éticas, sino también a las virtudes de la inteligencia o dianoéticas.

La excelencia es

un hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios (...). La virtud es medio, pero desde el punto de vista de la perfección y del bien, es extremo.³⁷

La excelencia es una disposición permanente pero adquirida. De esta disposición fluyen nuestras elecciones, nuestras decisiones y nuestras acciones. Esta disposición se halla colocada en aquel justo medio que es verdaderamente medio con respecto a nosotros. Para dar con este punto medio la virtud de la *phrónesis* resulta de incalculable valor. *Phrónesis* ha de traducirse por "discernimiento" o "sabiduría práctica" en lugar de "prudencia". Pues este último sentido le quita toda la coloración de riesgo que a veces tiene el discernimiento mismo a la hora de decidir y actuar. Empero el

³⁶ Aranguren, J. L., *Ética*, p. 168.

discernimiento no puede cumplir con sus funciones sin ayuda de la *sophrosyne* o templanza. Esta virtud nos dispone a moderar y encauzar la experiencia del placer. Y el discernimiento orienta la templanza. La *phrónesis* es la virtud capital aristotélica. Y quien posee ambas -*phrónesis* y *sophrosyne*- es un *phronimos* (sabio).

Tres observaciones finales sobre la consecución de la felicidad en Aristóteles. Primero, no parece haber una descalificación severa de la experiencia del placer en el Filósofo. Más bien lo que sugiere, como hemos podido leer en la templanza, es una armonización de dicha experiencia de cara a la felicidad. La misma virtud aristotélica trae consigo una carga placentera envidiable. Ya lo señaló Montaigne: *Dígase lo que se quiera, es obvio que, incluso en la virtud, el fin postrero de nuestras miras es la voluptuosidad.*³⁸

Por otra parte, el siempre realista Aristóteles, solía decir que "una buena conducta y una buena fortuna" es lo que el hombre libre necesita para ser feliz. "Fortuna" puede ser leído en el sentido de destino o suerte, pero también en el sentido de posesión de bienes exteriores. No basta entonces la especulación y la virtud sino hay que contar con una buena dote de bienes materiales para satisfacer las necesidades elementales.

Finalmente, junto a la *phrónesis* y a la *sophrosyne*, encontramos además, en continuidad con Platón, las virtudes de la valentía y la justicia. Es verdad que en Homero y sus sagas literarias la valentía ocupa el lugar central en el cuadro virtuoso y que en Platón es la justicia la que detenta la primacía. En cambio, en Aristóteles, ya lo dijimos, es la *phrónesis* la virtud capital. No olvidemos que estas virtudes han de ser cultivadas en el marco de la "polis". Es la "polis" la que determina el cuadro virtuoso. Por lo tanto, el cuadro virtuoso cambia según las condiciones de la época. La contingencia se hace presente en la ética aristotélica. La ética aristotélica es por ello siempre condicional.

³⁷ Aristóteles, *op. cit.*, L II, C VI, p. 23.

³⁸ Montaigne, *Ensayos completos*, Trad. de Juan G. de Luaces, 2a. edición, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 600, México, 1999, I,I, pp. 46-47.

La ética formal de bienes zubiriana ha sido definida como un eudemonismo. Las definiciones formales de felicidad que Zubiri esboza -"posibilidad radical", "estar en forma plenaria", "sentirse "realmente" bien"- así lo atestiguan. El parentesco con Aristóteles es evidente. Ambos profesan el eudemonismo. Aunque de inmediato salta a la luz la diferencia: Zubiri se preocupa por el aspecto formal de la felicidad, en cambio Aristóteles busca darle contenido a la felicidad. De hecho, la contingencia de la "polis" como determinadora del cuadro virtuoso se hace presente en Aristóteles. Zubiri define la virtud sólo formalmente.

Ya la misma antropología de ambos establece el distingo. La antropología zubiriana confiere al hombre el carácter de animal de realidades con un inteligir que es a la vez sentiente. En cambio, la antropología aristotélica concibe al hombre, además de "zoon politikon", como animal racional. Esto llevará a Zubiri a incorporar el sentir, el sentimiento y la fruición en su idea de apropiación de posibilidades y en su idea de felicidad como sentirse "realmente" bien. Al tiempo, esto mismo llevará a Aristóteles a considerar tanto a la especulación como a la *phrónesis* como elementos imprescindibles en la consecución de la *eudaimonía*.

Hagamos ahora una exposición sucinta de la **"razón práctica" kantiana**. Kant arremete contra la tradición eudemonista. Empieza al revés: resuelve el problema del deber y luego se plantea el problema de la felicidad. Kant se vuelve hacia el deber y se opone así a toda ética basada en el bien o los bienes. La moral de la virtud sufre así una embestida de magnitud.

Kant nos dirá que *una acción hecha por deber tiene su valor moral, "no en el propósito" que por medio de ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta...*³⁹ No estriba en el propósito de ser feliz la bondad de

³⁹ Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en Kant, Manuel *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*, ed. cit., p. 25.

la acción, sino en la obediencia a la ley interior. El deber es concebido aquí como imponiéndonos una obediencia, la obediencia a la Ley.⁴⁰

Esta ley se expresa de manera privilegiada en el imperativo categórico. El imperativo categórico declara la acción como incondicionalmente necesaria, es siempre apodíctico y es el principio supremo de la moralidad. La fórmula general del imperativo categórico es la siguiente: *...obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se tome ley universal.*⁴¹

De esta fórmula general deducirá Kant otras fórmulas derivadas que no son sino expresiones diversificadas de un único imperativo categórico. Pero es la siguiente fórmula la que explicita más en concreto la índole del imperativo categórico: *...obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.*⁴² Ésta es, sin lugar a dudas, la formulación que tiene más visos de concreción. El hombre como fin, nunca simplemente como medio. Casi evoca aquella "regla de oro" evangélica: "todo cuanto quieran que les hagan los hombres, háganselo también ustedes a ellos".⁴³

Como esta ley -el imperativo categórico- brota del interior de la persona, es signo inequívoco de la autonomía individual. Por autonomía debemos entender la autodeterminación de la voluntad por efecto de la obediencia a la Ley. MacIntyre lo visualiza de este modo:

*Comprender esto -lo que Kant llama autonomía del agente moral -es comprender también que la autoridad externa, aun si es divina, no puede proporcionar un criterio para la moralidad. Suponer que puede hacerlo implicaría ser culpable de heteronomía...*⁴⁴

⁴⁰ Nótese que escribimos "Ley" con mayúscula para significar que no se trata de una norma concreta heterónoma sino del imperativo categórico, como veremos más adelante.

⁴¹ *Ibid.*, p. 39.

⁴² *Ibid.*, pp. 44-45.

⁴³ Mateo 7, 12. Aunque también cabe observar que en la misma *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant reprueba el recurso a la regla de oro evangélica como guía de nuestra vida.

⁴⁴ MacIntyre, A., *Historia de la ética*, p. 188.

La autonomía es así el concepto clave de la moralidad. A partir de esta noción pueden comprenderse todos los conceptos morales fundamentales. Advertimos de inmediato una estrecha trabazón entre libertad (autonomía) y ley (imperativo categórico). La libertad ha sido usada para establecer la ley moral y la ley moral, a su vez, sirve de fundamento para la deducción de la libertad.

La ley moral, por otra parte, es la condición de posibilidad del supremo bien. Sólo la ley moral puede ser el fundamento de la virtud. Sólo podemos ser dignos de ser felices en la medida en que vivimos según el imperativo categórico. El deber está antes que la virtud y la felicidad. Podemos llegar a decir incluso que en esta vida contingente, se puede obrar por deber y no ser feliz, pero sí digno de ser feliz. *La felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación...*⁴⁵

La formulación zubiriana recupera para sí el aspecto formal kantiano de la ética y su valoración positiva del deber. El imperativo "categórico" zubiriano podría expresarse también así: *apropiate de la posibilidad que más te conduzca a la felicidad*. Que no es otra cosa que el imperativo de Wittgenstein: "sé feliz". Y en esta formulación aparecen a la vez el aspecto formal, más allá de cualquier contenido material que se le quiera dar a dicha posibilidad a apropiarse, y el deber mismo, claro, en función de la felicidad.

El distanciamiento con Kant se da, como salta a la vista, en la valoración del proyecto felicitante y de realización como lo propio de la ética zubiriana. Para Kant sólo podemos ser dignos de ser felices. La felicidad no es, para él, un ideal de la razón. Las inclinaciones deben dejarse de lado. Lo que importa es la acción bajo el imperativo categórico. Para Zubiri es fundamental en el proyecto de realización la consecución de la posibilidad de todas las posibilidades, la felicidad.

⁴⁵ Kant, *op. cit.*, p. 38.

Aparece también en Kant la valoración del individuo y de su autonomía. Éste es un aspecto considerado de manera particular, propia y peculiar, por Zubiri. Lo veremos más adelante en el momento en que exponamos la autoposición individual zubiriana. Aunque salta a la vista que en Kant la individualidad se logra mediante la obediencia al imperativo categórico, en tanto que en Zubiri es cuestión de autoposición.

Veamos ahora cómo **la ética formal de bienes de Zubiri asume el reto lingüístico del diálogo y el reto del otro que reclama ayuda**. Zubiri explicita algunos señalamientos en la línea de lo social de los que nos podemos servir para verificar cómo el diálogo intersubjetivo y la responsabilidad para con el otro están presentes, de manera incoada, en su filosofía.

Tengamos presente, a la hora de exponer **lo social en Zubiri**, que el filósofo vasco se mueve siempre en el nivel de la fundamentación metafísica de las cosas, en el nivel trascendental, de modo que el nivel talitativo de su análisis, el nivel de los contenidos concretos, tiene que hacerse ulteriormente.⁴⁶

Zubiri es de la idea de que todos los hombres están vertidos a los otros biológicamente. El animal de realidades puede estar vertido a las demás personas en tanto que "otras". A esto lo llama convivencia "impersonal". Pero esta versión de unos a otros también puede darse no en tanto que "otros", sino en tanto que personas. Es el ámbito de la convivencia "personal".

La socialidad en Zubiri tiene entonces tres momentos: el momento de la versión, el momento de la convivencia y el momento de la habitud. Este último momento, el de la habitud de alteridad, es el que nos dará la clave de bóveda para comprender la ultimidad y radicalidad de lo social. Por el primer momento los miembros de la especie humana nos vemos referidos a otros miembros de la misma especie de manera que nuestro esquema filético

refluye en el de los otros animales de realidades de la misma especie. Esta refuencia se manifiesta primariamente como *socorrenia*. Es decir, nos vemos vertidos a los otros para ayudar o para ser amparados por los demás. En el momento de convivencia tenemos por un lado que averiguar en qué consiste el "con" de la convivencia, ese nexo sutil que nos vincula a los otros. Lo trataremos en el siguiente párrafo. Aquí sólo nos interesa hacer énfasis en la "vivencia" de la convivencia en tanto que expresión de nuestra realidad. La expresión es una exteriorización de realidad, no meramente estímulo. Y nos expresamos por medio del lenguaje.

Vayamos pues a descubrir en qué consiste el nexos social, la habitud de alteridad. Esta habitud es anterior a lo social entendido como presión. Aquí Zubiri combate la idea de Durkheim de lo social en tanto que mera presión. Lo social no es una suprarrealidad institucional que se impone a los individuos por presión. El carácter presionante deriva del carácter social. Las instituciones, en tanto que presión social, son posteriores al nivel de la habitud. *"La presión se funda en el poder, y el poder se funda en el haber." Ahí es donde formalmente está el contenido del nexos social.*⁴⁷ El haber genera un poder al "imponerse", valga la redundancia, en forma de costumbre o institución a la sociedad. Pero este poder se manifiesta en forma de presión. ¿En qué consiste, entonces, este haber?

El haber para Zubiri es, y de nueva cuenta el genitivo, apropiación. *Pues bien, la manera positiva como la vida de los demás afecta a mi propia vida en tanto que propia, es justamente la "apropiación". Solamente en la medida en que el hombre esté apropiándose la vida de los demás, cada uno es cada cual.*⁴⁸ La apropiación consiste formalmente en que hago de la vida de los demás una posibilidad de mi propia vida. El sistema de posibilidades de los demás abre el abanico de posibilidades de cada uno. Son los demás, en

⁴⁶ En Zubiri lo trascendental tiene que ver con el ámbito de realidad; en cambio, lo talitativo da cuenta del contenido de la cosa real, de las cualidades particulares de ella.

⁴⁷ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 260.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 305.

tanto me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades suyo, los que me permiten y me fuerzan a ser cada cual. Las posibilidades que el otro me ofrece son apropiadas por mi persona, en esto consiste lo social. Esto social cobra su fuerza por su imposición a los individuos. El haber social funda el poder y éste a su vez funda la presión que puede manifestarse como uniformidad o como arrastre.

Veamos ahora cómo estos señalamientos zubirianos en torno a lo social toman en cuenta el diálogo intersubjetivo y la responsabilidad para con el otro.⁴⁹

La ética comunicativa, discursiva o dialógica nació allá por los años setenta de la mano de un par de filósofos alemanes: Habermas y Apel. Ambos recurrieron tanto a Kant como a los filósofos de la lingüística para el diseño de su ética. De Kant adoptaron su formalismo, su deontologismo, su búsqueda de un imperativo categórico que asegurara el descubrimiento de aquella máxima que pudiera ser de por sí generalizable y aplicable a todo el mundo. De la lingüística aprendieron a valorar el signo, y a la doble acepción de éste en la semántica y la sintáctica, le imprimieron un tercer sentido: la pragmática. Es decir, comprendieron el signo no sólo en su significado (semántica) o en sus relaciones con otros signos (sintáctica), sino también en sus nexos con los parlantes. Dieron preferencia al diálogo.

La ética discursiva es una ética *procedimental*, es decir, no reflexiona sobre los contenidos morales -como haría una ética material-, sino acerca de los procedimientos mediante los cuales podemos clarificar qué normas surgidas de la vida cotidiana son correctas. Es también una ética *deontológica* que de las dos caras del fenómeno moral -felicidad y norma- atiende con prioridad a la segunda: enuncia los procedimientos que deben seguirse para llegar a

⁴⁹ Sabemos que la ética discursiva y la ética de la responsabilidad levinasiana no son los únicos intentos de fundamentar la ética en la intersubjetividad. En Hegel, por ejemplo, hay una ética del reconocimiento en ciernes, véase para ello la *Fenomenología del espíritu*. Para enriquecer la ética zubiriana desde el punto de vista intersubjetivo, bástenos el recurso a Habermas y a Lévinas.

determinar la corrección de una norma. Es, por último, una ética *cognitivista* en la medida en que considera el procedimiento por el que llegamos a determinar lo correcto –el discurso práctico– como análogo a aquél por el que llegamos a determinar lo verdadero.

*Pero si estos caracteres -deontologismo, procedimentalismo, cognitivismo- son compartidos por otras éticas "kantianas", lo peculiar de la nuestra consiste en que tales caracteres se combinan en un marco comunicativo, dialógico o, para ser más precisos, "discursivo"...*⁵⁰

Esta ética encuentra fácil acogida en los países democráticos. En estos países el pluralismo axiológico que acompaña al fenómeno democrático tiende a crear cierto desacuerdo y confusión sobre los valores y normas en cuestión. Este pluralismo axiológico en ocasiones raya en relativismo. De modo que lo menos que podría pedirse es un consenso en torno al método o procedimiento a seguir para fijar las normas o valores mínimos que deberán regir las relaciones entre los ciudadanos. Ésta es la oferta de la ética del discurso: una ética de mínimos. La ética discursiva descubre en la "comunidad ideal de diálogo" el espacio en el que se pueden elaborar las normas mínimas de convivencia.⁵¹

⁵⁰ Cortina, Adela, *Ética comunicativa*, en VV. AA., *Concepciones de la ética*, p. 180.

⁵¹ Habermas propone las siguientes reglas como constitutivas de una "comunicación ideal de diálogo": *cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos, cualquiera puede problematizar cualquier afirmación, cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación, cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades, no puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso*. De tales reglas se sigue que una norma sólo se aceptará si vale el *principio de universalización* que como regla de argumentación pertenece a la lógica del discurso práctico y que reza así: *Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferidos a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas)*. La ética discursiva sugiere, entonces, como su *principio ético* específico el siguiente: *Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico*. Véase Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 86-117.

El parentesco entre esta ética discursiva y la ética formal de bienes parece descubrirse en el énfasis de ambas éticas en lo formal. La ética discursiva, lo mencionamos, es una ética de índole formal, kantiana incluso. La ética zubiriana destaca también por su aspecto formal, no proporciona un claro contenido material ni de valores ni de normas.

Por otra parte, la ética discursiva se limita a argumentar en un marco dialógico con la finalidad clara de fijar normas mínimas. La ética zubiriana pretende, de cara al otro, no sólo un diálogo, sino una apropiación de las posibilidades que el otro me ofrece. Y es una apropiación que enriquece o empobrece mi vida. Esta apropiación de posibilidades puede seguir el principio capital del *neminen laede*, del "nunca hieras", o disolverse en el continuo sojuzgamiento del otro. En realidad la ética zubiriana es también una ética de mínimos en tanto que no determina en particular las pautas a seguir, sino que advierte del camino para dar con ellas.

En otro nivel, las éticas postkantianas discursivas suelen olvidar la interioridad, la subjetividad, en aras de promover un marco procedimental externo que dilucide las normas mínimas. La misma Adela Cortina, autora de sello kantiano-discursivo, asegura que *la ética discursiva no debería descuidar la dimensión subjetiva de la moralidad en aras de una exterioridad jurídica o sociológica, porque en el mundo moral al cabo los sujetos siguen siendo los individuos y sus opciones.*⁵² La ética formal de bienes, en cambio, fija su atención en el ámbito de la individualidad que es donde se decide qué posibilidad conduce a la felicidad y descuida un tanto el desarrollo de lo social-dialógico. Quizá la insistencia en buscar la ultimidad del nexo social en la apropiación de posibilidades del otro, le hace valorar de manera insuficiente todo lo que se resuelve en el ámbito de la presión social, de la exterioridad social.

La ética discursiva es, en realidad, una deontología que se cuida de asegurar un marco mínimo de normas para una comunidad determinada. El concepto

de ley, de norma y de institución es la preocupación honda de la ética discursiva. La ética formal de bienes hace caso omiso de este aspecto deontológico. Por más que hable del hombre como realidad debitoria, nunca entiende los deberes más allá del nivel de la apropiación de posibilidades.

El tratamiento de la virtud como excelencia del carácter y de la felicidad como búsqueda de la vida buena es sólo marginal en la ética discursiva. Aunque la ética discursiva no limite su pregunta por lo correcto a la dimensión jurídico-política de la sociedad, sino reflexione también sobre lo correcto en el plano personal, la consideración de la virtud y de la felicidad sigue siendo sólo marginal. En cambio la ética formal de bienes de Zubiri es de índole claramente eudemonista. La felicidad es concebida como un sentirse bien en el enfrentamiento con la realidad.

Emmanuel Lévinas es quien ha hecho, en el debate ético contemporáneo, la apuesta decidida por **la responsabilidad para con el otro**. Para dar con dicha responsabilidad Lévinas acuña el concepto "hay". "Hay" es para el lituano el fenómeno del ser impersonal: "ello". Este ser impersonal expresa la soledad del ser. "Hay" es impersonal, como "llueve" o "hace calor". Anonimato esencial que en el fondo no es ser ni nada. No se puede decir que es la nada, aunque no haya ninguna cosa.

Ahora bien, ¿cómo salir del "hay"? Lévinas prescribe:

...para salir del "hay", es preciso no ponerse, sino deponerse; deponer en el sentido en el que se habla de reyes depuestos. Esta deposición de la soberanía por parte del "yo" es la relación social con el otro, la relación des-inter-esada (...) Pero la responsabilidad para con el otro, el ser-para-el-otro, me ha parecido, desde esa época, que pone fin al rumor anónimo e insensato del ser. En la forma de una relación tal se me ha hecho patente la liberación del "hay".⁵³

⁵² Cortina, A., *La ética discursiva*, en Camps, Victoria, (ed.), *Historia de la ética*, tomo III, p. 567.

⁵³ Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, p. 50.

Lévinas leyó en su juventud a Dostoievski. Desde entonces lo marcó aquella severa frase: "Todos nosotros somos culpables de todo y de todos ante todo, y yo más que otros". Lévinas parafrasea al escritor ruso: "Todos nosotros somos responsables de todo y de todos ante todo, y yo más que otros". La responsabilidad es la estructura esencial de la subjetividad. La responsabilidad en Lévinas es responsabilidad para con el otro, es responsabilidad para con lo que no es asunto mío o que incluso no me concierne. Lo de menos es que la responsabilidad sea aceptada o rechazada, que se pueda o no hacer algo concreto por el otro. Lo de menos es si el otro se responsabiliza de mí. Eso es asunto suyo. Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. El rostro me pide y me ordena. Yo obedezco. Soy yo sólo en la medida en que soy responsable.

Para entender al "otro" hay que explicitar el "rostro". En el rostro se da la paradoja: por un lado está expuesto, amenazado, desprotegido, como invitándonos a matar. Es el pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. Por otro lado, el rostro es lo que nos prohíbe matar. Su primera palabra consiste en decir "no matarás". *El rostro es lo que no se puede matar, o, al menos, eso cuyo "sentido" consiste en decir: "No matarás".*⁵⁴ Es aquí donde aparece la ética. Al hacernos responsables del otro, nos responsabilizamos al mismo tiempo de su muerte. En la sociedad en la que nos tocó vivir no podemos vivir sin matar o al menos sin preparar la muerte de alguien.

La ética formal de bienes de Xavier Zubiri no recupera explícitamente, como era de esperarse por moverse en el nivel meramente formal, el reto del otro. En todo caso, en la apropiación de las posibilidades que el otro me ofrece -lo social para Zubiri-, me encuentro con las dos alternativas de las que nos habla Lévinas: matar o no matar, matar o dar vida, matar o responsabilizarme del otro. La elección de la segunda alternativa se hace de cara a un proyecto de

⁵⁴ *Ibid.*, p. 81.

felicidad y de realización. Es de este modo, y sólo de este modo, que se puede incorporar el reto levinasiano.

Sin embargo cabe decir que el hecho de que la ética formal de bienes se construya desde una antropología que concibe a la persona como autoposesión, lleva a dicha ética a recuperar la individualidad y la autonomía de un modo tal que cuestiona el que en la posición levinasiana se acentúe en demasía el volcarse al otro poniendo en riesgo la libertad individual.

La ética formal de bienes de Zubiri valora no sólo la dimensión social e intersubjetiva del ser humano, como hemos podido constatar en los párrafos anteriores, sino que también rescata de manera particular la dimensión individual del ser humano. A continuación expondremos, en breve, dicha dimensión, para ponerla **en diálogo con la ética como amor propio de Savater y con el comunitarismo de MacIntyre**. La ética como amor propio de Savater en tanto que acentúa el polo individual de la ética, y la ética comunitarista de MacIntyre en tanto que preconiza la pertenencia a la comunidad local concreta.⁵⁵

Zubiri no concibe la individualidad al margen de su concepto de “persona”. La persona, en Zubiri, es cuestión de autoposesión, no de autoconciencia. *La autoconciencia está fundada sobre la autoposesión.*⁵⁶ En esta distinción se vuelve a distanciar tanto del racionalismo como del idealismo. La persona no es mera autoconciencia. Zubiri, además de ver en el hombre una realidad en el sentido de “de suyo”, de pertenencia de las notas al todo, constata que este “de suyo” es “suyo”, en el sentido de poseerse a sí mismo. La persona es autoposesión. Ahora bien, vale la pena

⁵⁵ Hay también en Zubiri un tratamiento pormenorizado de una tercera dimensión del ser humano: la histórica. La entiende como “entrega de formas de estar en la realidad”. Dicho tratamiento enriquece enormemente su ética al incorporar la noción de tradición, tan cara a éticas como la de Gadamer y del mismo Vattimo (véase el capítulo correspondiente de esta tesis). El ensayo zubiriano clave para comprender cabalmente esta dimensión es *La dimensión histórica del ser humano*.

distinguir aquí, con Zubiri, entre “realidad” y “ser”. La realidad, ya lo hemos dicho, es el “de suyo”, una formalidad determinada. El ser es la actualidad de esto real en el mundo, ser es “estar en el mundo”, aquí se advierten reminiscencias heideggerianas. El que lo real se haga presente en el mundo, eso es el ser. Luego entonces, y volviendo a la persona, la personalidad, que no la persona, es la actualidad de mi realidad personal en el mundo, y esto es el “yo” para Zubiri. La esencia del yo no es ser “sujeto”, esto contra la idea moderna de un sujeto controlador y manipulador, sino mera actualidad en el mundo.

*Ahora bien, la persona es la forma suprema de individualidad, porque ser suyo es de por sí la forma suprema de ser individuo.*⁵⁷ Este pertenecerse en intimidad es lo que nos hace ser individuos. En este pertenecerse es donde se da la diferencia con otros animales de realidades de la misma especie. Y este pertenecerse incluye, por supuesto, la autonomía que es nota característica de la individualidad, aunque no se identifica con ella en tanto que esta última implica obediencia a la Ley. Esta autoposición es la realización de un proyecto de determinada figura de realidad. Nos vamos poseyendo en el tiempo en función de un proyecto que no es sino un esbozo de posibilidades. Persona, individuo y realización son tres conceptos que en Zubiri se vinculan estrechamente.

Según Savater la comprensión cabal de los valores éticos se basa en el amor propio, entendido éste como la perspectiva individual del querer (ser) y la autoafirmación de lo humano en las relaciones intersubjetivas. Adelantamos esta definición del “amor propio”:

Este querer a sí misma de la voluntad, este querer conservarse y perseverar, querer potenciarse, querer experimentar la gama de las

⁵⁶ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 662.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 190.

*posibilidades en busca de la más alta, querer transmitirse y perpetuarse, es lo que debe entenderse por amor propio.*⁵⁸

El filósofo vasco combate de entrada cualquier malentendido en relación con la noción “amor propio” que la pueda concebir en términos de “asocialidad”. Para Savater el yo carece de sentido fuera de la sociedad.

Por otra parte, la noción “amor propio” no se debe identificar ni con el “pundonor”, ni con la autoestima exagerada, ni con la preocupación por la fama personal. La preeminencia del amor propio nos llevará naturalmente a la “excelencia” y a la “perfección” éticas.

Los detractores del amor propio consideran que dicho amor no es más que insolidaridad e individualismo. Además, sostienen que lo natural en el hombre es el altruismo y la benevolencia. Por otra parte, piensan que el eudemonismo o búsqueda de la felicidad distintivo del amor propio, choca de inmediato con el deber.

Savater responde enérgicamente. Primero:

*Protestar por la insolidaridad o el individualismo depredador de los egoístas se funda también en una consideración egoísta, la del egoísmo de la mayoría o del grupo social entero: es decir, no se trata más que de minimizar el egoísmo particular para mejor optimizar el egoísmo colectivo...*⁵⁹

Segundo, y contra Kant, a quien considera el enemigo acérrimo del amor propio, dice: *El llamado “deber” no es lo que contraría al amor propio, sino lo que lo ilustra desde la inmediatez impulsiva hasta la mediación reflexiva...*⁶⁰

El llamado “deber” no puede sustraerse a la búsqueda de la felicidad propia. Savater responde convencido que *es precisamente en mi querer propio donde encuentro la razón de apoyar el querer ajeno...*⁶¹ Por eso se opone terminantemente al altruismo. Éste no da respuesta cabal a la pregunta de

⁵⁸ Savater, F., *Ética como amor propio*, p. 298.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁶¹ *Ibid.*, p. 58.

por qué debo portarme moralmente respecto de los otros. Por el contrario, esta pregunta sí es contestada en la ética como amor propio. Una ética que celebra el altruismo como bueno y el egoísmo como malo es una ética de las almas bellas o una ética de la interioridad. Una ética de este tenor tiene poco porvenir.

Ahora bien, el ideal del amor propio en Savater no es otro que *el trato que el yo quiere para sí mismo*.⁶² Y el contenido de este ideal no es sino la "nobleza". En otra parte el vasco apostilla que el contenido profundo del amor propio, aquello que los hombres queremos, aquello que queremos cuando nos estamos queriendo, es la inmortalidad. La nobleza sería entonces el medio idóneo para dar con la inmortalidad. Es Spinoza quien está a la base de todas estas reflexiones.

Y ya para concluir, y a manera de síntesis, habrá que enfatizar que *...el amor propio incluye entre sus notas la disposición a la cooperación social, pero a cambio toda comunidad tiene como límite irremediable de su proyecto el amor propio de cada uno de sus miembros*.⁶³

Tanto en Zubiri como en Savater hay una potenciación del individuo y de su autonomía. Zubiri lo hace desde su noción de persona como autoposesión, como hacerse dueño de uno mismo; mientras que Savater lo hace desde el amor propio, desde el querer autoafirmativo. Ambos, se puede decir, reciben positivamente el legado de la modernidad. Ambos, también, confieren a la felicidad un valor importante en su ética. Zubiri desde una noción formal de la misma, incorporando el deber. Y Savater, desde una noción más vitalista, incorporando también el deber en su planteamiento. En ambos casos también se hace referencia al otro. En Zubiri de manera velada en la idea de concebir lo social como apropiación de las posibilidades que el otro me ofrece, y esta concepción de lo social elaborada desde el individuo que se

⁶² *Ibid.*, p. 94.

⁶³ *Ibid.*, p. 85.

apropia de las posibilidades. En Savater, en su intento de desmarcarse del señalamiento del amor propio como egocéntrico e irresponsable.⁶⁴

Líneas atrás describimos cómo la ética formal de bienes de Zubiri recupera la intencionalidad prístina de la ética aristotélica al reconocer a la felicidad como la posibilidad de posibilidades. Pero también observamos, de paso, que la ética formal de bienes no circunscribe su propuesta ética ni al campo concreto y contingente de la "polis" ni a la comunidad. En este apartado, en diálogo crítico con **el comunitarismo de MacIntyre**, ahondaremos en esta tesis.

MacIntyre visualiza una pugna entre la corriente que defiende -la neoaristotélica- y el individualismo imperante:

*Así, al fin y al cabo, la oposición moral fundamental es la que se da entre el individualismo liberal en una u otra versión y la tradición aristotélica en una u otra versión. (...) Mi conclusión es muy clara: de un lado, que todavía, pese a los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y uno de sociología, falta cualquier enunciado coherente y racionalmente defendible del punto de vista liberal-individualista; y de otro lado, que la tradición aristotélica puede ser reformulada de tal manera que se restaure la inteligibilidad y racionalidad de nuestras actitudes y compromisos morales y sociales.*⁶⁵

Y toma partido de modo tajante por la tradición aristotélica convencido de que ésta puede ser reformulada para nuestro tiempo.

Para MacIntyre lo que importa es la construcción de formas locales de comunidad dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual

⁶⁴ Savater en otra de sus obras *-Invitación a la ética-* asume el principio dialógico, herencia de Hegel, Buber y otros, y postula el reconocimiento "en" el otro para superar las implicaciones violentas de un político reconocimiento "del" otro. El primer camino es el de la comunicación e implica reciprocidad y libertad. Se trata de reconocer en el otro su humanidad, para ser reconocido al mismo tiempo como tal. Dicho desde Hegel implicará superar la dialéctica "amo-esclavo" en un reconocimiento horizontal. Dicho desde Buber implicará asumir el principio dialógico en la relación "yo-tú".

⁶⁵ MacIntyre, A., *Tras la virtud*, p. 318.

puedan sostenerse y cultivarse. En estas comunidades puede descubrirse y tenerse una visión común y compartida de los bienes.

Después de un exhaustivo análisis de la virtud en las diversas culturas y filosofías,⁶⁶ MacIntyre expone su concepto de virtud:

*Una virtud es una cualidad humana adquirida, cuya posesión y ejercicio tiende a hacernos capaces de lograr aquellos bienes que son internos a las prácticas y cuya carencia nos impide efectivamente el lograr cualquiera de tales bienes.*⁶⁷

Los bienes internos son el resultado de competir en excelencia, pero lo típico de ellos es que su logro es un bien para toda la comunidad que participa en la práctica. En cambio los bienes externos, si se logran, son siempre propiedad y posesión de un individuo. La posesión de las virtudes es necesaria para lograr los bienes internos; en cambio, la posesión de las virtudes puede impedirnos la consecución de los bienes externos. En una sociedad como la nuestra, donde ha llegado a ser dominante la búsqueda de bienes externos, cabe esperar una decadencia del concepto de virtud. Gracias a las virtudes nuestras prácticas pueden resistir el poder corruptor de las instituciones.

Mientras que en la cultura individualista de la modernidad no hay lugar alguno para la noción de tradición y para la noción de virtud, en las vidas de los grupos sociales cuya existencia se da al margen de la cultura central, la tradición de las virtudes sigue siendo central.

Volviendo al tema de la comunidad, MacIntyre cree que la comunidad es, para el individualismo liberal, sólo el terreno donde cada individuo persigue el concepto de buen vivir que ha elegido por sí mismo y las instituciones políticas sólo existen para proveer el orden que hace posible esta actividad autónoma e individual. El gobierno y la ley son neutrales entre las

⁶⁶ MacIntyre efectúa en *Tras la virtud* un largo pero ilustrativo recorrido por la tradición de la virtud. Reseña la virtud como valor en Homero, la virtud como justicia en Platón, la virtud como *frónesis* en Aristóteles, la virtud como caridad en el cristianismo, etc.

⁶⁷ MacIntyre, *op. cit.*, p. 237.

concepciones rivales del buen vivir. No es parte de la función legítima del gobierno inculcar ninguna perspectiva moral. En cambio, según la opinión clásica, la comunidad política no sólo exige el ejercicio de las virtudes para su propio mantenimiento, sino que una de las obligaciones de la autoridad paterna es educar a los niños para que lleguen a ser adultos virtuosos.

La modernidad critica la tradición aristotélica y pone las normas en el centro y deja en los márgenes a las virtudes. Las virtudes se conciben ahora no como dotadas de un papel distinto de las normas y en contraste con ellas, según el esquema aristotélico, sino más bien como aquellas disposiciones necesarias para producir la obediencia a las normas de la moral.

Es evidente que la ética formal de bienes no incorpora en su diseño ni la vinculación o pertenencia a una comunidad, ni la recuperación de una tradición.⁶⁸ Se trata de una ética formal y, por tanto, una ética buena para cualquier individuo en cualquier parte del mundo. No es de ninguna manera una ética material preocupada en demasía por fijar los contenidos morales.⁶⁹

Es una ética que valora la individualidad y la autonomía, que no quiere decir que suscriba la propuesta individualista liberal que critica MacIntyre, pues, como hemos observado, valora el deber como necesario para la felicidad y la realización humanas, además de observar la necesaria versión social a los demás. Preconiza una autonomía responsable.

En lo que se asemejan ambos conatos éticos -el comunitarista y el zubiriano-, es en que ambos son éticas de bienes. Tanto MacIntyre como Zubiri apuestan por el polo felicitante de la ética, por el llamado bien supremo.

⁶⁸ El comunitarismo insiste en la pertenencia, en tanto que el individualismo recomienda la participación. Zubiri no toma partido por ninguna de estas dos alternativas debido a que ofrece una ética de alcance trascendental y no meramente talitativo. Pero se puede desprender de la relectura de su pensamiento una valoración relativa de ambos polos: pertenencia sin absolutizar el vínculo comunitario, y participación activa y creativa.

⁶⁹ Las éticas materiales afirman que el criterio de moralidad puede explicitarse mediante enunciados con contenido. Las éticas formales no hacen depender el bien moral de un contenido, sino de la forma de unos mandatos. En opinión de Kohlberg las éticas materiales pertenecerían a una etapa temprana del desarrollo de la conciencia moral.

Zubiri brindando una nueva concepción de bien y MacIntyre una reformulación de la virtud.

Por último, MacIntyre reformula el concepto de virtud. Zubiri considera que la virtud es construida por la constante apropiación de posibilidades. Dicha apropiación se incrusta en la realidad humana y el carácter moral que se forma debido a esto es la virtud. Zubiri habla de la virtud pero en general. No se preocupa por la determinación concreta de las virtudes en una comunidad concreta. Esto iría contra su opción por lo formal y lo trascendental.

Esta confrontación de la ética formal de bienes zubiriana con otras fundamentaciones de la ética ha puesto de relieve la enorme riqueza de nuestra ética. Desentrañemos por último **los nexos entre la ética de la apropiación zubiriana y una ética de índole hermenéutica, la ética analógica de Mauricio Beuchot.**

La hermenéutica es la *koiné*⁷⁰ filosófica de nuestro tiempo. Esto nos obliga a vincular con la ética esta experiencia tan propia no sólo de la postmodernidad sino de la filosofía de final del milenio. Hay distintas éticas de la interpretación. Vamos a asumir los planteamientos de la hermenéutica analógica como los propone Mauricio Beuchot. Se trata de enriquecer nuestra fundamentación de la ética como "ética formal de bienes" con los postulados de la hermenéutica analógica.

Mauricio Beuchot nos ofrece una propuesta intermedia entre quienes aseguran que interpretar es recuperar el significado intencional del autor reducido a un solo significado y los que creen que interpretar es buscar significados al infinito en un ejercicio interminable. Esta propuesta tiene que ver directamente con la analogía, con la semejanza, con la afinidad y con la similitud. Pero también con la captación de las diferencias:

⁷⁰ *Koiné* equivale a lenguaje común. Gianni Vattimo afirma que la hermenéutica es la lengua común de la filosofía de nuestro tiempo.

Ahora bien, en la analogía predomina la diversidad, la diferencia. (...) Por ello, el buen analogizador, el buen metaforizador consiguientemente, es aquel que capta bien las semejanzas, pero mejor las diferencias, que son su constitutivo principal. (...) La analogicidad es principalmente (simpliciter) diferencia, pero también, aunque sea secundariamente (secundum quid), es parecido, identidad.⁷¹

La interpretación analógica nos permite la mayor objetividad interpretativa y la menor subjetividad posible. Se ubica en una posición intermedia entre lo objetivo y lo subjetivo. *...la analogía (...) nos da la capacidad de tener más de una interpretación válida de un texto, pero no permite cualquiera, y aun las que se integran se dan jerarquizadas (...) Esa jerarquía y esa proporción son aspectos de la analogía (...) La analogía permite, pues, diversificar y jerarquizar.⁷²*

La analogía admite cierta relatividad. Asume un relativismo relativo frente al relativismo absoluto. Este relativismo analógico se basa en la dialogicidad intersubjetiva del hombre. La filosofía hermenéutica actual tiende, en la mayoría de sus expresiones, al relativismo. El problema al que se enfrenta la hermenéutica analógica es el del establecimiento de los límites de este relativismo moderado.

Para Beuchot la analogía respeta las diferencias, incluso las resalta, pero no pierde la unidad. Se trata de un pensamiento intermedio entre la univocidad que admite un solo sentido y la equivocidad que destaca un número infinito de sentidos.

Beuchot pone un límite a la serie de interpretaciones del texto. Señala: *En potencia, la serie de las interpretaciones puede irse al infinito; pero, dado que somos finitos, nuestras interpretaciones tienen que parar en algún tope*

⁷¹ Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, p. 28.

⁷² Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 49.

de sentido...⁷³ La analogía nos ofrece una pluralidad de interpretaciones, pero no una infinitud de interpretaciones. El sentido del texto ni es unívoco, ni es equívoco. Es plurívoco, limitado y debe ser jerarquizado.

Ante la ética débil, producto del pensamiento débil postmoderno, Beuchot propone una hermeneutización de la ética que nos conduzca a plantear pocos principios como puntos de partida. No está por una ética fuerte, normativa, rigorista y rígida. *La perentoriedad de una ética hermenéutica se ve en que presenta una alternativa a las ofrecidas por los que ahora detentan la enseñanza de la moral (...) los medios de comunicación masiva.*⁷⁴

La ética preconizada por Beuchot es una ética de virtudes que nace de esa aplicación de la analogía que es la virtud, entendida ésta como el término medio, ya que la analogía es proporción, medida y medida.

Pero para concebir una ética hermenéutica Beuchot sugiere como superación de la "falacia naturalista" que cae en el paso del "es" al "debe", de lo descriptivo a lo prescriptivo, el gozne o puente metodológico de la hermenéutica. *La hermenéutica da paso a la ética al posibilitar el paso de lo meramente descriptivo a lo valorativo.*⁷⁵ La ética hermenéutica no es una ética que se quede en el aire, en la mera descripción sin atreverse a prescribir algo. La hermenéutica analógica nos abre al otro, nos proyecta hacia el prójimo.

Por último, es verdad que Mauricio Beuchot nos dice con qué ética emparenta su hermenéutica analógica -una ética de virtudes, de bienes-, pero no alcanza a desarrollar su propuesta. Aunque sí logramos intuir por qué la analogía fundamenta una ética de las virtudes. La analogía, que se sitúa entre la univocidad y la equivocidad, en el justo medio, no podía menos que fundar una ética que concibe la virtud como término medio entre dos

⁷³ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 79.

extremos viciosos. Ahora bien, ¿cómo se pasa de la interpretación analógica del texto a la práctica virtuosa aristotélica? La hermenéutica, para Beuchot, es sutileza. Y en la ética aristotélica la *phrónesis* o sabiduría práctica lo hace todo, es la virtud cardinal por antonomasia. La sutileza nos sabe decir qué sentido es el que pretendió el autor y más que eso. La *phrónesis* nos ayuda a discernir la virtud misma, es decir, descubrir cuál es el justo medio adecuado para mi persona.

La "ética formal de bienes" exige el discernimiento de la posibilidad más conducente a la felicidad, el deber. No se trata de ningún modo de elegir cualquier alternativa posible. Se trata de discernir. La hermenéutica que exige una ética de este talante es del orden analógico. Se busca la posibilidad más conducente en un momento dado. Esto implica cuestionar el relativismo a la hora de elegir cualquier posibilidad. También implica superar cualquier posición rígida que obligue a elegir un solo deber, una sola posibilidad. Incluso sugiere la creación de nuevas posibilidades alternas. En fin, la ética formal de bienes asume la analogía y con ello el reto de la *phrónesis*.

Este luengo recorrido nos ha llevado a la conclusión de que una ética pertinente y relevante para el tema que nos ocupa habrá de considerar los postulados de una "ética formal de bienes" a la manera de Zubiri. Esta ética ha mostrado que consigue recoger lo mejor de la "buena vida virtuosa" aristotélica y lo mejor del "deber libre" kantiano. También recupera la dimensión social e intersubjetiva. Los retos del diálogo intersubjetivo y de la responsabilidad para con otro son recuperados, aunque de manera incoada, en la ética zubiriana. Además esta ética asume el desafío moderno de la potenciación del individuo y su autonomía con su idea de persona en proceso de realización. Por último, la ética formal de bienes asume la

analogicidad de la interpretación en la elección de las posibilidades más humanizadoras.

Capítulo III

El sentimiento estético: un estado de
atemperamiento a la realidad

El sentimiento estético: un estado de atemperamiento a la realidad

Que “en el momento vacilante haya algo que permanezca”. Eso es el arte de hoy, de ayer y de siempre.

Hans-George Gadamer

El capítulo precedente incursionó en el tema ético de la apropiación desde la óptica de Xavier Zubiri. En este capítulo abordaremos el otro polo de nuestro marco teórico, el referente a la fruición o al sentimiento. La teoría estética de Xavier Zubiri vendrá, de nueva cuenta, en nuestro auxilio.

La postmodernidad ha recibido entre muchas definiciones aquélla que la caracteriza como la estetización general de la vida. Nos hemos dado a la tarea de revisar las posiciones estéticas o esteticistas de algunos pensadores de cuño postmoderno. Esto nos obliga a delimitar suficientemente algunos elementos de la estética. Nos interesan, en particular, tres temas: la noción zubiriana de sentimiento estético para confrontarla con el planteamiento postmoderno del “deleite distraído”; la concepción artística de Heidegger que está en la base del pensamiento estético de Vattimo; y la discusión sobre la continuidad o ruptura entre arte clásico y moderno, también para cotejarla con las ideas de Vattimo y Baudrillard en relación con este tema.

En este capítulo iremos por pasos contados. Primero intentaremos una definición, siempre limitada y provisional, del sentimiento estético, de la mano de Xavier Zubiri. En la segunda parte, con la ayuda de Heidegger y Zubiri, discerniremos sobre la esencia del arte. Ultimaremos el ensayo con la valoración de la hipótesis de Gadamer en torno a la continuidad o ruptura del arte moderno con la gran tradición estética. Las conclusiones tratan de subrayar los aspectos que no sólo nos creemos sino que nos parecen más fundamentados y fundamentales para nuestro intento posterior de criba de la estética postmoderna.

Se ha convertido en un lugar común situar el nacimiento de la estética a mediados del siglo XVIII con Baumgarten y su multicitada definición de estética como “el arte de pensar bellamente”. La estética es una disciplina filosófica relativamente joven. Pero la estética tiene sus antecedentes remotos. Si atendemos solamente a la visión griega antigua la hemos de definir como filosofía de lo bello. Así lo han entendido Platón, Aristóteles y el medievo. Empero, hoy menos que nunca la estética puede definirse simplemente como la ciencia de lo bello. Lo feo, lo grotesco y sobre todo lo sublime han llegado a convertirse en objetos de la estética.¹ Otros se han atrevido a definirla como filosofía del arte. Pero la estética también se ocupa de lo llamado estético *no* artístico, lo estético que admiramos en la naturaleza. *La definición de la Estética como filosofía del arte es, pues, doblemente limitativa: no sólo restringe el campo de lo estético a lo artístico, sino también el del arte a su lado estético.*² Todas estas precisiones sólo nos hablan de la complejidad de esta disciplina.

Quizá por eso no nos parece tan descabellada o simplista la definición que ofrece el diccionario *Larousse* de estética como teoría de la sensibilidad. Además de que esta definición atiende a la etimología de la palabra estética, proveniente del griego *aisthesis*, que significa literalmente “sensación” o “percepción sensible”, admite la incorporación a la experiencia estética de cualquier tipo de sentimiento -lo sublime, lo cómico, lo dramático, etc. A esta definición de estética concedemos prioridad en esta investigación. Dicha definición coincide con la centralidad que le confiere Zubiri a la sensibilidad en su filosofía. Zubiri no cuenta con un tratamiento detallado del arte, pero sí con lúcidas intervenciones sobre el sentimiento estético.

Además, la definición de estética como dimensión del ser humano que alude a la sensibilidad, al sentimiento, aparece en continuidad con la definición antes citada. Es el modo como Xavier Zubiri concibe la estética. La estética

¹ Véase el anexo sobre la estética de lo sublime en Lyotard.

² Sánchez Vázquez, Adolfo, *Invitación a la estética*, p. 53.

es así la dimensión del ser humano que se ocupa de la fruición y del atemperamiento.

1. El sentimiento estético: un estado de atemperamiento a la realidad

Zubiri no habla explícitamente de la obra de arte. Sin embargo se puede colegir su idea de arte a partir de su reflexión sobre el sentimiento estético. Habla de lo estético y de entrada lo concibe como sinónimo de lo bello. Aquí, como ya lo habrá percibido el lector, nos distanciamos nosotros. Pues para nosotros lo estético también lo es de cosas feas o grotescas. Pero ya veremos cómo Zubiri no anda tan lejos de esta posición. Para Zubiri el problema de la belleza toca dos aspectos esenciales: uno lo que se refiere al resplandor, al *splendor*, al *ordo delectationis*, que podemos englobar bajo la palabra sentimiento y el otro es que ese sentimiento recae sobre algo que según unos es el esplendor de la idea, según otros el esplendor de la verdad.

Para dar con la belleza, descubramos primero qué es un sentimiento estético. Hasta el siglo XVIII el sentimiento era visto como una tendencia, y los sentimientos eran considerados como "pasiones" o afecciones que el hombre tiene al tender hacia las realidades por las que se siente atraído. Sentimiento para Zubiri no es una tendencia, sino la forma en que uno "está", es *estado*.³

Zubiri también se opone a la socorrida idea de que los sentimientos son "subjetivos", es decir, como algo que no depende más que de las propias disposiciones del sujeto. Porque el sentimiento es un modo de estar realmente en la realidad. Veamos. El sentimiento no consiste meramente en la modificación del tono vital, sino que esa modificación concierne al modo de sentirme en la realidad. Ningún animal tiene "sentimientos". Y no los puede

³ Los sentimientos se distinguen aquí de las meras emociones (sentimientos breves), de las pasiones (sentimientos intensos) y de las sensaciones ya sean de dolor o de placer. Por supuesto que si estos afectos son, además, afectos de lo real, es decir, están anclados en la realidad, y son estados duraderos, devienen entonces sentimientos.

tener porque le falta justamente el momento de realidad.⁴ Sentimiento es principio tónico de la realidad. Sentimiento no es lo mismo que afección. Afección la tiene también el animal. Lo que el hombre tiene es, propiamente hablando, *sentimientos afectantes*. Para caracterizar formalmente el sentimiento leamos a Zubiri:

*...el sentimiento es un fenómeno tónico, pero de realidad, como realidad. Ahora bien, para designar esto hay un nombre (...) que es la palabra "atemperamiento". Sentimiento es estar atemperado a la realidad. (...) Atemperamiento no significa un hombre atemperado, ni significa aquí solamente estar moderado (...) el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad es aquello en que consiste formalmente el sentimiento.*⁵

Hay una interacción profunda entre realidad y sentimiento. La realidad es formalmente atemperante. La realidad es *temperie*. Y *temperie*, nos dice el Larousse, es el "estado de la atmósfera, según los diversos grados de calor o frío, sequedad o humedad". Y este estado es de acomodamiento de mi tono vital a la realidad. Es la realidad misma la que es entristecedora, la que puede ser amable, etc.⁶ Desde el punto de vista de la realidad que en todo sentimiento se actualiza, no hay más que dos sentimientos: *frucción* o gusto y *disgusto*. Como dice López Quintás: *La verdadera frucción no es producida por*

⁴ Éste es un aspecto crucial en la filosofía de Zubiri: la distinción entre el momento de realidad (exclusivo del hombre) y el momento de estimulidad (propio de los animales). Zubiri está convencido de que los seres humanos sentimos inteligentemente y esto quiere decir que en nuestras impresiones sensibles aprehendemos las cosas bajo su aspecto de realidad. Concibe la realidad como el "de suyo" de la cosa, esa pertenencia de las notas al todo. En el hombre se da, entonces, la intelección sentiente, el sentimiento atemperante y la volición tendente. En el animal tenemos la mera suscitación estímulo, la modificación tónica y la respuesta.

⁵ Zubiri, Xavier, *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* en *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 335. Nótese que el curso *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* fue dictado por Zubiri en 1975 y es sólo una de las tres partes del libro *Sobre el sentimiento y la volición*. Las otras dos son: *Acerca de la voluntad* (1961) y *El problema del mal* (1964).

⁶ Esta afirmación de Zubiri sólo es concebible desde su idea de realidad como un "de suyo" que tanto encontramos fuera de nosotros como en nuestra intelección sentiente. Y por estar en nuestra intelección sentiente, por eso podemos decir que, al nivel del sentimiento, la realidad puede ser entristecedora o amable.

*estímulos gratificantes, sino por una realidad que se actualiza en el sentimiento.*⁷

Ahora bien, ¿qué caracteriza al sentimiento estético? Zubiri lo dice claramente: *Yo puedo tener la fruición y la complacencia en algo real no por las cualidades que tiene, sino pura y simplemente porque es real. Éste es el sentimiento estético. Es la fruición en algo real, simplemente porque es real.*⁸ La esencia del sentimiento estético es la complacencia en lo real como real. El sentimiento estético no es “un” sentimiento más entre los demás sentimientos. Por eso quizá convenga reservar el término “sentimiento” exclusivamente para los sentimientos estéticos, y el de afección, pasión, emoción, etc., para los sentimientos no estéticos, es decir, para los sentimientos donde no se da en plenitud el atemperamiento a la realidad del que hablamos. El sentimiento estético es la dimensión de actualidad⁹ de lo real propia de todo sentimiento.¹⁰ La expresión de esta actualidad constituye precisamente el Arte. En la creación o contemplación de la obra de arte se experimenta el sentimiento estético en toda su magnitud.

Y entonces ¿qué es lo estético en sí mismo? Con relación a la inteligencia, la realidad es *verum*; con relación a la voluntad cobra el carácter de *bonum*; y en vistas al sentimiento, es lo bello, el *pulchrum*. La belleza, para Kant, es un

⁷ López Quintás, Alfonso, *El sentimiento estético y la fruición de la realidad*, en VV. AA., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, p. 145.

⁸ Zubiri, X., *Reflexiones filosóficas sobre lo estético en op. cit.*, p. 345.

⁹ “Actualidad” en Zubiri es distinto a mera “actuidad”. Por la “actualidad” una cosa se presenta espontáneamente a la mente de un sujeto, o una cosa cualquiera se presenta ante otras cosas. “Actuidad” implicaría el clásico paso de la potencia al acto.

¹⁰ José Antonio Marina, en *El laberinto sentimental*, define los sentimientos como “el balance consciente de nuestra situación”, como “bloques de información integrada que incluye valoraciones” y como “evaluación del presente que procede del pasado y nos empuja hacia el futuro”. Todas estas definiciones adolecen de un exceso de racionalismo. Los sentimientos no son ni balance, ni meros bloques de información, ni evaluaciones. Es verdad que los sentimientos nos reportan la situación del sujeto, nos informan de él y surgen de evaluaciones que solemos hacer, pero son más bien estados de atemperamiento, modificaciones tónicas en la realidad, es decir, no son mero conocimiento, sino afecto real. En el modo de ver las cosas de Zubiri, los sentimientos incorporan en sí el momento de realidad, por lo tanto, no son meras pasiones o afecciones.

goce desinteresado.¹¹ Pero ¿qué es ese “desinterés”? Este desinterés es fijar la atención no en las cualidades de cada realidad sino en esa realidad en cuanto tal. La belleza es la actualización misma de la realidad como atemperante. La belleza no añade a la realidad ninguna nota sino tan sólo “actualidad”.¹²

La belleza tiene tres estratos distintos. El primero es la fruición de las cosas “en su realidad”. Es el estrato en el que se apoyó toda la filosofía clásica: la idea de la belleza como simetría o medida.¹³ En este estrato consideramos las cosas como término de la fruición estética, *en su realidad*. Por ejemplo, no simplemente que la manzana sea sabrosa, sino que sea real. El segundo estrato es el de la fruición de las cosas “por ser reales”, aunque sean deformes. Dice Zubiri: *...la fealdad misma del objeto, en tanto que objeto, y en tanto que cosa fea, es justamente un modo de belleza*.¹⁴ Ante esto se podría replicar que una cosa fea no puede ser bella sin contradicción. Sin embargo, la objeción no procede porque nos estamos moviendo en un estrato distinto: no puede ser bella si se aplica el concepto de belleza del primer estrato; pero es bella si se aplica el segundo: por ser real, independientemente de su contenido concreto bello o feo. La estética en Zubiri incluye así las cosas feas y grotescas vistas desde la perspectiva de este segundo estrato.

El tercer estrato es la fruición de la realidad “en cuanto realidad”. Lo que Zubiri bautiza como *pulchrum*. *Pulchrum* significa por una parte belleza y por otra limpieza. Zubiri emplea en este doble sentido la palabra *pulchrum*. El

¹¹ En Kant la belleza se nos muestra como el fruto de una complacencia desinteresada, en la que no existe ninguna adecuación a un fin. *Gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámase bello.* (*Crítica del juicio*, 5, 16) Y de este goce desinteresado se deduce la universalidad del juicio de gusto en Kant. En el juicio de gusto exigimos a todos los espectadores que estén de acuerdo con el juicio enunciado.

¹² Esta realidad como “temperie” podría ser llamada mejor lo estético más que lo bello. Ello nos llevaría a comprender dentro de la teoría estética zubiriana otras experiencias estéticas no bellas: lo sublime, por ejemplo.

¹³ Ver el capítulo tercero del libro décimo tercero de la *Metafísica* de Aristóteles.

¹⁴ Zubiri, X., *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* en *op. cit.*, p. 361. Esta apreciación de Zubiri incorpora dentro de su teoría lo feo en el arte, es decir, lo feo considerado estéticamente. El arte moderno encuentra su lugar gracias a esta observación.

pulchrum, aunque se encuentra en las cosas bellas, no se identifica con ellas. Porque el *pulchrum* de cada cosa bella, sin ser nada fuera de la cosa, remite a todas las demás cosas bellas porque lo que hay es una especie de transcendencia del ámbito de la realidad y del ámbito del *pulchrum* respecto de las cosas reales y de las cosas bellas. Al estar inexorablemente en el ámbito del *pulchrum*, todas las cosas son bellas o son feas. Y siempre hay una dominancia del aspecto positivo, de lo que llamamos bello, sobre el aspecto negativo, de lo que llamamos feo. Hay aquí en Zubiri una concepción optimista de la vida: predomina lo bello sobre lo feo.¹⁵

La unidad de estos tres estratos no es contracción, sino *expansión*. La consideración de una cosa bella la podemos efectuar desde el nivel más bajo de actualización, el del primer estrato, al segundo y al tercero en un movimiento de expansión creciente.

El *pulchrum* resulta ser algo abierto. Cosas que nos parecen bellas hoy, probablemente serían bastante deficientes como belleza para un griego. La unidad última y radical de la realidad en tanto que *pulchrum* la constituye el carácter de expresión del *pulchrum* de las cosas bellas del segundo estrato, y a su vez el carácter de expresión -positivo o negativo- de lo que es la *belleza* del primer estrato: las cosas *hermosas* y las *feas*.

Para Zubiri la materia en lugar de ser principio de individuación como en la filosofía escolástica, es principio de actualidad.¹⁶ Por eso *aquello que expresa y aquello que da actualidad a la belleza artística es justo la materia*.¹⁷ De aquí la capital importancia que tienen los materiales en la obra de arte. Ellos tienen la función de dar actualidad de un modo concreto a aquello que el artista concibe como realidad bella.

¹⁵ En la era de lo sublime en el arte, en la era actual donde predomina el placer "negativo", una visión optimista parece no tener cabida.

¹⁶ En Zubiri la individuación está dada por la constitución misma de la cosa. Las esencias de las cosas son físicas e individuales. Es una posición que prolonga lo dicho ya por Suárez en el siglo XVI. La esencia quidditativa o específica es sólo un momento de la esencia individual.

¹⁷ Zubiri, X., *Reflexiones filosóficas sobre lo estético* en *op. cit.*, p. 375.

En resumen (...) cada estrato "se funda" en una actualidad primaria, que es la materia; "se expande" en actualidades superiores (...) y esta expansión revierte sobre cada uno de los estratos en una forma concreta, que es "la expresión". En esto consiste, a mi modo de ver, toda la estructura interna del "pulchrum" en cuanto tal.¹⁸

El *pulchrum* es la realidad en cuanto actualidad en fruición estética. Es un carácter transcendental de la realidad en cuanto tal. Todo lo *pulchrum* es real, pero no toda realidad es bella, pues hay cosas feas y grotescas. Pero como tal realidad es forzosamente bella o fea, por esto el *pulchrum* es un ámbito que de una manera disyunta pero transcendental pertenece a la realidad.

De este modo en Zubiri, además del *verum* y el *bonum* hay otro transcendental respectivo al hombre: el *pulchrum*.¹⁹ Estos tres transcendentales se recubren. La belleza tiene su propia verdad, como la tiene la bondad, etc.

Después de este somero recorrido por el pensamiento estético de Zubiri, vale la pena detenernos a justipreciar el intento. En Zubiri el sentimiento estético es un estado, no una mera tendencia. Es necesario destacar, también, la riqueza de no desconectar el sentimiento estético de la realidad y de no comprender la fruición como suscitada sólo por las cualidades de la cosa real sino por la realidad que presenta tales cualidades. Hay además un deseo de no separar lo propiamente afectivo, el sentimiento en tanto que atemperamiento, de lo intelectual, el momento de realidad. El mismo deseo lo advertimos en sus nociones, nada dualistas, de inteligencia sentiente y de volición tendente. Lo veremos de cerca en el capítulo cuarto. Esto no significa que Zubiri "racionalice" en exceso el sentimiento hasta el punto de convertirlo en una forma de conocimiento. Lo que decimos es que la realidad forma parte del atemperamiento que se desata cuando experimentamos sentimientos.

¹⁸ *Ibid.*, p. 377.

¹⁹ En el tomismo hay polémica respecto a si el *pulchrum* es o no un transcendental. De Zubiri conviene decir que en su obra de 1962, *Sobre la esencia*, el *pulchrum* no aparece en el orden transcendental. Pero que en *Reflexiones filosóficas sobre lo estético*, curso posterior (1975), el *pulchrum* adopta su carácter transcendental que es el que aquí asumimos y defendemos.

El hombre tiene sentimientos por “estar en la realidad”. El arte lo que hace es elevar estos sentimientos de la realidad a alturas insospechadas. *El arte es una “escuela de trascendencia”*, dice López Quintás.²⁰ El objetivo de la producción artística no es acabar con el mito de lo profundo. Lo profundo es aquello que ofrece posibilidades para actuar con pleno sentido. El arte nos sumerge en lo profundo de la vida. El sentimiento estético está a la base de todos los sentimientos. Zubiri vincula el arte con lo verdadero y lo bueno. Habla de un recubrimiento. También en este punto se observa el largo alcance de la experiencia estética.

Hay también una valoración distinta de la materia de la obra de arte en tanto que principio de actualidad. No se entiende aquí como principio de individuación, sino más bien como aquello que actualiza la belleza y el sentimiento estético. La función de la materia adquiere una importancia capital.

2. La obra de arte: la puesta en operación de la verdad

Decíamos liminarmente que Zubiri no cuenta con una reflexión acabada del arte. Nos vamos a ayudar aquí de los planteamientos de Heidegger para conceptualizar el arte. Luego los habremos de vincular a las ideas estéticas de Zubiri.

Para desentrañar el origen de la obra de arte, Heidegger se pregunta por lo cósmico que hay en la obra de arte, y para ello combate tres interpretaciones de la cosidad de la cosa que han dominado en la historia del pensamiento occidental. Arremete contra la determinación de la cosidad de la cosa como la sustancia con sus accidentes. Desmiente la idea de la cosa como lo perceptible en los sentidos por medio de las sensaciones. *Mientras que la primera interpretación de la cosa la aparta del cuerpo y la aleja con exceso, la segunda nos ataca con ella demasiado al cuerpo.*²¹ También critica la noción de la cosa como materia formada. *Materia y forma no son en ningún*

²⁰ López Quintás, A., *art. cit.*, en VV. AA., *op. cit.*, p. 156.

²¹ Heidegger, Martin, *El origen de la obra de arte en Arte y poesía*, p. 49.

caso *determinaciones originales de la cosidad de la mera cosa*.²² Ya se advierte aquí el parentesco de la posición heideggeriana con la zubiriana. Zubiri también pergeña, con su noción original de "realidad", una idea de la cosa que no se aparte del cuerpo, pero que tampoco se identifique con él.²³ A partir de este momento Heidegger se dedica, en *El origen de la obra de arte*, a analizar lo útil. Para el filósofo alemán el ser del útil, un par de zapatos por ejemplo, consiste en servir para algo. *Pero este mismo servir para algo descansa en la plenitud de un más esencial ser del útil. Vamos a llamarlo el "ser de confianza". (...) El servir para algo el útil sólo es, en rigor, la consecuencia esencial del ser de confianza*.²⁴ Heidegger recurre ahora al cuadro de Van Gogh que representa el par de zapatos de labriego. Y aquí el par de zapatos, este ente, sale al estado de no ocultación de su ser. En la obra de arte se ha puesto en operación la verdad del ente. El ser de confianza se ha puesto de manifiesto.

A continuación Heidegger afirma que el establecimiento de un mundo y la hechura de la tierra son dos rasgos esenciales en el ser-obra de la obra. El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo. El mundo, como es lo abierto, no admite nada cerrado. Pero la tierra, como salvaguarda, tiende siempre retener en su seno al mundo. *La tierra no puede privarse de lo abierto del mundo, (...) A su vez el mundo no puede huir de la tierra*...²⁵ Heidegger piensa que la concepción de verdad como la concordancia del conocimiento con la cosa está montada o viene después de la idea de verdad como mostración. Y esta desocultación del ente no es sólo un estado existente, sino un acontecimiento. La verdad acontece como la lucha primordial entre el alumbramiento y la ocultación, en la interacción de mundo y tierra. Así la belleza, en Heidegger, es un modo de ser la verdad. Aunque no podemos negar que la incorporación de la tierra y de la ocultación en la

²² *Ibid.*, p. 53.

²³ Recordemos que en Zubiri realidad no es ni existencia -lo *extra animan*-, ni materia, sino "de suyo". Es decir, una formalidad de pertenencia de las notas al todo. Y este "de suyo" es aprehendido como tal por la inteligencia sentiente.

²⁴ Heidegger, M., *El origen de la obra de arte* en *op. cit.*, pp. 60-61.

estética heideggeriana nos hacen pensar en la aparición de lo sublime en el arte contemporáneo, aparición que genera en el espectador un placer negativo. (Cfr.: Anexo sobre Lyotard al final de esta investigación) Por otra parte, volvemos a advertir el vínculo secreto entre la concepción de verdad de Heidegger y la de Zubiri. Ni Heidegger ni Zubiri admiten la noción de verdad como concordancia o conformidad. Heidegger piensa en la verdad como descubrimiento²⁶ y Zubiri en la verdad como mera ratificación. La verdad en el arte de Heidegger es punto de partida para el encuentro con otras verdades: la de la ciencia, la de la religión, etc. La verdad es apertura. La verdad zubiriana es punto de partida para la elaboración de la verdad dual, de los modos ulteriores de intelección, de lo que Zubiri llama "logos" y "razón". Lo revisaremos más adelante.

La verdad entendida como alumbramiento y ocultación del ente acontece al poetizarse. Todo arte es en esencia Poesía. Poesía pero con mayúscula. La arquitectura, la escultura y la música han de subsumirse en la Poesía. Y aunque la poesía con minúscula, la literatura, sea un subconjunto de la Poesía con mayúscula, aquélla tiene un puesto extraordinario en la totalidad de las artes. *La Poesía es el decir de la desocultación del ente.*²⁷ El arte aparece entonces como expresión de esta desocultación. Líneas atrás dijimos, con Zubiri, que el arte es la expresión privilegiada del estar atemperados a la realidad. Estudiaremos con mayor atención estos nexos entre el autor alemán y el vasco.

Al final de su genial ensayo El origen de la obra de arte, el pensador alemán habla de la muerte del arte. Nos dice que la estética toma a la obra de arte como objeto de la percepción sensible en sentido amplio. Hoy a esta percepción se le llama "vivencia" y quizá es la vivencia el elemento en que muere el arte. Más adelante cita a Hegel: "Pero ya no tenemos ninguna necesidad de exponer un contenido en la forma del arte. El arte es para

²⁵ *Ibid.*, p. 81.

²⁶ También Ortega y Gasset esgrime una concepción de verdad a este tenor. Concibe la verdad como descubrimiento. Ver *Meditaciones del quijote*.

²⁷ Heidegger, M., *El origen de la obra de arte en op. cit.*, p. 113.

nosotros por el lado de su destino supremo un pasado...”²⁸ La alusión parece clara. Con el arte moderno el arte muere. Y así lo bello pertenece a la verdad que acontece de por sí. Heidegger parece estar relejendo el desarrollo - evolución o involución- del arte y a partir de ello lanza su ya célebre definición de la obra de arte como la puesta en obra de la verdad. Al mismo tiempo, el filósofo alemán parece estar poniendo al descubierto las limitaciones del racionalismo que llegó a concebir la verdad como conformidad y le dio altos vuelos. Frente a esta noción de verdad, concibe la verdad como desocultación y la descubre en la obra de arte. La verdad está más acá en la estética. Gadamer recupera esta tesis del carácter de pasado del arte (Hegel-Heidegger) y toma postura con relación a la continuidad o ruptura entre arte clásico y moderno. Lo veremos en el tercer apartado de este capítulo.

Heidegger nos dijo que la obra de arte es la puesta en operación de la verdad y definió la verdad como mostración y ocultación del ser en tanto que acontecimiento. Zubiri nos ha definido el arte como expresión de la realidad en tanto que temperie. Zubiri, a la hora de definir la verdad real y radical la distingue de la verdad dual o concipiente. La verdad del concepto es ulterior y se monta sobre la verdad real. La verdad real es mera ratificación de lo real actualizado en la intelección. Por tanto, en Zubiri, aunque no son sinónimos - realidad y verdad-, sí están emparentados estrechamente. A partir de esto es posible decir que en Zubiri el arte en tanto que expresión de la realidad como temperie, es también expresión de la verdad -real- como temperie. Esta formulación se aproxima a la heideggeriana aunque quede pendiente si la “ratificación” zubiriana equivale a la “desvelación” heideggeriana.²⁹ Por

²⁸ De *Lecciones sobre la estética* de Hegel, citado por Heidegger, M., *El origen de la obra de arte* en *op. cit.*, pp. 120-121.

²⁹ Zubiri afirma en *Inteligencia sentiente*, Tomo I, que “ratificación” y “desvelación” no son equivalentes. Zubiri insiste en que la “ratificación” es, por un lado, de la realidad y no del ser; y, segundo, que su “ratificación” precisa el sentido de verdad más de lo que lo hace la “desvelación” heideggeriana.

supuesto que hay otras maneras de leer esta correlación, pero ésta es la nuestra.

Nótese también que Heidegger piensa que es en la "mera vivencia" contemporánea donde muere el arte. Esta "mera vivencia" parece haber perdido la profundidad que tuvo en el arte del pasado. Zubiri reserva el estado de atemperamiento a la realidad para el sentimiento propiamente estético. Si se pierde este atemperamiento estaremos en un ámbito parecido al de la "mera vivencia" contemporánea. El momento de verdad de la obra de arte, en tanto que desocultación y alumbramiento, exige la experiencia de atemperamiento de la que nos habla Zubiri. Sólo ahí podremos hablar de "goce desinteresado" (Kant). Arriba aseguramos que este desinterés es debido a que el atemperamiento o acomodamiento tónico nuestro lo hacemos a la realidad toda y no a alguna de sus cualidades de manera aislada. El mito de lo profundo en el arte encierra por tanto algo de verdad. Estudiemos ahora las relaciones entre el arte clásico y el moderno desde la perspectiva de Hans-George Gadamer.

3. La continuidad entre el arte clásico y el moderno

El arte moderno nos sorprende, nos deja atónitos. Algunos llegan a vociferar contra él: "estos trazos informes están lejos de ser considerados como arte".³⁰ Gadamer nos ayudará a trazar un puente hermenéutico entre la gran tradición artística del pasado y el arte moderno. Al tema del arte moderno están ligados tanto el tema de la "muerte del arte" como el tema del arte "no referencial" (o sólo referido a sí mismo). Ya dijimos en alguno de los párrafos anteriores que el arte agonizante es, para Hegel, el arte clásico, aquel que madura mediante el más perfecto equilibrio entre materia y espíritu. Pertenecen a él las categorías de orden, simetría y proporción. La pregunta

³⁰ Ortega llega al extremo de afirmar que *todos los caracteres del arte nuevo pueden resumirse en éste de su intrascendencia...* Véase Ortega y Gasset, José, *La deshumanización del arte*, en Ortega y Gasset, José, *La deshumanización del arte. Velázquez. Goya, Porrúa*, "Sepan cuantos...", No. 497, México, 1986, p. 31.

que genera toda esta discusión en torno a la continuidad entre arte clásico y moderno es: "¿tiene algún porvenir el arte tras "la muerte del arte"? Adelantamos que Gadamer asegura que sí y nosotros nos sumamos a su posición.

Gadamer recurrirá a la visión kantiana del arte moderno como aquel que llega a poseer "conciencia de arte". Este arte moderno está en condiciones de habitar libremente la belleza: *desde que el arte no quiso ser ya nada más que arte comenzó la gran revolución artística moderna*.³¹ Kant proclama la "autonomía de lo estético" y con ello da entrada cabal al subjetivismo.

Cuando Hegel habla del carácter de pasado del arte se refiere de manera particular a la pérdida de aquella integración que se daba entre la comunidad -la Iglesia y la sociedad-, por un lado, y la autocomprensión del artista creador, por otro. La autocomprensión colectiva del artista ya no existe, y no existe ya en el siglo XIX que es cuando dicta sus *Lecciones de estética* el maestro Hegel. *Lo que se expresa es la escisión entre el arte como religión de la cultura, por un lado, y el arte como provocación del artista moderno, por otro*.³² Ahora ya no se puede afirmar ingenuamente que un cuadro es una visión de algo. La *mimesis* sufre el más profundo cuestionamiento o censura. La representación entra en crisis. Empero Gadamer se opone a la tendencia a enfrentar al gran arte del pasado con el arte moderno. Es más, cree que este último ha sido posible sólo gracias al impulso del arte clásico. Ambos son arte, y ambos han de ser considerados conjuntamente. *El problema estriba en que no se puede hablar de un gran arte que pertenezca totalmente al pasado, ni de un arte moderno que sólo sea arte "puro" tras haber repudiado todo lo que esté sujeto a alguna significación*.³³ Aunque no se pueda ignorar una cierta ruptura.³⁴

³¹ Gadamer, Hans-George, *La actualidad de lo bello*, p. 60.

³² *Ibid.*, p. 37.

³³ *Ibid.*, p. 59.

³⁴ Aquí parece que Gadamer olvida, por un lado, la ruptura decisiva que se ha dado en el arte contemporáneo con la aparición de las obras de Warhol y Duchamp. Además, por otra parte, Gadamer no considera la tesis de Benjamin en torno a la pérdida del "aura" original de la

Ya decíamos que Kant viene en auxilio de Gadamer, pues defendió la autonomía de lo estético respecto de los fines prácticos con la célebre fórmula de la "satisfacción desinteresada" como el goce de lo bello, satisfacción que "exige la aprobación universal". *Pero su gran mérito (de Kant) fue no quedarse entancado en el formalismo del "juicio de gusto puro", sino que superó el "punto de vista del gusto" en favor del "punto de vista del genio". (...) Eso es el arte: crear algo ejemplar sin producirlo meramente por reglas.*³⁵ Esto quiere decir que el arte siempre ha exigido ese dejo de genialidad que sobrepasa la regla o el criterio estético autorizado. El genio es quien, en todo caso, crea las reglas del arte. A partir de estas apreciaciones Gadamer se sigue preguntando por la posibilidad de que se resuelva así, desde Kant, la unidad de la tradición del arte clásico y el arte moderno.³⁶

El arte moderno intenta anular la distancia que media entre audiencia, consumidores o público y la obra. Por eso, y ésta es la tesis central de Gadamer respecto a la unidad entre arte clásico y moderno

*...me parece que es falso contraponer un arte del pasado, con el cual se puede disfrutar, y un arte contemporáneo, en el cual uno, en virtud de los sofisticados medios de la creación artística, se ve obligado a participar.*³⁷

Lo que quiere decir Gadamer es que tanto en el arte del pasado como en el contemporáneo, hay co-participación del artista y del contemplador, aunque en el caso del arte contemporáneo la exigencia de participación sea mayor.

Para Gadamer es la no distinción entre el modo particular en que una obra se interpreta y la identidad misma que hay detrás de la obra lo que constituye la experiencia artística. Esta identidad hermenéutica es la que funda la

obra de arte en la era de la reproducción técnica. Desarrollaremos desde Baudrillard y Vattimo ambas argumentaciones en la segunda parte de la tesis.

³⁵ Gadamer, Hans-George, *op. cit.*, p. 63.

³⁶ El juzgar una obra de arte moderna con el criterio kantiano por excelencia del "gocce desinteresado", nos puede llevar a descartarla en cuanto a su valor estético. Sin embargo, lo que apunta Gadamer, es que el mismo Kant incorpora otro criterio, el de la genialidad: "el genio es el que crea sus propias reglas". Según este criterio, la obra de arte moderna puede defender su valor estético desde el momento en que pretende crear un nuevo estilo artístico.

³⁷ Gadamer, H.-G., *op. cit.*, p. 76.

unidad de la obra. Esta unidad de la obra queda siempre abierta frente al que se dirige a ella. Y esto lo observamos tanto en obras del pasado como en obras modernas.

Gadamer introduce otro concepto clave para descubrir la unidad del arte: la tradición. Tradición no quiere decir mera conservación, sino transmisión. Pero la transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, sino aprender a decirlo de nuevo. *Pero la tarea de poner junto el hoy y aquellas piedras del pasado que han perdurado es una buena muestra de lo que es siempre la tradición. (...) se trata de una interacción constante entre nuestro presente, con sus metas, y el pasado que también somos.*³⁸ Gadamer nos invita a unir pasado y presente en un ejercicio de continuidad. Por eso yerra el camino quien crea que el arte moderno es una degeneración. De este modo no comprenderá realmente el arte del pasado. El arte moderno tiene también la capacidad de emitir un mensaje e instituir una comunicación. Y el arte del pasado sólo llega hasta nosotros pasando por el filtro de la tradición que se conserva y se transforma viva. Dejemos que Gadamer corone este apartado con esta soberbia afirmación: *Que "en el momento vacilante haya algo que permanezca". Eso es el arte de hoy, de ayer y de siempre.*³⁹

Concluamos. En Zubiri el sentimiento estético consiste en el atemperamiento a la realidad. Ello significa que no se trata de una acomodación de nuestro tono vital a una cualidad o propiedad de la realidad, sino de un estado de acomodación a la realidad toda. El sentimiento estético zubiriano no se puede identificar sin más con la simple sensación, o la tendencia o la emoción. Es algo más. A este sentimiento estético le llamaremos, para los fines de esta investigación, fruición. De modo que lo propiamente ético será la apropiación, y lo estético la fruición. Ambos conceptos nos ayudarán a cribar los planteamientos relativos tal y como los aborda la postmodernidad.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

³⁹ *Ibid.*, p. 124.

El sentimiento estético zubiriano no se da al margen de la concepción de verdad como ratificación de lo real en la intelección. En Heidegger la verdad es desocultación o alumbramiento. Y como esta verdad se operativiza en la obra de arte, dicha verdad es estética. Es lo que se conoce heideggerianamente como la verdad en tanto que apertura y libertad. El sentimiento estético zubiriano y la verdad estética heideggeriana encuentran así su punto de contacto. Fruición y desvelación son conceptos cercanos. Son posiciones complementarias que enriquecen las nociones de sentimiento y de arte.

Por último, Gadamer ha llegado a afirmar que la estancia más acogedora de la morada del ser humano que es el lenguaje es la poesía y el arte. Y desde esta convicción se pregunta por el gozne entre el arte clásico y el moderno. Convencido de la continuidad entre ambos artes, sostiene que el hecho de que algo permanezca en este momento vacilante que es el arte moderno en tanto que dominio del caos en el orden,⁴⁰ es lo que hace la continuidad entre el arte antiguo y el arte contemporáneo. Aunque el posmodernismo ponga el acento en la ruptura más que en la continuidad (cfr. Capítulo Sexto de esta búsqueda).

Si el sentimiento estético que provoca en nosotros el arte clásico y el moderno es el mismo -es realmente un estado de atemperamiento a la realidad-, se puede decir que hay visos de continuidad entre ambas experiencias artísticas. Creemos que la creación y contemplación de la *Gioconda* provocan un sentimiento estético en el sentido de atemperamiento a la realidad similar al de la creación y contemplación de las *Señoritas de Avignon*. Aunque es menester decir con Lyotard que en el caso del arte moderno predomina el momento de lo sublime en tanto que placer "negativo". (Ver anexo a esta investigación) También es menester señalar que, como bien afirma Baudrillard, y lo estudiaremos con detenimiento en el capítulo sexto, hay que distinguir entre el arte moderno propiamente dicho y el arte postmoderno. En este último se ha

⁴⁰ Ésta es la definición de arte moderno que nos proporciona Adorno en su *Minima moralia*. Ver Adorno, Theodor W., *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Trad. de Joaquín Chamorro Mielke, Taurus, Ensayistas, No. 274, Madrid, 1987, p. 224.

dado una banalización por efecto de la saturación estética. Luego entonces vale decir que en el arte postmoderno se pierde la continuidad y se instaura la ruptura.

Desde estos planteamientos hemos de ver de frente tanto el esteticismo, si es que éste es distintivo de la postmodernidad, como las relaciones entre ética y estética.

Capítulo IV

Hacia una posible articulación entre
la ética y la estética

Capítulo IV

Hacia una posible articulación entre la ética y la estética

La ética y la estética son una sola cosa

Ludwig Wittgenstein

Los capítulos dos y tres han intentado clarificar dos dimensiones del ser humano, la ética y la estética. Han examinado tanto la apropiación como la fruición. Este capítulo se encarga del esclarecimiento de los nexos entre ambas dimensiones.

El tratamiento de la posible articulación entre la ética y la estética, tan necesario para los fines de esta investigación, se topa de inmediato con la dificultad de definir sintéticamente qué entendemos por ética y qué por estética. Sabemos que los dos capítulos anteriores han avanzado en la dirección de una mayor elucidación del contenido de ambos términos. Sin embargo, para delimitar las relaciones entre ambas dimensiones del ser humano hace falta recordar, primero, respecto a la ética, que no ha de confundirse simple y llanamente con la moral en tanto que normas y costumbres. La ética se diferencia de la moral y no ha de ser entendida como deontología o tratado de los deberes meramente externos. Vale la pena evocar la distinción que hace Aranguren entre la ética comprendida como "moral pensada" o reflexión filosófica sobre las morales vigentes y sus crisis, y la moral entendida como "moral vivida" o conjunto de normas, valores y principios.¹

En lo que respecta a la estética, conviene recordar, y a lo largo de este trabajo hemos seguido este hilo conductor, que la estética puede ser definida como reflexión sobre lo bello o como filosofía del arte o como teoría del sentimiento, pero que la idea de estética que tenemos en mente es la equivalente a teoría del sentimiento.

¹ Véase Aranguren, J. L., *Ética*, Biblioteca de la Revista de Occidente, 6a. Edición, Madrid, 1976.

Al ir exponiendo nuestras ideas con relación a los vínculos entre la ética y la estética, desenredaremos, de manera más prolija y detallada, la madeja de lo propio de la ética y la estética de la mano de Sören Kierkegaard. El filósofo danés ha intuido, magistralmente, el diseño de las "etapas o estadios en el camino de la vida" y en este bosquejo ha expresado, con lucidez, lo esencial de los tipos ético y estético. También, en diálogo con la postura de Michel Foucault respecto al "uso de los placeres" y al "cuidado de sí", habremos de esclarecer el contenido del concepto "estética de la existencia" y la posibilidad de estetizar la vida sin demeritar la ética. Por último ventilaremos el modo de conexión entre ambas dimensiones -ética y estética-, de la mano de Xavier Zubiri, procurando siempre la unidad dejando a salvo la autonomía relativa de cada una de ellas. En realidad nuestra intención es mostrar, con Zubiri, un camino hacia la articulación de estas dos dimensiones del ser humano. Este camino conjugará lo mejor del planteamiento de Kierkegaard y lo mejor de la posición foucaultiana.

Los motivos de la selección de estos tres filósofos son los siguientes. Kierkegaard, filósofo de cuño existencialista, trata explícitamente las relaciones entre la dimensión ética y la estética concediendo prioridad al polo ético. Foucault, historiador de la subjetividad, aborda, también explícitamente, las relaciones entr ambas dimensiones dirigiendo su mirada hacia lo estético de la existencia. Mientras que Zubiri, el filósofo realista o "reísta" del que hemos echado mano a lo largo de esta investigación, insiste en la unidad entre las dos dimensiones del ser humano. En el caso de Zubiri se intenta esta unidad defendiendo a la vez la autonomía relativa de cada dimensión.

Por último, en este capítulo expondremos sintéticamente la epistemología o noología zubiriana de la inteligencia sentiente. Nos vemos obligados a hacerlo debido a que el autor vasco aspira a la conjunción entre apropiación y fruición desde su noción de sentir inteligente o de aprehensión primordial de la realidad.

1. Ética y estética en Kierkegaard

Las diversas formas de vida que el existente puede elegir constituyen lo que Kierkegaard llama *estadios en el camino de la vida*. Estos estadios son los modos de hacer real la existencia como posibilidad. Son tres: el estético, el ético y el religioso. El seductor es la figura significativa del estadio estético. El marido lo es del estadio ético. Y Abraham es el prototipo del hombre religioso. Vamos a concentrar la atención en los dos primeros y sus relaciones.

Definamos primero, con Kierkegaard, los términos. *...la estética en un hombre es aquello por lo cual ese hombre es, inmediatamente, lo que es; la ética es aquello por lo cual deviene lo que deviene.*² De la misma definición se colige que lo estético se resuelve en el instante y que lo ético incorpora para sí la dimensión de temporalidad, la memoria y también la esperanza. El que vive éticamente tiene la memoria de su vida; el que vive estéticamente no la tiene. El que vive estéticamente ve por todos lados posibilidades. El que vive éticamente ve por doquier tareas. Esto da al individuo ético una seguridad que falta por completo al que no vive sino estéticamente. El que vive éticamente educa su interioridad. El que vive estéticamente lo espera todo de afuera. Lo ético exige una elección. En la estética también hay elección, pero Kierkegaard considera que dicha elección no es auténtica, pues la elección estética es inmediata y se pierde en la diversidad.

Pero la elección kierkegaardiana, la elección ética por excelencia, que es decisiva para la formación de la personalidad, no significa la elección entre el bien y el mal, sino más bien la elección anterior por la cual se elige el bien y el mal o por la cual se los excluye. No se trata, entonces, de elegir lo que es justo, sino de elegir con energía, seriedad y pasión. De elegirse a uno mismo con coraje y decisión. Gracias a esta elección aparece la ética. *...en la ética*

² Kierkegaard, Sören, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, p. 35.

*estoy justamente por encima del instante, estoy en la libertad...*³ La elección kierkegaardiana nos coloca de lleno en el ámbito de la libertad.

El hombre estético vive en el instante, en la inmediatez, en lo interesante, en el goce vital. El individuo estético vive desesperado, lo sepa o no.⁴ Pero si no enfrenta diametralmente la desesperación, si no elige la desesperación, se hundirá en su estadio estético. Su frivolidad y su melancolía le impedirán dar el salto vital al estadio ético. El tipo ético kierkegaardiano aconseja de este modo al esteta: *Elige, pues, la desesperación -la misma desesperación es elección; (...) Y, al desesperar, se elige de nuevo, ¿qué es lo que se elige? A uno mismo, no dentro de la inmediatez (...) uno se elige a sí mismo en su validez eterna.*⁵ Y es que la desesperación es mucho más profunda que la duda, que el escepticismo. El punto de partida para encontrar lo absoluto consiste en la desesperación, no en la duda. Se trata entonces de desesperarse absolutamente para poder extenderse hacia lo infinito. El esteta quiere su desesperación pero solamente en sentido finito y ello lo pierde. No hay que endurecerse en la desesperación.

La posición ética aspira a superar las diferencias para establecerse en lo general. La desesperación hará surgir lo general. Pero es importante que el individuo ético no anule lo concreto en lo general, sino que lo asimile. De este modo el individuo ético se ha convertido en el único hombre, lo que significa que no hay hombre como él. *La tarea que se señala al individuo ético es transformarse a sí mismo en individuo general.*⁶ Todo hombre cuya vida expresa de manera mediocre lo general no es un hombre extraordinario. Lo general se adquiere por la elección y se expresa en la exigencia. El verdadero hombre extraordinario es el verdadero hombre ordinario. La concepción ética muestra lo general en toda su belleza. Aquí ve Kierkegaard el nexo profundo entre la estética y la ética. Lo ético aparece como bello.

³ *Ibid.*, p. 36.

⁴ Al momento de desesperación del esteta como transición al estadio ético lo llama Kierkegaard *ironía*. A la desesperación propia del hombre ético y como salto hacia el estadio religioso se le conoce como *humor*.

⁵ Kierkegaard, S., *op. cit.*, p. 76.

El individuo ético no encuentra el deber fuera de él sino en él. Esto, como dijimos, aparece en el instante de la desesperación y se impone a través de la estética, en ella y con ella. Lo estético queda subsumido en este movimiento. El individuo ético queda tranquilo y seguro precisamente porque tiene al deber en su interior. No se trata entonces de cumplir con un caudal de deberes externos, sino de sentir la intensidad del deber. ...*lo principal es la impresión del deber, y no la diversidad del deber.*⁷ Será la casuística la que se ocupe de descubrir la diversidad del deber. Kierkegaard apuesta explícitamente por la autonomía y cuestiona toda heteronomía que provenga de la diversidad del deber.⁸

Ahora bien, aunque Kierkegaard preconiza claramente la posición ética, no deja de insistir en la importancia de recuperar lo mejor de lo estético en el camino de la vida. En la elección ética la estética permanece siempre de modo relativo. *Incluso lo serio estético es, como todo lo serio, útil para el hombre; pero nunca puede salvar a éste enteramente.*⁹ La ética no aniquila lo estético, lo transfigura. Es falso que la vida, cuando es ética, pierda su belleza. ...*sólo veo la belleza de la vida cuando la miro éticamente...*¹⁰ La ética, lejos de privar a la vida de su belleza, se la da.

Sin embargo, no podemos dejar de ver en Kierkegaard un mutuo excluirse de la ética y la estética, una oposición radical entrambas en favor de lo ético. La estética queda subsumida en lo ético. El marido kierkegaardiano y su deber general superan a Juan el Seductor y su inmediatez gozosa.

⁶ *Ibid.*, p. 144.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸ Se pueden aquí percibir los nexos con el modo como plantea Kant en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica* la opción por el deber autónomo. Ver capítulo dos de este empeño.

⁹ Kierkegaard, S., *op. cit.*, p. 97.

¹⁰ *Ibid.*, p. 162.

2. Ética y estética en Foucault

En *Historia de la sexualidad y Tecnologías del yo*, Michel Foucault expone lo que él mismo llama los criterios de una “estética de la existencia”. Foucault piensa que, a diferencia de lo sucedido posteriormente en la pastoral cristiana donde los elementos del código moral dominan los modos de subjetivación, *las reflexiones morales en la Antigüedad griega o grecorromana se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la “askesis” que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido.*¹¹ Esto quiere decir, de entrada, que en la Antigüedad griega o grecorromana hay más una “estética de la existencia” que una moral, si se entiende por esta última la codificación de las conductas.

Ahora bien, esta estética de la existencia admitió cierto grado de austeridad que la pone en continuidad, hasta cierto punto, con lo que posteriormente encontramos en las sociedades occidentales cristianas. Pero esta exigencia de austeridad se presenta más bien, en el mundo griego y grecorromano, *como un principio de estilización de la conducta para quienes quieren dar a su existencia la forma más bella y cumplida posible.*¹²

De este modo, las tres grandes artes del comportamiento -Dietética, Económica y Erótica- proponen, más allá de los códigos, una modulación singular de la conducta sexual. En la Dietética encontramos una forma de templanza definida por el uso medido y oportuno de las *aphrodisia* (los placeres). En la Económica encontramos una forma de templanza definida no por la fidelidad recíproca de los cónyuges, sino por un determinado privilegio por el que el marido conserva a la esposa legítima sobre la que ejerce su poder. Y, por último, del lado de la Erótica descubrimos el ideal de una renuncia a toda relación física con los muchachos en el amor homosexual.

¹¹ Foucault, M., *Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres*, p. 31.

¹² *Ibid.*, p. 227.

Esta modulación de la conducta sexual, la *sophrosyne*, no se efectúa en razón de un modelo canónico ni de la consideración de la actividad sexual como un mal, sino como modo de regular esa fuerza que por sí misma amenaza con pasar al exceso. El acto sexual no inquieta porque se considere malo, sino porque perturba y amenaza la relación del individuo consigo mismo y su constitución como sujeto moral. *No se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan sino de prudencia, de reflexión, de cálculo en la forma en que se distribuyen y en que se controlan los actos.*¹³ El individuo se constituye como sujeto ético no universalizando la regla de su acción; sino mediante una actitud y una búsqueda que individualizan y modulan su acción. El temperante no es entonces aquel que carece de deseos, sino aquel que desea con moderación.

La *sophrosyne* es caracterizada como una libertad. Pero esta libertad es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. Y esta libertad-poder no puede concebirse sin una relación con la verdad. La relación con lo verdadero constituye un elemento esencial de la templanza. Y esta relación con la verdad, constitutiva del sujeto temperante, conduce a una estética de la existencia, y no a una hermenéutica del deseo. Esto último será el caso de cierta espiritualidad cristiana donde el deseo será interpretado como vinculado al demonio y al mal. La templanza queda ligada a la belleza de un alma. Foucault sintetiza estos planteamientos magistralmente:

*Podríamos decir esquemáticamente que la reflexión moral de la Antigüedad a propósito de los placeres no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia.*¹⁴

Esta estilización del sujeto, producto de la reflexión moral de los griegos sobre el comportamiento sexual, es equivalente a la llamada estética de la

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ *Ibid.*, p. 90.

existencia. Podemos asegurar entonces que entre los griegos del siglo IV a. de C. la reflexión sobre el comportamiento sexual como dominio moral se encaminó a la formulación de una estética de la existencia. Se trata de intentar llevar una existencia buena y bella a la vez, de realizar en la vida la *kalokagathía*.

Así como Foucault ha podido poner en contacto ética y estética, acentuando la fuerza de lo estético con su novedoso concepto "estética de la existencia" en el tomo II de su *Historia de la sexualidad*, ha logrado también descubrir una relación entre conocimiento de uno y el cuidado de sí en *Tecnologías del yo* y en el tomo III de *Historia de la sexualidad*. Esta inquietud del individuo por sí mismo, en el mundo grecorromano, funciona como gozne entre la estética de la existencia y el desciframiento de sí de la pastoral cristiana con sus formas de purificación y ascesis.

Foucault se preocupa por la relación entre el ascetismo y la verdad. Así como en el tomo II de su *Historia de la sexualidad* se ocupó de la reflexión sobre la conducta sexual en la Grecia del siglo IV antes de nuestra era, en *Tecnologías del yo* se dedica a analizar la filosofía grecorromana de los dos primeros siglos a. de C. en el bajo imperio romano.

El filósofo francés descubre que el principio moral más importante en la filosofía antigua *gnothi sauton -conócete a ti mismo-*, se ha traducido en el contexto grecorromano por *epimelesthai sautou* o "cuidado de sí", "preocupación por uno" o "sentirse preocupado e inquieto por uno mismo". Empero, en nuestra tradición filosófica más moderna hemos cargado en demasía las tintas en el primer principio en detrimento del segundo. Quizá hemos considerado el cuidarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Quizá hemos visto en ello una forma de individualismo reprobable. Quizá hemos considerado en exceso que lo moral lo hace la ley externa y no el respeto de sí.

En el mundo moderno el conocimiento de sí constituye el principio moral fundamental. En cambio, en la cultura grecorromana el conocimiento de sí se presentaba como identificado con la preocupación por uno. *El cuidado de sí*

*consiste en el conocimiento de sí.*¹⁵ La preocupación por uno implica una nueva experiencia del yo que compromete al individuo en una mayor introspección. En el estoicismo se insiste en la memoria de lo que uno ha hecho y de lo que debería haber hecho. *Askesis* no significa aquí renuncia, sino consideración progresiva del yo o dominio sobre sí mismo obtenido a través de la adquisición y de la asimilación de la verdad.

Esta preocupación por uno mismo puede visualizarse en conexión con la estética de la existencia. Es decir, implica la configuración del sujeto como bueno y bello a la vez. La inquietud de sí es moral y construye artísticamente al individuo.¹⁶

En fin, una vez hecho el recorrido por el pensamiento de Kierkegaard y Foucault, no podemos sino presentar sintéticamente la manera diferente como plantean las relaciones entre la ética y la estética. En el caso del pensador danés, el hombre ético, aunque distinto del estético, asume lo bello en su vida. El hombre ético asimila lo general y la exigencia vital. En cambio, el hombre estético se pierde en el instante, en la inmediatez. El hombre ético incorpora para sí el pasado y el futuro. El hombre estético captura el presente en el goce vital. El puente entre ambos estadios en el camino de la vida lo conforma la desesperación "irónica". El esteta debe afrontar la desesperación con todas sus consecuencias. La evasión de la misma lo dejaría sumido en la más profunda melancolía. El hombre ético se mueve en el ámbito de lo general integrando lo particular. El esteta esquiva esta opción y se pierde en el plano de lo individual. El hombre ético, en definitiva, adquiere primacía sobre el hombre estético.

En el caso de Foucault, la estética de la existencia une indisolublemente lo estético con lo ético, pero concediendo preeminencia a lo estético, pues la vida buena es también la vida hermosa. Óscar Martiarena alude al diagnóstico elaborado por Foucault:

¹⁵ Foucault, M., *Tecnologías del yo*, p. 59.

...Foucault indagó por qué la vida no es objeto de arte en nuestro tiempo. La respuesta que encontró fue que es debido a que en el presente la vida es objeto de normalización y, por tanto, de estandarización; es decir, es el objeto más alejado de lo que busca alcanzar la "singularidad" artística.¹⁷

Este diagnóstico lo llevó a construir una terapia adecuada para el problema de la reinención del sujeto: la conversión de la vida en obra de arte. *Lo que me sorprende es el hecho de que en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. (...) Pero ¿por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte?¹⁸* En Foucault lo estético resuelve lo ético, lo incorpora en sí y para sí.

Pero hay que evitar el riesgo de reducir lo ético a lo estético o viceversa. Lo característico del valor estético es su capacidad de suscitar la novedad, lo inaudito, lo diferente y lo fugaz. En cambio, el valor ético vuelve siempre a lo mismo: el reconocimiento de nuestra humanidad en la del otro y el permanente respeto del otro. *La estética rastrea lo original, la ética defiende lo originario.¹⁹* La fidelidad ética condiciona y limita la audacia estética, mientras que ésta no puede suprimir el aguijón de lo moral en nombre de la genialidad artística.

Veamos ahora cómo soluciona el problema el filósofo vasco Xavier Zubiri desde su teoría de la inteligencia sentiente.

¹⁶ Vale decir que todo el tomo III de *Historia de la sexualidad* desarrolla cabal y exhaustivamente el tema del "cuidado de sí".

¹⁷ Martiarena, O., *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, p. 353.

¹⁸ Foucault, M., *El sexo como moral en Saber y verdad*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1990, p. 193.

3. Ética y estética en Zubiri

Xavier Zubiri ha logrado, desde la intuición de la inteligencia como sentiente y del sentir como inteligente, unir ambos ámbitos -ético y estético-, con el debido respeto de la autonomía de cada uno. Lo hace pensando siempre en la volición como tendente -ya lo vimos en el capítulo segundo-, es decir, como unión del aspecto determinante del querer -volición-, con el aspecto tendente o frutivo. Lo hace pensando siempre el sentimiento como atemperante, es decir, como fusión del elemento frutivo -estar atemperado-, con el elemento inteligente de realidad. (Ver Capítulo Tercero) Es sabido que Zubiri no encontró sino hasta 1975 una denominación particular para lo volitivo y otra para lo sentimental. Usó, antes de esa fecha, de manera indistinta el término fruición tanto para lo volitivo como para lo sentimental. Sólo al final recurrió al término apropiación para lo volitivo y a la noción de fruición para lo sentimental, que no sentiente. Ambos conceptos, volitivo y sentimental, se anclan de manera certera en la idea medular de inteligencia sentiente. Veamos cómo.

Al hilo del pensamiento de Xavier Zubiri podemos asegurar que todos los seres humanos aprehendemos las cosas en tanto que reales y no como meros estímulos. Aquí hay que entender por realidad el "de suyo" de la cosa, es decir, esa formalidad que tienen las cosas por la que se presentan a la intelección con sus notas como perteneciendo a un todo y entre sí. Realidad no es aquí lo *extra animam*, lo allende nuestra mente. Realidad es más bien una formalidad de ser "de suyo" la cosa. La intelección en Zubiri es sentiente, no aparece desligada del nivel de la impresión. Toda impresión humana es "real". La ratificación de esta experiencia intelectual es lo que Zubiri llama "verdad real". En este nivel no hay lugar ni cabida para el error. Sólo en el nivel de la "verdad dual" es propio hablar de verdad y de falsedad. Este nivel, que equivaldría a lo que se ha dado en llamar "verdad en tanto que conformidad o adecuación", es el nivel donde se corre el riesgo de

¹⁹ Savater, F., *Diccionario de filosofía*, p. 155.

perder la certeza. A esto lo llama Zubiri "intelección concipiente", en alusión a la elaboración del concepto, contra lo que se denominó en otro lugar "intelección sentiente", que es el hecho originario. Analicemos este panorama por pasos contados. Después podremos incursionar en el estudio de las relaciones entre inteligir sentiente, volición tendente y sentimiento atemperante.

Zubiri critica el dualismo filosófico entre inteligir y sentir. La inteligencia es sentiente y el sentir es inteligente. *Inteligir consiste formalmente en aprehender algo como real. La aprehensión de lo real es el acto exclusivo de la inteligencia, es el acto elemental, y es finalmente, el acto radical de la inteligencia.*²⁰ En la filosofía clásica inteligir es aprehender de nuevo lo dado por los sentidos "a" la inteligencia. Por lo menos así lo entendía el realismo escolástico. El objeto primario del inteligir es lo sensible, este objeto está dado por los sentidos "a" la inteligencia, y el acto propio de esta intelección es concebir y juzgar lo dado a ella. A esta inteligencia la llama Zubiri "concipiente" porque conceptúa lo dado por los sentidos "a" la inteligencia. Pero la conceptualización no es lo primario y radical del inteligir. Los conceptos son necesarios, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no conceptos de inteligencia meramente concipiente. Zubiri preconiza, en definitiva, una inteligencia sentiente que rompe radicalmente con el dualismo entre inteligir y sentir.

Inteligir y sentir no se oponen. Los que se oponen, en todo caso, son el puro sentir y el inteligir. El puro sentir aprehende algo impresivamente en formalidad de estimulación. En cambio, el sentir inteligente aprehende algo impresivamente en formalidad de realidad. *Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir).*²¹ El animal y la computadora tienen impresiones de contenido pero sin formalidad de realidad. Lo ejecutado por ellos no es inteligencia, pues no concierne a la formalidad de realidad.

²⁰ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 77.

²¹ *Ibid.*, p. 84.

Lo formalmente constitutivo del sentir es la impresión, observa Zubiri.²² Ahora bien, el animal, que está formalizado, siente los estímulos como “nota-signo” cada vez más independientes de sí. Pero, en el caso del hombre, esta formalización se eleva a tal grado que el estímulo acaba por “quedar” totalmente despegado del animal. En este caso, la formalización se convierte en *hiper-formalización*. Por esto el hombre es el animal del distanciamiento. El animal humano aprehende los estímulos no como signos objetivos a los que hay que darles respuesta, sino como realidades. La intelección sentiente es mera actualidad de lo aprehendido como real. Es necesario precisar aún más qué se entiende por realidad.

Hemos visto cómo el concepto “realidad” es capital para la comprensión de la inteligencia sentiente. Contra lo que podría pensar la filosofía clásica, realidad no coincide con existencia. Normalmente se entiende por realidad lo existente *extra-animan*. Pero la cosa es existente porque es real y no al revés. *La existencia es un momento que concierne formalmente al contenido de lo aprehendido, pero no es formalmente un momento de su realidad.*²³ Sólo siendo real tiene la cosa existencia y notas. Lo que constituye formalmente la realidad no es el existir, sino el modo de existir: existir “de suyo”. Las cosas “allende” son reales no porque estén “allende”, sino por ser en ese “allende” lo que “de suyo” son, es decir, porque “allende” poseen esa formalidad del “de suyo”. Realidad significa lo que es real “allende” lo percibido y lo que es real “en” lo percibido mismo. Lo real allende y lo impresivamente real coinciden en ser formalidad del “de suyo”, en ser reales. Con esto se rompe el dualismo entre inteligir y sentir. Lo que hay que contraponer son dos zonas de cosas reales: cosas reales “allende” la percepción y cosas reales “en” la percepción.²⁴

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ *Ibid.*, p. 192.

²⁴ Para conocer en detalle los distinguos que Zubiri propone entre realidad y existencia ver el fino análisis que desarrolla en la parte tercera del artículo tercero *-Esencia y realidad-* en *Sobre la esencia*.

Zubiri recurre constantemente al ejemplo del calor y sus caracteres térmicos para explicar su noción de realidad como formalidad del “de suyo”. En dicha formalidad, se aprehende el calor como nota cuyos caracteres térmicos le pertenecen “en propio”. El animal reacciona estímúlicamente ante el calor, no capta los caracteres térmicos como pertenecientes a algo. En la estimulidad el calor y todos sus caracteres térmicos no son sino signos de respuesta. Realidad no es, entonces, realidad “en sí” en el sentido de una cosa real en el mundo independiente de mi percepción. Realidad es formalidad, formalidad de la cosa aprehendida, formalidad como modo de quedar “en propio”, de ser “de suyo”, formalidad que posee la cosa aprehendida y la cosa allende la aprehensión.

La realidad posee tres momentos: la actualidad, el *prius* y el “en propio”. Por la actualidad la cosa “queda” presente en la intelección; por el *prius* la realidad en la cosa allende la aprehensión tiene anterioridad ontológica, no cronológica, respecto de la realidad en la aprehensión, y por el “en propio”, momento cardinal de la realidad, la realidad es “de suyo”, posee sus caracteres como perteneciéndoles a la cosa.

En la filosofía de Zubiri el ser viene después de la realidad. La prioridad la conserva siempre la realidad. El ser es mera actualidad de lo real en el mundo. Ser es actualidad mundanal. Un roble es roble y nada más, ésta es su realidad. La instauración del roble en el mundo lo hace estar presente en medio de todas las cosas aledañas. Éste sería el ser del roble. Un hombre es realidad humana y nada más. Su presencia en el mundo lo hace ser. Se habla entonces de ser humano. Este ser humano equivale al “yo” en la filosofía de Zubiri.²⁵

Una vez esclarecidos los conceptos “inteligencia sentiente” y “realidad”, conviene dilucidar qué entiende por verdad el filósofo vasco. Hemos hablado de esto en el capítulo tercero. Ampliamos aquí nuestras reflexiones. Verdad, en Zubiri, no es conformidad de la idea con el objeto. La afirmación no es la

²⁵ Se pueden percibir aquí resonancias heideggerianas del “ser-en-el-mundo”. El ser zubiriano es actualidad de lo real en el mundo.

forma primaria de la verdad. Ella es, en todo caso, una verdad dual. *Verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real. Lo que la mera actualización añade a la realidad es, pues, su verdad. Realidad y verdad no son idénticas. Intelección, y por tanto verdad, son aspectos de actualización. Y como no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo resulta que no toda realidad tiene verdad.*²⁶ Esto debe entenderse en este estricto sentido. Como la realidad allende la intelección no ha sido actualizada por la realidad humana, por eso no se puede decir que envuelva verdad. En cambio, toda verdad, en cuanto que es actualización de lo real en la intelección, envuelve verdad. La realidad es lo que funda la verdad. La realidad es lo que da verdad, es lo que “verdadea” en la intelección.

En realidad, lo que hace la verdad es añadirle a lo real una especie de ratificación según la cual lo aprehendido como real está presente en su aprehensión misma. La verdad ratifica la realidad, el “de suyo”. La verdad “real”, que no “dual”, es la ratificación. En esta verdad no hemos salido de lo real. En cambio, en la verdad dual hemos salido de la cosa real hacia su concepto, hacia su afirmación o hacia su razón.

Sólo nos resta, antes de abordar explícitamente las relaciones entre intelección sentiente, volición tendente y sentimiento atemperante, visualizar los modos superiores de intelección. *Ulterioridad consiste muy concretamente en inteligir qué es “en realidad” lo ya aprehendido “como real”.*²⁷ La intelección sentiente, la aprehensión de algo como real, es insuficiente. Esto nos obliga a inteligir lo que eso real es en realidad. Esta insuficiencia afecta al contenido de la aprehensión, pero no concierne sino a las notas de su contenido. En los modos superiores de intelección, el contenido se enriquece sobremanera. Podemos llegar a decir de algo que es “casa” o “perro”. Podemos llegar al concepto o a la comprensión cabal de la cosa. *Lo que*

²⁶ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 230.

²⁷ *Ibid.*, p. 266.

*algo es "en realidad" es un enriquecimiento de lo que algo es "como realidad". La unidad de ambos momentos es la intelección ulterior.*²⁸

En definitiva, hay dos grandes modos ulteriores de intelección: logos y razón. Logos corresponde a la intelección de lo real ya aprehendido como real respecto de otras cosas reales. Decimos, entonces, que la cosa se halla en un campo de realidad. Este logos comprende tanto la simple aprehensión como el juicio. Razón tiene que ver con la intelección de lo real como momento del mundo todo. Esta intelección se apoya sobre el logos. Razón es, por tanto, una marcha desde la realidad campal "hacia" la realidad mundanal. Dicha razón es por fuerza sentiente, pues proviene de la misma intelección sentiente. Por la razón llegamos por fin a la comprensión de la cosa.

La intelección sentiente determina los afectos o modificaciones tónicas. La modificación de los afectos animales por la impresión de realidad es lo que constituye el sentimiento. Sentimiento es afecto de lo real. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. Por eso hemos definido el sentimiento (ver capítulo tres) como el estado de atemperamiento a la realidad. La intelección sentiente también condiciona la respuesta. La respuesta humana es determinación en la realidad. Esta respuesta es volición tendente (ver capítulo dos). Y es tendente porque vehicula las tendencias sentientes en su determinación. Zubiri lo explicita de este modo:

*Sentimiento es afecto sentiente de lo real; volición es tendencia determinante de lo real. (...) Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición. La intelección es así el determinante de las estructuras humanas.*²⁹

Yendo ya en particular al análisis del sentimiento y de la volición, como desprendidos del inteligir sentiente, diremos lo siguiente, al hilo de lo ya expuesto en los capítulos tres y dos respectivamente.

²⁸ *Ibid.*, p. 267.

²⁹ *Ibid.*, p. 283.

Hemos definido el sentimiento como *el modo de estar acomodado tónicamente a la realidad*. No es entonces un mero afecto, es un sentimiento afectante. Ni es una impresión fugaz, sino un estado. Ni es una acomodación a una cualidad de la realidad, sino a la realidad toda. El “desinterés” del “goce desinteresado” kantiano es definido precisamente como acomodación a la realidad y no sólo a una cualidad o propiedad de la misma. Y es, por último, el sentimiento, un atemperamiento, una acomodación tónica. Se trata entonces de una fruición a, en y de la realidad. Decíamos atrás que con los años Zubiri reservó el término “fruición” para el sentimiento (1975), aunque haya hecho uso de él en su exposición sobre la voluntad de 1961.

La dimensión sentiente del sentimiento salta a la vista. Es un sentimiento afectante, es fruición, es, en fin, sentiente. La dimensión inteligente del sentimiento es más difícil de destacar, radica en la visión de lo real como *temperie*. La inclusión de lo real en la noción de sentimiento atemperante asegura el aspecto inteligente de dicho sentimiento estético. La intelección sentiente se prolonga en dicho estado sentimental.

En lo que respecta a la voluntad, Zubiri la identifica con el querer. *La esencia de la voluntad está en querer.*³⁰ Pero este querer no es ni apetito, ni determinación, ni actividad, sino los tres en unidad intrínseca. Y este querer es fundamentalmente “fruición”. *El acto en que formalmente consiste la volición es no solamente un acto de amor y un acto de decisión, sino que es un acto activo, el acto de ser querido. (...) Pues bien, la unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que expresa un solo vocablo y un solo concepto: la fruición. La esencia formal de la volición es fruición.*³¹ Y es fruición sobre lo real en tanto que real. El acto de amor corresponde la acto de apetición, mientras que el acto de decisión refiere a la determinación. Y la dimensión práxica, la actividad, también conforma la volición. Esta fruición (1961), que con el paso de los años dejó su lugar a la idea de apropiación (ver capítulo dos), coincide con la intuición del sentimiento estético como fruición (ver capítulo tres).

³⁰ Zubiri, X., *Acerca de la voluntad* en *Sobre el sentimiento y la volición*, p. 42.

³¹ Zubiri, X., *Acerca de la voluntad* en *op. cit.*, p. 43.

Aunque más tarde Zubiri haya abandonado el término “frucción” como referido a la volición, no dejó nunca de insistir en el aspecto frutivo de la voluntad. Siempre hablo de volición tendente. La voluntad vehicula las tendencias. Veamos esto.

La razón formal de la volición no excluye el deleite. En el más trivial de los actos de volición hay felicidad. Las tendencias pertenecen formal e intrínsecamente al acto de volición. La filosofía antigua, sobre todo los estoicos, dio una solución sencilla al problema del dominio de sí: parar y matar todo el mundo tendencial, lograr la *ataraxia*. Pero esto es quimérico. La verdadera virtud envuelve todas las tendencias. No se trata de una *ataraxia*, sino de un momento de esfuerzo. Este esfuerzo no consiste en anular aquello que se quiere dominar, sino en encauzarlo. *(La volición) No es ni mero juego de tendencias, ni mera aceptación; es una cosa mixta.*³²

Zubiri delata los nexos entre voluntad y libertad. Libertad es radicalmente autoposesión de uno mismo. Esto nos recuerda de inmediato su definición de persona como autoposesión. En el ejercicio de este apoderamiento de uno mismo está intrínsecamente la frucción. Y la frucción es voluntad. Donde está la frucción y la libertad es justamente en la voluntad. La voluntad es, entonces, no sólo frucción, sino también libertad.³³

Según Zubiri el hombre actual ha perdido radicalmente la capacidad de frucción. Necesita urgentemente recuperarla. Podríamos arriesgar, para concluir este capítulo, la siguiente aseveración: la frucción en Zubiri cobra tal relevancia que parece ser un término que asegura tanto el aspecto volitivo de apropiación como el aspecto afectivo de atemperamiento, y el nexo entrambos aspectos lo realiza la inteligencia sentiente. El hombre actual necesita recuperar urgentemente la inteligencia sentiente. La salida no podrá estar ni

³² Zubiri, X., *Acerca de la voluntad* en *op. cit.*, p. 80.

³³ En *Sobre el sentimiento y la volición* el filósofo vasco llega a defender que el culmen de la realidad humana es la voluntad. Si algo tiene primacía en Zubiri será la voluntad y por tanto la ética. Es un punto realmente discutible porque sabemos por *Inteligencia sentiente*, escrito posterior a *Sobre el sentimiento y la volición*, que la inteligencia (sentiente) es central en la antropología filosófica zubiriana. Claro que esta inteligencia sentiente no es mera razón, y Zubiri está comparando voluntad con razón.

en un racionalismo donde la fruición se ausente, ni en un irracionalismo que olvide lo mejor del animal de realidades: enfrentarse a la realidad (con la inteligencia), cargar con la realidad (con el sentimiento) y encargarse de ella (con la voluntad). Estas ideas nos encaminan hacia una correcta articulación entre la dimensión ética y la estética.³⁴

Hemos podido apreciar tres modos de articular lo ético y lo estético. Kierkegaard lo hace concediendo primacía a lo ético sobre lo estético. O, mejor dicho, subsumiendo lo estético en lo ético. Foucault preconiza la "estética de la existencia". Lo ético es, en todo caso, cultivo de la vida como una obra de arte. Zubiri, en un nivel trascendente-metafísico, postula el vínculo entre lo ético y lo estético, entre la apropiación y el atemperamiento, echando mano, por un lado, de la inteligencia sentiente y, por otro, de su noción de fruición. Es un intento de desarrollo de lo ético sin dejar en el olvido el aspecto frutivo. Es un intento de búsqueda de la unidad en la diversidad. Es verdad que nuestros tres autores se mueven en distinto nivel de análisis. Kierkegaard está pensando en el existente y sus estadios en el camino de la vida. Foucault estudia la historia de la subjetividad y de allí colige su "estética de la existencia". Zubiri, definitivamente alejado de estas dos perspectivas, piensa la ética y la estética en el orden metafísico y antropológico. Sin embargo, las conclusiones a las que llegamos en este análisis comparativo son válidas en tanto que dan cuenta de las posibilidades de articulación de lo ético y lo estético. Ellas nos servirán para efectuar la relectura del modo como concibe la postmodernidad las relaciones entre la ética y la estética.

³⁴ Concordamos aquí con las posiciones de Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo* en favor de la razón vital y en contra del racionalismo y del relativismo. Aunque la razón vital orteguiana no coincida exactamente con la razón sentiente o la inteligencia sentiente zubirianas, no podemos dejar de ver las similitudes entre ambos conceptos.

Parte II: La ética y la estética de la postmodernidad

A esta altura de la investigación nos vemos obligados a presentar la ética y la estética de la postmodernidad, la ética y la estética de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo. Los resultados de esta presentación serán releídos desde la ética y la estética zubirianas con la finalidad de, por un lado, rescatar la riqueza de la ética y de la estética postmodernas y, por otro lado, desvelar sus insuficiencias.

Queremos confirmar, en esta segunda parte de la tesis, nuestra hipótesis de que la ética postmoderna, al menos la de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo, no se ve reducida a esteticismo, conserva su especificidad. ¿Queda la ética, en la postmodernidad, subordinada a la estética de modo que pierde su identidad? Creemos que no. ¿Conserva la ética su autonomía? Sí. ¿En qué consisten, entonces, la ética y la estética postmodernas?

A pesar de ello, a pesar de que la ética postmoderna no se asimila al hedonismo ni al esteticismo, queremos subrayar desde Zubiri que dicha ética postmoderna no incorpora el deber a la experiencia felicitante. La moral "indolora" de Lipovetsky y la ética de la "continuidad" de Vattimo, valoran y justiprecian la fruición, pero no recogen cabalmente la obligatoriedad del deber en su propuesta.

Desde Zubiri queremos señalar, además, que la estética postmoderna no incorpora el sentimiento estético en toda su magnitud, aunque tampoco se resuelve en un esteticismo sin miras. La transestética de Baudrillard y el "deleite distraído" de Vattimo se comprenden como elaboraciones teóricas estéticas pese a todo.

Desde Zubiri habremos de esclarecer el modo correcto de articulación de lo ético y de lo estético. Apropiación y fruición: ¿cómo se vinculan y diferencian ambos actos? La postmodernidad no lo hace o lo hace de manera deficiente.

Capítulo V

Individualismo "correcto" y moral
"indolora" en Gilles Lipovetsky

Individualismo “correcto” y moral “indolora” en Gilles Lipovetsky

“Ni amar ni odiar”; esta regla encierra la mitad de toda sabiduría.

Arthur Schopenhauer

Gilles Lipovetsky ha trascendido como pensador gracias a sus certeros análisis en torno al fenómeno postmoderno. Tres libros señeros así lo atestiguan: La era del vacío, El imperio de lo efímero y El crepúsculo del deber. En esta trilogía ha sabido diagnosticar la cultura de nuestro tiempo. Individualismo, moda y poseber son los conceptos claves que tematizan el entorno cultural, particularmente, el europeo y, en concreto, el francés. Habría que exponer de manera pormenorizada estos conceptos. Tendríamos que verificar si es correcto el análisis de Lipovetsky, sobre todo en lo que corresponde a las causas del fenómeno. Tres objetivos perseguimos, por tanto, en este capítulo: exponer el análisis de Lipovetsky (darle contenido a los tres conceptos ya citados), subrayar los aportes ético y estético de su pensamiento y sopesar estos aportes de manera crítica con la ayuda de la filosofía de Xavier Zubiri.

Concentraremos nuestra atención primordialmente en el análisis ético de Lipovetsky, es decir, en lo que nos propone en El crepúsculo del deber. Esto no obsta para presentar como marco contextual de las afirmaciones éticas de Lipovetsky sus reflexiones en torno al individualismo y a la moda. De hecho no se entiende el contenido ético del posmoralismo sin abundar suficientemente en los temas relativos al individualismo contemporáneo y a la moda y su destino en nuestras sociedades postmodernas. También no obsta para incorporar las escasas consideraciones de Lipovetsky en torno a la estética contemporánea. La reflexión estética en la obra de Lipovetsky es por demás exigua. Haremos un esfuerzo por explicitarla.

Dividiremos nuestro estudio en cinco partes claramente distinguibles gracias a la misma distribución cronológica y sociológica de la trilogía de Lipovetsky.

La primera analizará el fenómeno del individualismo contemporáneo. La segunda los lances de la moda en su esplendor en el momento actual. La tercera la conjetura de la moral "indolora". La cuarta la reflexión estética. Y la quinta la valoración crítica de la filosofía moral y del arte de Lipovetsky.

La era del vacío apareció por primera vez en Francia en el año 1983. El imperio de lo efímero en el año 1987. Y El crepúsculo del deber en el año 1992. Éste es el itinerario intelectual de este filósofo y sociólogo francés. Evidentemente que este pensamiento ha sufrido corrimientos. Es decir, nos encontramos con cierta continuidad de pensamiento, pero también con elementos de ruptura. Lo haremos saber en el análisis crítico final.

Al momento de redactar esto, Lipovetsky ha sacado a la luz pública su último libro: una reflexión sobre el feminismo contemporáneo titulada La tercera mujer (París, 1997). No nos ocuparemos de este texto en nuestro ensayo. Pero sí conviene anotar, aunque sea vagamente, la tesis central de dicha obra. Lipovetsky piensa que estamos en la era de la tercera mujer. Esta tercera mujer es la mujer indefinida. La primera mujer fue la mujer sumisa. La segunda, la mujer exaltada. El feminismo de los años sesenta y setenta no ha logrado modificar sustancialmente la esencia cultural de la mujer. La tercera mujer incursiona en el ámbito del desarrollo profesional, pero sin abandonar su rol interior del cuidado de la casa. La tercera mujer aparece, por ésta y por otras razones, como la mujer en proceso de definición o, mejor dicho, de autodefinition. Parece haber cierto paralelismo entre esta tesis y las tesis defendidas en El crepúsculo del deber, en el sentido de que, por un lado, ya no estamos en la era del feminismo a ultranza de los años sesenta y setenta, era que preconizó para la mujer la liberación del rol interior del cuidado de la casa, de los hijos y del marido, sino que estamos en una era de equilibrio en la mujer, entre el rol interior y el exterior; y, por otra parte, en el ámbito moral ya superamos la era del individualismo permisivo de los años sesenta y setenta y arribamos ahora a una época de individualismo pero de corte "correcto".

1. El individualismo contemporáneo

En La era del vacío, ya hace más de quince años, Lipovetsky supo ver el carácter social y cultural de esta época. Lo definió como individualismo en su segunda fase. Individualismo que produce y genera un vacío existencial propio del momento. Veamos.

1.1. La segunda revolución individualista

Lipovetsky habla con franqueza, vivimos una segunda revolución individualista, la cultura postmoderna se caracteriza fundamentalmente por la ampliación del individualismo. Se trata de un individualismo *total* y no *limitado*. La primera revolución individualista, la conquistada por la modernidad, ha llegado a su fin.¹ Ni la revolución social, ni la esperanza futurista tienen ya, en el mundo actual, espacio y posibilidad. *...en la era posmoderna perdura un valor cardinal, intangible, indiscutido a través de sus manifestaciones múltiples: el individuo y su cada vez más proclamado derecho de realizarse...²*

En esta revolución individualista, el individuo se percibe como fin último.³ Se trata del *homo clausus*, liberado del principio imperioso de seguir lo prescrito

¹ Esta primera revolución se inaugura con la Ilustración y en particular con la obra y el aporte de Kant. Kant señala con inigualable agudeza que la autonomía, la individualidad y la libertad son los distintivos indiscutibles de la dignidad del hombre. Ver capítulo primero de esta tesis.

² Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, p. 11.

³ La autora española Victoria Camps coincide con esta apreciación. El individualismo llegó para quedarse. Sin embargo, cuando el culto al individuo se vuelve excluyente de otros valores, degenera en "individualismo". Camps trata de defender el mejor individualismo y criticar el individualismo insolidario. Para ella la ética tiene que ser individualista, tiene que preservar al individuo. La noción moderna de autonomía es irrenunciable. Se trata de que el individuo, sin dejar de serlo, sea ciudadano. Pues el individualismo egoísta y desahogado es un peligro real para la democracia. Véase para esto Camps, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Drakontos, Barcelona, 1973.

por la colectividad. Un hombre centrado en sí mismo, cerrado a los demás, celoso de su autonomía privada.⁴

Este individualismo ha traído algunas consecuencias. Ha contribuido a la pacificación de los comportamientos. Como el individuo permanece absorto en sus preocupaciones privadas se olvida de molestar violentamente al otro. No precisamente por efecto de una ética, sino como consecuencia de su individualismo. Este mismo individualismo ha ocasionado un mayor número de suicidios. Se han multiplicado las tendencias a la autodestrucción. Aunque cabe aclarar que un gran número de suicidas intentan matarse en medio de titubeos. Absorben el fármaco y reclaman de inmediato la ayuda médica. El suicidio pierde su radicalidad. Por último, la segunda revolución individualista ha llevado a un abandono masivo de las ideologías políticas. Muere así el *homo politicus*; nace con ello el *homo psicologicus*. El "*homo psicologicus*" aspira menos a sobresalir por encima de los demás que a vivir en un entorno distendido y comunicativo, en ambientes "simpáticos", sin alturas, sin pretensión excesiva.⁵ Ya en el capítulo primero de esta investigación, de la mano de Dany-Robert Dufour, hemos podido advertir cómo lo propio del sujeto postmoderno es la autorreferencialidad. El sujeto postmoderno aparece ya no sometido a un tercero -el rey, la república, el pueblo, Dios...-, aparece a solas consigo mismo soportando la locura unaria en la democracia de masas.

⁴ Charles Taylor ha contribuido al estudio del individualismo contemporáneo como autorrealización con la introducción de la categoría "autenticidad". El individuo en la actualidad vive denodadamente el ideal de ser fiel a sí mismo. Véase Taylor, Charles, *Ética de la autenticidad*, Trad. de Pedro Carbajosa Pérez, Paidós-I.C.E./U.A.B., Pensamiento contemporáneo No. 30, Barcelona, 1994.

⁵ Lipovetsky, G., *op. cit.*, pp. 70-71.

1.2. El narcisismo ilimitado

Se ha señalado hasta el cansancio que el símbolo de la postmodernidad es Narciso.⁶ Ayudado de esta mítica figura, Lipovetsky le da contenido a la segunda fase del individualismo en la que estamos inmersos:

Aparece un nuevo estadio del individualismo: el narcisismo designa el surgimiento de un perfil inédito del individuo en sus relaciones con él mismo y su cuerpo, con los demás, el mundo y el tiempo, en el momento en que el "capitalismo" autoritario cede el paso a un capitalismo hedonista y permisivo, acaba la edad de oro del individualismo...⁷

Pero nuestro Narciso no está inmovilizado ante su imagen fija. Está demasiado ocupado en la interminable tarea de buscarse a sí mismo. El hombre moderno vive asediado por el miedo a envejecer y a morir. Este rasgo es constitutivo del neonarcisismo contemporáneo. También es rasgo del narcisismo contemporáneo el "culto al cuerpo". Parece interpretarse en un sentido hedonista la frase de Spinoza: "hasta el momento nadie sabe lo que puede un cuerpo". El narcisismo *normaliza* al cuerpo. Éste deja de ser visto como una máquina abyecta para convertirse en la identidad propia a cuidar.

Y es que hoy en día lo que se valora no es la devoción al otro, sino la realización y la transformación de uno mismo. Se busca tener relaciones humanas sin un compromiso profundo, de modo que no te sientas vulnerado, que desarrolles una independencia afectiva, que vivas solo. En las relaciones de pareja se descalifican, naturalmente, los celos y la posesividad. En fin, el Narciso de hoy trata de enfriar el sexo.

⁶ El Narciso del mito griego es una figura hermosísima que ve su imagen en las aguas de un manantial cristalino y queda prendada de sí misma. Horas y horas se la pasa admirándose, hasta que la muerte la acaba por inanición. Prometeo aparece como símbolo de la modernidad, Narciso como figura prototípica de la postmodernidad.

⁷ Lipovetsky, G., *op. cit.*, p. 50.

1.3. Hedonismo y consumismo

Para Lipovetsky el posmodernismo es la democratización del hedonismo, el triunfo de la "anti-moral" y del "antiinstitucionalismo". Estas ideas serán precisadas posteriormente en El crepúsculo del deber. Pero, por lo pronto, en La era del vacío, libro publicado en Francia en 1983, el autor francés defiende la generalización del hedonismo. Aunque concibe este boom del hedonismo en los siguientes términos: *Después de una fase triunfante en la que efectivamente el orgasmo estaba de moda (...) hemos entrado en una fase desencantada... el propio hedonismo se personaliza y se vuelve narcisismo "psi".*⁸

Los valores hedonistas y narcisistas avasallan y someten a los valores tradicionales, a aquellos que constituyeron el puntal del mundo en el primera mitad del siglo XX (ahorro, castidad, conciencia profesional, sacrificio, esfuerzo, puntualidad, autoridad). Estos valores han pasado a un segundo plano. Ahora los valores a preconizar son el respeto por las diferencias, el culto a la libertad personal, el relajamiento, el humor, la sinceridad, el psicologismo y la expresión libre.

El factor que hace posible este efecto hedonista es el consumo de masas.⁹ *Pero fue la aparición del consumo de masas en los USA en los años veinte, lo que convirtió el hedonismo (...) en el comportamiento general en la vida corriente; ahí reside la gran revolución cultural de las sociedades modernas.*¹⁰ La sociedad postmoderna se caracteriza por la apoteosis del consumo, por su expansión hasta la esfera privada. Se ha inaugurado la segunda fase del consumismo, un consumismo "cool", más que "hot".

⁸ *Ibid.*, p. 116.

⁹ Zigmunt Bauman ha destacado con acierto que en el momento actual predomina la estética del consumo sobre la ética del trabajo de los principios del capitalismo. Cfr.: Bauman, Zigmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Gedisa, Sociología, Barcelona, 2000, pp. 43-66.

¹⁰ Lipovetsky, G., *op. cit.*, p. 84.

Ahora bien, para Lipovetsky la era postmoderna marcha en continuidad con el modernismo. La era postmoderna es la prolongación de una de las tendencias constitutivas del modernismo. Se trata del proceso de personalización a contracorriente con el proceso disciplinario. Lipovetsky piensa que en esto se distancia de Baudrillard y de Lyotard, en tanto que estos últimos conciben el momento presente como una era absolutamente inédita en la historia de la humanidad. Baudrillard, al postular su idea de postmodernidad como la era de la simulación y Lyotard, al definirla como la incredulidad ante los metarrelatos.

1.4. Seducción e indiferencia

Gracias a la micro-informática y al vídeo se ha desatado una nueva ola de seducción que acelera la individualización de las masas. Se trata de una seducción a la carta donde cada uno y cada cual puede elegir lo que desea. Y esta seducción cobra la forma de "sexducción". A través de las pantallas se encanta y enamora al individuo contemporáneo para que libere sus componentes libidinosos.

Junto a la seducción se impone la indiferencia. *Indiferencia por saturación, información y aislamiento (...)* El hombre indiferente no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende, y sus opiniones son susceptibles de modificaciones rápidas...¹¹ En el ámbito religioso se manifiesta nítidamente esta tendencia. Para el hombre postmoderno, Dios ya no aparece como problema. Si antes preocupaba al hombre la añeja y trillada pregunta por qué fue primero, si el huevo o la gallina, hoy la pregunta por lo trascendente suena hueca y vacua.¹² Sin embargo, y en este punto amigo de la contradicción o de la precisión, según como se mire, Lipovetsky

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² Para este punto conviene tomar en cuenta los finos análisis de Gómez Caffarena en *Raíces culturales de la increencia* de Sal Terrae. Gómez Caffarena coincide con Lipovetsky en que

piensa que el individualismo produce dos efectos inversos y sin embargo complementarios: la indiferencia hacia el otro y la sensibilidad ante el dolor del otro.

1.5. Postmodernidad y humor

Lipovetsky vincula la cultura postmoderna con nuevas formas de lo cómico. De tal manera que llega a afirmar que *...si cada cultura desarrolla de manera preponderante un esquema cómico, únicamente la sociedad posmoderna puede ser llamada humorística...*¹³ La postmodernidad es humorística. Pero se trata de un humor peculiar. Es un humor que liquida la risa. Al hombre postmoderno se le dificulta sobremanera reír, no experimenta con fruición el buen humor. Su humor es de otro tenor. En la actualidad lo cómico es extravagante e hiperbólico, evita prudentemente atacar a otro, ya no recurre a la mofa. Se ríe uno con la otra persona y no de ella. El humor se preña de cordialidad y comunicación. Ahora se burla uno de sí mismo, de su yo y de su conciencia. La moda ejemplifica bien este renovado brío de lo cómico: se burla uno de lo pasado de moda.

2. “Lo Nuevo es lo bueno”

La moda no es un producto de toda civilización, de toda época. Es un producto netamente contemporáneo. Aparece en el Occidente moderno y nada más. La moda de los siglos anteriores es una moda en pañales, es una moda incipiente. No tiene el carácter de plenitud que es propio de la moda en la postmodernidad. *La moda se halla al mando de nuestras sociedades; en menos de medio siglo la seducción y lo efímero han llegado a convertirse en los principios organizativos de la vida colectiva moderna; vivimos en*

la indiferencia es la forma de increencia hegemónica en el mundo actual, más que el agnosticismo y el ateísmo.

*sociedades dominadas por la frivolidad, último eslabón de la aventura plurisecular capitalista-democrática-individualista.*¹⁴

El mismo Lipovetsky no oculta su optimismo en relación con el advenimiento de la moda: *...la era de la moda es lo que más ha contribuido a arrancar a los hombres en su conjunto del oscurantismo y el fanatismo...*¹⁵

2.1. Moda versus tradición

Para Lipovetsky la aparición de la moda no es tanto una consecuencia de las ambiciones de clase, sino más bien un abandono del mundo de la tradición. Las sociedades conservadoras se oponen a la aparición de la moda por considerar que ésta es inseparable de cierta descalificación del pasado, de la tradición. Sólo hay moda, sistemáticamente hablando, cuando el gusto por lo Nuevo llega a ser constante y regular.¹⁶ Sólo hay moda cuando se sustituye la dimensión temporal del pasado por la del presente.

Para dilucidar mejor el proceso de surgimiento de la moda, Lipovetsky recurre al análisis de Gabriel de Tarde.¹⁷ Este autor descubre que mientras en las épocas de la costumbre reina el prestigio de la antigüedad y la imitación de los ancestros, en la era de la moda predomina el culto por lo Nuevo y la emulación de los modelos presentes y extranjeros. Ahora bien, para Lipovetsky la aparición de la moda no es algo coyuntural del mundo

¹³ Lipovetsky, G., *op. cit.*, p. 137.

¹⁴ Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ Es preciso observar que autores postmodernos como Vattimo consideran que el valor de lo nuevo es lo propio de la modernidad, más que de la postmodernidad. Cfr.: Capítulo siete de esta investigación y *El fin de la modernidad* de Vattimo. También conviene subrayar que Lipovetsky se refiere a lo nuevo compulsivo que arrasa inmisericorde y de inmediato con lo nuevo que se ha vuelto viejo.

¹⁷ Gabriel de Tarde ha puesto el énfasis en la imitación no sólo como fundamento del fenómeno de la moda, sino también como origen último de la socialidad.

moderno, sino de índole estructural. Proteo¹⁸ se une a Narciso en la constitución simbólica de la sociedad postmoderna. El sistema de la moda se desarrolla en la conjunción de la lógica de lo efímero y la lógica de lo estético.

En el mundo actual, por primera vez, el espíritu de la moda domina en todas partes sobre la tradición, así como la modernidad sobre la herencia. Hoy la divisa es: "todo nuevo, todo bueno". El valor de la novedad se impone sobre el valor de la tradición. *La época de la tradición ha terminado, minada por el desarrollo de los valores y aspiraciones individualistas.*¹⁹ Y, paradójicamente, el individualismo contemporáneo se sirve de las tradiciones para afirmarse.

Arribamos a una época de "moda plena". Para Lipovetsky esta era está marcada por la subordinación de lo económico a la forma "moda". La producción y el consumo de masas se rigen por la ley de lo "efímero" y de la "seducción". El consumo no se regula hoy por la búsqueda de reconocimiento social, de distinción social, sino en vistas al bienestar y al placer en sí mismo. *Se consume cada vez menos para deslumbrar al Otro y ganar consideración social, y cada vez más para uno mismo.*²⁰

2.2. Moda e individualismo

La moda como sistema es inseparable del individualismo. *La ideología individualista y la era sublime de la moda son de este modo inseparables...*²¹ Volvemos a uno de los temas más caros de Lipovetsky. Esta inseparabilidad se comprende de inmediato si se advierte que la moda, a diferencia de la tradición, exige la libre intervención individual. En el caso de la tradición, la

¹⁸ Se trata de un dios multiforme de la mitología griega. Posee la virtud de mudar de forma a su albedrío. Así es la moda y el cambio.

¹⁹ Lipovetsky, G., *op. cit.*, p. 307.

²⁰ *Ibid.*, p. 196.

opinión de la colectividad se impone sobre el individuo concreto. En el caso de la moda, el individuo en su fuero interno decide qué ponerse o qué usar. El carácter mimético de la moda -la moda es fundamentalmente imitación-, no contradice la libre intervención del individuo. De hecho el individualismo no se despliega sino a través de mimetismos. *...históricamente la moda se ha basado en el valor y la reivindicación de la individualidad, en la legitimidad de la singularidad personal.*²² Es falsa la comprensión de la moda como una homogeneización de las conciencias donde el individuo masificado no decide por sí mismo. Ante la moda los particulares confeccionan su mundo a su medida. *La era de la moda plena supone todo salvo uniformización de las convicciones y comportamientos.*²³

El desarrollo de una cultura "joven" en los años 50 y 60 aceleró la difusión de los valores hedonistas y contribuyó al afianzamiento de la reivindicación individualista y con ello al predominio de lo Nuevo. Adquieren carta de ciudadanía como moda el desaliño, lo sucio, lo desgarrado y lo deshilachado. Por algo dirá Yves Saint-Laurent: "la gente ya no desea ser elegante, quiere seducir". Se impone así un nuevo modelo de imitación social, el modelo joven. *En el orden de la moda, se registra la ética hedonista e hiperindividualista generada por los últimos progresos de la sociedad de consumo.*²⁴

Para Lipovetsky está claro: *Con el individualismo moderno, lo Nuevo encuentra su total consagración...*²⁵ Una sociedad de individuos entregados en cuerpo y alma a la autonomía privada siente naturalmente una viva atracción por lo nuevo. El individualismo moderno y la efervescencia de lo Nuevo van de la mano sin tropezarse.

²¹ *Ibid.*, p. 98.

²² *Ibid.*, p. 51.

²³ *Ibid.*, p. 312.

²⁴ *Ibid.*, p. 143.

²⁵ *Ibid.*, p. 207.

2.3. Moda y cultura mediática

La cultura de masas es una cultura de consumo, es una cultura que avasalla y debilita los valores tradicionales y rigoristas, es una cultura fabricada enteramente para el placer inmediato, es una cultura creadora de nuevos estilos de vida basados en la realización íntima, en la diversión, en el goce pleno, etc. *...la cultura de masas ha sido un vector esencial del individualismo contemporáneo...*²⁶ Resulta imposible disociar el auge del individualismo contemporáneo del de los media. Los media desarrollan a la vez la individualización y la homogeneización cultural. *La comunicación mediática se organiza bajo la ley de la seducción y la diversión, y está reestructurada implacablemente por el proceso de moda...*²⁷

La explosión de la información y su reorganización bajo la ley de la moda han sido un estímulo clave en la carrera hacia el individualismo democrático. Lipovetsky acepta a regañadientes que la era de las comunicaciones de masa supone el deterioro de la comunicación humana. Destaca que no toda la influencia de los *mass media* ha sido nefasta, que los media dan lugar también al suministro de temas de conversación entre los particulares. Llega a afirmar que *...los media deben ser considerados como una pieza clave en la consolidación de unas democracias...*²⁸

Ligado directamente al tema "moda y medios", está el tema "moda y publicidad". Lipovetsky emparenta ambos temas: En el corazón de la publicidad operan los mismos principios de la moda: la originalidad a cualquier precio, el cambio permanente y lo efímero.²⁹ La publicidad ha contribuido a relegar la ética del ahorro en provecho del dispendio y del placer inmediatos. La publicidad, gracias a la cultura hedonista que vehícula,

²⁶ *Ibid.*, p. 252.

²⁷ *Ibid.*, p. 262-263.

²⁸ *Ibid.*, p. 269.

²⁹ *Ibid.*, p. 210.

activa la búsqueda de personalidad y autonomía de los particulares. La publicidad incentiva el principio de la individualidad y engendra a gran escala el deseo de andar a la moda.

2.4. Moda e ideología

Mientras que otros autores atribuyen la muerte de las ideologías al fenómeno político de la caída del Muro de Berlín, Lipovetsky achaca este final trágico al imperio de la seducción. La ideología ha cometido el imperdonable error de no tomar en cuenta ni al individuo ni a su exigencia de vida libre y placentera. La ideología ha ido exactamente a contracorriente del individualismo contemporáneo.

Ahora bien, el fin de la ideología no quiere decir el comienzo de una nueva ideología perenne y duradera, la del neoliberalismo. Lipovetsky ve en el neoliberalismo más un moda que un estricto credo ideológico. Además considera que la corriente neoliberal está lejos de imponerse sin dificultades. *Sin la seducción de lo nuevo, las ideas liberales no hubieran podido alcanzar jamás tan rápidamente una audiencia semejante.*³⁰ No es el neoliberalismo lo que ha traído la moda y la seducción sino al contrario. Por eso el neoconservadurismo³¹ se opone frontalmente a la moda plena en cuanto que ésta funciona sobre la lógica del hedonismo, la seducción y la novedad que mina de raíz al capitalismo tradicional y su moralismo represivo.

³⁰ *Ibid.*, p. 285.

³¹ El neoconservadurismo es una doctrina norteamericana -sus exponentes máximos son Novak, Bell y Berger-, que en favor del “capitalismo democrático” visualiza una “crisis espiritual” dentro del mismo, marcada por los fenómenos del consumismo, del hedonismo, del individualismo, que mina el espíritu auténtico del capitalismo basado en los valores del trabajo, del ahorro y de la disciplina. Muchos de los análisis sobre el hedonismo y el consumo, ofrecidos por Lipovetsky en *La era del vacío*, han sido elaborados sobre la base de una interpretación de los trabajos de Daniel Bell, uno de los neoconservadores más connotados.

Lipovetsky celebra aquí el aporte de Jean Baudrillard en lo que respecta al análisis de la “moda” no como un epifenómeno, sino como la columna vertebral de la sociedad de consumo. Baudrillard conceptualiza la moda y el proceso de consumo al margen de sistema de la alienación y de las pseudonecesidades. La entiende como un lógica social independiente y de este modo socava los dogmas marxistas y le devuelve a la cuestión “moda-sociedad de consumo” su consistencia propia.³²

2.5. Moda y soledad

Ya hacia el final de su ensayo El imperio de lo efímero, Lipovetsky señala la principal debilidad, a su modo de ver, del efecto moda. *No queremos tranquilizarnos demasiado deprisa (sic), el malestar de la comunicación en nuestras sociedades no es menos real, y la soledad se ha convertido en un fenómeno de masas.*³³ La moda plena tiene la virtud de pacificar el conflicto social, pero el defecto de agudizar el conflicto subjetivo e interno. Por un lado, permite más libertad individual, pero, por el otro, es ocasión de una vida más infeliz. Hay más autonomía privada, pero también más crisis existencial. Se quiere y anhela estar solo, pero no se soporta el verse a solas ante el espejo. He aquí la grandeza de la moda: una mayor posibilidad de estar con uno mismo. He aquí la miseria de la moda: una mayor soledad en nuestra existencia.

³² Para Baudrillard la moda y el consumo forman parte de la economía política del signo. La moda y el consumo no deben ser analizados según los parámetros de la economía de la producción marxista, sino más bien según los criterios de la crítica a la economía política del signo. Compramos compulsivamente marcas, no productos. Ver Baudrillard, J., *Crítica de la economía política del signo*, 12a. edición, Siglo XXI, México, 1999.

³³ Lipovetsky, G., *op. cit.*, p. 323.

3. El crepúsculo del deber

Lipovetsky, en El crepúsculo del deber, nos presenta más que la postura teórica de la postmodernidad, la práctica moral postmoderna. Lo que ilustra el autor francés en su libro es un aspecto -el ético-, de la llamada ordinariamente "postmodernidad de la calle". Aunque *prima facie* parece que Lipovetsky nos ofrece sólo un diagnóstico moral de la postmodernidad, tendremos que clarificar si el autor francés toma postura en relación con este análisis. Es decir, si el autor francés apuesta por la moral "indolora" y por el individualismo "correcto".

3.1. La moral indolora al poder

Para el filósofo francés, el tiempo en que el deber kantiano detentaba la hegemonía moral ha terminado. Entramos en la era posmoralista. Así lo declara con incomparable intuición:

Durante más de dos siglos, las sociedades democráticas han hecho resplandecer la palabra imperiosa del "tú debes". (...) Esa etapa heroica, austera, perentoria de las sociedades modernas ya ha acabado. (...), detrás de la revitalización ética, triunfa una moral indolora, último estadio de la cultura individualista democrática en adelante desembarazada, en su lógica profunda, tanto del moralismo como del antimoralismo.³⁴

El posmoralismo pertenece a la segunda fase del individualismo democrático y aunque detenta la hegemonía, no posee el privilegio de la exclusividad. Hay otras morales ambientales: *La lógica posmoralista es la tendencia dominante de nuestra cultura ética, no la única.³⁵*

³⁴ Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, pp. 46.48.

³⁵ *Ibid.*, p. 48.

Pero en la caracterización concreta de esta era posmoralista, Lipovetsky advierte contra las interpretaciones maniqueas y reduccionistas de la misma. Esta época no tiene nada que ver con el deber, pero tampoco tiene que ver con la permisividad del “todo se vale”:

...la época de la felicidad narcisista no es la del “todo está permitido”, sino la de una “moral sin obligación ni sanción”. “Gozad sin trabas”, este ciclo del individualismo subversivo está cerrado y no ha sido, a fin de cuentas, más que un corto paréntesis histórico entre la era moralista y la era tranquila del posdeber.³⁶

Y no es que hayamos dejado atrás el individualismo propio de nuestra época. Sólo rebasamos el individualismo permisivo. Accedemos ahora a un individualismo que podríamos denominar “correcto”. La era posmoralista no es libertina ni puritana, es correcta. Así lo resume de manera incuestionable Lipovetsky:

Hemos salido del ciclo intransigente de la prohibición moralista, pero también hemos salido de la oleada antimoralista de los años 1960-1970 que asimilaba cualquier prohibición moral o social con una forma de regresión burguesa: da comienzo el momento posmoralista y su ética de geometría variable.³⁷

Sin embargo, el diagnóstico de Lipovetsky admite la bisoñez de esta etapa posmoralista:

La era neoindividualista presenta dos caras: una liberal-experimental-pragmática, otra prohibicionista y ultrarrepresiva. El momento actual está manifiestamente comprometido en esta última vía, la ética “a medida” del posdeber está lejos de haber alcanzado todas las esferas.³⁸

³⁶ *Ibid.*, pp. 57.61.

³⁷ *Ibid.*, p. 76.

³⁸ *Ibid.*, p. 110.

Ha sido el consumismo uno de los factores claves en la pulverización de la era del deber: *Estimulando permanentemente los valores del bienestar individual, la era del consumo ha descalificado masivamente la formas rigoristas y disciplinarias de la obligación moral...* 39

El otro factor determinante en la disolución y final de la era del deber rígido y victoriano es el de la información: *La liturgia austera del deber se ha ahogado en la carrera jadeante de la información, en el espectáculo y en el suspense posmoralista de las noticias.*40

3.2. Hacia una moral sexual indolora

El posmoralismo “desmoralizó” el sexo. Autonomizó la sexualidad de la moral. El sexo posmoralista cumple con una función erótica o psicológica, no tiene una función moral de modo que se pueda vigilar o reprimir. El sexo posmoralista debe expresarse sin tabúes con tal de no perjudicar al otro. El posmoralismo asume la premisa ética del nunca herir, del *neminem laede*.

Pero posmoralismo no equivale a paroxismo de la permisividad: *...estamos muy lejos de la promiscuidad sexual y de la anarquía de los sentidos. (...), la sensibilidad posmoralista no es laxista...*41

Ha sido este posmoralismo el que le ha dado un nuevo sesgo a la concepción de la fidelidad:

...lo que se valora no es la fidelidad en sí, sino la fidelidad durante el tiempo que se ama. La fidelidad se coloca en la actualidad del lado de la búsqueda intensiva de los afectos, no de la solemnidad de los juramentos.

39 *Ibid.*, p. 50.

40 *Ibid.*, p. 54.

41 *Ibid.*, pp. 62-63.

*(...). La fidelidad posmoralista conjuga la vaga esperanza del “siempre” con la conciencia lúcida de lo provisional.*⁴²

No porque se estén promoviendo por todos lados campañas moralizantes, conservadoras y puritanas en favor de un mayor rigorismo en el ámbito sexual, se debe creer que estamos de vuelta en la época del deber moral:

*Si el final del ciclo liberacionista ha quitado absolutidad al sexo, ha permitido simultáneamente el fortalecimiento de empresas abiertamente moralizadoras. Por significativas que sean estas manifestaciones, no testimonian en absoluto un descrédito colectivo de los valores liberales.*⁴³

3.3. La ambigüedad de la moral indolora “individual”

Este proceso posmoralista sobrepasa hoy por hoy con mucha amplitud el ámbito de la moral sexual. El posmoralismo se ha adueñado de la esfera de lo que antes se conocía como “moral individual” que no era otra cosa que el conjunto de deberes del hombre relativos a sí mismo. Hoy ya no se sabe exactamente qué hay que entender por moral individual.

Así, por ejemplo, en cuanto al suicidio, deber relativo a uno mismo, Lipovetsky vierte el siguiente dictamen:

*La era moralista estigmatizaba el suicidio como una ofensa a un deber individual y social; la era posmoralista reconoce en él el signo extremo de la desesperación. (...). Aunque ya no sea faltar a un deber, el suicidio no se impone sin embargo como un derecho en sentido estricto.*⁴⁴

En lo que respecta a la eutanasia, se presenta una contradicción manifiesta entre la afirmación del derecho de cada uno a disponer de su propia vida, por un lado y, por otro, se prolonga la prohibición ética de administrar la

⁴² *Ibid.*, pp. 68-69.

⁴³ *Ibid.*, pp. 74-75.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 86.

muerte, aunque sea con el consentimiento libre y consciente de los pacientes.

Lipovetsky también habla de expresiones del posmoralismo en cuanto al derecho al propio cuerpo, en cuanto al uso de las drogas, en cuanto al deporte y en cuanto al trabajo. Por razones de espacio no exponemos este desglose aquí. Aunque vale la pena incorporar la conclusión a la que llega el autor postmoderno y que confirma lo apuntado al principio de este apartado: *Una vez más se verifica el hecho de que el hundimiento de la cultura de los deberes no equivale al laxismo desenfrenado: es el momento de la guerra total, no de la permisividad.* ⁴⁵

3.4. Un altruismo indoloro de masas

Otro escenario sellado con la impronta de la renuncia a la profesión de los imperativos incondicionales del deber es el de la moral interindividual. También, como en el campo de los deberes individuales, se da en el posmoralismo una depreciación de los deberes interindividuales.

El imperativo altruista ha perdido su poder de obligación moral. (...), nuestra época ya no tiene fe en el imperativo de vivir para el prójimo. Lo que está deslegitimizado no es el principio de la acción de ayuda, sino el vivir para el prójimo. (...) el individualismo no destruye la preocupación ética, genera en lo más profundo un altruismo indoloro de masas. ⁴⁶

El altruismo ya no se comprende hoy como parte del deber obligatorio.⁴⁷ Pero nuestra época observa cómo los medios de comunicación masiva hacen caridades a diestra y siniestra. ...*nos hemos vuelto más sensibles a la*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 108-109.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 130.131.133.

⁴⁷ Una ética de la responsabilidad como la de Lévinas no tiene cabida en el diagnóstico de Lipovetsky.

miseria expuesta en la pequeña pantalla que a la inmediatamente tangible...

48

El posmoralismo ha desvirtuado el imperativo del sacrificio personal, pero ha puesto en el podio de honor a la virtud de la tolerancia. Pero esta tolerancia no se identifica con el relativismo o con el escepticismo. *Aumenta la tolerancia en materia de sexualidad y de vida familiar, de religión y de opiniones políticas. Se detiene allí donde los bienes, las personas y las libertades están amenazadas.*⁴⁹

Lipovetsky advierte signos de un resurgimiento del orden moral, pero los interpreta como síntomas solamente de eso que él llama la cultura del poseer. Por ejemplo, al hablar de los cambios de comportamiento en la familia dice: *No asistimos al resurgimiento del orden familiar sino a su disolución posmoralista. (...). La familia posmoralista es pues una familia que se construye y reconstruye libremente, durante el tiempo que se quiera y cómo se quiera.*⁵⁰

Ya casi al final de su obra, Lipovetsky postula una renovación ética que no tiene nada que ver con el regreso a los deberes originarios, sino con la sobrevaloración del principio de responsabilidad como el alma misma de la cultura postmoderna. *La ética de la responsabilidad no le da la espalda a los valores individualistas, expresa la extenuación de la cultura del "todo está permitido"...*⁵¹ En el fondo descubre la vieja recurrencia a la ética aristotélica de la prudencia que discierne el justo medio. Apela, en definitiva, al desarrollo social de una ética inteligente.⁵²

⁴⁸ Lipovetsky, G., *op. cit.*, p. 138.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 151.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 161-162.

⁵¹ *Ibid.*, p. 209.

⁵² *Ibid.*, pp. 214-215.

4. “El arte ha muerto” o la decadencia de la estética

Señalamos liminarmente que Lipovetsky nos sigue debiendo una exposición detallada del posmodernismo estético. Casi todo lo que ha escrito al respecto ha sido rescatado de La era del vacío. Veamos. El posmodernismo significa la decadencia de la estética. Ésta es la posición, en concreto, de Lipovetsky. La vanguardia muestra su agotamiento. Aunque la herencia de ella ahí está: la libertad sin límites. Ya lo decía Gauguin: “he querido establecer el derecho de atreverme a todo”. Con el posmodernismo “el arte ha muerto”. Con el posmodernismo se inaugura la era de la estetización general de la vida. El posmodernismo busca el relajamiento del espacio artístico. Se multiplican y diseminan los centros y las voluntades artísticas. *El modernismo era una fase de creación revolucionaria de artistas en ruptura, el posmodernismo es una fase de expresión libre abierta a todos.*⁵³

5. Valoración

5.1. Individualismo en bonanza

Lipovetsky habla como si el comunitarismo o la filosofía moral que cree y propugna la posibilidad de un retorno a la virtud en pequeñas comunidades que puedan incidir en la urdimbre de la sociedad occidental, no tuviera visos ni esperanzas de despuntar. Es verdad que el individualismo ocupa la escena social y cultural en nuestro tiempo. También es verdad que no se trata de atacar el logro principal de la modernidad -el individuo y su autonomía privada-, pero sí vale la pena intentar minar los efectos destructivos de un individualismo que no mira por el otro, de un individualismo insolidario y posesivo.

⁵³ Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, p. 125.

Quizá en las sociedades del Primer Mundo sí se observa un cierto efecto pacificador, o por lo menos contenedor de la violencia por parte del individualismo; pero en las sociedades del Tercer Mundo, más heterogéneas, la tendencia individualista aparece con carácter más destructivo.

Lo que sí apunta con tino Lipovetsky es la muerte de las ideologías. Pero hay que advertir que no es sólo una consecuencia del individualismo, sino que tiene que ver también con el influjo social y económico de la conversión mundial al capitalismo en su fase neoliberal.

Parece incuestionable, en el análisis de Lipovetsky, su visión del individualismo contemporáneo como narcisismo ilimitado. ¿Qué diría Lévinas desde su visión del hombre como responsable del otro?⁵⁴ O bien, ¿qué cuestionamiento hará Savater desde su ética como amor propio?⁵⁵ Esto por mencionar sólo dos de los autores modernos que más hondo han calado en el discurso moral.

En lo que respecta al hedonismo y al consumismo, Lipovetsky sabía predecir, ya en 1983, que ambos fenómenos presentan una cara nueva de la postmodernidad. Que ambos aparecen con una fisonomía *cool* más que *hot*. Que no quiere decir esto que se hayan moderado de modo que hayan perdido su influjo generalizador, sino más bien que se personalizan, que cada individuo va buscando aquello que le conviene más para estar y gozar mejor.

Lipovetsky parece estar de acuerdo con el análisis de Daniel Bell que ve cómo los valores tradicionales de ahorro, trabajo y disciplina que fortalecían al capitalismo, van naufragando hacia lo irrelevante para dar paso a los valores *light* del consumo, del placer y de la autorrealización, que son los que

⁵⁴ Lévinas se plantea el problema del solipsismo del ser en Heidegger, para proponer la responsabilidad para con el otro como concepto clave que convierta la ética en filosofía primera. Se trata, por tanto, de derrocar al yo. Cfr. capítulo segundo de esta investigación.

profundizan la llamada por Bell "crisis espiritual" del capitalismo. Por supuesto que Lipovetsky no está interesado en restaurar el capitalismo en su fase crítica. Esto a diferencia de Bell y otros neoconservadores que se devanan el seso buscando los modos de reconstruir este sistema socioeconómico sobre la base de una cruzada cultural.

A diferencia de Baudrillard y Lyotard, para Lipovetsky la fase postmoderna de hedonismo y consumismo marcha en continuidad con la modernidad. Éste es un punto de difícil elucidación. En realidad depende de lo que se entienda por continuidad y por ruptura. Pues en algunos aspectos la postmodernidad es inédita. Por ejemplo, la segunda revolución individualista difiere de la primera en el solipsismo excesivo de la segunda respecto de la primera. Pero este mismo fenómeno puede verse también como signo de continuidad. Ya vimos cómo Vattimo se distancia de Lyotard en cuanto al famoso tópico de la liquidación de los metarrelatos. (Cfr. Capítulo Primero) En el caso de Vattimo los metarrelatos están en proceso de disolución. En el caso de Lyotard los metarrelatos han perdido toda oportunidad en el mundo contemporáneo.

El individualismo y el narcisismo no podrían sino llevarse bien con la indiferencia y el descompromiso. Ya no se mira por el otro, aunque el respeto al otro sea indispensable para pasarlo bien. La postmodernidad es la era de la seducción, del encanto, de aquello que nos haga sentirnos bien aunque sea por un rato. Estos análisis de Lipovetsky son incuestionables. Aprendemos de ellos.

Zubiri comprende la individualidad en el sentido de autoposesión, pero advierte que esta individualidad está vertida (biológicamente) al otro. Esto implica apropiarse las posibilidades que los demás me ofrecen con responsabilidad y de cara a un proyecto de realización. Y la individualidad implica también el hacerse dueño de uno mismo. Desde Zubiri habrá que

⁵⁵ Savater postula una ética como amor propio pero insiste en que no debe entenderse esta ética como sinónimo de insolidaridad. Cfr. capítulo dos de esta tesis.

esgrimir, entonces, una crítica al individualismo hedonista, consumista e insolidario que se deshace del otro.

5.2. La tradición en decadencia

Lipovetsky canta la victoria de la moda, de lo nuevo y de lo efímero, sobre la tradición, sobre el pasado y sobre lo duradero. Esto está por verse. Si la moda no es algo coyuntural, nos referimos a la moda plena, sino algo estructural, entonces según nuestro autor se trata de algo que llegó para quedarse. Luego entonces el individualismo insolidario es invencible. Ni el mundo de la tradición con sus formas comunitaristas, ni la invitación a la responsabilidad para con el otro levinasiana, podrán minar este constructo postmoderno.

Lipovetsky piensa que el detonante de la moda no es la necesidad de reconocimiento, ni las ambiciones de clase, sino el afán de placer y seducción. Aunque esto sea cierto, no podemos negar que en la época de la moda plena, siguen siendo las clases superiores las que van a la vanguardia en el gusto por lo nuevo. La estética del consumo se impone en los niveles sociales superiores. La ética del trabajo forma parte del *modus vivendi* de las clases desposeídas.

Lo económico se subordina a la forma moda, dice Lipovetsky. Sin embargo, en el mundo actual vemos más bien un mutuo influjo de lo económico sobre la moda y viceversa. De hecho, donde la forma moda es realmente plena es en el Primer Mundo. Y es precisamente el Primer Mundo el que ofrece variaciones de lo económico que fomentan la forma moda. También en ese Primer Mundo se verifica el influjo inverso: la forma moda influye en lo económico. De hecho Lipovetsky llega a decir que el mismísimo neoliberalismo es sólo una moda que pasará para dar paso a un nuevo sistema también efímero y provisorio.

Lipovetsky destila optimismo respecto a la moda cuando al hablar de las relaciones entre ella y el individualismo, afirma que la moda no sólo nos deja en libertad de elegir qué ponernos, qué usar, sino también fomenta esta libertad de modo que alcanza niveles mucho más altos que en los tiempos de la tradición. Creemos que lo que se da es la homogeneización de las masas, y que dicha homogeneización deja pocos espacios a la libertad individual. El individuo masificado no elige en plena libertad. Casi siempre decide su destino el mundo de los *media* y el del consumo. De hecho Lipovetsky habla de cómo la cultura de masas genera individualismo, por un lado, y homogeneización cultural, por el otro. Aunque el énfasis lo pone en lo primero. Y no es que estemos en contra de la hipótesis de que en el mundo postmoderno lo Nuevo, la moda, va de la mano con el individualismo. Aquí se conectan naturalmente las tesis defendidas en La era del vacío y en El imperio de lo efímero.

¿Cómo pueden ser los *media* una pieza clave en la consolidación de la democracia cuando el mismo Popper exigía ya hacia el final de su vida la democratización de los mismos como condición para superar el estancamiento en el que se encuentra la democracia en Occidente? Los *mass media*, y ésta es verdad de Perogrullo, difuminan la figura del receptor de la comunicación. El receptor no interviene o interviene pasivamente. El emisor dicta su mensaje envuelto en simulacros y mentiras. Nos parece que Lipovetsky sobrevalora la comunicación mediática. No negamos sus bondades, pero...

Sin complacer al marxismo en demasía, debemos decir, volviendo al tema, que no fue la moda y el individualismo los que trajeron consigo el neoliberalismo, sino que ambos vinieron de la mano. El surgimiento del individualismo es multifactorial. Está por un lado el viraje neoliberal del sistema capitalista, por otro, la moda y el imperio de lo efímero, y también ha habido factores culturales de otro tipo.

Termina Lipovetsky su ensayo El imperio de lo efímero con una soberbia apreciación: la moda, lo nuevo y lo efímero traen consigo una mayor soledad. Lo que no se pregunta Lipovetsky es qué trae consigo la soledad. Entramos aquí de lleno a nuestro tema: la dimensión de lo ético. ¿Lleva acaso esta soledad al descompromiso insolidario hacia el otro? ¿O es al revés: el individualismo egocéntrico genera soledad y angustia?

Zubiri afirma que la historia es entrega de formas de estar en la realidad, que la historia es tradición y que la historia capacita al individuo.⁵⁶ En Zubiri hay una valoración altamente positiva de la dimensión histórica del ser humano y no sólo de las dimensiones individual y social. Esas formas de estar en la realidad que una generación le entrega a otra generación tienen la virtud de dotar y de capacitar al individuo para hacer frente a la realidad. Frente a la sobrevaloración de la moda en la que incurre la postmodernidad, habrá que señalar las virtudes de la historia y de la tradición. Éste es un punto en el que convergen Zubiri y Vattimo. Ya veremos en el capítulo siete de esta tesis cómo Vattimo justiprecia la tradición en el marco de su ética de la continuidad y de su noción de pertenencia. En el fondo lo que nos dice Zubiri es que el imperio de lo efímero nos lleva a perder la dimensión histórica del ser humano.

5.3. Por una moral “light”

La lectura del libro El crepúsculo del deber hace difícil la determinación respecto de si Lipovetsky hace solamente un diagnóstico de la moral en la sociedad postmoderna o si se pronuncia en favor del individualismo “correcto” de esta moral. El final del libro parece inclinar la balanza a lo segundo: Lipovetsky mira con buenos ojos esta nueva moral. Además, sus

⁵⁶ Véase Zubiri, Xavier, *La dimensión histórica del ser humano*, en Zubiri, X., *Siete ensayos de antropología filosófica*, pp. 117-174.

pronunciamientos en conferencias y entrevistas así lo atestiguan.⁵⁷ De hecho llega a identificarla con la llamada “ética de la responsabilidad” y con la “ética del justo medio” aristotélica. Pero las diferencias entre el posmoralismo y estas éticas son evidentes y patentes. La “ética de la responsabilidad” es por definición aquella que mira por los demás y apuesta por un futuro mejor. La moral “indolora” parece mirar de manera todavía narcisista por uno utilizando como medio para ello al otro. Además, esta moral “indolora” no se preocupa por el futuro sino que concibe en todo caso el presente como tiempo para la realización del deseo. La “ética del justo medio” aristotélica vive preocupada por el establecimiento de la virtud en el mundo para catalizar la *eudaimonía* plena. Para ello concibe la virtud como esa búsqueda, desde la *phronesis*, del justo medio. La moral “indolora”, es verdad, busca una especie de justo medio, pero no se trata de un justo medio virtuoso, sino de aquel que evite el caer en la permisividad irrefrenable o en el deber rígido. De hecho se podría afirmar que el justo medio entre la permisividad y el rigorismo es una moral de discernimiento o una ética de la responsabilidad, más que una moral “indolora”, pues una moral de este tipo se acerca más a la moral permisiva que al deber rígido. Y en esto la “ética formal de bienes” de Xavier Zubiri aparece como una opción en cuanto que invita al discernimiento de las posibilidades más conducentes a la felicidad.

Empero es pertinente señalar que Lipovetsky no propugna una ética hedonista. Esto hubiese significado predicar un esteticismo sin compromisos. La ética hubiese devenido estética. Sin embargo su propuesta pone correctivos al individualismo y límites al comportamiento moral. Su propuesta descalifica la permisividad. Su propuesta no parece estar lejos del *neminem laede* del respeto al otro que se deduce de la segunda formulación del imperativo categórico kantiano.

⁵⁷ En su conferencia de junio de 2,000, en la Universidad Iberoamericana, en México, respecto a la moral “indolora”, llegó a afirmar incluso que el individualismo “correcto” equivale a un individualismo responsable.

Países como el nuestro se debaten entre la permisividad y el deber rígido. Las grandes urbes viven la victoria parcial de los hedonistas y sus secuaces. Las pequeñas ciudades y el campo guían sus vidas con una moral cerrada y estricta. El posdeber parece ser una “moda” de la Europa occidental superdesarrollada. Esto quiere decir que en nuestro país no han horadado hondo todavía ni el consumo de masas ni la revolución mediática, factores claves en el desarrollo de esta moral “indolora”. De todas maneras, a través de los mismos *media*, una moral de un cariz como el “indoloro” puede ir sentando sus reales con el paso del tiempo.

Un juicio sobre los elementos generales de esta moral “indolora”. Lo primero que se nos ocurre observar es que esta moral, en la opinión de Lipovetsky y comulgamos con él en este punto, forma parte de la segunda fase del individualismo contemporáneo. Observamos diferencias entre el individualismo “correcto” del que habla en El crepúsculo del deber y el individualismo hedonista y seductor de La era del vacío. El primero parece tener, en definitiva, mucho más controles, es mucho menos narcisista, es un individualismo “correcto” que pone, por conveniencia es verdad, el respeto al “otro”⁵⁸ como uno de los elementos de su moral. En La era del vacío (principios de los ochenta) Lipovetsky visualizó al hedonismo y a la seducción como factores del individualismo permisivo de los setenta. En El crepúsculo del deber (fines de los ochenta) Lipovetsky diagnostica un individualismo “correcto” que está por un disfrute con límites. Por tanto, conviene reiterar que Lipovetsky no preconiza una ética hedonista ni un esteticismo sin alcances morales. Aunque sí valora el factor “frucción”.

En segundo lugar, pese a las “correcciones” que conlleva el individualismo de la moral “indolora”, sigue siendo un individualismo que pone en un

⁵⁸ Nótese que hablamos de “respeto al otro” como elemento de la moral “indolora”, pero no de “responsabilidad para con el otro”, que sería componente de una moral más exigente. Ernst Tugendhat, en *Lecciones de la ética*, editorial Gedisa, defiende esta tesis del respeto al otro como la concepción más plausible de la moral. Evidentemente es una tesis que se distancia de posturas más exigentes como la levinasiana que aboga por la asignación de la responsabilidad por parte del otro.

segundo plano al discernimiento, a la virtud y al otro. Esto último implica un esfuerzo intolerable para una moral que quiere ser "indolora".⁵⁹

En tercer lugar, con relación a la reversibilidad de esta moral "indolora", Lipovetsky parece destacar lo definitivo de la misma. Empero sería tanto como cerrarle los caminos a la esperanza de que el mundo tenga una cara más humana donde el *homo homini lupus* de Plauto, Bacon y Hobbes sea superado. Y no es que estemos propugnando un comunitarismo a ultranza, un poco como el que sugiere el pensador escocés Alasdair MacIntyre, sino un contrapeso ahora sí en el justo medio, donde respetando la individualidad, legado caro de la modernidad, se le abran espacios a la solidaridad. De nueva cuenta hemos de considerar el aporte de Xavier Zubiri y su ética formal de bienes. En dicha ética el deber aparece como posibilidad, no como norma, y como posibilidad de cara a la felicidad del individuo en tanto que animal de realidades. No se trata, por tanto, en Zubiri, de una moral "indolora", aunque tampoco de una moral del deber riguroso. No se trata tampoco, en el filósofo vasco, de un individualismo "correcto", sino de una individualidad vertida al otro, de una individualidad que se interesa por su realización, pero al mismo tiempo por la alteridad.

Y por último, en cuanto al "altruismo indoloro de masas" del que habla Lipovetsky, parece tener razón. Somos ahora más sensibles ante la miseria expuesta en la pantalla que frente al infortunio del "próximo". Quizá porque ello exige menos compromiso y al mismo tiempo tranquiliza la conciencia. Es así como el individualismo "correcto" es compatible con el altruismo siempre y cuando éste se presente asépticamente en el televisor.

Quizá el epígrafe que encabeza este ensayo sea el mejor compendio de la moral "indolora" y del individualismo "correcto" que reseña Lipovetsky. "Ni amar ni odiar", he ahí el secreto de la postmodernidad.

⁵⁹ En la conferencia citada líneas arriba, la dictada en la Universidad Iberoamericana, el filósofo francés censuró ampliamente la moral "sacrificial".

5.4. Expresión libre y abierta o decadencia de lo estético

En el apretado balance de la estética postmoderna que nos proporciona Lipovetsky, es fácil ver cómo la idea de la expresión libre y abierta aparece como la formulación más explícita del arte en la postmodernidad. Sin embargo no se puede asegurar que Lipovetsky vea de manera optimista este movimiento. Habla también en términos de decadencia de lo estético. Y parece referirse en particular al agotamiento de las llamadas vanguardias estéticas.

Por otra parte, cuando la postmodernidad nos vuelve artistas a todos y cuestiona el arte serio y profesional, parece estetizar todo. Todo se convierte en expresión. Importa la forma, lo inmediato y la novedad. No hay criterios estéticos. Esto parecía expresar Lipovetsky en 1983.

Xavier Zubiri aboga por el rescate del sentimiento estético en tanto que atemperamiento frutivo a la realidad no sólo en el arte, sino en la vida toda. La recuperación del sentimiento estético nos podrá llevar a la experiencia en tanto que “probación física de la realidad” en la realización personal.⁶⁰

Hasta aquí esta presentación del pensamiento postmoderno de Gilles Lipovetsky. Vayamos ahora al análisis pormenorizado de la ética y la estética en Baudrillard.

⁶⁰ Zubiri define, otra vez en *Sobre el hombre*, la experiencia como “probación física de la realidad” en la marcha del hombre desde la realidad hasta el filo de la “irrealidad” del proyecto de realización.

Capítulo VI

Involución axiológica y saturación estética en Jean Baudrillard

Involución axiológica y saturación estética en Jean Baudrillard

¿Por qué hay nada en lugar de algo?

Jean Baudrillard

Jean Baudrillard se ha convertido en un autor de referencia ineludible para todos aquellos que quieren comprender de manera penetrante el fenómeno de la postmodernidad.¹ Ha sabido, desde la sociología de la comunicación, darle un contenido lúcido a lo postmoderno. En este estudio glosaremos la propuesta ética y estética del autor francés. Seguiremos sobre todo su producción última, sin pretender ser exhaustivos. Haremos primero algunas observaciones sobre el punto de partida del planteamiento del llamado nuevo McLuhan y sobre la alternativa propuesta por él al mundo de la simulación. Luego le hincaremos el diente a su postura ética. Expondremos a continuación la concepción estética de Baudrillard. Ultimaremos el ensayo con algunas consideraciones críticas en las que echaremos mano de nuestro marco teórico zubiriano.

La obra de Jean Baudrillard es amplísima. Se pueden distinguir en ella tres etapas. La de la elaboración de la crítica a la economía política del signo, de los años setenta, donde se distancia del análisis marxista que pone el énfasis en la crítica a la economía política de la producción. La del esbozo de su teoría del simulacro, de su alternativa de la seducción y de la visualización de la estrategia fatal del objeto, desarrollada en los años ochenta. Y la última del desencanto total en el diagnóstico del triunfo de la mundialización y del apocalipsis virtual (años noventa). En este estudio

¹ Jean Baudrillard nació en París en 1929. En sus primeras obras esboza su economía política del signo. Sus obras intermedias formulan su teoría del simulacro. Las obras finales redundan sobre estos dos temas y rayan en el profetismo. A partir de los años sesenta y hasta 1987 trabajó como profesor de sociología de la Universidad de Nanterre.

vamos a tener en cuenta toda la obra, aunque concentraremos la atención en las dos últimas etapas.²

1. El punto de partida: la teoría del simulacro

Jean Baudrillard coloca en el centro de su pensamiento postmoderno la idea del simulacro. Lo define como *...la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal*.³ La simulación se caracteriza por la precesión del modelo, de todos los modelos, sobre el más mínimo de los hechos. De inmediato se advierte la importancia que tiene lo virtual en este fenómeno simulatorio. El concepto "hiperreal" alude a ello. La era de la simulación se inaugura con la liquidación de todos los referentes, con la suplantación de lo real por los signos de lo real. La verdad, la referencia y la causa objetiva han dejado de existir definitivamente. Ya el estructuralismo había anunciado esto. La simulación comienza donde se realiza la implosión del sentido.

El poder mortífero de las imágenes, de los medios de comunicación, asesina la realidad. *...la simulación (...) parte del signo como reversión y eliminación de toda referencia*.⁴ Debemos pensar en los *mass media* como si fueran una especie de código genético que nos lleva a la mutación de lo real en hiperreal.

Las fases sucesivas de la imagen han sido éstas: fue el reflejo de una realidad profunda, luego enmascaró y desnaturalizó dicha realidad profunda, posteriormente enmascaró la ausencia de realidad profunda y, finalmente,

² Enlistamos aquí los libros de Baudrillard en orden cronológico según el año de aparición de la obra en Francia: *El sistema de los objetos* (1968), *Crítica de la economía política del signo* (1972), *El espejo de la producción* (1973), *Olvidar a Foucault* (1977), *Cultura y simulacro* (1978), *Las estrategias fatales* (1983), *América* (1986), *El otro por sí mismo* (1987), *La transparencia del mal* (1990), *La ilusión del fin* (1992), *El crimen perfecto* (1995), *El paroxista indiferente* (1997), *Pantalla total* (1997). *De la seducción* apareció publicado en México en 1990 y *La ilusión y la desilusión estéticas* fue editado en Caracas en 1998 y contiene tres conferencias impartidas por Baudrillard en Venezuela.

³ Baudrillard, Jean, *La precesión de los simulacros* en *Cultura y simulacro*, p. 9.

no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es el simulacro o lo hiperreal. El momento crucial se da en la transición desde unos signos que disimulan algo a unos signos que disimulan que no hay nada.

Nótese que el viejo concepto de "ideología" en sentido marxista ha quedado superado. La "ideología" en sentido marxista aludía al ocultamiento de la realidad para legitimar un orden establecido. Ahora, en la era del simulacro, los medios y sus imágenes ya no ocultan la realidad, simplemente, sino que crean una nueva realidad en el orden de lo virtual. Y el criterio de verdad es la credibilidad puesta en lo hiperreal. La simulación cortocircuita la realidad y la reduplica a través de los signos.⁵ Todo es simulacro, incluso la guerra. *La guerra no es menos atroz por ser sólo un simulacro.*⁶ La realidad de la simulación es insoportable. La simulación es quien manda.

Este estado de cosas provocado por la obnubilación de la era virtual, de la era informática, de la era cibernética, pone en jaque a la antropología:

¿Dónde está la libertad de todo eso? No existe. No hay elección, ni decisión final. Toda decisión en materia de red, de pantalla, de información, de comunicación, es serial, parcial, fragmentaria, fractal (...). ¿Soy un hombre, soy una máquina? Ya no hay respuesta a esta pregunta antropológica. Así pues, significa en cierta manera el final de

⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵ Baudrillard escribió en sus años primeros *La crítica a la economía política del signo*, *El espejo de la producción* y *El sistema de los objetos*. En dichos libros ya intuía el fin de la economía política de la producción y el inicio de la economía política del signo. *La "Crítica de la economía política del signo" se propone hacer el análisis de la forma/signo, del mismo modo que la crítica de la economía política se propuso hacer el de la forma/mercancía.* (Baudrillard, J., *Crítica de la economía política del signo*, 12a. ed., Siglo XXI, México, 1999) Es el consumo actual lo que define este estadio en el que la mercancía es inmediatamente producida como signo, y los signos (la cultura) como mercancía. La crítica al "espejo de la producción" marxista lleva a Baudrillard a destacar la era de la economía política del signo y del consumo de masas. Y el consumo de masas es más una actividad de manipulación sistemática de signos que mera satisfacción compulsiva de necesidades en la época de la abundancia.

⁶ Baudrillard, J., *La precesión de los simulacros* en *op. cit.*, p. 75.

*la antropología, confiscada subrepticamente por las máquinas y las tecnologías más recientes.*⁷

La catástrofe absoluta la conforma la omnipresencia de todas las redes, la transparencia total de la información. Lo virtual es lo catastrófico. En cambio, lo viral -el SIDA, el crack, los virus informáticos-, son sólo la parte visible de la catástrofe.

Nuestro autor, siguiendo a Rimbaud, nos sorprende con esta afirmación: "nosotros ya no estamos en el mundo". Con la construcción de un mundo paralelo y virtual que ha reemplazado al nuestro ya no estamos en el mundo. Ya nada tiene lugar sin la pantalla.

*La dimensión virtual es lo que monopoliza actualmente todos los mundos, o que totaliza lo real eliminando cualquier alternativa imaginaria. A partir del momento en que ya no puede ser reemplazado por lo imaginario y se difumina en lo virtual, lo real ha muerto.*⁸

En la era de la simulación no sólo ha desaparecido el mundo sino que ya ni siquiera puede ser planteada la pregunta por su existencia. En este tono nos habla Baudrillard. La función del signo es hacer desaparecer la realidad y enmascarar al mismo tiempo esa desaparición. Tanto el arte como los *media* no hacen hoy otra cosa.

Sin embargo, Baudrillard asegura que el crimen no es perfecto. Un crimen perfecto exige que no haya criminal, ni víctima ni móvil. Empero, existen las apariencias. *...el crimen nunca es perfecto, pues el mundo se traiciona por las apariencias...*⁹ Lo que se opone a la simulación no es lo real, sino la ilusión. Baudrillard se juega todas las cartas por la ilusión radical. Para devolver al mundo esta ilusión es necesario generar desinformación y desprogramación.

A fuerza de proezas técnicas, hemos alcanzado tal grado de realidad que podemos hablar incluso de un exceso de realidad, de lo hiperreal. Los

⁷ Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, p. 64.

⁸ Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente*, p. 83.

medios de comunicación son para Baudrillard “expulsiones de los sentidos del hombre”, más que “extensiones de los sentidos del hombre” (cfr.: McLuhan). El hombre se ve expulsado en las tecnologías modernas. Con mayor precisión, el cuerpo del hombre se ve expulsado.

¿Ve Baudrillard alguna puerta de salida a todo este entuerto? La salida parece ser la ilusión radical. Esta ilusión se manifiesta gracias al juego de la seducción. La seducción salvaguarda la extrañeza y la irreconciliación. Veamos con detenimiento esta alternativa de salvación.

2. Una posible alternativa: el juego de la seducción

Las consecuencias de la simulación y de la modernidad son previstas como desastrosas por el autor francés. Ante dicho caos viral y virtual, Baudrillard parecía entrever en los años ochenta la salida de la seducción. En los últimos años parece haber abandonado esta esperanza. Su actitud nihilista se ha agudizado. Veamos en qué consiste la alternativa de la seducción y a qué se opone.

La era burguesa está consagrada a la producción, enemiga mortal de la seducción. La seducción es vista por el sistema como la estrategia del mal. Por todas partes y siempre la seducción es lo que se opone a la producción. Y queda siempre la certeza de que *la forma seductiva vence a la forma productiva*.¹⁰

La seducción lo es de lo femenino. La producción lo es de lo masculino. La fuerza de la feminidad es la de la seducción. La feminidad es principio de incertidumbre. Hegel solía decir: “lo femenino, eterna ironía de la comunidad”. Dicha ironía se pierde cuando lo femenino se instituye como sexo.

⁹ Baudrillard, J., *El crimen perfecto*, p. 11.

¹⁰ Baudrillard, J., *De la seducción*, p. 23.

Baudrillard es un convencido de que *la seducción es más fuerte que la producción*.¹¹ Además, es más fuerte que la sexualidad, con la que no hay que confundirla nunca. El sexo está en todos lados, y no hay nada menos seguro que el sexo. La pornografía así lo demuestra. La salida es la fuerza de la seducción.

Pero la seducción se opone a la dinámica del amor. La seducción es pagana, el amor es cristiano. La seducción guarda su distancia, es secreto, misterio y extrañeza. El amor se aproxima demasiado. *Sólo podemos recordar que la seducción reside en la no reconciliación con el Otro, en la protección de la extrañeza del Otro...*¹²

*Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión.*¹³ Aquí parece Baudrillard apostar por la simulación como lo que pulveriza a la realidad y enaltece a la ilusión. Sin embargo, ya lo dijimos, el Baudrillard actual caracteriza negativamente la simulación, la hace enterradora de la historia y de todos los males de la mundialización. Lo veremos más adelante.

Seducir es apartar al otro de su verdad. Es situarse en el ámbito de la ilusión. Han querido hacernos creer que todo es producción. Pero todo es seducción y sólo seducción. La única castración es la de la privación de la seducción. Esta emasculación es la que habrá que evitar.

El juego es lo que, en concreto, sustituye el orden de la producción por un orden de la seducción. Volver al juego, al dominio de lo lúdico, es la consigna.

Esta salida de la seducción forma parte de las alternativas éticas que encuentra el sociólogo francés ante el problema de la simulación y de la modernidad. En el siguiente apartado veremos prolongar esta salida seductora en otros elementos éticos o cuasiéticos.

¹¹ *Ibid.*, p. 49.

¹² Baudrillard, J. y Guillaume, M., *Figuras de la alteridad*, p. 119.

¹³ Baudrillard, J., *De la seducción*, p. 69.

3. Algunos elementos éticos

Aunque algunos de los elementos o posiciones ideológicas del sociólogo francés no son sin más posturas éticas, sino sociológicas o de filosofía de la historia, no está de más enumerarlas a continuación junto con algunos aspectos específicamente éticos. A ratos estos aspectos pueden parecer más bien antiéticos. Baudrillard afirma: *No es la moralidad ni el sistema positivo de valores de una sociedad lo que la hace progresar, es su inmoralidad y su vicio.*¹⁴ Esta postura parece más bien suscrita por el Marqués de Sade que por alguien que apueste por la ética.¹⁵ Empero es necesario observar que Baudrillard en ocasiones habla en sentido metafórico y es necesario entonces desentrañar hermenéuticamente qué quiso decir. Veamos de cerca su posición. Expondremos a continuación la estrategia fatal del objeto, el diagnóstico de la disolución de los valores, la apuesta por las formas singulares, la crítica a la diferencia y el anhelo de la alteridad, el apocalipsis virtual y el teorema de la parte maldita.

3.1. La victoria del objeto y de sus estrategias fatales

Para el sociólogo francés la postmodernidad es la era del objeto, la era de la preeminencia del objeto¹⁶ sobre el sujeto:

Siempre hemos vivido del esplendor del sujeto y de la miseria del objeto (...). El objeto es (...), la encarnación del Mal. (...), hoy, "la posición de sujeto ha pasado a ser simplemente insostenible". (...), la

¹⁴ Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, p. 76.

¹⁵ El Marqués de Sade, en *Filosofía en el tocador*, cuestiona los deberes para con Dios, para con los demás y para con uno mismo aceptados socialmente antes del triunfo de la República Francesa. Llega a justificar la calumnia, el robo e incluso el asesinato, todo en bien de la República.

¹⁶ Cuando Baudrillard hace referencia al objeto parece referirse, entre otras cosas, a la masa. Baudrillard sostiene, en *Cultura y simulacro*, que estamos a la sombra de las mayorías silenciosas. La masa no es manipulada por los *media*. Es la masa la que nos manipula, la que hace desaparecer el fenómeno de lo social.

*única posición posible es la del objeto. La única estrategia posible es la del objeto. El objeto es lo que ha desaparecido en el horizonte del sujeto, y desde el fondo de esta desaparición rodea al sujeto en su estrategia fatal. Entonces es cuando el sujeto desaparece en el horizonte del objeto.*¹⁷

Todo el mundo sabe que la posición de la defensa del sujeto es la posición moderna, la posición kantiana por antonomasia. La postmodernidad de Baudrillard preconiza lo contrario. El orden se ha invertido, el objeto avasalla al sujeto.

Esta hegemonía del objeto es concomitante a la supremacía de la fatalidad. La posición del sociólogo francés insiste en que la fatalidad tiene hoy prioridad sobre el azar y sobre lo racional. La modernidad pasa a un segundo plano.

*Lo fatal se opone absolutamente a lo accidental (así como, claro está, a lo racional). Ahora bien, nosotros llevamos mucho tiempo prefiriendo la versión accidental del mundo (cuando falta la versión racional) a la versión fatal. Nuestra versión del desorden aparente del mundo es preferentemente la del azar y del accidente. Ahora bien, es verosímil que lo accidental sea extremadamente raro, contrariamente a lo que se piensa (el azar es improbable), y la fatalidad muy frecuente.*¹⁸

Hablar del objeto y de sus estrategias fatales es hablar de las creaciones humanas y de sus estrategias irremediables. Se trata en todo caso de adoptar el partido del objeto. Baudrillard se inclina por este partido debido a que sólo el objeto es capaz de seducir. El sociólogo francés está por la seducción enigmática.

Cuando Baudrillard alude al objeto y su estrategia fatal, en realidad hace referencia a todos los elementos irracionales del sistema, al crack en lo económico, al terrorismo en lo político, al virus en lo mediático, a la desaparición del arte en lo estético, etc. La técnica y sus consecuencias

¹⁷ Baudrillard, Jean, *op. cit.*, pp. 121.123-124.

avasalla al sujeto, lo orilla a la catástrofe. Aunque también alude a lo que puede salvarnos: a la seducción de lo femenino y a la singularidad del otro. El diagnóstico de Baudrillard, a este respecto, es certero, aunque un tanto hiperbólico. Su toma de postura en favor del objeto y su estrategia fatal no deja de ser censurable. Aunque es necesario puntualizar que Baudrillard reprueba la estrategia banal, no la fatal. Sin embargo en el pensamiento del sociólogo francés no parecen discernibles una de otra.

3.2. La involución de los valores: la derrota de Nietzsche

Baudrillard está convencido de que la profecía de Nietzsche con relación a la transmutación de todos los valores ha fracasado. Él sostiene que *el glorioso movimiento de la modernidad no ha llevado a una transmutación de todos los valores, como habíamos soñado, sino a una dispersión e involución del valor, cuyo resultado es para nosotros una confusión total...*¹⁹

Esta disolución de los valores es patente tanto en el campo de la estética, de la sexualidad, como de la economía. En cada uno de esos campos nuestro sociólogo visualiza la era del "trans". Advierte la transestética donde el arte ha desaparecido, donde todo se ha vuelto arte banal. Percibe la transexualidad donde todos nos hemos vuelto transexuales en el sentido de travestidos. Denuncia la transeconomía donde ha perdido la batalla la economía política y se ha instalado la especulación desenfrenada.

El pensador francés cree, sin embargo, que la pérdida fundamental no es la de los valores, sino la de las formas. Entendiendo por formas el mundo de lo singular (las lenguas, las culturas, los individuos, etc.).²⁰ Prefiere perder lo universal a lo singular.

Baudrillard se sacude la acusación de nihilismo. Asegura que el nihilismo significa que ya no hay valores, que ya no hay nada real, que sólo hay

¹⁸ *Ibid.*, p. 170.

¹⁹ Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, p. 16.

²⁰ Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente*, p. 14.

signos. Pero que si tomamos el nihilismo en su acepción radical, de un pensamiento de la nada, que partiría del axioma antileibniziano: "¿Por qué hay nada en lugar de algo?", entonces sí se considera nihilista.

3.3. En favor de la singularidad

Hay tres elementos con los que teoriza Baudrillard. Está por un lado la mundialización que se da en las técnicas, en el mercado, en el turismo y en la información. Le sigue la universalidad que es la de los valores, la de los derechos humanos, de las libertades, de la cultura y de la democracia. Y al final aparece la singularidad de las formas (las lenguas, las culturas, los individuos, los caracteres, pero también el azar, el accidente, etc.).

El diagnóstico de Baudrillard constata el inminente triunfo de lo mundial sobre lo universal. La mundialización parece irreversible, la universalidad está en vías de desaparición. No se trata del triunfo del capitalismo sino de la victoria de lo mundial. El capitalismo es entendido aquí como una especie de disolución de lo universal en un estado de cosas mundial.²¹

Baudrillard da cuenta del choque mortal entre lo mundial y lo singular a raíz de la derrota de lo universal: *Y una vez desaparecido lo universal, una vez cerrado el paso a lo universal, sólo queda la omnipotente tecnoestructura mundial enfrentada a unas singularidades que ya no conocen freno, bárbaras.*²² Y opta decididamente por lo singular: *Siempre se puede luchar contra lo mundial en nombre de lo universal. Yo prefiero el enfrentamiento directo entre la mundialización y todas las singularidades antagonistas.*²³

El intento universalizador ha dado en el traste con las culturas singulares:

²¹ Muchos sociólogos prefieren hablar de globalización en lugar de mundialización. Baudrillard elige el calificativo de mundialización porque piensa que este fenómeno de internacionalización de la economía, de la política y de la cultura tiene una fuerte connotación peyorativa.

²² Baudrillard, J., *op. cit.*, p. 28.

²³ *Ibid.*, p. 42.

*Cualquier cultura que se universaliza pierde su singularidad y se muere. Así ha ocurrido con las que hemos destruido al asimilarlas por la fuerza, pero también ocurre con la nuestra en su pretensión de universalidad (...) Creemos que el destino de cualquier valor es la elevación a lo universal, sin mediar el peligro mortal que constituye este progreso (...) Es el triunfo del pensamiento único sobre el pensamiento universal.*²⁴

El menudo problema es que lo universal mismo se ha mundializado. La democracia y los derechos humanos son intercambiados como cualquier producto mundial, como el petróleo y los capitales.

Sin embargo, se observa por doquier un resurgimiento de lo singular bajo aspectos violentos. *La singularidad es la de la violencia anómala a que me refiero, la que se opone a la violencia real, a la violencia de cualquier principio de realidad, pues la violencia fundamental, la intoxicación fundamental, es la del principio de realidad.*²⁵

La resistencia cultural en los Balcanes le sirve de ejemplo a Baudrillard para ilustrar la lucha contra el avasallador impulso mundial. Por ello la mundialización no tiene ganada la partida de antemano.

Baudrillard opina que las culturas no occidentales quizá no han tenido historia, pero siempre han tenido destino. En cambio Occidente se ha dado el lujo de contar con una historia, pero nunca ha tenido destino.

La visión pesimista del sociólogo francés lo hace contemplar al Occidente en fase agónica. Para Baudrillard, Occidente está viviendo su fase paroxística, es decir, la penúltima antes del desenlace. Por eso apuesta por las sociedades subdesarrolladas. Son esas sociedades las que van a la vanguardia y no la sociedad occidental.

En este punto evoca Baudrillard lo que se podría considerar su utopía: la rebelión de los espejos de la que nos habla metafóricamente Jorge Luis Borges. Para el sociólogo francés, la alternativa estrictamente política carece

²⁴ *Ibid.*, p. 25.

de futuro, pues era una utopía venida de la modernidad industrial y de una racionalidad caduca. Esa utopía no existe ya. La posibilidad que se nos abre es la de la irrupción violenta de los pueblos del espejo a que se refiere Borges. Nos permitimos transcribir íntegramente el texto para comprender su intención:

En aquel tiempo, el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban, como ahora, incomunicados. Eran, además, muy diversos; no coincidían ni los seres ni los colores ni las formas. Ambos reinos, el especular y el humano, vivían en paz; se entraba y se salía por los espejos. Una noche, la gente del espejo invadió la tierra. Su fuerza era grande, pero al cabo de sangrientas batallas las artes mágicas del Emperador Amarillo prevalecieron. Éste rechazó a los invasores, los encarceló en los espejos y les impuso la tarea de repetir, como en una especie de sueño, todos los actos de los hombres. Los privó de su fuerza y de su figura y los redujo a meros reflejos serviles. Un día, sin embargo, sacudirán ese letargo mágico. (...) Después, irán despertando las otras formas. Gradualmente diferirán nosotros, gradualmente no nos imitarán. Romperán las barreras de vidrio o de metal y esta vez no serán vencidas...²⁶

Los condenados a reflejar la imagen de sus victimarios comienzan a dejar de parecerse a los opresores. Llega el día en que franquearán el espejo y reanudarán la guerra y aquel día, dice Borges, ya no serán vencidos. Y aquí es donde se transparenta el mal:

Esta fuerza de la que todos formamos parte, incluso sin saberlo, esta fuerza nos guiña el ojo desde el otro lado del espejo, y su fantasma amenaza el mundo realizado. Cuanto más se realiza el mundo, más

²⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁶ Borges, Jorge Luis, *Manuel de zoología fantástica, Animales de los espejos*, FCE, Breviarios, No. 125, 2a. edición, México, 1966, pp. 14-15.

*activa es esta ilusión esencial. Es lo que yo llamaba la transparencia del mal.*²⁷

Porque ya no es lo humano lo que piensa el mundo. En la actualidad nos piensa lo inhumano. Pensamiento criminal que formula el mal, la ilusión, la seducción, y que se opone como tal al crimen perfecto que es la empresa de reconciliación plena del mundo. Es el triunfo de la irreconciliación.²⁸

3.4. El partido del Otro

Para Baudrillard *el Otro es aquel cuyo destino llegamos a ser, no relacionándonos con él en la diferencia y el diálogo, sino asumiéndolo como secreto, como eternamente separado.*²⁹ Se trata de mantener al otro en su extrañeza. Esto nos evoca de inmediato las tesis sobre la seducción arriba glosadas.

Baudrillard está persuadido de que toda nuestra sociedad tiende a neutralizar la alteridad, a destruir al otro como referencia natural. En el capítulo primero, siguiendo a Dufour, caracterizamos como postmodernidad "la abolición de la distancia entre el sujeto y el Otro". La coincidencia con Baudrillard salta a la vista. Dufour lo subraya en términos psicoanalíticos; Baudrillard habla como sociólogo. La alteridad negada es también la transparencia del mal. Baudrillard critica el infierno de lo Mismo y considera que no es el infierno de los otros lo que hay que combatir, en alusión directa a la expresión de Sartre.³⁰ La clonación es, para Baudrillard, uno de los signos tangibles de este aniquilamiento del otro, es la mera repetición de lo mismo. Y el otro es lo que nos permite no repetirnos *ad infinitum*. Pero también esta clonación es el signo de la entrada a la era de la producción del

²⁷ Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente*, p. 157.

²⁸ Esta opción de Baudrillard por la singularidad, nos lleva a considerar su postura como cercana al comunitarismo o a aquellas filosofías que defienden los nacionalismos contra el universalismo democrático occidental.

²⁹ Baudrillard, J., *op. cit.*, p. 170.

³⁰ Véase *A puerta cerrada* de Jean Paul Sartre.

otro. Como la alteridad comienza a faltar, es imperiosamente necesario producirla.

Con el advenimiento de lo virtual no sólo entramos en la era de la liquidación de lo real y de lo referencial, sino también en la era del exterminio del otro. *Si la información es el lugar del crimen perfecto contra la realidad, la comunicación es el lugar del crimen perfecto contra la alteridad.*³¹ Y la comunicación se emparenta con el reino de la diferencia, con el reinado de Occidente.

Según el sociólogo francés, la alteridad ha ido a parar del lado de la diferencia. Se han instituido ya los derechos universales a la diferencia. Todo se habla hoy en términos de diferencia. Pero la alteridad no es la diferencia. La diferencia es lo que mata la alteridad. *El que piensa la diferencia es antropológicamente superior (...) El que no piensa la diferencia, el que no juega el juego de la diferencia, debe ser exterminado.*³²

Y ¿quién propugna la diferencia? El que posee la visión universal y manipula la alteridad en favor propio. En cambio las culturas no occidentales, las que no han pretendido la universalidad, viven de su singularidad, de su excepción y de sus valores. Estas culturas son extraordinariamente hospitalarias, tienen una posibilidad fantástica de absorción. Pero *a la luz de todo cuanto se ha hecho por exterminarlo, se aclara la indestructibilidad del Otro, y por tanto la fatalidad indestructible de la Alteridad.*³³ La alteridad radical se resiste a todo: a la conquista, al racismo, al exterminio, al virus de la diferencia, etc.

Ahora bien, no se trata de rehabilitar al otro en las culturas indígenas. No se trata de abrirles espacios en el concierto de los derechos humanos. Su desquite está en otra parte: en su poder de desestabilización del imperio occidental, del imperio de lo mismo. No se trata de buscar la reconciliación. Por el contrario, es la irreconciliación la que se enfrenta mortalmente a la utopía universal de la comunicación.

³¹ Baudrillard, J., *El crimen perfecto*, p. 149.

³² Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, p. 143.

³³ *Ibid.*, p. 156.

Al final de su defensa a ultranza del otro, Baudrillard vuelve de nueva cuenta por los fueros del objeto: *En último término, las figuras de la alteridad se resumen en una: la del Objeto. Sólo queda la inexorabilidad del Objeto, el irredentismo del Objeto.*³⁴

El análisis de Baudrillard es impecable: el otro sobrevive en las sociedades occidentales en el asedio constante del diferente. Es laudable este ejercicio en defensa del otro. Sin embargo, está en cuestión todavía la indestructibilidad del otro. El otro parece caer bajo el embate de Occidente. Además, no podemos apostar por la irreconciliación.

3.5. El apocalipsis virtual

Baudrillard sostiene una tesis por demás interesante respecto del fin de la historia. Él piensa que la historia, entendida como linealidad y con perspectiva de futuro, ya no existe. Y si ya no hay futuro, tampoco hay fin.

La base de este planteamiento es el convencimiento de que ya no es el acontecimiento, la materia bruta de la historia, lo que genera la información, sino todo lo contrario, es la noticia la que genera el acontecimiento. Y esto tiene consecuencias incalculables. Esta huelga de los acontecimientos es el auténtico final de la historia. La información hace que todo se vuelva creíble. El criterio de credibilidad ha reemplazado a todos los criterios de verdad. Es verdadero todo aquello que, expuesto por los *media*, es creíble. Lo virtual es lo que pone punto final a cualquier referencia real o propia del acontecimiento. *La más alta presión de la información corresponde a la más baja presión del acontecimiento y de lo real.*³⁵

En algún momento de la década de los ochenta del siglo XX la historia tomó la curva girando en dirección opuesta. Por efecto de los medios de comunicación, de lo virtual, estamos sumergidos en un gigantesco proceso de "revisiónismo", no precisamente ideológico, sino un revisionismo de la

³⁴ *Ibid.*, p. 183.

³⁵ Baudrillard, J., *La ilusión del fin o la huelga de los acontecimientos*, p. 90.

propia historia. *Toda la historia en su conjunto se arrepiente de los "excesos" de la modernidad (...) El arrepentimiento forma parte de la postmodernidad...*³⁶

Todo empezó con el engaño de los muertos de Timisoara. La revolución rumana fue sólo un vil engaño de la televisión occidental. Luego siguió la farsa de la guerra del Golfo. Baudrillard sostiene que dicha guerra nunca tuvo lugar. En todo caso se efectuó en el orden del simulacro. *Nunca más se podrá volver a mirar de buena fe una imagen de televisión...*³⁷

No hay que pensar en un apocalipsis real, con catástrofes reales identificadas con la guerra nuclear, el caos ecológico o la hambruna. Hay que reconocer, en cambio, la instalación profunda de un apocalipsis virtual. Dicho apocalipsis no es futuro, se produce *aquí y ahora*. La historia se ha vuelto interminable. El simulacro lo envuelve todo. Hemos perdido la referencia a lo real, y lo real es el acontecimiento. Y si la historia es sucesión de acontecimientos, ya no tenemos en nuestras manos ni la sucesión ni los acontecimientos. Un presente cansino y fastidioso se ha apoderado de nosotros.

En este punto Paul Virilio es todavía más preciso, el apocalipsis sólo se produce en tiempo *real, ahora*. El espacio real lo hemos perdido en virtud del predominio hegemónico de los *multimedia*.³⁸

Pero, se pregunta Baudrillard, ¿es posible iniciar un proceso contra la información de los medios de comunicación? La respuesta apodíctica es no, por la sencilla razón de que los propios medios de comunicación detentan la llave de la instrucción. La hipótesis de narrar poéticamente los acontecimientos es también desechada por Baudrillard. No hay camino de salvación. Este planteamiento destila desesperanza.

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁷ *Ibid.*, p. 96.

³⁸ Virilio, Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 1999.

3.6. El teorema de la parte maldita

Jean Baudrillard constata la *inseparabilidad del bien y el mal*. Esto lo lleva a afirmar la imposibilidad de promover el uno sin el otro. *El mal está o más acá o más allá de la oposición del bien y del mal. El problema consiste en que, en nuestras sociedades ya no podemos pronunciar el mal...*³⁹

En una visión a todas luces agorera llega a acotar que ambas, la negatividad y la positividad, engendran crisis y catástrofe. La primera, crisis; la segunda catástrofe, por incapacidad de destilar la crisis en dosis homeopáticas.

Éste es el teorema de la parte maldita: *Todo lo que expurga su parte maldita afirma su propia muerte.*⁴⁰ Es decir, habrá que vivir con esta costra maldita. Empero este principio del mal de Baudrillard no es moral. Es más bien un principio de desequilibrio y de vértigo. *...el mal es más una forma que un valor (...) Antes de ser una inmoralidad, el mal es fundamentalmente un principio antagónico...*⁴¹

Baudrillard se cura en salud y asegura que *por esta defensa y elogio del mal, enfrentados a la desdicha, a uno le tachan inmediatamente de irresponsable, de reaccionario, de nihilista. (...) Y no se puede formular el mal sin ser, ante los ojos del pensamiento dominante, que es el del bien, un traidor y un impostor.*⁴²

4. La ilusión y la desilusión estéticas

Baudelaire, Benjamin, McLuhan, Warhol y Duchamp llegan en auxilio de Baudrillard para construir su teoría estética o transestética. La tesis capital de la estética de Baudrillard reza de la siguiente manera: *El arte se ha*

³⁹ Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente*, p. 45.

⁴⁰ Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal*, p. 115.

⁴¹ Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente*, p. 84.

⁴² *Ibid.*, pp. 48.50.

realizado hoy en todas partes. (...) La estetización del mundo es total.⁴³ En esto coincide con el grueso de los postmodernos. Baudrillard nos habla de una saturación estética. *El arte no muere de sus carencias, muere del exceso*, declarará a *Le Monde*.⁴⁴ El arte actual retoma, de una manera más o menos lúdica, más o menos *kitsch*,⁴⁵ todas las obras del pasado, y hasta las contemporáneas. Es lo que Raysel Knorr, un pintor norteamericano, llama "el rapto del arte moderno". *El arte se ha vuelto iconoclasta, pero esta postura iconoclasta moderna ya no consiste en destruir las imágenes, como la de la historia; más bien consiste en fabricar imágenes, hasta en fabricar una profusión de imágenes en las que no hay nada que ver*, nos asegura Baudrillard.⁴⁶ Además de iconoclasta, el arte se ha tornado agnóstico pues ya no cree en su propia sacralidad, en su propia finalidad. El arte oficial rechaza su propia desaparición, y por eso mismo desaparece. Sin embargo reaparece hoy, repentinamente, en esa rehabilitación del *kitsch* que vemos resurgir por todas partes.

Se trata del fin de la representación, por lo tanto, del fin de la estética. Nos encaminamos hacia la desaparición total del arte como actividad específica. Pero el arte no es el único en sufrir esta degradación de las costumbres, este destino funesto de la nulidad. Lo político, lo moral, lo filosófico, todo avanza inexorablemente hacia la nulidad. Todo es insignificante, no sólo el arte. Así lo atestigua Baudrillard:

Yo ni temo, ni admiro y ni siquiera denuncio la desaparición del arte como si se tratase de una manipulación o de un complot. Es verdad que podría defender la idea de que el arte moderno es un complot. (...) Esto me parece la imagen del arte actual, la de un crimen perfecto

⁴³ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁴ Citado por Petit, Philippe, en Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente*, p. 158.

⁴⁵ Este vocablo se usa hoy comúnmente para designar el no-arte, el objeto de mal gusto. *Kitsch* equivale, aunque no exactamente, al vocablo castellano "cursi". Se trata de la reproducción errada y trivial de un objeto.

⁴⁶ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, p. 14.

o un complot. Pero es bien sabido que el crimen perfecto no existe...⁴⁷

Nuestro sociólogo no cree en el intento de rehabilitación del arte. El conato de reapropiación de todas las formas de arte es inútil. Pero, a pesar de manir esta idea del fin del arte, Baudrillard se inclina por lo primero que reseñamos: se trata más bien de una saturación estética. *Una vez más, no se trata de una extinción del arte, sino de una saturación estética.⁴⁸* O, mejor dicho, es por esta saturación estética por la que muere el arte.

Baudrillard enmarca su análisis estético en su teoría de la simulación. Para él, el posmodernismo es la era de la simulación, pero gusta de distinguir la buena simulación de la mala simulación: *...la mala simulación es lo posmoderno...⁴⁹* El sociólogo francés ilustra esta distinción con la figura de Andy Warhol. *En un principio me atrajo Warhol, Duchamp vino después. Me parecía que con ellos se producía una especie de fractura antropológica en la historia del arte, un final del principio artístico.⁵⁰* Hubo en un momento dado una simulación auténtica. Cuando Warhol pinta las sopas Campbell en la década de los sesenta, brilla con luz meridiana la simulación. Para todo el arte moderno, de un solo golpe, el objeto-mercancía, el signo-mercancía, queda irónicamente sacralizado. Pero cuando Warhol pinta las mismas sopas Campbell en 1986, veinte años más tarde, desaparece el brillo de la simulación y se cae en el estereotipo de la simulación. Warhol es el que más ha avanzado en el aniquilamiento del artista y del acto creador.

El mundo en el que vivimos es el de la simulación. La simulación en su aspecto peyorativo. En este mundo la más alta función del signo es hacer que desaparezca la realidad y a la vez esconder esta desaparición. Esto es lo que hace hoy el arte en complicidad con los medios de comunicación. *Entonces el arte está condenado desde ahora a simular su propia*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸ Baudrillard, J., *El paroxista indiferente*, p. 158.

⁴⁹ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, p. 39.

⁵⁰ Baudrillard, J., *El paroxista indiferente*, p. 158.

desaparición puesto que ésta ya ocurrió. Volvemos a vivir así todos los días la desaparición del arte en la repetición de sus formas...⁵¹

Hemos distinguido dos momentos: el del simulacro heroico en el que el arte vive y expresa su propia desaparición, en el que juega a su propia desaparición, y el momento en que asume esta desaparición como una herencia negativa. El primer momento es el original, sólo ocurre una vez. El segundo, por el contrario, el póstumo, puede durar indefinidamente pues ya no es original.

Aquí está el límite de la estética. Es el fin de la aventura de la representación. Y Baudrillard no ve con malos ojos esto. Aunque nos habla de dos modos de escapar a la trampa de la representación. Hay la desconstrucción de la representación, esa desconstrucción interminable que ya ha durado al menos un siglo y cuyo origen podría situarse en el paradigmático cuadro de *Las señoritas de Avignon* de Pablo Picasso (1907). Y existe también la posibilidad de salirse totalmente de la representación. Esto implicaría dejar de lado el intento de interpretar la obra de arte y también de rescatar los valores estéticos. Se trataría de quedarse con las formas, con lo singular: *...mientras más valores estéticos hay en el mercado menos posibilidades hay, en cierta manera, de un juicio estético, de un placer estético.⁵²*

El problema no es la comercialización del arte, sino la estetización general de la mercancía. Éste es el *quid* de la cuestión. Baudelaire aparece preocupado porque se intenta hacer de la obra de arte una mercancía absoluta. *Algo sucedió hace un siglo y medio que tenía que ver a la vez con la liberación del arte -su liberación como mercancía absoluta- y con su desaparición.⁵³* Ahora es la mercancía la que se estetiza. ¡Qué viraje tan singular!

⁵¹ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, p. 51.

⁵² *Ibid.*, p. 48.

⁵³ *Ibid.*, p. 58.

Duchamp también inspira a Baudrillard en su teoría del fin del arte: *Creo que la historia del arte se detuvo quizá con Duchamp, aunque no estoy seguro.*⁵⁴ El *ready-made*, el *ya listo*, pone fin al portabotellas como objeto real y al arte como invención de otra escena. El portabotellas de Duchamp es sacado de su contexto. Se vuelve así más real que lo real; y con ello el arte se vuelve más arte que el arte, se vuelve transestético. *...el "acting-out" de Duchamp da paso a una estetización generalizada porque todo objeto puede convertirse en "ready-made"...*⁵⁵ Después de la intervención de Duchamp, la cuestión estriba en averiguar qué tipo de objetos transestéticos pueden sucederle a esta ruptura. En la estetización general hay un público. Hoy el mundo entero es el público. Pero no se trata de un público conocedor. Hay una vulgarización de las obras, de la cultura. Y a partir del momento en que todo puede convertirse en obra, todo individuo se convierte evidentemente en público de arte; se ve transformado en *ready-made* exactamente del mismo modo en que el objeto se transforma en *ready-made* en la exposición. Y si todo el mundo es creador, lo que se genera entonces es la indiferencia. Arribamos a una era transestética. Toda nuestra cultura estética se funda en los juegos de la representación y de la competencia. Es probable que estemos pasando a otra cultura en la que se ha regresado a los juegos del vértigo y del azar. Aunque Baudrillard vacila en llamarla simplemente "transestética":

*Quizá estemos en lo que he llamado "transestética", aunque este término no tiene mucho sentido ya que simplemente quiere decir que la estética está realizada, generalizada y que, por ello mismo, se rebasa a sí misma y pierde su propio fin.*⁵⁶

Lo cierto es que vemos proliferar el arte por toda partes, y más rápidamente aún el discurso sobre el arte. Hasta lo más banal se estetiza. El arte ha desaparecido. Todo el mundo se ha vuelto potencialmente creativo. Si a esto

⁵⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

se le quiere llamar “transestética”, llámasele pues así. Podríamos sintetizar la postura de Baudrillard con esta formulación del *vanishing point*, del punto de desaparición:

Yo prefiero la perspectiva del “vanishing point”, es decir, de mi punto de vista, en última instancia, donde las reglas del juego del arte (...) en un momento dado se deshacen, (...) Yo prefiero esta perspectiva, la de un “vanishing point” más allá del cual ya nada es bello ni feo, es decir, ya no se responde a un juicio estético.⁵⁷

5. Valoración

5.1. La opción por el otro y por la irreconciliación

Baudrillard defiende una posición por demás pesimista. Aunque a ratos confunde, pues parece estar más bien diagnosticando la situación que tomando partido ante ella. Habla, por ejemplo, de la transpolítica como esta era de anomalías, más que de anomias, sin alcanzar a pronunciarse de un lado o del otro. Lo que sí parece es que opta por la seducción, la defensa del objeto y su fatalidad y por la alteridad. ¿Se refiere acaso a la pérdida de autonomía e individualidad en un mundo donde reina la irracionalidad del sistema? ¿Es esta irracionalidad la que es ilustrada paradigmáticamente por el auge del consumismo y de la informática? ¿Queda algún resquicio para que se cuele la libertad en la postura objetual y fatalista que preconiza el autor francés?

Si Baudrillard sólo diagnostica esta situación de pérdida de subjetividad y de racionalidad, habría que darle la razón, así sin más. Sin embargo, si el autor francés toma posición en favor del objeto y de sus estrategias fatales, habría que cuestionarlo. Aunque el sujeto se vea envuelto en una gran debilidad, aunque la fatalidad amenace en el horizonte a la racionalidad, habrá que

⁵⁶ *Ibid.*, p. 58.

seguir en actitud de búsqueda de posiciones apocalípticas, sí, pero apocalípticas en el sentido más prístino de la palabra: esperanzadoras. Esto significa preferir una actitud de resistencia, más que de resignación. Paradójicamente, en este punto nuestro autor es sumamente sugerente, lo veremos adelante.

En Xavier Zubiri hay también una crítica a la posición subjetivista que cree ingenuamente que el sujeto controla y manipula al objeto. Zubiri opta por la inteligencia sentiente como el modo en que se disuelve la dualidad entre sujeto y objeto. El gozne entre ambos -entre el sujeto y el objeto- es la realidad. La realidad en tanto que "de suyo" queda con esa formalidad en la intelección y allende ella. Sin embargo, Zubiri no podría suscribir la preeminencia del objeto que preconiza Jean Baudrillard. Mucho menos podría suscribir una objetualidad que avasalla fatalmente al sujeto y hace sucumbir a la libertad.

En el mundo actual, moderno, se sigue hablando de crisis de valores. Unos opinan que el relativismo axiológico es el que se ha instalado en el horizonte humano. Otros, que no hay crisis de valores, sólo proliferación de valores. Otros, que la crisis tiene que ver con la pérdida de los valores fundamentales. Baudrillard habla de disolución de los valores. Su diagnóstico es hasta cierto punto certero. En la era del vacío, en el imperio de la efímero, lo único que queda es lo fútil y lo banal. Los valores pierden consistencia por efecto de los cambios vertiginosos del mundo moderno. Estos cambios, en todo caso, vehículan contravalores: individualismo, narcisismo, hedonismo, consumismo, insolidaridad... Sostiene nuestro autor, sin embargo, que es más peligroso perder las formas (lo singular), que extraviar los valores. Indudablemente que ambas pérdidas son lamentables. Además, si aceptamos que valores caros penden de esas singularidades amenazadas, la pérdida de las formas trae consigo el extravío de los valores.

Baudrillard se sacude la acusación de nihilismo repitiendo incesantemente su pregunta generadora: "¿por qué existe nada en lugar de algo?" En esto se

⁵⁷ *Ibid.*, p. 113.

muestra sumamente crítico. No es que suscriba el nihilismo en tanto que credo de lo fútil y lo banal, aboga más bien por una búsqueda de la razón del deterioro de las sociedades occidentales. Aunque dice a las claras que no hay remedio para este apocalipsis virtual que estamos viviendo. ¿Existe nada en lugar de algo porque el consumismo insolidario y el individualismo narcisista de la modernidad han prostituido la conciencia de las masas? Pero ¿por qué hemos accedido a esta fase de consumismo e individualismo frenéticos? ¿Por qué la imagen y la virtualidad nos han hecho perder la capacidad de pensar, de abstraer, sumiéndonos en la idiocia más absurda? Lo cierto es que Baudrillard razona con tino cuando, citando a Rimbaud, concluye “ya no estamos en el mundo”. La pantalla y la realidad virtual se imponen y enajenan las conciencias. Lo que predomina es la creencia en la información jadeante que los *mass media* nos transmiten. La realidad ha sido asesinada. Sartori lo dice magistralmente: *La televisión produce imágenes y anula los conceptos, y de este modo atrofia nuestra capacidad de abstracción y con ella toda nuestra capacidad de entender.*⁵⁸ De acuerdo con Baudrillard hay que advertir a todo el mundo que la antropología está a punto de desaparecer con la aparición de la inteligencia artificial y del clon. Baudrillard habla en favor de la singularidad frente a la mundialización que somete todo lo universal al caos y a la irresolución. La singularidad, representada por todas las culturas oprimidas, subdesarrolladas y avasalladas, es la que organiza la resistencia contra lo mundial. Pero esta resistencia es violenta. Aunque en Baudrillard se trata de una violencia anómala y extraña. Aquí parece no justipreciar suficientemente algo que está indisolublemente unido a la mundialización y que el mismo Baudrillard considera como decadente: la universalidad. Los valores, la democracia, los derechos humanos, etc., son la oferta en positivo de la modernidad. Y la modernidad no se entiende sin estos aportes. Habrá que luchar contra lo

⁵⁸ Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, Taurus, Pensamiento, Madrid, 1998, p. 47.

mundial no sólo desde lo singular, sino también recurrir con inteligencia a lo universal.

Quizá una salida al problema planetario venga de esas singularidades culturales que no sólo critican sino también proponen. Es verdad que Occidente -símbolo de esa mezcla ambigua de universalización y mundialización-, parece perder la batalla. Occidente parece estar en un proceso de suicidio, donde al querer extirpar el mal se arranca también el bien. En el intento de corregir las desviaciones de la mundialización con los efectos “positivos” de la universalización, Occidente marcha hacia la catástrofe. Un camino de solución lo hallamos en esas singularidades propositivas.

Pero, insistimos, no hay que ser demasiado optimistas respecto de lo singular. En ocasiones lo singular no vehicula valores. Más bien se manifiesta, como el mismo Baudrillard insinúa, de manera anómala y violenta. Por eso creemos que el recurso a lo mejor de lo universal es ineludible si es que se piensa con esperanza realista en la salvación del planeta.

Zubiri, al postular por un lado una “ética formal” que insiste en el carácter metafísico y antropológico de la ética y comprende el bien como realidad apropiable, parece estar del lado, decididamente, de la universalidad. Sin embargo, en su insistencia en una “ética de bienes” donde el contenido concreto de la felicidad lo va señalando el discernimiento fino de la posibilidad más conducente, parece abogar también por la necesidad de recurrir a lo concreto y singular de la realidad.⁵⁹

En su defensa a ultranza del otro y en su crítica de la diferencia, Baudrillard parece aproximarse a la posición del filósofo lituano-francés Lévinas que nos conmina a responsabilizarnos del otro asumiendo afirmativamente el llamado

⁵⁹ Es de advertir que sobre el punto relativo a las relaciones entre universalidad y singularidad Zubiri no expresa una postura explícita. Su ámbito de reflexión es el trascendental, el que concierne a la realidad. La reflexión positivo-talitativa, la que concierne al contenido de las cosas reales, corresponde a la ciencia. El tema “universalidad-singularidad” es propio de la filosofía política. Zubiri no desarrolló una filosofía política.

del rostro del otro a no matarlo. Ciertamente la posición de Lévinas está preñada de solidaridad y compasión. La postura de Baudrillard parece no hablar de responsabilidad. Él cree que el otro se impondrá a la larga sin necesidad de ayuda externa. Su crítica a la diferencia, que es en el fondo la crítica al diálogo y a la modernidad, parece un tanto exagerada. Se deberían criticar los excesos de la filosofía de la diferencia, excesos que tienen que ver con el relativismo, el individualismo, el narcisismo, etc. Pero no se deben descalificar *a priori* las ventajas del diálogo, de la diferencia, de la reciprocidad, etc. Empero es plausible su defensa de la alteridad y su crítica a la producción de la alteridad de un Occidente que no sabe aceptar el misterio del otro.

En Zubiri el otro aparece entreverado en el mismo. Estamos vertidos a los demás y eso nos hace sociables. La versión, que es biológica, implica tener al otro incorporado en mí en el ofrecimiento de las posibilidades. Esto se diferencia claramente del planteamiento de Baudrillard pues en el sociólogo francés el otro aparece como misterio indescifrable, como alteridad radical e insuperable. El diálogo se torna imposible. En cambio, en Zubiri el diálogo es una exigencia de la habitud de alteridad propia de cada cual.

El teorema de la parte maldita propugnado por Baudrillard nos evoca a alguno de los profetas del Antiguo Testamento. Baudrillard es un profeta de la ira, de la destrucción y de la catástrofe. Denuncia más que anuncia. Ve las cosas con pesimismo. El mal está por todas partes y si se le extirpa se acaba también con el bien. Parece estar de acuerdo con la primera parte de aquella parábola evangélica del trigo y la cizaña.⁶⁰ No se puede, cuando la semilla está creciendo, arrancar la cizaña porque uno cercena también el trigo. Pero Baudrillard no aceptaría la segunda parte del pasaje bíblico, aquélla que alude a la espera paciente para posteriormente cortar la cizaña. La utopía de la rebelión de los espejos, tan cacareada por Baudrillard, resulta ser una antiutopía de irreconciliación. Las singularidades, los espejos,

⁶⁰ Mateo 13, 24-30 en Schökel, L. A. y Mateos, J. (trads.), *Nueva biblia española. Edición latinoamericana*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1976.

se rebelan contra el emperador amarillo. Lanzan su ofensiva incontenible. La violencia se apodera del escenario. No parece acontecer en Baudrillard el sueño de las singularidades reconciliadas con lo universal, con Occidente. Sigue siendo ésta una visión por demás fatídica.

En la concepción del mal de Zubiri en tanto que "condición de la realidad" parece haber un punto de contacto con el autor francés. El mal no es sólo privación del bien, no es sólo carencia, es una condición en la que queda la realidad una vez que se da el apoderamiento de la posibilidad menos conducente a la felicidad. Aunque el mal no es sustancia, adquiere cierta consistencia en el apoderamiento de la libertad del individuo. En Baudrillard y su teorema de la parte maldita parece hablarse del mal como una costra indefectible. Empero, en la noción baudrillardiana el mal es inextirpable, no hay posibilidad de redención.⁶¹

5.2. Saturación estética y estetización general

Coincidimos con Baudrillard en que el arte en la actualidad muere por saturación y por exceso en el *kitsch* que se generaliza y en la banalidad que se impone en la llamada "estetización de la mercancía". Coincidimos también con él en que los criterios de juicio estético se van diluyendo irremisiblemente. Coincidimos con él en que Warhol y Duchamp marcan la ruptura entre el arte moderno y el postmoderno, entendiendo lo postmoderno en sentido "simulatorio negativo". Empero, nosotros vemos con más esperanza la posible rehabilitación del arte. Nos parece que la defensa de la belleza y de la sublimidad incluso, tienen futuro. Se trata de rescatar el sentimiento estético en tanto que atemperamiento a la realidad.

También nos parecen atinadas las apreciaciones de Baudrillard sobre la estetización general de la mercancía. Esto no se puede ver con buenos ojos. El que la mercancía aparezca de manera atractiva y estética, nos pone a

⁶¹ Para una mejor comprensión de la teoría del mal de Zubiri véase la segunda parte -*El problema del mal-* de *Sobre el sentimiento y la volición*, curso de 1964.

merced de lo banal. Compramos una forma que aparece como bella, aunque esta forma no sea necesaria o no nos realice. El engaño se impone. Es preciso el desengaño.

El lado positivo de esta estetización general es que todo el mundo se vuelve potencialmente creativo. Todo el mundo participa de la estética. El lado cuestionable es que los criterios de juicio estético se han difuminado. Ya no sabemos exactamente qué es lo estético. Todo esto ha sido señalado con lucidez por Jean Baudrillard.

El llamado a la fruición de los postmodernos y de Zubiri parece que debe ser tomado en serio. En el caso del filósofo vasco se trata de comprender mejor el acto de volición tendente y el del sentimiento atemperante desde la intelección sentiente y, por tanto, desde la fruición como aquello que no debe faltar ni en la voluntad, ni el sentimiento, ni en la inteligencia. La fruición implica un atencimiento real y físico a la realidad. No debe ser de otra manera a riesgo de caer en la banalidad y en la futilidad. Hay una saturación estética que no debe censurarse y es la saturación de la fruición en la realidad.

Capítulo VII

Ética de la interpretación y estética
del desarraigo en el "pensamiento
débil" de Gianni Vattimo

Ética de la interpretación y estética del desarraigo en el “pensamiento débil” de Gianni Vattimo

El paso de lo moderno a lo postmoderno es el paso de la estructura fuerte a la estructura débil.

Gianni Vattimo

Al momento hemos ponderado la postmodernidad desde el análisis de la cultura de Lipovetsky y de la sociología de la comunicación de Baudrillard. Nos resta sólo examinar la filosofía de la postmodernidad de Gianni Vattimo. Gianni Vattimo¹ es uno de los filósofos postmodernos que muestra mayor profundidad y originalidad. Vattimo ha propuesto una interpretación de la ontología hermenéutica contemporánea que confiesa sus ligas con el nihilismo, entendido éste como un debilitamiento de las categorías ontológicas inspirado en Nietzsche y Heidegger. El filósofo italiano acuñó en los ochenta la expresión “pensamiento débil” con la que adquirió fama y celebridad en el medio filosófico.

El presente capítulo expone su filosofía y, en particular, su ética y su estética, en cuatro partes. Primero sus interpretaciones de Nietzsche y de

¹ Gianni Vattimo nació en Turín en 1936. Estudió bajo la égida de Luigi Pareyson y se graduó por la Universidad de Turín en 1959. Estudió en Heidelberg con Karl Löwith y Hans Georg Gadamer e introdujo a Italia los trabajos del mismo Gadamer. Desde 1964 fue profesor asistente y desde 1969 profesor de tiempo de la cátedra de Estética en Turín. Ha sido profesor de Filosofía Teórica en la misma universidad desde 1982. Ha sido profesor visitante de varias universidades en los Estados Unidos. Es editor de “Rivista di estetica” (Revista de Estética); miembro de los comités editoriales de varios periódicos y revistas italianos e internacionales, y miembro de la Academia de las Ciencias de Turín. Sus obras principales son: *Il soggetto e la maschera* (Bompiani, Milan, 1974), *Le avventure della differenza* (Garzanti, Milan, 1980), *Al di là del soggetto* (Feltrinelli, Milan, 1981), *Il pensiero debole* (Feltrinelli, Milan, 1983, editado por G. Vattimo y P. A. Rovatti), *La fine della modernità* (Garzanti, Milan, 1985), *Introduzione a Nietzsche* (Laterza, Rome-Bari, 1985), *Introduzione a Heidegger* (Laterza, Rome-Bari, 1985), *La società trasparente* (Garzanti, Milan, 1989), *Etica dell' interpretazione* (Rosenberg and Sellier, Turín, 1989), *Oltre l'interpretazione* (Laterza, Rome-Bari, 1994), *Credere di credere* (Garzanti, Milan, 1996) y *Tecnica ed esistenza* (Paravia, Torino, 1997). Citamos las ediciones en italiano para visualizar con nitidez la evolución del pensamiento vattimiano. Aunque nosotros hacemos

Heidegger. Así contaremos con las fuentes principales de su filosofía. Segundo su idea de postmodernidad en conexión con algunos tópicos de su filosofar. Tercero sus planteamientos hermenéuticos en torno a la ciencia, la religión, la ética y el arte. Nos extendemos de manera especial en estos dos últimos ámbitos. El último apartado de este ensayo nos conduce a la valoración crítica no tanto de su filosofía en general, cuanto de su ética y su estética en particular. ¿Es verdad que hay en Vattimo -así como un "pensamiento débil"- una "ética débil"? Y si la hay, ¿en qué consiste ésta y cuál es su pertinencia y relevancia en el mundo contemporáneo? ¿No es acaso la ética de Vattimo una versión más de la ética neoaristotélica de los bienes? ¿Qué la distingue de esta última? ¿Cuál es la especificidad de su propuesta estética? ¿Abre su estética una posibilidad para lo bello? Esta valoración la haremos, de nueva cuenta, de la mano de Xavier Zubiri.

1. Vattimo: un epígono de Nietzsche y de Heidegger

1.1. Epígono de Nietzsche

Vattimo es un pensador que ha bebido -como otros del siglo-, de las fuentes siempre sugerentes de Nietzsche. Ha escrito vastamente sobre este pensador. Sus obras *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, *La aventura de la diferencia*, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* e *Introducción a Nietzsche*, además de otras, se hacen cargo de la filosofía del genio de Sils-Maria. Seguiremos aquí fundamentalmente la hermenéutica nietzscheana que el autor italiano ofrece en su *Introducción a Nietzsche*.

En esta última obra, Vattimo toma conciencia de su interpretación de Nietzsche con estas palabras:

referencia a las ediciones en español, tendremos siempre en cuenta la aparición de la obra en Italia.

*Según G. Vattimo, el pensamiento de Nietzsche hace entrar en crisis la subjetividad metafísica, inaugurando así una nueva perspectiva en que las relaciones entre ser, verdad e interpretación aluden a una concepción creativa del hombre: lo dionisiaco liberado exige conscientemente una pluralidad de máscaras.*²

El primer Nietzsche es el de la elección del impulso dionisiaco sobre el apolíneo. Como es de todos sabido, el impulso apolíneo crea el mundo de los dioses olímpicos; en cambio, el impulso dionisiaco corresponde a la experiencia del caos. Estas dos fuerzas se manifiestan al interior del individuo. Lo apolíneo se expresa en el sueño y lo dionisiaco en la embriaguez. Y en cuanto al predominio de estos impulsos en las diferentes artes, la música es un arte preferentemente dionisiaco, mientras que la escultura y la arquitectura son apolíneas. Con las nociones de apolíneo y dionisiaco, Nietzsche espera superar la oposición entre el socratismo y lo trágico, inclinándose obviamente por lo trágico. Nietzsche sueña con el renacimiento de la cultura trágica.

El segundo Nietzsche, el de *Humano demasiado humano*, ya no considera su misión el renacimiento de una cultura trágica fundamentada en el arte. Nietzsche buscará ahora la autosupresión de la moral. *La disolución de la idea de fundamento (...) constituye lo que Nietzsche denomina la "autosupresión de la moral".*³ Autosupresión de la moral significa el proceso por el que se declara que las verdades morales en las que creía la metafísica y el cristianismo -Dios, virtud, verdad, justicia, amor al prójimo-, son simplemente insostenibles. Con la muerte de Dios y la consiguiente autosupresión de la moral, el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una "fábula". El hombre hace todo lo que hace llevado por el instinto de conservación o, con mayor precisión, con la intención de procurarse placer y evitar dolor.

² Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, p. 180.

³ *Ibid.*, p. 74.

El tercer Nietzsche es el de la filosofía del amanecer y del mediodía. Este período está dominado por la idea del retorno. Con la idea del eterno retorno se intenta radicalizar el nihilismo. Vattimo liga la idea del eterno retorno a la disolución del sujeto, tan cara esta última a su concepción filosófica. La idea del eterno retorno se opone diametralmente a la concepción del tiempo lineal. *...sólo en un mundo que ya no se pensara en el marco de una temporalidad lineal sería posible tal felicidad plena.*⁴ El hombre sólo puede ser feliz deseando el eterno retorno de lo igual cuando suprime la estructura lineal del tiempo y se queda sólo con el instante. Ahora bien, para tomar la decisión por una existencia sin sentido ni finalidad pero en retorno inevitable, Nietzsche proporciona criterios de tipo "fisiológico" tales como fuerza-debilidad y salud-enfermedad, por un lado; y criterios vinculados directamente a los fisiológicos, por otro: creatividad-resentimiento y actividad-reactividad. Se trata de preferir la salud y la fuerza en el desenmascaramiento de la metafísica.

Por último, el logro del ultrahombre nietzscheano se da sólo mediante el arte. *Sólo el arte, al menos explícitamente y de manera tematizada, no cae del todo, como en cambio sucede con la religión, la metafísica, la moral, incluso la ciencia, dentro del mundo de la enfermedad, de la debilidad, del espíritu de venganza que se manifiesta en la ascesis.*⁵ El arte se convierte al final de la obra de Nietzsche en el modelo de la voluntad de poder. El artista será así la primera figura visible del ultrahombre porque el arte puede darse en forma sana y no enferma. Estas son las bases de lo que Nietzsche soñó como una "estética fisiológica".

⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁵ *Ibid.*, p. 126.

1.2. Epígono de Heidegger

Vattimo se ubica en el bando de la izquierda heideggeriana, según clasificación propia:

...derecha es, en el caso de Heidegger, una interpretación de su superación de la metafísica como un esfuerzo, a pesar de todo, para preparar de algún modo un "retorno del ser" (...) izquierda es la lectura que yo propongo de la historia del ser como historia de un "largo adiós", de un debilitamiento interminable del ser...⁶

Desde este marco recuperemos ahora la relectura vattimiana de Heidegger. Nos servirá de gran ayuda el libro *Introducción a Heidegger*. Lo haremos por pasos contados. Primero nos remitiremos al Heidegger de *Ser y tiempo* para discernir en torno al *Dasein*. Luego, ya con el segundo Heidegger, discutiremos sobre el fin de la metafísica y su consiguiente superación. Ultimaremos nuestra presentación con una reflexión sobre las relaciones entre evento y lenguaje.

Como el hombre es constitutivamente *Dasein*, ser-ahí, ser-en-el-mundo, poder ser, existente, todas las estructuras de su existencia poseen un carácter de apertura y de posibilidad. El *Dasein* está en el mundo en la forma del *proyecto*. El *Dasein* está en el mundo ante todo y fundamentalmente como *comprensión*. La *interpretación* es la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas. El *discurso* concreta la interpretación. La "disposicionalidad", que literalmente quiere decir el modo de "encontrarse", de "sentirse" de ésta o aquella manera, la tonalidad afectiva en la cual nos encontramos, es el tercer existencial al lado de la comprensión-interpretación y del discurso. La disposicionalidad o afectividad es una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma. *La disposicionalidad revela el hecho de que el proyecto que constituye el "Dasein" es siempre un "proyecto lanzado" y esto pone de*

⁶ Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, p. 50.

*manifiesto la finitud del Dasein.*⁷ Y esta estructura lanzada del *Dasein* es lo que Heidegger llama la *efectividad (Faktizität)* de la existencia.

El estado-de-yecto es la efectividad del *Dasein*. Y por estar en este estado, en el mundo del "se" anónimo, la existencia es siempre originariamente inauténtica. Con el estado-de-yecto está vinculado lo que Heidegger llama la *condición de-yecta o caída (Verfallenheit)* constitutiva del *Dasein*. ...*el "Dasein" inauténtico es incapaz de abrirse verdaderamente a las cosas...*⁸ La inautenticidad del se consiste en el hecho de que el suyo no es nunca un verdadero "proyecto". En cambio, auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya. Por último, el *Dasein* como *Sorge* -cuidado, cura, preocupación-, equivale a "asumir responsabilidades". La *Sorge* es el ser del *Dasein*, ya en su modalidad auténtica, ya en la modalidad inauténtica.

Pero el *Dasein* no está siempre en el modo de la posibilidad, pues muere y llega un momento en que esa estructura de abierto incumplimiento no lo es más tal. El primer aspecto de la muerte es su carácter insuperable. *La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de toda otra posibilidad (...) la muerte es la posibilidad más propia y, por lo tanto, más auténtica...*⁹ La muerte se nos anticipa y su anticipación se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer como tales. La decisión anticipante de la muerte posibilita auténticamente posibilidades, no se petrifica en ninguna realización particular alcanzada: tiene un porvenir. Y como vimos, el ser del *Dasein* se define unitariamente como *Sorge*. Y el sentido mismo de la *Sorge* es la temporalidad. El *Dasein* está constituido radicalmente por la temporalidad.

En Heidegger el término metafísica es sinónimo de olvido del ser. El ser no es una simple presencia, como siempre creyó la metafísica, porque el *Dasein* no es otra cosa que proyectar. Heidegger modifica la pregunta total

⁷ Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, p. 38.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

de la metafísica: “¿por qué el ente y no más bien la nada?”¹⁰ Sólo desde el planteamiento de la cuestión de la nada se establece la cuestión del ser del ente. La experiencia de la nada no se nos da en un nivel de comprensión sino en un nivel emotivo, y es la angustia. La angustia es miedo “a la nada”. La verdad como conformidad, en Heidegger, viene después. Es el modo fenomenológico del darse originario e inmediato de la experiencia de la verdad. La esencia de la verdad es la libertad. Abrirse a la cosa tratando de adecuarse a ella como norma es un acto libre. Y si la verdad es apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento. A esta no verdad está vinculada la existencia inauténtica del *Dasein*, la existencia “caída”, de-yecta.¹¹

Para Heidegger la metafísica llega a su conclusión en el pensamiento de Nietzsche. La esencia más profunda de la metafísica es el nihilismo. Nietzsche concibe el ser del ente como “voluntad de poderío”. Para Heidegger esta expresión equivale a otra que él prefiere: “voluntad de voluntad”. Que la voluntad quiera sólo querer significa que ella es puro querer sin algo “querido”. La voluntad está sola pues no tiene ningún término al cual tender más allá de sí mismo. La *técnica* o instrumentalización general del mundo es el fenómeno que expresa el cumplimiento de la metafísica. Vattimo concluye esta reflexión a este tenor:

La tendencia intrínseca de la metafísica (desde su origen) a olvidar al ser y a hacer aparecer en primer plano sólo el ente como tal - tendencia fundada en la conexión esencial de verdad y no verdad-, se realiza pues de manera perfecta en el mundo de la técnica. (...) Y precisamente en esta situación de extrema pobreza del pensamiento

⁹ *Ibid.*, p. 48-49.

¹⁰ Leibniz la había formulado en términos inversos: “¿por qué existe el ser y no la nada?”. Baudrillard la expresa en sentido heideggeriano. Cfr. capítulo seis.

¹¹ Este análisis vattimiano de la verdad y de la obra de arte en Heidegger coincide con la interpretación que hicimos de ambos temas en el capítulo tercero de este estudio.

*es cuando se hace también posible ir más allá de la metafísica y, tal vez, salir del olvido del ser que la caracteriza.*¹²

En *Carta sobre el humanismo* Heidegger, a la hora de hablar del ser, introduce un término, el verbo *ereignen* -acontecer, ocurrir-, que en los escritos posteriores se hará esencial de modo que en cierta medida habrá de designar el ser mismo. Heidegger elige la palabra *Ereignis* porque, a causa de su raíz, el vocablo permite concebir la relación entre el hombre y el ser como apropiación recíproca ("eigen"=propio). El evento es esa relación de recíproco *Uebereignen* de expropiación-apropiación. El mundo del *ereignis* es el mundo del fin de la metafísica. El ser ya no se puede concebir como simple presencia, sólo puede aparecer como evento. Al término de la era de la metafísica el ser sólo puede concebirse como aquello que se apropia del hombre entregándose a él.

La obra de arte es la fundación de un mundo. Por eso se la puede definir como "puesta en obra de la verdad". En la poesía está la esencia de todas las artes. La obra de arte es novedad radical, es decir, creación. El lenguaje es poesía en su sentido esencial. El lenguaje es la sede del ser, el lugar en que acontece el ser. El lenguaje es la sede del evento del ser. Luego entonces, el pensamiento que quiera salir de la metafísica deberá colocar el lenguaje en el centro de su atención. Es el lenguaje lo que "procura el ser a la cosa".

Como escucha del lenguaje, el pensamiento es *hermenéutica*. *Puesto que el ser de las cosas y del "Dasein" mismo es tal ante todo en el lenguaje, y como, por otro lado, la existencia es constitutivamente relación con el ser, hermenéutica es decir, interpretación, encuentro con el lenguaje, es la existencia misma en su dimensión más auténtica.*¹³

Se puede decir mucho más de la interpretación heideggeriana de Vattimo. Más adelante haremos referencia a otros conceptos heideggerianos: *Verwindung, An-denken, Stoss...* En su momento los explicitaremos.

¹² Vattimo, G., *op. cit.*, p. 89.

¹³ *Ibid.*, p. 120.

2. La postmodernidad según el “pensamiento débil”

Son muchas las aristas del pensamiento postmoderno, y también son muchas las aristas del pensamiento postmoderno de Vattimo. Se puede explorar el mismo desde las nociones de “hermenéutica”, “nihilismo”, “secularización”, etc. Preferimos intentar el camino exhaustivo y mirar hacia muchos lados. Quizá esto nos sirva para ubicar con mayor acierto la filosofía moral y la estética del pensador italiano.

2.1. La postmodernidad como “pensamiento débil”

La idea de postmodernidad de Vattimo es compleja. Se basa principalmente en su noción de “pensamiento débil”. Vattimo nos ha proporcionado muchas explicaciones de este concepto. Nos quedamos con ésta que extraemos de su libro *Creer que se cree*:

“Pensamiento débil” (...) significa no tanto, o no principalmente, una idea del pensamiento más consciente de sus límites y que abandona las pretensiones de las grandes visiones metafísicas totalizantes, etc., cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica (...) hay que conseguir pensar el ser como no identificado, en ningún sentido, con la presencia característica del objeto.¹⁴

En esta definición se recoge lo mejor de Heidegger: su idea del fin de la metafísica y del ser como acontecimiento, contra las pretensiones de la metafísica tradicional de comprender el ser como presencia. Esta definición nos servirá de trasfondo al tratamiento de todos los temas vattimianos ligados a la postmodernidad.¹⁵

¹⁴ Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, pp. 31-32.

¹⁵ Otro pensador de cuño postmoderno, Jacques Derrida, elabora una crítica en el mismo sentido que Vattimo a la metafísica de la presencia y al logocentrismo occidental. Ver su *De la gramatología*.

Por otra parte, Vattimo afirma en *Tecnica ed esistenza* que mientras Lyotard está por la disolución de los grandes relatos, el pensamiento débil que él propugna considera importante continuar la narración de la historia de esta disolución.¹⁶ Esto significa narrar el acontecer del ser evitando todas esas explicaciones unitarias y grandilocuentes propias de la metafísica y de la modernidad. (Cfr.: Primer Capítulo)

2.2. Los tres caracteres del pensamiento débil

Vattimo nos facilita la comprensión cabal de la postmodernidad en un texto de *El fin de la modernidad*. En él nos ofrece tres rasgos del pensamiento débil. Considera que la postmodernidad es un pensamiento de la fruición, un pensamiento de la contaminación y un pensamiento del *Ge-Stell*.

Es un pensamiento de la fruición porque concede prioridad a la rememoración, al revivir y al recordar. De aquí se desprende el que la ética vattimiana sea una ética de los bienes en oposición a una ética de los imperativos, como veremos más adelante. Es también un pensamiento de la contaminación pues trata de hacer hermenéutica no sólo hacia el pasado y sus mensajes sino también de los múltiples contenidos del saber contemporáneo, desde la ciencia y la técnica a las artes y a ese "saber" que se expresa en los *mass media*. Este saber de la contaminación tiene un carácter residual y de "divulgación". ...sería pues un saber que se colocaría en el nivel de una verdad "débil"...¹⁷ Finalmente, se trata de un pensamiento del *Ge-Stell* que se vuelve a dicha organización total de la tierra por obra de la técnica, esto es el *Ge-Stell*, y la tuerce (por acción de la *Verwindung*) en la dirección de un *Ereignis* más principal. Se trata en el fondo de descubrir y preparar la manifestación de las *chances* posmetafísicas de la tecnología mundial.

¹⁶ Vattimo, Gianni, *Tecnica ed esistenza*, pp. 82-83.

¹⁷ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 137.

Aparece, en esta característica, otra diferencia con la concepción postmoderna de Lyotard. Vattimo sí avizora la posibilidad, la oportunidad y el *chance* de una emancipación, digamos torcida, en la tecnología mundial.

2.3. Postmodernidad y desencanto

Cualquier abordaje de la postmodernidad debe tomar en cuenta el sentimiento del hombre postmoderno que procede de "la incredulidad ante los metarrelatos" (Lyotard). Tal sentimiento se ha solido describir como desencanto y desilusión. Vattimo no es la excepción.

Para Vattimo este desencanto expresa lo que Nietzsche entendía por nihilismo, por la desvalorización de todos los valores supremos. Y el desencanto *es la toma de conciencia de que "no hay" estructuras, leyes, ni valores objetivos; de que todo eso es puesto, creado por el hombre (cuando menos en el dominio del sentido).*¹⁸

Sin embargo, en Vattimo el desencanto no remite a una actitud resignada y paralizante o a su contraria, una actitud agresiva y destructiva. El desencanto, en la medida en que se propone asumir la responsabilidad de la creación del sentido, se configura como una opción por la no violencia. Pero esta opción no tiene nada que ver con la instauración de la reciprocidad comunicativa o con la igualdad entre los individuos o con el liberalismo.

Por eso termina Vattimo planteando la alternativa entre la no violencia y el conflicto aniquilador en estos términos:

*...o el desencanto se impulsa hasta el extremo de que podamos "ironizar" también "sobre nosotros mismos" (son ahora expresiones de Nietzsche), haciendo que nos distanciamos de la "voluntad de vivir", o no habrá ningún argumento que oponer a la reducción de la vida social a una pura y simple lucha de todos contra todos.*¹⁹

¹⁸ Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, p. 191.

¹⁹ *Ibid.*, p. 202.

2.4. Postmodernidad y *mass media*

En Vattimo la postmodernidad tiene que ver directamente con el hecho de que vivimos hoy en la sociedad de la comunicación generalizada: la sociedad de los *mass media*. En el nacimiento de la sociedad postmoderna los *mass media* juegan un papel clave. Y entendemos aquí sociedad de la comunicación generalizada aquélla en la que se intensifica el intercambio de informaciones y se consolida la tendencia a identificar el acontecimiento con la noticia.²⁰ Y aparece de nueva cuenta la filosofía de Heidegger: *Heidegger (...) define con exactitud la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a -o mejor se constituye en- imágenes...*²¹

La modernidad se acaba cuando deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario. La crisis de la idea de historia entraña el cuestionamiento de la idea de progreso. Con el advenimiento de la sociedad de la comunicación termina por fragmentarse la idea de historia.

Con los *mass media* la sociedad no se torna más “transparente”, sino más compleja y caótica incluso. Se avanza irremisiblemente hacia la “fabulación del mundo”. Las imágenes del mundo que nos ofrecen los *media* constituyen la objetividad misma del mundo. Pero es precisamente aquí, en este “caos”, donde residen nuestras esperanzas de emancipación. *...en la sociedad de los media, (...) se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio “principio de realidad”.*²² La “autotransparencia” a la que nos conducen los *media* se reduce a la puesta de manifiesto de la pluralidad de los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura.

²⁰ Coincide aquí con Jean Baudrillard. Ver *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Aunque es menester subrayar que el filósofo italiano propugna una visión más optimista del fenómeno mediático que Baudrillard.

²¹ Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, p. 94.

²² *Ibid.*, p. 82.

2.5. Postmodernidad y fin de la historia

Aunque ya se trató este tema en el párrafo anterior, a propósito del binomio *postmodernidad-mass media*, conviene ampliar las reflexiones vattimianas sobre el fin de la historia. Todos los pensadores postmodernos, sin excepción, endosan esta característica al fenómeno postmoderno.

Para comprender este fin de la historia, Vattimo recurre a las nociones heideggerianas de *Verwindung* y de *An-denken*. Por *Verwindung* hay que entender o la noción de curarse y convalecer, o la de aceptación y resignación, pero sobre todo la de distorsión. Lo postmoderno es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*: que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas. Este término se opone frontalmente al hegeliano *Ueberwindung* que quiere decir "superación".

El *Andenken* es rememoración. La cultura postmoderna asigna a la rememoración, al retomar contaminante del pasado, una enorme importancia. Pensar es rememorar, retomar-aceptar-distorsionar. Sólo se puede "fundar" por rememoración. Así la relación con el pasado resulta mucho más determinante.

En *Ética de la interpretación* Vattimo caracteriza, siguiendo de nueva cuenta las huellas de Heidegger, el pensamiento secularizado como rememoración. En la situación tardomoderna que nos ha tocado por suerte o por desgracia vivir, la filosofía secularizada, que no recaba fundamentos, busca más bien rememorar, construyendo y reconstruyendo la continuidad entre presente y pasado. Ahora bien, este pensamiento rememorante no sólo se retrae al pasado, sino también como proyección hacia el futuro, en la forma de expectativa, de conjetura, de juicio y de opción.²³ *Andenken* y *Verwindung* son términos complementarios.

El problema del fin de la historia tiene conexión directa con la discusión sobre el fin de los metarrelatos. Como se sabe, Lyotard piensa que este fin

es completo, que Auschwitz, Stalin, mayo del 68, las crisis recurrentes del capitalismo, así lo atestiguan. Para hablar de fin de la historia Vattimo se sirve de las nociones ya definidas de *Andenken* y de *Verwindung*. Por tanto, como sólo se puede “fundar” por rememoración, la relación con el pasado es clave. En el vínculo con el pasado, pensado éste como un “metarrelato debilitado”, encuentra Vattimo la clave de su concepción de fin de la historia. Pero hay una salida, o por lo menos un resquicio en la puerta. *Se ha de subrayar, sobre todo, que únicamente el “Andenken” entendido como “pietas” puede promover la “correspondencia” a la situación...*²⁴ Es la disolución de la metafísica la que nos libera para la *pietas*. Este principio de la *pietas*, entendido como la caridad-misericordia hacia el otro, ha venido apareciendo con mayor frecuencia en las últimas obras de Vattimo.

2.6. Postmodernidad y contrautopía

Para caracterizar la sociedad postmoderna como la sociedad de la contrautopía, Vattimo parte de una definición de utopía que tiene que ver con la producción de una realidad optimal merced a la planificación racional, esté ésta orientada metafísicamente (como en el caso de la *Ciudad del sol* de Campanella) o tecnológicamente (como en el caso de la *Nueva atlántida* de Bacon). La utopía aparece entonces emparentada con el racionalismo moderno. Forma parte sustancial del mismo. La utopía es una manifestación de la voluntad de sistema propia de la metafísica.

Pero ante la disolución de la idea de progreso, se impone entonces la contrautopía. La contrautopía traduce una imagen del mundo “perfectamente negativa”. En ella se da lugar a una situación del mundo completa e irremediablemente infeliz. Los textos emblemáticos de la contrautopía en

²³ Llama poderosamente la atención el que Vattimo piense lo postmoderno aquí, en términos de tiempo lineal: un pasado que se remite a un futuro. En otros textos comprenderá lo postmoderno como tiempo circular inspirado en el eterno retorno nietzscheano.

²⁴ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, p. 29.

nuestro siglo son: *Metrópolis* de Fritz Lang (1926), *El mundo feliz* de Huxley (1932) y *1984* de Orwell (1948).

Así sintetiza Vattimo el significado de estas contrautopías propias de la era postmoderna:

En definitiva, el significado de las contrautopías postapocalípticas es el de poner en escena una existencia que ya no es histórica, pero no en el sentido del retorno a la naturaleza feliz que se diera en ciertas fantasías utópicas del pasado, sino más bien en el sentido (...) de representar un cumplimiento, el paso a una condición extrema, fundada sobre la realización plena de lo que se esboza en el presente como nuestra (única) posibilidad.²⁵

En estas contrautopías Vattimo avizora una nueva filosofía de la historia aunque sea de manera embrionaria. Esta nueva filosofía de la historia se caracterizaría por sustituir el modelo lineal propio de la visión hebraico-cristiana de la historia, por el modelo cíclico característico, por el contrario, de la visión clásica del tiempo. Se trataría entonces de un modelo irónico-distorsionante que proviene sin lugar a dudas del carácter nihilista de la hermenéutica.

2.7. Postmodernidad y nihilismo

En Nietzsche el proceso del nihilismo puede resumirse en la muerte de Dios o también en la “desvalorización de los valores supremos” y la “fabulación del mundo”. Es el punto de llegada de la modernidad. En Heidegger el nihilismo significa el fin de la metafísica. Para Heidegger, el ser se aniquila cuando se transforma completamente en valor. Por tanto, para Heidegger la reducción del ser a valor pone al ser en poder del sujeto que “reconoce” los valores. Pero aquí se debe entender por valor, “valor de cambio”. De este modo, el nihilismo es la reducción del ser a valor de cambio. *En la acepción nietzscheanoheideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso*

en valor de cambio.²⁶ Y esta transformación equivale a la fabulación del mundo.

Los rasgos del nihilismo los alcanza a ver Vattimo en esta época marcada por el fin de la modernidad. En *Creer que se cree* los expone en su máxima concreción:

*El pensamiento de Heidegger encuentro que es radical y consecuente en relación con la experiencia que he tenido y tengo de la condición humana en el final de la modernidad, una experiencia en la que me parecen evidentes los caracteres nihilistas: la ciencia habla de objetos cada vez menos equiparables a los de la experiencia cotidiana, por lo que ya no sé bien a qué debo llamar "realidad" (...) la técnica y la producción de mercancías configuran cada vez más mi mundo como un mundo artificial (...) tampoco la historia, después del fin del colonialismo y la disolución de los prejuicios eurocéntricos, tiene ya un sentido unitario...*²⁷

El nihilismo, reconocido de este modo, es en Vattimo *chance* u oportunidad.

Y es *chance* en dos sentidos:

*En primer lugar, en un sentido efectivo, político, no necesariamente la masificación y la "mediatización" -y también la secularización, el desarraigo, etc.- de la existencia moderna tardía es acentuación de la alienación, es expropiación en el sentido de la sociedad de la organización total. (...) Esta "chance" depende también del modo -y éste es el segundo sentido de la "chance"- en que la sepamos vivir, individual y colectivamente.*²⁸

Este nihilismo consumado nos convoca a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.

²⁶ Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, p. 25.

²⁷ Vattimo, Gianni, *Creer que se cree*, p. 27.

²⁸ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, p. 31.

2.8. Postmodernidad, humanismo y disolución del sujeto

Vattimo hace suya, a este respecto, la tesis de Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo (1946)* de que humanismo es sinónimo de metafísica. La metafísica se encuentra ya en su ocaso y con ella declina también el humanismo. La crisis del humanismo está íntimamente vinculada a la muerte de Dios y al advenimiento de la técnica. Esta crisis del humanismo es descrita por Heidegger, al igual que el fin de la metafísica, con el término *Verwindung* que, como ya apuntamos, significa el reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad y la admisión de una responsabilidad. Esta “*Verwindung*” -de la metafísica, del humanismo- se da con la condición de que el hombre se abra al llamado del “*Ge-Stell*”.²⁹ Y aquí *Ge-Stell* debe ser traducido por *persuasión* de la técnica.³⁰ De nuevo advertimos en Vattimo esta visión optimista de la técnica. Espera demasiado de ella.

Y como el humanismo, para Vattimo, es la doctrina que asigna al hombre el papel del sujeto y de su autoconciencia, su crisis (del humanismo) va aparejada con la despedida de la subjetividad. Aunque Vattimo también observa que *la salida del humanismo y de la metafísica no es una superación, es una “Verwindung”; la subjetividad, no es algo que se deje sencillamente como un traje desechado.*³¹ Y con ello se distancia de la idea de que la despedida de la subjetividad es definitiva.³²

El modelo de la informática constituye la esencia de la técnica postmoderna o tardomoderna. Dicha tecnología informática parece tornar impensable la subjetividad como capacidad individual de poseer y manipular. La disolución de la modernidad -la postmodernidad- lleva aparejada consigo la disolución del sujeto. A través de la disolución del sujeto que acontece en esta

²⁹ *Ibid.*, p. 40.

³⁰ Otros traducen *Ge-Stell* por “imposición”, otros por “emplazamiento”. Quizá en la visión de Vattimo sea mejor usar *persuasión* que *imposición*. Esto abriría paso a la visión optimista a la que hacemos alusión.

³¹ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 45.

³² En el caso de Dufour, capítulo primero, veíamos que la condición de esta disolución del sujeto es la máxima autorreferencialidad y la psicosis generalizada.

sociedad es posible que se prepare una salida de la metafísica. La disolución del sujeto no debe considerarse como una pérdida irreparable, sino como una posibilidad. Y es ésta la posibilidad del hombre postmoderno que no se preocupa por remediar la modernidad, sino por librarse de sus garras y experimentar una vida diferente.

2.9. Postmodernidad, hermenéutica y verdad

En *Más allá de la interpretación* Vattimo aventura: *...hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo...*³³ Es decir, el filósofo italiano considera que así como el estructuralismo fue la *koiné* -el idioma común dentro de la filosofía y la cultura- en los años setenta, la hermenéutica lo es en esta época postmoderna.

En *Ética de la interpretación* Vattimo propugna

*en primer lugar, que el modelo o el ideal de la comunidad no se puede mantener en la hermenéutica sin retomar a la vez el trasfondo metafísico al que éste está ligado en su raíz; y en segundo lugar, que la fase actual de la hermenéutica se caracteriza precisamente por la explicitación de la insostenibilidad de tal modelo y por la búsqueda de un modelo alternativo.*³⁴

Esto significa que para comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo -principio número uno de la hermenéutica-, hace falta deshacerse del ideal de la comunidad como modelo de comprensión. *El ideal hermenéutico de la continuidad requiere ser definido más explícitamente como alternativa al modelado sobre la comunidad y la identificación, a riesgo,*

³³ Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, p. 52. Nótese que hay una alusión a la tesis once de Marx sobre Feuerbach. En Vattimo no se trata de transformar el mundo sino de interpretarlo.

³⁴ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, p. 148.

*si no, de hacer imposible que en la hermenéutica se abra realmente espacio a la historia, a la innovación y a las "revoluciones"...*³⁵

Desde la visión heideggeriana de la verdad como proyecto existencial opuesta a la noción metafísica de la verdad como adecuación de la proposición a la cosa, Vattimo se atreve a esbozar una idea de verdad más ligada al pasado que al futuro del proyecto heideggeriano o al presente de la adecuación metafísica. *Este pasado ahora abierto -como un texto clásico, una "obra de arte", o un "héroe" capaz de servir de modelo- es lo que cabalmente se puede llamar monumento...*³⁶ En síntesis, Vattimo defiende una concepción "monumental" de la verdad. La experiencia de la verdad aquí es ante todo experiencia de integración, de (re) establecimiento de la continuidad. Se trata de una aceptación activa de la tradición. Esta concepción vendrá a ser clave en el bosquejo de su ética de la interpretación.

3. El "pensamiento débil" frente a la ciencia y la religión

Vattimo cala su "pensamiento débil" en cuatro áreas o disciplinas medulares: la ciencia, la religión, la ética y el arte. Desde ahí redescubre lo que llama en *Más allá de la interpretación* "la vocación nihilista de la hermenéutica". Analicemos aquí sus reflexiones en torno a la ciencia y a la religión.

3.1. Frente a la ciencia

El pensador italiano comprende el advenimiento de la reflexión científica como acaecido en el marco de la verdad hermenéutica originaria. La ciencia no es el acontecimiento originario de la verdad, sino la construcción de un ámbito de verdad ya abierto. Y cita a propósito de esto a Heidegger: "la ciencia no piensa".³⁷ Para la hermenéutica, como ya advertimos, la verdad no es ante todo la conformidad de la proposición con la cosa, sino la

³⁵ *Ibid.*, p. 164.

³⁶ *Ibid.*, p. 173.

apertura dentro de la cual toda conformidad o disconformidad se puede verificar. *La verdad como apertura de los horizontes dentro de los que todo lo verdadero y lo falso, en el sentido proposicional, pueda darse, ha acaecido ya desde siempre...*³⁷ Y el modelo de este acaecer es la creación de la obra de arte. Primero está el arte, luego viene la ciencia.

Vattimo sigue al último Heidegger y comprende a la modernidad, a la edad de la ciencia y la técnica, como la época de la metafísica cumplida. *Es la ciencia moderna, heredera y cumplidora de la metafísica, la que transforma el mundo en el lugar donde ya no hay (más) hechos sino sólo interpretaciones. (...) La crítica que la hermenéutica puede y debe realizar en las confrontaciones con el mundo técnico-científico ha de dirigirse, si acaso, al reconocimiento por su parte del propio sentido nihilista, asumiéndolo como hilo conductor para juicios, opciones, orientación de la vida individual y colectiva.*³⁸ Ésta debe ser la función de la hermenéutica respecto de la ciencia: mantener a toda costa su vocación nihilista para de este modo cuestionar todas las pretensiones científicas de dar con la "realidad". Este cuestionamiento evitará una vuelta a la modernidad.⁴⁰

3.2. Frente a la religión

Vattimo publicó hace poco lo que pudiera considerarse su confesión de fe: *Creer que se cree* (libro del 96 en la edición italiana). Ya en el 94 había pergeñado sus reflexiones sobre la religión en *Más allá de la interpretación*. Llevando hasta las últimas consecuencias su nihilismo, vincula en este último libro hermenéutica con caridad. La emancipación del dogma se logra gracias a la acción de la hermenéutica. Ello nos lleva a la caridad. Sus referencias aquí son Heidegger y Gadamer. Vattimo cree que la vinculación

³⁷ Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, p. 54.

³⁸ *Ibid.*, p. 55.

³⁹ *Ibid.*, p. 66.

entre hermenéutica y religión se logra gracias a la crítica de la idea de verdad como conformidad verificable de proposición y cosa.

En esta interpretación antidogmática y antidisciplinar del acontecimiento de la revelación, Vattimo recurre a la figura de Joaquín de Fiore, ese monje del siglo XII que nos habló de una tercera edad en la historia de la humanidad y de la salvación: la edad del Espíritu. De aquí se colige una interpretación más "espiritual" (carismática) de la Escritura y la asunción de la caridad como lo que desplaza a "la gran disciplina". Se trata de tomar en serio la *kenosis* encarnatoria de Jesús. Todo *Creer que se cree* va a estar concentrado en este acontecimiento capital -el "abajamiento" de Jesús-, y sus conexiones con el nihilismo y con la secularización.

La aceptación del debilitamiento del ser trae como consecuencia inmediata la "secularización". Este concepto le resulta a Vattimo clave en su discurso sobre el retorno a la religión. La secularización desliga a la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados. Pero es probable que esta secularización sea un efecto positivo de la práctica de Jesús en cuanto que Jesús viene a derribar lo sagrado natural en tanto que mecanismo violento.

Para Vattimo

Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía (...) no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la kenosis, el abajamiento de Dios...⁴¹

De ahí que para Vattimo la secularización en tanto que disolución progresiva de toda sacralización naturalista es la esencia misma del cristianismo.

Ahora bien, para lograr la desmitificación de los dogmas el recurso adecuado es la hermenéutica. La salvación, dice Vattimo, pasa a través de la interpretación. Se trata de pensar los contenidos de la revelación en términos

⁴⁰ Esta referencia al aforismo 22 de Nietzsche en *Más allá del bien y del mal -no existen hechos, sólo interpretaciones-* es constante en la obra de Vattimo. Esto explica la "vocación nihilista de la hermenéutica".

⁴¹ Vattimo, G., *Creer que se cree*, p. 50.

secularizados. La interpretación secularista de los textos sagrados nos lleva a la *kenosis* y la *kenosis* a la caridad. La disolución de la metafísica lleva a Vattimo al reencuentro con el cristianismo. La filosofía descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera, pues se ha dado cuenta de la violencia implícita en toda ultimidad.

Pero ¿cuál es el límite de la secularización en Vattimo? Lo es la caridad. La secularización no nos debe llevar al olvido del otro, sino a su acogida agápica. El Dios de Vattimo es el Dios misericordioso del Nuevo Testamento. A las objeciones que se le hacen del olvido del Dios justiciero del Antiguo Testamento, Vattimo responde con su convicción de que el perdón posibilita todo. El filósofo italiano formula su opción política como anarquismo no violento.

4. La ética y la estética del “pensamiento débil”

4.1. La ética de la interpretación

Vattimo está convencido de que la relevancia que ha ido adquiriendo la filosofía hermenéutica se debe sobre todo a su orientación decididamente ética. La respuesta del pensamiento a la relación hombre-ser tal como se realiza en la época de la metafísica realizada, es decir, en expresión de Heidegger, en la época de la imagen del mundo, es lo constitutivo de la ética hermenéutica. En Vattimo hay una ética hermenéutica y ésta se construye, por un lado, en contraste con las que él considera las otras dos grandes éticas hermenéuticas del momento hodierno: la ética discursiva de Apel y Habermas y la ética de las redescrpciones de Rorty. Y, por otro, la construcción de una ética “hermenéutica” exige una ontología nihilista, ontología nihilista que Vattimo encuentra en el eje Nietzsche-Heidegger-Gadamer. Esta nueva ontología piensa el ser como evento.

La ética de la comunicación de Apel y Habermas,⁴² caracterizada por el cruce teórico entre la filosofía neokantiana y la filosofía del lenguaje, cae irremisiblemente en el idealismo, en el subjetivismo y en el solipsismo, en opinión de Vattimo. *...la teoría de la acción comunicativa podría representar un clamoroso ejemplo de colonización del mundo de la vida por parte de una forma de acción específica, la científico-descriptiva, asumida subrepticamente como modelo.*⁴³ Vattimo no puede aceptar que la ética de la comunicación aspire al ideal de la comunicación transparente.

En resumidas cuentas, Vattimo cree que la ahistoricidad de la ética de la comunicación la hace inviable como alternativa ética. La tan llevada y traída norma de la comunicación ilimitada desemboca en el formalismo y en la dependencia del ideal moderno del sujeto. La ética de la comunicación es una ética fiel al proyecto moderno. La ética hermenéutica exige la historicidad entendida ésta como *pertenencia*: la articulación o interpretación de una tradición (una lengua, una cultura) a la que la existencia pertenece. *Eticidad e historicidad, aquí, coinciden. La hermenéutica puede corresponder de modo apropiado a su vocación ética sólo permaneciendo fiel a la instancia de la historicidad.*⁴⁴

Por otro lado, la ética de la redescritión de Rorty⁴⁵ tampoco se salva de la crítica y descalificación del autor italiano. Rorty nos dice que para que la

⁴² La ética de la comunicación o ética discursiva es una ética de índole procedimental en cuanto que nos proporciona el modo concreto de establecer las normas morales mínimas que regirán las relaciones en una comunidad dada. Estas normas se determinan en una “comunidad ideal de diálogo” (Habermas) o en una “situación ideal de habla” (Apel). Las normas se aceptarán sólo si se hace valer el siguiente *principio de universalización* que reza así: *Cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían de su acatamiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno (previsiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (y preferidas a las consecuencias de las posibles alternativas conocidas).* Y el *principio ético* específico de esta ética es el siguiente: *Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico.* Cfr. capítulo dos de esta tesis.

⁴³ Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, p. 75.

⁴⁴ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, p. 215.

⁴⁵ Se considera a Richard Rorty como uno de los representantes máximos del neopragmatismo. El pragmatismo defiende que para descubrir el significado de una concepción intelectual se deben considerar las consecuencias prácticas de la verdad de esta

conversación siga es necesario que los participantes en el juego de la comunicación se ofrezcan propuestas de “redescripción” de sí y del mundo. Rorty parece no plantear su teoría de las redescripciones como una propuesta ética. Empero Vattimo alcanza a ver un nexo fuerte entre las redescripciones rortyanas y la solidaridad. Y ya en el plano de la crítica, Vattimo cree que en la propuesta de las nuevas redescripciones de Rorty lo que cuenta es el momento poético o revolucionario y no tanto la capacidad de fundar concreción histórica y continuidad. Este momento lo ejecuta la mejor descripción de la realidad, la descripción más plausible. Veamos ahora su propuesta de ética de la continuidad para entender más el rumbo del planteamiento vattimiano.

En realidad esta oferta de ética de la continuidad está tomada en préstamo por Vattimo de la reflexión ética de Hans Georg Gadamer.⁴⁶ Esta ética puede incorporar en su cuerpo teórico los motivos y las exigencias que sustentaban la ética de la comunicación y la de las redescripciones. La ética gadameriana es toda ella una afirmación del valor del diálogo, incluso creyendo que el diálogo no ha de modelarse en un ideal de transparencia que lo haría inesencial (vs. la ética discursiva); y considera además que todo acto interpretativo es una descripción entendido esto como la “aplicación” a la situación actual del patrimonio textual heredado (vs. la ética de las redescripciones). El acento está puesto aquí en la continuidad. Gadamer recupera la historicidad del estadio ético kierkegaardiano⁴⁷ y la eticidad

concepción. La suma de estas consecuencias constituirá el significado completo de este concepto. Los pioneros del pragmatismo son Peirce, James y Dewey. Es ya célebre el lema rortyano “que siga la conversación”. En el marco de la conversación se dan las descripciones de las que habla Vattimo. Para una mayor comprensión de esta ética ver Anexo I de esta investigación.

⁴⁶ Gadamer recupera la filosofía práctica de Aristóteles para legitimar y fundamentar su hermenéutica. Como es sabido, Aristóteles destaca como virtud primordial del saber práctico, frente al saber técnico o instrumental, la *phronesis*. Como saber práctico, la *phronesis* está orientada hacia la situación concreta y combina la generalidad de la reflexión sobre los principios con lo particular. Gadamer gusta, por tanto, de entroncar con la tradición en continuidad con ella para sacar las consecuencias prácticas de comprender la “praxis” como solidaridad.

⁴⁷ Frente al estadio estético de lo inmediato, de la exterioridad y la particularidad, el ético va a representar el estadio de la elección definitiva, de lo interior y personal, de lo estable. Su

hegeliana.⁴⁸ Están entonces presentes tanto la exigencia del marido kierkegaardiano como la inserción de la experiencia de cada uno en una continuidad que se rige por la pertenencia a una comunidad histórica que vive en la lengua. Y desde aquí se comprende esta afirmación de Vattimo en *Ética de la interpretación: La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes, para usar una expresión de Schleiermacher, y no una ética de los imperativos.*⁴⁹ O sea una ética cercana a Hegel y no a Kant. De aquí su distancia de la ética neokantiana de la comunicación.

Y si es una ética de bienes se comprende entonces el papel central de la fruición en esta filosofía moral. La ética de Vattimo concede primacía al sentimiento como fruición. Véase apartado 2.2 de este capítulo.

La ética de la interpretación concibe la interpretación según la clásica definición heideggeriana de "articulación de la comprensión" o correspondencia a un envío o búsqueda de los criterios rectores de las opciones en esa misma procedencia. *La hermenéutica como conciencia de que la verdad no es reflejo sino pertenencia (...) da lugar a una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento; o si se quiere, de la disolución.*⁵⁰

La continuidad es una racionalidad que se define en el respeto y en la *pietas* por el prójimo. *El pensamiento, que ya no se concibe como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio, desarrollará un nuevo*

figura simbólica es la del marido. El hombre ético se elige a sí mismo y de manera estable y reflexiva. De este modo se instaura la responsabilidad. Eligiendo con intención definitiva, el existente se impone el *deber* y la *obligación*. Este deber no es exterior, sino interior. Véase capítulo cuatro de esta búsqueda.

⁴⁸ Por "*moralidad*" Hegel entiende el punto de vista desde el que ha de concebirse a un individuo como sujeto libre y capaz de autolegislación racional (punto de vista kantiano). Por "*eticidad*" Hegel entiende la perspectiva desde la cual no se considera a la razón práctica como subjetiva, bloqueada en el interior del individuo, como una exigencia impotente, enfrentada a la realidad exterior; sino como una razón realizada históricamente en la exterioridad, como un principio que se ha hecho real en las costumbres, en las instituciones y en las formas de vida.

⁴⁹ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 207.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 221.

*sentido de la responsabilidad, como disponibilidad y capacidad literalmente, de responder a los otros de los que, sin fundamentarse en la eterna estructura del ser, se sabe "proveniente".*⁵¹

Ahora bien, una ética fundada en la continuidad y en la tradición se nos presenta con una apariencia conservadora y reaccionaria. Para Vattimo esto es sólo una apariencia. Verifiquemos esto con una defensa al estilo de Vattimo:

*En la medida en que la hermenéutica se reconoce como procedencia y destino, como pensamiento de la época final de la metafísica y del nihilismo, accede a encontrar en la "negatividad", en el "disolverse" como destino del ser (...) un principio orientador que le permite llevar a cabo su propia vocación ética originaria sin necesidad ni de restaurar la metafísica ni de abandonarse a la futilidad de ser una mera filosofía relativista de la cultura.*⁵²

4.2. La estética del desarraigo

La estética para Vattimo, siguiendo los pasos de Heidegger y de Gadamer, debe ser escucha de la verdad que "se abre" en las obras de arte. La hermenéutica ha significado para la estética la recuperación del arte como experiencia de verdad.

También Vattimo acepta que la estetización general de la vida es uno de los aspectos característicos de la postmodernidad. La estetización generalizada permanece ligada a la postmodernidad, entendida ésta como historia del debilitamiento del ser. Esto significa que en la concepción de arte postmoderna y vattimiana no se observará la prescripción del arte clásico en tanto que obra colmada de armonía, proporción y medida.

Vattimo subraya la "centralidad de lo estético" en la modernidad. La estética de la modernidad libró una larga lucha contra la concepción aristotélica del

⁵¹ Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, p. 84.

⁵² Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, p. 224.

arte en tanto que imitación. La modernidad, como la entiende Vattimo - proceso de secularización y de afirmación del valor de lo nuevo-, coloca el arte en posición de anticipación o de símbolo representativo.

El sentido de lo postmoderno, en Vattimo, es la disolución del valor de lo nuevo, propio de lo moderno:

*...el periodo posmoderno muestra como su rasgo común y más imponente el esfuerzo por sustraerse a la lógica de la superación, del desarrollo y de la innovación. Desde este punto de vista, ese esfuerzo corresponde al esfuerzo heideggeriano de preparar un pensamiento posmetafísico que esté con la metafísica en una relación no de "Ueberwindung" sino de "Verwindung"...*⁵³

Lo postmoderno en las artes se configura como el punto extremo a que llegó el proceso de secularización. La crisis de futuro en la que estamos inmersos, propios y extraños, tiene en la experiencia del arte un lugar privilegiado de expresión.

En el mundo actual, el arte ya no existe como fenómeno específico; el arte ha sido suprimido en la estetización general de la existencia. Y con la muerte del arte, muere también la estética filosófica. La explosión de lo estético coincide con la negación de los lugares tradicionalmente asignados a la experiencia estética: la sala de conciertos, el museo, la galería de pintura, etc. Un hecho decisivo en el paso a la explosión de lo estético es el impacto de la técnica tal y como lo presintió Benjamin en su ensayo de 1936 sobre *La obra de arte en la época de la reproductividad técnica*. Benjamin observa que con el advenimiento de la posibilidad de reproducir técnicamente el arte, las obras del pasado pierden su aureola,⁵⁴ y nacen formas de arte en las que la reproductividad es constitutiva, como la fotografía y el cinematógrafo. Ahora las obras no sólo no tienen un original, sino que se borra la diferencia entre los productores y quienes disfrutan la obra, porque estas artes se

⁵³ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, p. 97.

⁵⁴ Benjamin entiende por *aura* "la manifestación irrepetible de una lejanía (por cerca que pueda estar)". (Benjamin, W., *La obra de arte en la era de la reproductividad técnica en Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, p. 24).

resuelven en el uso técnico de máquinas y, por tanto, eliminan todo discurso sobre el genio.⁵⁵

En la sociedad de la cultura de masas, los medios de difusión que distribuyen la información, la cultura y el entretenimiento han adquirido en la vida de cada cual un peso infinitamente mayor que en cualquier otra época del pasado y, lo que es más importante, han contribuido de manera decisiva a la estetización general de la vida.

*...la muerte del arte significa dos cosas: en un sentido fuerte y utópico, el fin del arte como hecho específico y separado del resto de la experiencia en una existencia rescatada y reintegrada; en un sentido débil o real, la estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación de masas.*⁵⁶

Vattimo opina que ante la muerte del arte por obra de los medios de comunicación masiva, los artistas, al responder con una especie de suicidio de protesta, al rechazar la comunicación y al optar por el silencio, se sumaron inconscientemente a la muerte del arte. La historia del arte de estos últimos decenios no puede entenderse cabalmente si no se la pone en relación con el mundo de las imágenes de los medios de comunicación masiva.

Vattimo sigue las huellas de Heidegger en la elección del concepto *Verwindung* sobre el concepto hegeliano *Ueberwindung*. *Ueberwindung* es superación. *Verwindung* es remisión, en el sentido de remitirse de una enfermedad como convalecencia, o de remitir un mensaje, o de remitirse a alguien en cuanto a confiar en él.

La situación que vivimos de muerte del arte (...) se interpreta filosóficamente como aspecto de este acontecimiento más general que es la "Verwindung" de la metafísica (...) la experiencia que tenemos del momento del ocaso del arte puede describirse como la

⁵⁵ Según el pensador alemán: "Incluso en la reproducción mejor acabada falta algo: el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra". (Benjamin, W., *La obra de arte en la era de la reproductividad técnica* en *op. cit.*, p. 21)

⁵⁶ Vattimo, G., *op. cit.*, p. 53.

*idea heideggeriana de obra de arte como "puesta por obra de la verdad".*⁵⁷

La muerte del arte implica, por un lado, la *Verwindung*. Es decir, la realización "torcida" del arte en todas partes. Y, por otro, sobre la definición de la obra de arte como "puesta por obra de la verdad", Vattimo carga las tintas en el segundo aspecto de dicha noción -la "producción" de la tierra-, sobre el primero -la "exposición" de un mundo-. La exposición de un mundo significa que la obra de arte tiene una función de fundamento de las líneas que definen un mundo histórico. Tiene una función dadora de sentido. En cambio, la producción de la tierra es la dimensión que en la obra vincula el mundo, como sistema de significados desplegados y articulados, con su "otro" que es la *physis*. *Lo otro del mundo, la tierra, no es aquello que dura sino precisamente lo opuesto...*⁵⁸

El segundo aspecto del concepto heideggeriano de obra de arte como puesta por obra de la verdad le parece a Vattimo significativo porque abre el discurso en la dirección del carácter temporal y perecedero de la obra de arte. Las dificultades que encuentra la estética filosófica al considerar la experiencia del ocaso del arte se deben a que ella continúa razonando la obra como forma presuntamente eterna y, en el fondo, considerando el ser como fuerza, permanencia o grandiosidad que se impone.

Volvemos con Benjamin para considerar otra interpretación de la muerte del arte. Con Heidegger hemos comprendido que la *Verwindung* nos explica, hasta cierto punto, qué es lo que ha pasado en el ocaso del arte. Benjamin opina que lo que ocurre en la época de la reproductividad técnica es que la experiencia estética se traduce en "percepción distraída". Esta percepción distraída ya no encuentra grandes obras de arte sino sólo ocaso y declinación. Lo mismo sucede con la moral. Hoy ya no nos topamos con grandes decisiones entre valores totales, sino sólo hechos relativos. En fin, otra vez el pensamiento "débil".

⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 58.

En *La sociedad transparente* el filósofo del pensamiento débil concibe el arte contemporáneo en términos de oscilación. En dicho escrito aproxima la concepción heideggeriana de la obra de arte como efecto de *Stoss* (literalmente: choque) y la de Benjamin que atribuye al arte más característico de la época de la reproductividad técnica -el cine- un efecto de *shock*. Se trata de otra versión de la relación Heidegger-Benjamin apuntada líneas arriba. Atrás observábamos que el concepto heideggeriano *Verwindung* se emparentaba con el concepto “deleite distraído” propio de Benjamin. Aquí se vinculan el “*Stoss*” heideggeriano con el “*shock*” de Benjamin. *La tesis que intento proponer es ésta: que desarrollar la analogía entre el “Stoss” heideggeriano y el “shock” de Benjamin permite captar los rasgos principales de la nueva “esencia” del arte en la sociedad tardoindustrial...*⁵⁹

Ambos conceptos -el de *Stoss* y el de *shock*- se asemejan en su insistencia en el “desarraigo”. La experiencia estética, por tanto, se orienta a mantener vivo el desarraigo. No debemos olvidar aquí que, desde la doctrina aristotélica de la catarsis, la experiencia estética fue descrita en términos de *Geborgenheit*, de seguridad, de “integración” o “reintegración”. *El elemento nuevo que hay en la posición de Heidegger y Benjamin, el que los aleja de toda comprensión de la experiencia estética en términos de Geborgenheit, se puede indicar por medio de la noción de oscilación.*⁶⁰

La experiencia estética es esencialmente oscilación y desarraigo. Esto quiere decir que la masificación y la manipulación no son el único resultado posible de la comunicación generalizada de los *mass media* de nuestro tiempo. *La experiencia de la ambigüedad es, como oscilación y desarraigo, constitutiva para el arte...*⁶¹

También en *La sociedad transparente* Vattimo nos transmite otra concepción de arte, ligada por supuesto al arte como oscilación, es la idea del arte como *heterotopía*. Esto significa que la utopía estética de los años sesenta se está

⁵⁹ Vattimo, G., *La sociedad transparente*, p. 136.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 143.

realizando, de forma distorsionada y transformada, -de nuevo la *Verwindung*-, delante de nuestros ojos. ...nos encontramos frente a frente con una realización imprevista y quizá “distorsionada” de la utopía.⁶²

Ahora bien, este paso de la utopía a la heterotopía equivale a la liberación de lo ornamental. Y esta ornamentalidad es lo propio de la cultura de masas, de lo efímero de sus productos. Esta ornamentalidad sólo es posible desde la experiencia del ser como acontecimiento, como mero darse.

Además de lo dicho, en Vattimo se concibe la obra de arte como testimonio histórico. Pero Vattimo puntualiza: *El monumento ciertamente está hecho para durar, pero no como presencia plena de aquello que recuerda que permanece precisamente sólo como recuerdo...*⁶³ El arte ornamental no tiene que ver con la presencia plena de aquello que se rememora. Si Vattimo admitiera esto, contradiría la relevancia que le ha dado al aspecto percedero de la obra de arte en la postmodernidad.

Y para complementar su visión del arte y de lo bello, Vattimo vuelve a su maestro Gadamer para definir la experiencia de lo bello como el reconocerse en una comunidad que disfruta del mismo tipo de objetos bellos y artísticos. *La experiencia de lo bello (...) es la experiencia de pertenecer a una comunidad.*⁶⁴

5. La criba de la “ética de la interpretación” y de la “estética del desarraigo” de Vattimo

Como ya apuntamos, nos ceñiremos sólo a los aspectos ético y estético de la filosofía hermenéutica de Vattimo ahora que intentamos el posicionamiento crítico.

⁶¹ *Ibid.*, p. 154.

⁶² *Ibid.*, p. 165.

⁶³ Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, 80.

⁶⁴ Vattimo, G., *La sociedad transparente*, p. 162.

5.1. La criba de la ética de la interpretación

En cuanto a lo ético, lo primero que hay que apuntar es que las éticas con las que dialoga la ética de Vattimo son éticas de índole hermenéutica. Tanto la ética discursiva de Apel y Habermas como la ética de las redescripciones, recurren a la hermenéutica para su diseño propio. Es sabido, por ejemplo, que en el caso de Apel y Habermas la pragmática -la relación de los signos con los hablantes-, ocupa un lugar preeminente frente a las otras dos dimensiones de la semiótica: la semántica y la sintáctica. Y este punto es determinante en la comprensión hermenéutica "transcendental" de los dos filósofos alemanes. Es necesario observar aquí que la "ética formal de bienes" de Zubiri es un intento de fenomenología del hecho protomoral. Por tanto, poco tiene que ver con el diseño de una ética desde la hermenéutica.

En segundo lugar, cabe destacar que en la crítica a ambas éticas -la discursiva y la de Rorty-, Vattimo acusa a ambas de ahistoricismo. Esto significa que en la ética de la continuidad de Vattimo la recuperación del pasado, de la tradición y de la historia, cobra gran relevancia. Además, en particular, a la ética de la comunicación le reprocha su fidelidad al proyecto moderno. Esto, verdad de Perogrullo, desde una posición netamente postmoderna. Conviene dejar sentado aquí que Zubiri también puede ser acusado por Vattimo de olvidar la historia en el sentido en el que el filósofo italiano la comprende. Zubiri replicaría con su modo de entender la historia, un modo que exige la comprensión metafísica de la misma. En este modo tendríamos que incorporar la riqueza de la tradición en tanto que entrega de formas de estar en la realidad.⁶⁵

En tercer lugar, la ética de Vattimo exige un fundamento, aunque sea un fundamento débil. En el seguimiento de las huellas de Gadamer, Vattimo descubre que una ontología nihilista que conciba al ser como acontecimiento es necesaria para construir la ética. Por tanto, los principios, valores o bienes

⁶⁵ Véase el trabajo de Zubiri ya citado en el capítulo anterior: *La dimensión histórica del ser humano*.

a los que esta ética aspire no deben tener un carácter absoluto. Pero tampoco deben reducirse a un relativismo sin horizonte. En Zubiri el fundamento es más bien fuerte. Se trata de anclar la reflexión ética en la llamada "realidad debitoria". Dicha realidad, de índole antropológica, se sustenta en el hecho de la apropiación de posibilidades. Y volviendo a Vattimo, llama la atención de que pese a que explícitamente el filósofo italiano busque anclar su ética en una ontología nihilista, su planteamiento ético de la continuidad y de la pertenencia parece recurrir a un fundamento más bien fuerte que se construye en función de la tradición.

En cuarto lugar, esta ética hermenéutica de Vattimo trata de quedarse con lo mejor de las propuestas discursiva y rortyana al postular el diálogo aunque sin la pretensión de que sea claro, transparente, consensual y universal (Habermas). La ética de Zubiri no asume en plenitud el reto de la intersubjetividad dialógica en su desarrollo. Sí incorpora la versión al otro, pero se trata de una versión "real", no tanto "lingüística". El diálogo vattimiano se desarrolla teniendo como interlocutor al pasado, a la tradición.

En quinto lugar, la ética de Vattimo deviene -como él mismo lo acepta-, ética de bienes y no de imperativos. Esto significa que se ubica en la larga tradición eudemonista, historicista e incluso existencialista de modo que se acerca a Aristóteles, a Hegel y a Kierkegaard por influencia directa de Gadamer. Emparenta entonces que la llamada "ética formal de bienes" de Zubiri que es una ética de corte eudemonista.

En sexto lugar, la ética que Vattimo pretende construir en fidelidad al pensamiento de Gadamer es una ética que revela sus nexos con el comunitarismo al considerar la pertenencia a una comunidad y a una tradición como imprescindibles en la construcción de una ética. En cambio, la ética de Zubiri es una ética formal, por tanto, una ética que prescinde de la concreción que pueda darle la comunidad de pertenencia. La ética de Zubiri pone en el centro la individualidad entendida como autoposición.

En séptimo lugar, la ética de Vattimo concede a la fruición -es ética de bienes-, una función relevante. Es importante recordar y sentir fruitivamente

para vivir éticamente. Esto no significa la postulación de una ética hedonista *tout court*. Se puede observar la coincidencia con la opción zubiriana por la fruición. Aunque también es preciso advertir que la fruición zubiriana exige el anclaje en la realidad.

Por último, esta ética coloca en el centro del cuadro virtuoso, en continuidad con la gran tradición cristiana, a la virtud de la caridad. Aunque es preciso decir que este encuentro se realiza más por acción de la religión cristiana y del hecho de la encarnación, que por efecto de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger. En Zubiri hay también -en sus escritos teológicos-, una insistencia en la función del *ágape* cristiano en la realización de la persona.⁶⁶

5.2. La criba de la estética del desarraigo

Vattimo coincide, en primer lugar, con el grueso de los filósofos postmodernos en la consideración de la época actual como la era en la que muere el arte y se impone la estetización general de la vida. La novedad de esta consideración vattimiana estriba en el recurso al eje Gadamer-Heidegger-Benjamin.

En segundo lugar, la lucidez de Vattimo se muestra en todo su esplendor en la relectura que hace de Heidegger y de Benjamin para postular las ideas de la realización torcida del arte (*Verwindung*) y del deleite distraído en la era de la reproductividad técnica. Ambas ideas funcionan como componentes de la estética del desarraigo y la oscilación vattimiana. Es verdad, el arte contemporáneo se nos presenta como realizado de manera distorsionada. Es verdad, por efecto de los medios de comunicación nuestra experiencia estética se identifica con la percepción distraída a la que hacía referencia Benjamin.

Empero, y en tercer lugar, lo que no queda claro en el planteamiento del filósofo del pensamiento "débil" es si mira con buenos ojos tanto esta

⁶⁶ Véase para el caso la trilogía teológica de Zubiri: *El hombre y Dios, El problema filosófico de la historia de las religiones y El problema teológico del hombre: Cristianismo*.

realización torcida del arte como la era del deleite distraído. Su referencia al *kitsch* como lo propio de ambas nociones no es clara. Tampoco lo es su valoración del *kitsch*. Sin embargo, parece no estarse refiriendo a la riqueza del arte moderno.

En cuarto lugar, Vattimo percibe en su estética del desarraigo un *chance* de emancipación. Parece un tanto cuestionable ver en la realización torcida del arte y en el deleite distraído una oportunidad para que lo moderno entendido como emancipación se rehabilite. Esto contradiría la idea del "pensamiento débil" entendido éste como historia del debilitamiento inexorable del ser.

Nos llama la atención también, por último, que en la apropiación de la ideas gadamerianas, Vattimo recupere la ornamentalidad del arte y la pertenencia a una comunidad como lo necesario para experimentar lo bello. Ambas ideas parecen no estar en consonancia con lo expuesto sobre el desarraigo y la oscilación. Ambas ideas apuntan, en todo caso, a la experiencia estética del arte moderno como en continuidad con el arte clásico. Conviene recordar aquí lo expuesto al respecto en el capítulo tres de este estudio.

Desde Xavier Zubiri lo que podemos decir al respecto y a manera de crítica es que la era del "deleite distraído" y de la "realización torcida del arte" requiere de una recuperación de la fruición en tanto que atemperamiento a la realidad. La "oscilación" y el "desarraigo" son nociones pertinentes para el análisis de lo que está pasando en el arte contemporáneo y en la experiencia estética hodierna, pero no apuntan a una salida. Es verdad que Vattimo entiende dicha experiencia estética postmoderna como un *chance* de emancipación, pero no se ve por dónde. La "fruición" vattimiana parece ignorar el momento de atemperamiento a la realidad toda. Se trata de algo puntual, pasajero y fugaz que pierde la hondura de la realidad. La modificación tónica ha de apuntar a un acomodamiento a la realidad si quiere ser realmente estética.

Capítulo VIII

La ética y la estética en el
pensamiento postmoderno de Lipovetsky,
Baudrillard y Vattimo

Capítulo VIII

La ética y la estética en el pensamiento postmoderno de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo

Todo lo sólido se desvanece en el aire

Manifiesto comunista

Aunque en los tres capítulos anteriores hemos expuesto el pensamiento complejo de nuestros tres autores y sus aportes a la ética y a la estética, este capítulo pretende concentrar la atención en este último punto y realizar el balance de las tres posiciones éticas y estéticas. Este balance mostrará que hay una ética en la postmodernidad y que esa ética se caracteriza por ser de corte “indoloro” (Lipovetsky) y por concederle prioridad a la continuidad (Vattimo). El balance también revelará que la estética postmoderna cuestiona la saturación estética (Baudrillard) y propone la oscilación y el desarraigo (Vattimo). Por último, este balance probará que la ética no deviene estética en esta postmodernidad, que la ética mantiene su especificidad, que la ética postmoderna no es una ética hedonista *tout court*.

1. Lipovetsky: ética y estética

En la obra de Lipovetsky es inmediatamente tangible el énfasis puesto en las cuestiones éticas y el olvido de un tratamiento exhaustivo de la problemática estética. Unas cuantas líneas de La era del vacío y alusiones aisladas en artículos, conferencias y entrevistas es lo que tenemos a la mano para exponer el pensamiento estético de Lipovetsky. En cambio, todo un libro -El crepúsculo del deber-, nos pone en contacto con su diagnóstico ético de la sociedad postmoderna.

1.1. Moral “indolora” e individualismo “correcto”

En el capítulo cinco hemos expuesto ampliamente las tesis que Lipovetsky defiende en El crepúsculo del deber. Aquí sólo nos limitamos a sintetizar las principales premisas de su moral indolora.

Lipovetsky está convencido de que el tiempo en que el deber kantiano imperaba ha caducado.¹ Pero tampoco estamos en la etapa permisiva y liberal de los años sesenta y setenta. Hemos arribado a la era posmoralista, la era de la moral indolora, último estadio de la cultura individualista democrática. El posmoralismo pertenece a la segunda fase del individualismo democrático. No es la única tendencia moral en la actualidad, pero -según el autor francés-, es la predominante. El individualismo permisivo ha sido rebasado. Ahora entramos a la fase del individualismo “correcto”. Los factores detonantes de esta época son el consumismo y la revolución informática. Signos de esta fase posmoralista los podemos apreciar tanto en la moral sexual, en la individual, como en la social. Por ejemplo, en el ámbito sexual, el posmoralismo “desmoralizó” el sexo. Pero esto no devino laxismo sexual. Se trata de expresarse sin tabúes, pero al mismo tiempo sin pisotear al otro. Por esta razón Lipovetsky gusta de calificar a esta ética de “inteligente”, “responsable” y “aristotélica”. Habla incluso de un individualismo responsable como la clave para el futuro de la humanidad. Éste es uno de los puntos sobre los que hemos puesto reparo en el capítulo cinco. Esta moral “indolora” está lejos de asemejarse a la ética de la responsabilidad para con el otro de Lévinas y a la ética prudencial aristotélica, ética de las virtudes por excelencia. Un individualismo responsable requeriría del pensar en los demás y en el futuro. Lipovetsky sólo asume el límite del respeto al otro en el disfrute gozoso de la vida. La crítica complexiva de esta moral ha sido acometida en el capítulo cinco. Aquí

¹ De hecho Lipovetsky opina, y con razón, que la era del deber subordinado a la religión sufrió el duro embate de la propuesta kantiana que insiste en la autonomía del deber respecto

sólo reiteramos que Lipovetsky no ve con malos ojos la moral "indolora". Así lo atestigua la siguiente respuesta, recogida de una entrevista: *Personalmente no tengo empacho en decir que me siento un liberal en el nivel de las costumbres, de la cultura, aunque no lo sea para nada en el nivel de la economía.*²

1.2. "El arte ha muerto" o la decadencia de la estética

De la posición estética de Lipovetsky transcribimos literalmente lo ya expuesto en el capítulo cinco de esta investigación.

Mientras que el modernismo significó una época de creación revolucionaria de los artistas en ruptura con lo establecido -Warhol, Duchamp, etc.-, el postmodernismo es una era de expresión libre abierta a todos. En realidad, el postmodernismo significa la decadencia de la estética. Ésta es la posición, en concreto, de Lipovetsky. La vanguardia muestra su agotamiento. Aunque la herencia de ella ahí está: la libertad sin límites. Ya lo decía Gauguin: "he querido establecer el derecho de atreverme a todo". Con el postmodernismo "el arte ha muerto". Con el postmodernismo se inaugura la era de la estetización general de la vida. El postmodernismo busca el relajamiento del espacio artístico. Se multiplican y diseminan los centros y las voluntades artísticas.

de la religión, pero que esta misma época del deber independiente va quedando atrás por efecto del posmoralismo indoloro.

² Tarifeño, Leonardo, *Entrevista con Gilles Lipovetsky. El gurú de la postmodernidad*, La Jornada Semanal, México, 18 de Febrero de 1996.

2. Baudrillard: ética y estética

2.1. De la disolución de los valores a la rebelión de las formas

En Jean Baudrillard parece no haber una ética. Y lo decimos en un doble sentido. El sociólogo francés no ha elaborado, propiamente hablando, una ética. Su obras aluden a este tema, pero no sistemáticamente. Su intención es de índole sociológica. Por otra parte, los planteamientos de nuestro autor destilan pesimismo y falta de esperanza. Y un proyecto y la fe en el mismo, son parte de la elaboración de cualquier ética. Sin embargo, la propuesta de la seducción podría funcionar como factor ético en el planteamiento del sociólogo francés. Aunque siempre nos toparemos con el cuestionamiento de que si esa seducción implica irreconciliación, no es posible hablar entonces de ética en sentido estricto.

Éstos son los temas, relativos a la ética, que el filósofo francés pergeña y que nosotros queremos glosar: la tesis de la disolución de los valores, la resistencia de lo singular frente a lo mundial, la crítica de la diferencia y el rescate de la alteridad, el diagnóstico del apocalipsis virtual, el teorema de la parte maldita y la propuesta de la seducción frente a la producción. De estos temas ya hablamos en el capítulo seis. Aquí sólo apretamos la síntesis.

El diagnóstico ético de Baudrillard es desolador: la profecía nietzscheana de la transmutación de todos los valores no se ha realizado; lo que salta a la vista es la involución del valor, una confusión total. Esta disolución la podemos visualizar tanto en el arte como en la sexualidad y en la economía. La desaparición del arte, el travestismo y la especulación desenfrenada así lo reflejan. Pero al pensador francés lo que le preocupa sobremanera es la pérdida de las formas, del mundo de lo singular, más que el extravío de los valores. Aunque Baudrillard insiste en que su postura no es nihilista, sino crítica del nihilismo; no podemos sino percibir un dejo de escepticismo extremo en sus planteamientos. Aunque sin dejar de recordar que

escepticismo proviene del griego *skeptomai* que quiere decir "mirar cuidadosamente".

Otro diagnóstico ético de Baudrillard supone la victoria de lo que él llama lo mundial sobre lo universal; pero también la apuesta por lo singular en el combate frontal con lo mundial. Atribuye al intento universalizador la derrota parcial de las culturas singulares. La asimilación por la fuerza de las culturas singulares ha puesto en jaque el universo de lo particular. Pero ahora lo universal mismo se ha mundializado. Tanto la democracia como los derechos humanos son intercambiados como cualquier producto. El envite de Baudrillard es por la violencia anómala de lo singular. Lo que salva a las culturas no occidentales es la posesión de un destino. Occidente ha contado con una historia, pero nunca ha tenido destino. Es verdad que el impulso defensivo de los pueblos y las culturas particulares debe ser siempre alentado. Empero el uso desarticulado y suicida de la violencia cultural contra la violencia universal ha de ser censurado o reprobado.

Un aspecto rescatable de la ética de Baudrillard es su defensa a ultranza del otro. El sociólogo francés cuestiona el afán neutralizador de la alteridad por parte de la sociedad moderna. Critica a la diferencia como destructora de la alteridad. Denuncia una complicidad natural entre diferencia y universalidad. Hay en Baudrillard, hasta cierto punto, una canonización de las culturas no occidentales. Son extraordinariamente hospitalarias, observa Baudrillard. También son indestructibles. Con un dejo romántico, Baudrillard sobrevalora el intercambio simbólico de las culturas primitivas, frente al intercambio económico y político de las culturas modernas. El sociólogo francés estigmatiza la sociedad mundializadora -o globalizadora, como se quiera- por excluir lo singular. La utopía de Baudrillard es la rebelión de lo singular, de los pueblos de los espejos.

También desalentadora debe considerarse la hipótesis del apocalipsis virtual que esboza Baudrillard en La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos. No se puede minimizar el riesgo de sufrir una catástrofe real por la valoración excesiva del advenimiento de la era informática que

trastoca el binomio "acontecimiento-noticia". Según Baudrillard, ya no es el acontecimiento el que genera la noticia, sino que es la noticia la que genera el acontecimiento. Estamos, pues, al final de la historia. Ya no hay acontecimientos reales, sólo acontecimientos mediáticos. Y ni siquiera la "reversibilidad poética de los acontecimientos" podrá abrirnos la puerta de la salvación. *...lo que digo no vale sólo para los países desarrollados, es igual para todos: nunca se sabrá si ese acontecimiento es real o no, y de alguna manera no lo es, ese acontecimiento es perfectamente simulado, en el sentido hiperreal del término.*³

Aunque Baudrillard nos advierte que su principio del mal no es moral, no deja uno de pensarlo en relación con ello. El mal en Baudrillard tiene una connotación más bien positiva. Llega a identificarlo con la rebelión de los pueblos de los espejos. Su teorema de la parte maldita subraya la imposibilidad de expurgar la costra maldita a riesgo de perecer. El bien y el mal son inseparables. La ambigüedad del uso del término "mal" en nuestro autor complica el análisis, pues estamos acostumbrados a concebir el mal como lo destructor. Y en Baudrillard es destructor, pero destructor de lo mundial desde lo singular. Aunque lo que sí queda claro es que esta postura le cierra caminos a la esperanza pues no admite la expulsión del mal. Señala que en el intento de extirpar el mal muere también el bien. Si el imperio quiere dismantelar el terrorismo, se aniquilará a sí mismo. Baudrillard, finalmente, coincide con Ricoeur en la imposibilidad de pronunciar el mal. Ricoeur elabora una simbólica del mal. Podemos hablar de él sólo desde el mito.

Frente al caos viral y virtual de la simulación, Baudrillard formula su utopía de la seducción. Utopía que ha ido abandonando con los años. El enemigo mortal de la producción es la seducción. Lo femenino, el secreto, la distancia, la extrañeza, la ilusión, el juego y la irreconciliación, son características de la seducción.

³ Baudrillard, J., *La ilusión y la desilusión estéticas*, p. 34.

2.2. La ilusión y la desilusión estéticas

La tesis capital de la estética de Baudrillard reza de la siguiente manera: *El arte se ha realizado hoy en todas partes. (...) La estetización del mundo es total.*⁴ En esto coincide con el grueso de los postmodernos. Baudrillard nos habla de una saturación estética. El arte se ha vuelto iconoclasta en el sentido de productor de infinitud de imágenes que terminan por volverse banales. Además de iconoclasta, el arte se ha tornado agnóstico pues ya no cree en su propia sacralidad, en su propia finalidad. Asistimos al fin de la representación, por lo tanto, al fin de la estética. Nos encaminamos hacia la desaparición total del arte como actividad específica. Nuestro sociólogo no cree en el intento de rehabilitación del arte.

Baudrillard enmarca su análisis estético en su teoría de la simulación. Hubo una simulación artística auténtica. Luego vendría la simulación negativa, la del *kitsch*. Además el problema, para el autor de Las estrategias fatales, no es la comercialización del arte, sino la estetización general de la mercancía.

En la estetización general hay un público. Hoy el mundo entero es el público. Pero no se trata de un público conocedor. Hay una vulgarización de las obras y de la cultura. Y a partir del momento en que todo puede convertirse en obra, todo individuo se convierte evidentemente en crítico de arte. Y si todo el mundo es creador, lo que se genera entonces es la indiferencia. Los criterios estéticos se tornan difusos.

Lo cierto es que vemos proliferar el arte por toda partes, y más rápidamente aún el discurso sobre el arte. Hasta lo más banal se estetiza. El arte ha desaparecido. Todo el mundo se ha vuelto potencialmente creativo. Es la era "transestética".

3. Vattimo: ética y estética

3.1. Ética de la continuidad

La ética hermenéutica de Vattimo se define frente a dos de las éticas hermenéuticas contemporáneas: la ética discursiva de Apel y Habermas y la ética de las redescripciones de Rorty.

La ética de la comunicación de Apel y Habermas, en opinión de Vattimo, adolece de idealismo, subjetivismo y solipsismo. Vattimo no cree en el ideal de la comunicación transparente propugnado por Apel y Habermas. El filósofo italiano considera que la ética de la comunicación está enferma de ahistoricismo, debido a su parentesco con el kantismo. La ética de la comunicación es una ética fiel al proyecto moderno. La ética hermenéutica exige una historicidad en términos de *pertenencia*. Se trata entonces de interpretar la tradición a la que se pertenece; de vincularse al pasado en continuidad. Permanece aquí en el fondo la opción por el pensamiento rememorante, por el *Andenken*.

Vattimo no es muy explícito en su descalificación de la ética de la redescrición de Rorty. Rorty sugiere la redescrición de sí y del mundo como el camino para entrever lo moral. La mejor redescrición de la realidad, en un momento dado, nos llevará a ampliar la solidaridad. Empero Vattimo piensa que en la propuesta de las nuevas redescripciones de Rorty lo que cuenta es el momento poético o revolucionario y no tanto la capacidad de fundar concreción histórica y continuidad. En realidad lo que molesta al filósofo italiano, en la propuesta rortyana, es la preeminencia que se le da a lo nuevo sobre lo tradicional.

La ética de la continuidad pergeñada por Vattimo es tomada en préstamo de la reflexión ética de Hans-Georg Gadamer. Esta ética intenta incorporar lo mejor de la ética de la comunicación y de la ética de las redescripciones. El acento está puesto aquí en la continuidad. Gadamer recupera la historicidad

⁴ *Ibid.*, p. 11.

del estadio ético kierkegaardiano y la "eticidad" hegeliana. Están entonces presentes tanto la exigencia del marido kierkegaardiano como la inserción en una continuidad que se rige por la pertenencia a una comunidad histórica que vive en la lengua. Vattimo se pronuncia entonces en favor del diseño de una ética de bienes. *La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes, para usar una expresión de Schleiermacher, y no una ética de los imperativos.*⁵ Esto significa concederle importancia capital a la fruición.

La continuidad es una racionalidad que se define en el respeto y en la *pietas* por el prójimo. Esta concreción de la ética de la continuidad se puede constatar con nitidez en la obra religiosa de Vattimo, Crear que se cree. En dicha obra se pronuncia contra el dogmatismo religioso desde una postura hermenéutica. La caridad desplaza a la disciplina. La fe en la encarnación de Jesús, en su "abajamiento", nos acerca tanto a la secularización como a la caridad. De hecho el límite de la secularización es la caridad. La secularización nos lleva al encuentro misericordioso con el otro. La caridad hace las veces de contenido fundamental de la ética de la interpretación de Vattimo.

3.2. El arte como *Verwindung*

La estética para Vattimo, siguiendo a las huellas de Heidegger, de Benjamin y de Gadamer, debe ser escucha de la verdad que "se abre" en las obras. La hermenéutica ha significado para la estética la recuperación del arte como experiencia de verdad.

También Vattimo acepta que la estetización general de la vida es uno de los aspectos característicos de la postmodernidad. En el mundo actual el arte ya no existe como fenómeno específico; el arte ha sido suprimido en la estetización general de la existencia. Y con la muerte del arte, muere

⁵ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, p. 207.

también la estética filosófica. Sin embargo en la estética postmoderna Vattimo cree descubrir un *chance* de emancipación.

Por efecto de la reproducción técnica, las obras de arte han perdido su aura original. Los medios masivos de comunicación han contribuido de manera decisiva al advenimiento de la era de la estetización general de la vida.

En realidad la muerte del arte es sólo un aspecto, relevante sí, de la *Verwindung* filosófica. El arte se realiza de manera "torcida" por todas partes. La experiencia estética actual se orienta a mantener vivo el desarraigo. También se manifiesta como oscilación. Oscilación que significa inseguridad y desintegración.

Vattimo se apropia la noción de Benjamin de la "percepción distraída". Lo que ocurre en la época de la reproductividad técnica es que la experiencia estética se traduce en "deleite distraído".

4. La ética postmoderna

Cuando utilizamos la expresión "ética postmoderna" no nos estamos refiriendo ni a un todo unitario, monolítico, donde no se observa ninguna pluralidad de posturas; ni a toda la moral postmoderna, esa moral que incluye a Rorty y a Lyotard, y no sólo a los tres autores analizados en esta investigación. Cuando esgrimimos la fórmula "ética postmoderna" nos referimos solamente a los planteamientos de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo. Y por supuesto que concentraremos la atención en Lipovetsky y Vattimo por ser ellos quienes ofrecen a la filosofía un mayor desarrollo de una ética. En Baudrillard nos topamos más, por un lado, con un cierto desencanto, por tanto una carencia de proyecto utópico, elemento esencial para el esbozo de una ética; y, por otro, con atinadas observaciones, pero de índole sociológica.

Lipovetsky apuesta por un individualismo "correcto" y "responsable". Valora este individualismo como uno de los rasgos de la segunda revolución individualista. Según le parece a él, estamos más allá del individualismo

permisivo. Este individualismo encuentra ciertos límites en el respeto al otro. La moral concomitante a este individualismo es de corte "indoloro".⁶

Tal moral está lejos de circunscribirse al rigor kantiano del deber ser. El mismo Lipovetsky, aunque señala directamente al deber heterónomo como desplazado por la moral "indolora", no deja de ver en Kant a uno de los oponentes de este nuevo individualismo. Aunque no debemos olvidar que con Kant llegó el individuo autónomo para quedarse. Con Kant dio inicio la primera revolución individualista.⁷

Pero este individualismo también está lejos de asemejarse a la ética prudencial aristotélica. Es verdad que Lipovetsky acerca la moral "indolora" a la ética del justo medio; pero el contenido de su propuesta está lejos de postular la virtud como la vía privilegiada para agenciarse la felicidad. Lipovetsky alude, ya lo dijimos, al justo medio entre el rigorismo y la permisividad como lo propio de la moral "indolora". Sin embargo el justo medio es más bien una moral de discernimiento o de la responsabilidad que recusa lo indoloro de la moral contemporánea.

Tampoco podemos emparentar esta moral "indolora" con la ética de la responsabilidad para con el otro de Lévinas. Lipovetsky adjetiva su individualismo con el epíteto "responsable"; pero su planteamiento está lejos de parecerse a la responsabilidad levinasiana. Lipovetsky quiere subrayar las diferencias entre el individualismo permisivo y este nuevo individualismo, pero nada más.

⁶ Aunque en el capítulo cinco reconocíamos cierta cercanía entre el análisis del individualismo que nos ofrece Lipovetsky y el de la autorreferencialidad que realiza Dufour, es preciso precisar aquí que el individualismo que estudia Lipovetsky en *La era del vacío* difiere del individualismo diagnosticado en *El crepúsculo del deber*, éste es de índole "correcta". Luego entonces, ambos autores franceses perciben la cultura contemporánea de modo diferente: Lipovetsky asegura que el individualismo "correcto" detenta la hegemonía en el momento actual; Dufour enfatiza que es la autorreferencialidad y la psicosis lo propio de la cultura hodierna.

⁷ La consideración del respeto al otro en el disfrute gozoso de la vida que Lipovetsky preconiza, parece tomar en cuenta la segunda versión del imperativo categórico kantiano que insiste en el respeto al otro, en no instrumentalizarlo. Aunque no por esto se puede decir que el individualismo "correcto" se asimila a Kant.

El planteamiento de Lipovetsky parece hermanarse con las propuestas del emotivismo moral de Ayer y Stevenson, aunque conviene puntualizar algunos aspectos. Es sabido que Ayer y Stevenson formulan su emotivismo reapropiándose la ética del sentimiento moral de Hume. En Hume no es la razón la que funda la moral. *Las distinciones morales, por consiguiente, no son un producto de la razón.*⁸ La moralidad es más propiamente sentida que juzgada. El sentimiento de gusto o disgusto ante una virtud o un vicio es el criterio de moralidad. La impresión que surge de la virtud produce agrado y la que procede del vicio provoca desagrado. *Así, hemos vuelto a nuestra primera posición de que la virtud se distingue por el placer y el vicio por el dolor que una acción, sentimiento o carácter nos proporciona por su mero examen y consideración.*⁹ El sentimiento moral nos lleva a aceptar unos comportamientos y a desaprobar otros. El sentimiento favorable a la virtud y desfavorable al vicio regula nuestra conducta. El sentimiento es el criterio de moralidad.

El emotivismo moral está intrínsecamente ligado al individualismo contemporáneo. MacIntyre se muestra convencido de que vivimos en una cultura específicamente emotivista y se opone frontalmente a ella. En el clima de individualismo burocrático como el que vivimos, el yo emotivista tiene su espacio natural. En este caso el juicio moral es elaborado por el sentimiento individual.

El individualismo "correcto" de Lipovetsky se asemeja un tanto a la posición emotivista, pues concede importancia al goce frutivo. Aunque es necesario hacer notar que Lipovetsky insiste en el respeto al otro como el límite de esta moral "indolora".

La moral "indolora" de Lipovetsky se aproxima también a la ética como amor propio de Savater. Savater define el ideal de esta ética como "el trato que el yo quiere para sí mismo". Y aclara que este amor propio no debe identificarse con el egocentrismo. Los nexos inconfesables entre esta ética y

⁸ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Libro III, Parte primera, Sección primera, p. 297.

el individualismo “correcto” de Lipovetsky saltan a la vista. El punto de partida de la ética es el yo. Savater habla de reconocerse “en” el otro. Lipovetsky nos habla de un individualismo que encuentra sus límites en el respeto al otro, pero que busca primordialmente la gratificación del yo en la relación con el otro.

Vattimo esboza, en líneas muy pero muy generales, una ética de la continuidad que recupera claramente la pertenencia a la comunidad, por un lado, y su carácter de ética de bienes, por otro. Veamos cada uno de estos aspectos. ¿Cómo se emparenta esta ética con otras éticas del pasado? ¿Hay acaso algo en esta ética que se parezca a la ética “individualista” propia de la postmodernidad? Mucho de lo que digamos es sólo hipótesis por comprobar en la espera de que Vattimo desarrolle su ética hermenéutica. La ética de la interpretación de Vattimo asume la necesidad de pertenecer a una comunidad concreta. Esta necesidad ha sido entrevista por Vattimo del trabajo de su maestro Gadamer. En *Tecnica ed esistenza* clasifica la ética gadameriana dentro del marco del llamado “comunitarismo”.¹⁰ En dicho libro vincula al comunitarismo con Aristóteles y su visión de la virtud como radicada en la comunidad. El comunitarismo ético contemporáneo constituye una réplica al liberalismo. Los comunitaristas han elaborado acerbos críticas al individualismo contemporáneo y han resaltado el valor de los vínculos comunitarios como fuente de identidad personal. Ellos dicen, contra Rawls, que no es “el yo quien antecede a sus fines”, sino que, por el contrario, “el yo no elige sus fines, sino que los *descubre*” (Sandel). Sin que Vattimo lo confiese abiertamente, su filosofía se puede inscribir dentro de esta corriente ética. Esto impide designarlo como promotor del llamado “individualismo postmoderno”. Su postmodernidad tiene este sello particular.

En otra parte Vattimo nos confiesa que su ética de la continuidad es una ética de bienes. Se suele contraponer la ética de bienes a la ética de fines. La ética de bienes considera que el bien moral consiste en la realización de

⁹ Hume, David, *Op. cit.*, Libro III, Parte primera, Sección segunda, p. 307.

¹⁰ Vattimo, G., *Tecnica ed esistenza*, p. 108-110.

un fin subjetivo, es decir, en la obtención de un bien deseado. El hedonismo y el utilitarismo suelen ser considerados éticas de bienes. La ética de fines, por el contrario, plantea que el bien moral reside en el cumplimiento de un objetivo independiente del deseo del sujeto. Tal objetivo puede consistir en la perfección del individuo o en la perfección progresiva de la sociedad.

La ética de bienes del pensador italiano, al subrayar la riqueza de la fruición, puede ser pensada como una ética que, sin ser hedonista, valora el sentimiento. La pregunta que queda por responder es si el comunitarismo puede conciliarse con el eudemonismo haciendo a un lado la virtud y cómo.

Queda descartado de antemano que la ética de Vattimo se sume a la ética formal kantiana. Ya reseñamos el ataque frontal que monta contra la ética discursiva de Habermas y Apel. Las éticas formales no hacen depender el bien moral de un contenido concreto, sino de la forma de unos mandatos, en particular, del imperativo categórico. La ética de Vattimo mostraría su adhesión, entonces, a las éticas materiales. Estas éticas, en cambio, consideran que el criterio de moralidad se halla en enunciados con contenido.

Y ya en el balance nos topamos con una evidente divergencia. La moral "indolora" de Lipovetsky postula un individualismo de índole "correcta". La ética hermenéutica de Vattimo promueve un comunitarismo difícilmente conciliable con el individualismo postmoderno de Lipovetsky. Empero en ambos hay una valoración de la fruición o del aspecto sensible del ser humano.

Cabe advertir aquí que el comunitarismo de Vattimo no es un comunitarismo de la virtud como el que preconiza MacIntyre. Se trata más bien de un comunitarismo de la fruición. Esta expresión delata de inmediato su contradicción. El comunitarismo exige, por definición, que la ética del individuo contribuya al mejoramiento de la comunidad. Un comunitarismo de la fruición, si es que existe, pondría en entredicho este principio. El individuo

buscaría su felicidad pero al margen de la propia comunidad de pertenencia.¹¹

Baudrillard es punto y aparte. Él considera que estamos ya en la era de la disolución de los valores. Y su propuesta en favor de lo singular parece estar más cerca de los comunitarismos que devienen nacionalismos, que del universalismo o formalismo kantiano occidental. Al menos su crítica a la decadencia de Occidente así lo revela. Pero, para ser más precisos, se puede entrever en el planteamiento del autor de *La transparencia del mal*, una velada propuesta de ética de la alteridad, sin tener nada que ver con las éticas de la alteridad que ponen en el centro de su preocupación la responsabilidad y la compasión.

Arribamos a las siguientes conclusiones. Hay una ética postmoderna *sui generis*. Es falso que la postmodernidad no posea, en su elaboración filosófica, una ética determinada. Dicha ética postmoderna es sumamente plural y hasta contradictoria. Hay filósofos que propugnan el individualismo "correcto". Pero también hay filósofos que están por una moral vinculada a la tradición y a la continuidad, de antecedente aristotélico-hegeliano. Aunque dicha ética no es hedonista, sí concede importancia a la fruición.

5. La estética postmoderna

Tanto Baudrillard como Vattimo, y también Lipovetsky aunque de manera menos explícita, coinciden en la afirmación netamente postmoderna de la estetización general de la vida. Los énfasis son distintos, pero el slogan es el mismo. Baudrillard se remite a Baudelaire, Benjamin, McLuhan, Warhol y Duchamp; mientras que Vattimo recurre a Heidegger y a Benjamin.

Baudrillard interpreta la estetización general del mundo como "saturación estética". El arte se ha realizado en todas partes. La profusión de imágenes es la que no nos deja ver. Esto coincide con la tesis de Vattimo, tomada en

¹¹ Una posibilidad fue puesta en práctica por Epicuro en su Jardín. El cálculo sensato de los placeres y la vida en grupo se realizaron aunque muy al margen de la política. Es famoso el

préstamo de Benjamin, del “deleite distraído”. Por esta “saturación estética” muere el arte, claro, el arte entendido como actividad específica.

Arribamos a una época donde se juega la vida en la proliferación de los afectos. Asistimos a una liberación generalizada de toda clase de sentimientos. Tales sentimientos o “intensidades” son impersonales y flotan libremente. Su duración es fugaz. La estetización general de la existencia es apuntalada por este fenómeno emotivo.

Baudrillard, a diferencia de Vattimo, gusta de diferenciar el momento simulatorio positivo, aquel generado por el primer Andy Warhol, y el momento simulatorio negativo, el de la repetición, el de la falta de originalidad, el de la mostración de manera indiscriminada de los valores estéticos en los mercados o de las mercancías como productos estéticos en la televisión. Cuando Baudrillard anuncia la desaparición del arte en la repetición de sus formas, parece aludir implícitamente al ensayo de Benjamin La obra de arte en la era de la reproductividad técnica. En esto coincide con Vattimo, la obra de arte pierde su *aura* original en la reproducción múltiple por efecto de los medios de comunicación masiva.

El *ready made* de Duchamp le sirve a Baudrillard para ilustrar su tesis de la desaparición del arte. Hoy cualquier objeto de la vida cotidiana puede convertirse en obra de arte, y cualquier espectador puede devenir crítico de arte pues los criterios estéticos ya no son ni la “simetría, proporción y medida” clásicas, ni el “goce desinteresado” kantiano. Se ha dado una banalización del arte. Baudrillard hubiera preferido la estrategia fatal del objeto y no la estrategia banal del mismo. En sus últimas obras parece ya no creer ni siquiera en la primera posibilidad, la que esbozara en Las estrategias fatales.

Vattimo también está convencido de que el arte en el mundo actual ya no existe como fenómeno específico. El arte ha sido suprimido en la estetización general de la existencia. Al igual que Baudrillard, considera clave, en esta muerte del arte, el dominio e influjo de los *mass media*.

aforismo de Epicuro “vive oculto”.

De la mano de Benjamin asegura que la reproductividad técnica -la fotografía, el cinematógrafo, la televisión, etc.-, convierte la experiencia estética en "percepción distraída". Esta experiencia puede ser leída también en términos de desarraigo. La experiencia de la ambigüedad, como oscilación y desarraigo, es constitutiva para el arte. De esto no habla directamente Baudrillard. Pero entre líneas se puede leer su acuerdo con esta interpretación de Vattimo. Se ha perdido la continuidad entre el arte clásico y el moderno. O dicho con mayor precisión, se ha perdido la continuidad entre el arte clásico y moderno con el postmoderno. Ha habido una ruptura. La obra de arte pierde su *aura*, así lo señala Benjamin. La originalidad de la obra se ha perdido en su lejanía. Por esto se habla de un desarraigo. Las raíces han sido arrancadas.

Vattimo es más optimista que Baudrillard. La utopía estética de los años sesenta se está realizando, aunque de manera distorsionada y transformada. Es lo que llama arte como *heterotopía*. O bien, la *Verwindung* en el arte como *chance* de emancipación. Baudrillard percibe desencantado este fenómeno. Si todo el mundo es creador, lo que se genera entonces es la indiferencia y la banalidad, en opinión del sociólogo francés.

Pero en definitiva, en el tema de la estética son muchas más las coincidencias entre los tres autores -no sólo entre Baudrillard y Vattimo-, que las diferencias. Los tres opinan que el arte ha muerto, que se está realizando una estetización general de la existencia, que los medios de comunicación y su influjo son determinantes en este fenómeno. Lipovetsky asegura que el modernismo estético, entendido como la fase de creación revolucionaria de artistas en ruptura, ha sido superado. Que arribamos ahora al posmodernismo estético, a la fase de la expresión libre y abierta a todos. He aquí la coincidencia, no sólo entre Baudrillard y Vattimo, sino también con Lipovetsky.

Aunque es conveniente puntualizar el pesimismo de Baudrillard frente al fenómeno de la "saturación estética" o de la "transestética". Mientras que Vattimo lo contempla con un cierto optimismo, Baudrillard expresa sus

reparos. Vattimo sigue viendo en la estética, epígono de Heidegger al fin, una oportunidad para la apertura de la verdad. La ciencia, la religión y la ética pueden renovarse a partir de esta irrupción estética postmoderna.

6. ¿Deviene la ética estética en la postmodernidad?

¿Deviene la ética estética en la postmodernidad? No podemos responder a esta cuestión con un sí o un no *tout court*. Es necesario recurrir a los matices. Los autores que hemos analizado en esta investigación coinciden en la centralidad de la estética en el mundo postmoderno y en la tesis de la estetización general de la existencia. Pero en honor a la verdad, no subsumen la ética en la estética. Descubren la especificidad del fenómeno ético, no en el deber ni en la justicia, sino en alguna forma de individualismo (Lipovetsky) y en la comunidad de pertenencia (Vattimo). Es verdad que en esta ética el sentimiento y el goce juegan algún papel. Pero no es cierto que la ética que ellos postulan sea una ética hedonista que raye en esteticismo puro. No hay en nuestros autores una ética del “todo se vale” que pueda prescindir de todo tipo de compromiso. El caso de Vattimo es paradigmático: siguiendo las huellas de su maestro Gadamer, postula una ética de la caridad (cfr.: Creer que se cree). La “moral indolora” de Lipovetsky considera el respeto al otro como clave de su individualismo, por eso es adjetivado éste como “correcto”. Aunque la propuesta de Baudrillard en favor de las formas sobre los valores, parece apuntar a un nihilismo desencantado.

Además, en el campo de la estética Baudrillard se muestra un tanto desconfiado de esta fase de desilusión estética por la que estamos pasando. Considera que la etapa de la ilusión estética, puesta de relieve por Warhol y Duchamp, ha pasado ya. Su postura no es, de ninguna manera, optimista. Vattimo parece entrever una posibilidad para la apertura de la verdad en la época de la estetización general de la existencia. Su tesis de la *Verwindung* heideggeriana en la estética, pese a aludir al desarraigo del arte, nos hace ver la posibilidad de que mediante la puesta en obra de la verdad, pueda

abrirse paso la verdad en otros campos de la vida (ciencia, arte y religión). Su visión de la *heterotopía* estética es más optimista que la que sostiene Baudrillard.

Hay entonces una estética, con toda su especificidad, en estos autores postmodernos. Es una estética que considera la sublimidad -objeto de la estética de Lyotard-, de manera marginal (Cfr.: Anexo sobre la "estética de lo sublime" de Lyotard). Es una estética que considera con seriedad tanto la tesis de Benjamin respecto a que arribamos a una era del "deleite distraído" como la noción heideggeriana de *Verwindung*. Es una estética, en fin, que reflexiona sobre el fenómeno contemporáneo de la "estetización general de la vida".

Por último, nuestros autores no se ocupan explícitamente de la articulación entre la ética y la estética. Más bien la dejan de lado. Lo que no quiere decir que subsuman la ética en la estética. Aunque indudablemente que están más cerca de Foucault y su "estetización de la existencia" que de Kierkegaard y su opción por la exigencia ética del marido. Su insistencia en la fruición, más explícita en Vattimo que en los otros dos autores, así lo demuestra.¹² Además parecen no preocuparse por la vinculación entre apropiación y fruición al modo de Zubiri. (Véase el capítulo cuarto de esta investigación).

Nos corresponde ahora releer este balance a la luz del pensamiento de Xavier Zubiri. Lo hemos hecho a lo largo de la investigación (cfr. las valoraciones de los capítulos cinco, seis y siete). Lo haremos ahora intentando ser no sólo críticos sino propositivos.

¹² Nótese que el tratamiento más explícito de la fruición como elemento imprescindible de lo postmoderno, lo hace Vattimo no en sus reflexiones sobre la ética y la estética postmodernas, sino en El fin de la modernidad a la hora de exponer los rasgos de lo postmoderno.

Conclusiones

Ética y estética en la postmodernidad

Relectura desde Xavier Zubiri

Conclusiones

Ética y estética en la postmodernidad

Relectura desde Xavier Zubiri

Al término de esta investigación precisamos volver de nueva cuenta a los hallazgos descubiertos durante la misma. Volvemos sobre nuestras posiciones éticas, estéticas y ético-estéticas en diálogo, ojalá fecundo, con la ética y la estética de esta postmodernidad. Lo hacemos esta vez, como a lo largo de la investigación, de la mano de Xavier Zubiri. Para la relectura ética nos valemos de la ética formal de bienes del vasco. Para la relectura estética, de su definición del sentimiento como atemperamiento a la realidad. Y, finalmente, para esclarecer las relaciones entre la ética y la estética, de su idea medular de la inteligencia sentiente y de las relaciones entre apropiación y fruición.

1. La “ética formal de bienes” de Zubiri como correctivo de las éticas postmodernas

Llega por fin el momento de calibrar las éticas postmodernas desde una posición ética determinada. En nuestro marco teórico -capítulo dos de esta búsqueda- hicimos propias las tesis del filósofo vasco Xavier Zubiri respecto a la fundamentación de la ética. Nos quedamos con la ética formal de bienes de Zubiri por considerar, en el fondo, que dicho planteamiento recoge lo mejor del aristotelismo -ética de bienes-, y lo mejor del kantismo -ética formal. Dijimos en ese entonces que lo que convierte a la ética de Zubiri en una ética formal es su versión universal más allá de contenidos y prescripciones concretas. El deber sólo podía ser determinado de cara a la felicidad. El deber es la posibilidad que más nos conduce a la felicidad. El deber no está ausente de la ética de Zubiri, pero tampoco podemos decir

que su filosofía moral es una ética de deberes. El deber sólo puede ser determinado mediante un discernimiento serio y profundo de las posibilidades que han de ser apropiadas. También señalamos en dicho capítulo que en la ética de Zubiri se hace hincapié directo en el bien supremo o posibilidad de posibilidades -la felicidad-, y en el bien como fundado en la realidad: "el bien es la realidad en tanto que apropiable". Se recupera de este modo lo mejor del planteamiento eudemonista de Aristóteles, pero sin aceptar la determinación de este eudemonismo por una "polis" o una comunidad concreta. Desde este planteamiento, entonces, cribaremos las tres éticas postmodernas con las que nos hemos topado.

Eugenio Trías ha venido señalando con reiteración la necesidad de construir hoy la ética con lo mejor del planteamiento kantiano de la libertad y del deber y con lo mejor de la teoría aristotélica de la "buena vida" y la virtud.¹ *La gran tarea pendiente de la ética consiste en alcanzar un posible horizonte de conjugación de libertad y buena vida...*² Sabemos que frente a la ética siempre condicional de Aristóteles, Kant contrapone una ética relativa a un imperativo de carácter incondicional. Ambas éticas se contraponen. Se trata de superar, en la medida de lo posible, dicha aporía. Sin libertad no hay posibilidad alguna de buena vida en el mundo moderno. Se trata también de llevar hasta las últimas consecuencias el imperativo ético de Wittgenstein: "sé feliz". El "deber" de ser feliz expresa el genuino "deber". En este contexto, nos parece que la "ética formal de bienes" de Zubiri incorpora tanto la libertad kantiana como la buena vida aristotélica. El discernimiento obligado de los deberes de cara a la felicidad lleva a la libertad a buen puerto. Y la felicidad, entendida como un "sentirse "realmente" bien", es la resolución cabal de la buena vida.

¹ Lo mismo podemos afirmar de Paul Ricoeur. Véase Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Trad. de Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, México, 1996. En los estudios siete, ocho y nueve de esta obra señala con insistencia la necesidad de recoger lo mejor del aristotelismo y del kantismo para el nuevo diseño ético. Es también de la idea de Zubiri de subordinar lo propiamente kantiano al discurso eudemonista aristotélico.

² Trías, Eugenio, *Ética y condición humana*, p. 37.

El individualismo "correcto" de Lipovetsky se aleja en demasía, como sabemos, del deber rigorista y preconiza el disfrute y el goce eudemonista.³ Es una moral de sentimientos donde lo "indoloro" funge como distintivo de la misma, aunque ponga como límite el respeto al otro. El planteamiento de Zubiri cuestiona el que se desligue tajantemente el deber de la experiencia felicitante. A fuerza de repetir, el deber es la posibilidad más potente en la consecución de la felicidad. Éste es el punto de distanciamiento más importante entre Lipovetsky y Zubiri. Aunque vale la pena volver a señalar que el deber de Zubiri no es un deber "fuerte" en el sentido de una norma interior o exterior destinada a imponerse al individuo. Es una posibilidad que en libertad habrá de apropiarse.

Por otra parte, Zubiri no está en contra de incorporar el sentimiento o la fruición en su planteamiento ético. De hecho todos los planteamientos zubirianos se fundan en el acto del inteligir sentiente o del sentir inteligente. El sentir aparece desde la primera experiencia intelectual. Todo el entramado moral zubiriano de justificación de las acciones y de apropiación de las posibilidades tiene como trasfondo esta vinculación entre sentir e inteligir. Incluso la definición zubiriana de felicidad como "sentirse "realmente" bien", aunque no comparta con Lipovetsky la interpretación "hedonista", sí acentúa la necesidad del goce en la experiencia felicitante. Claro, poniendo como correctivo la necesidad de que ese "sentirse bien" se logre en el enfrentamiento con lo real. Es decir, poniendo de manifiesto que felicidad y realización son directamente proporcionales.

Por último, no podemos ubicar la propuesta zubiriana dentro del comunitarismo. Su aspecto formal posibilita que sea aplicada a cualquier individuo por el sólo hecho de ser realidad deudora. Luego entonces, aunque Zubiri no preconice ningún individualismo, no podemos dejar de

³ Al momento de redactar estos párrafos sabemos, de boca del propio Lipovetsky, que el autor de *El crepúsculo del deber* está escribiendo un libro en torno a la felicidad y la buena vida donde desarrollará más su moral "indolora".

advertir que la individualidad es un aspecto que se salva dentro de la moral zubiriana.⁴

La ética de la continuidad de Vattimo, tomada en préstamo de la de Gadamer, acentúa, como hemos dado cuenta en los capítulos siete y ocho, el contacto con la tradición y con la comunidad de pertenencia, la eticidad hegeliana y la exigencia ética del marido kierkegaardiano. Se trata, en palabras del propio Vattimo, de una ética de bienes. Sin embargo, aunque podamos hacer coincidir ambas éticas -la de Vattimo y la de Zubiri- en su carácter de ser éticas de bienes, debemos aceptar que se dan serias diferencias. La ética zubiriana es una ética formal. Este aspecto es rechazado de manera terminante por Vattimo. El autor italiano despliega una crítica contra las llamadas éticas de imperativos. Sin ser exactamente la ética de Zubiri una ética de imperativos, no deja de estar presente en ella el aspecto formal y universal, la dimensión del deber. Y es este punto el que rechaza Vattimo. Además, hemos de destacar también aquí un distanciamiento entre ambas éticas debido a que la ética formal de bienes de Zubiri no se circunscribe a una comunidad concreta. No es una ética histórica. Y la ahistoricidad ha sido recusada por Vattimo en Más allá de la interpretación y en Ética de la interpretación. De hecho la ética de Vattimo es de raigambre hermenéutica, en cambio, la ética de Zubiri se despliega desde un afán fenomenológico y metafísico.⁵

En cuanto a la disolución de los valores y al recurso de las formas de Jean Baudrillard, vale la pena disentir, desde la filosofía de Zubiri, de este planteamiento. El hecho de considerar al hombre como una realidad debitoria obliga a pensar que la disolución de los valores difícilmente podrá trastocar una realidad humana estructurada de este modo. En el hombre

⁴ Incluso en la metafísica zubiriana es de destacar su concepción de las esencias como físicas e individuales. Zubiri considera que la llamada esencia “quidditativa” o específica es sólo un momento de la esencia individual de cada cual. La individualidad queda a salvo en *Sobre la esencia*, la obra metafísica por excelencia de Zubiri.

⁵ Zubiri desarrolla su pensamiento desde una base fenomenológica. Intenta describir los hechos, en particular el hecho de la inteligencia sentiente. Desde ahí despliega una metafísica que coloca en el centro a la realidad y no al ser.

siempre habrá un impulso ético que se opone a la dinámica de disolución axiológica de la que habla Baudrillard. El hecho de la disolución, y también el hecho de la transmutación valoral nietzscheana, si es que ésta algún día se diera, son cuestiones pertenecientes a una moral de contenido, pero no a la moral de estructura. El nuevo McLuhan que es Baudrillard podrá expresarse de modo pesimista de la dinámica de la pantalla total y ver en ella el origen del simulacro y de lo hiperreal, pero siempre quedará como recurso ese trasfondo ético de apropiación de posibilidades y de justificación de las acciones al que alude Zubiri.

Hemos aludido también a la defensa a ultranza de las formas, de lo singular, de la alteridad y de la violencia anómala de las culturas locales por parte de Baudrillard. En Zubiri hay una posición más cercana al universalismo que a lo particular. Zubiri, por tratarse de un metafísico, no se ocupa explícitamente de los temas culturales. La ética formal de bienes zubiriana poco puede decir al respecto. Aunque deberá insistir en el reto de salvar la alteridad a que la invita el planteamiento del sociólogo francés.⁶

2. Puntualizaciones a la estética postmoderna desde el sentimiento atemperante

El diagnóstico de nuestros filósofos postmodernos -Baudrillard, Vattimo y Lipovetsky-, ha sido impecable: arribamos a la era de la estetización general de la vida, de la expresión libre y abierta de todos, de la saturación estética, de la banalización del arte, del final del arte como actividad específica, del deleite distraído, del desarraigo y de la pérdida del *aura* de la obra de arte. Manifestamos nuestro asentimiento con este diagnóstico, aunque no podemos comprenderlo como *chance* de emancipación. No es para nosotros una "heterotopía" que abre posibilidades a la verdad en tanto que apertura.

⁶ Es un reto en el que Dufour insiste, aunque de manera velada. La autorreferencialidad y la locura psicótica sólo pueden ser superadas en el orden de la alteridad. Pero el espacio democrático, en lugar de facilitar este orden, lo obstruye. Véase el capítulo primero de esta investigación.

Desde Xavier Zubiri hemos podido definir el sentimiento estético como un estado, más que como una sensación *tout court* (cfr.: capítulo tercero). Además hemos dicho que dicho sentimiento implica un atemperamiento, un acomodamiento tónico y vital no a una propiedad de la realidad, sino a la realidad toda. En la era de la estetización general de la vida, era del deleite distraído, no podemos descubrir ni el sentimiento estético como estado, ni el sentimiento estético como atemperamiento, ni el sentimiento estético como atemperamiento a la realidad. Faltando estas tres características, podemos coincidir con Lyotard en que lo que tenemos son “intensidades” sin profundidad y que flotan libremente. El deleite distraído implica no un estado, sino una sensación; no un atemperamiento, sino quizás una satisfacción pasajera;⁷ y, finalmente, el deleite distraído no lo es de la realidad, sino, a lo menos, de una cualidad de la realidad o de lo hiperreal (ver Baudrillard), y esto sin fijar la atención, de aquí lo de distraído.

Kant ha definido el sentimiento estético como goce desinteresado. Hemos dicho, desde Zubiri, que ese desinterés equivale a la concentración de la mirada en la realidad toda, y no sólo en alguna de sus cualidades. El goce desinteresado, por tanto, no es equivalente a la “percepción distraída” postmoderna. A ésta le falta ese momento de mirar en lo profundo. Aunque el arte en la modernidad sea sólo una promesa de felicidad quebrada - Adorno parafraseando a Stendhal-, no deja de ser una promesa que espera dolorosamente su cumplimiento.⁸

Desde Heidegger la pregunta que nos hemos de hacer es si en la “percepción distraída” de la saturación estética postmoderna hay acontecer de la verdad en el sentido propio de desocultación. Tal parece que tanto en la creación como en la contemplación artísticas postmodernas no hay lugar para la desvelación heideggeriana. Con más razón si nos atenemos a la

⁷ Savater gusta definir el placer como “la experiencia del asentimiento a nuestro asentamiento en la vida/mundo”. Cfr.: *Ética como amor propio*, CNCA-Grijalbo-Mondadori, Col. Los noventa, México, 1991, p. 120. El mismo Savater distingue este “asentimiento” de la mera “satisfacción”. El “deleite distraído” corresponde a este segundo nivel: mera satisfacción estímulo, superficial y puntual de la necesidad.

⁸ Adorno, Theodor W., *Teoría estética*, p. 181.

visión pesimista de Baudrillard que sostiene que el arte en la actualidad se ha banalizado. Estamos más cerca de la desilusión estética que de la ilusión. No hay lugar para la apertura de la verdad.

Para Heidegger es la "vivencia" el elemento en que muere el arte. Aunque es difícil saberlo, parece ser que dicha vivencia podría estar emparentada con la percepción distraída de la que hemos venido hablando. De hecho Vattimo vincula el *Stoss* heideggeriano, en el sentido de choque, con el *shock* de Benjamin. Ambos conceptos aluden a la experiencia de desarraigo del arte contemporáneo. El *Stoss* heideggeriano remite a su idea de la vivencia como el elemento en que muere el arte. Ni duda cabe que en este desarraigo los medios de comunicación han jugado un papel decisivo.

Baudrillard no admite la continuidad entre el arte del pasado y el arte moderno o postmoderno. Él piensa que se ha dado, con el arte postmoderno, un ejercicio simulatorio negativo. La desilusión estética se ha impuesto. En Vattimo se advierten todavía -no podía ser menos siendo epígono de Gadamer-, visos de continuidad entre arte clásico y moderno. Hemos dicho, por otra parte, que Gadamer se opone a la tendencia a enfrentar al gran arte del pasado con el arte moderno. Cree que este último ha sido posible sólo gracias al impulso del arte clásico. Nosotros nos quedamos con la idea defendida por Vattimo y por Gadamer. Pensamos que es posible ver la continuidad entre ambos artes en tanto se introduzca en el debate la noción de tradición, pero entendida ésta no como mera conservación, sino como transmisión en apertura. La transmisión no implica dejar lo antiguo intacto, sino aprender a decirlo de nuevo. Se trata en realidad de una interacción constante entre nuestro presente y el pasado que también somos. Así como Vattimo defendió una ética de la continuidad, se puede decir también que apuesta por una estética de la continuidad. No se trata de concebir el arte moderno como mera degeneración. El recurso a la teoría kantiana del genio artístico, como el que crea sus propias reglas, puede ayudar a comprender la verdad contenida en el arte moderno. *Que "en el momento vacilante haya algo que permanezca". Eso es el arte de hoy,*

*de ayer y de siempre.*⁹ Aunque no podemos dejar de advertir cierta ruptura con la banalización del arte y en la saturación estética de la que habla Baudrillard. El problema estaría entonces en el postmodernismo estético más que en el arte moderno y su riqueza innegable. Y es esta desilusión estética postmoderna la que nos lleva a sugerir el sentimiento estético en tanto que atemperamiento a la realidad como salida a la crisis de la muerte del arte.

3. Nueva incursión en las relaciones entre la ética y la estética desde la inteligencia sentiente

Nuestros autores -Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo- no abordan expresamente el tema de las relaciones entre la ética y la estética. No se puede afirmar sin más que subsumen lo ético en lo estético, que postulan una ética hedonista y que interpretan la emergencia estética como consecuencia del debilitamiento ético. Y esto debido a que en cada uno de los autores hemos visto cómo lo ético y lo estético tienen su especificidad propia. Por ejemplo, en Vattimo la ética es de la continuidad y la estética es del desarraigo, aunque aquí se observen visos de vinculación entre una y otra.

Empero sí se puede afirmar que Lipovetsky y Vattimo valoran en sus filosofías la función de la fruición y del sentimiento, sin que podamos asegurar que postulan una "moral de los sentimientos". En el caso de Lipovetsky y su moral "indolora" vale la pena recordar cómo rescata el disfrute y el gozo con el límite del respeto al otro. En el caso de Vattimo y su ética de la continuidad conviene rememorar cómo el pensamiento de la fruición, junto con el de la contaminación y el del *Ge-Stell*, conforman la columna vertebral del pensamiento débil.

Cuando Wittgenstein afirma en el *Tractatus*, aforismo 6.421, *ética y estética son lo mismo*, lo que en fondo propugna es que ambas disciplinas o

⁹ Gadamer, H. G., *Actualidad de lo bello*, p. 124.

dimensiones son una sola cosa porque ambas comparten el ser inefables, el no poder ser puestas en palabras. Señala Wittgenstein: *es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental.* (*Tractatus*, 6.421) De que ambas -ética y estética- sean inefables, no se sigue que sean la misma cosa. *De lo que no se puede hablar, mejor es callarse.* (*Tractatus*, 7). La ética y la estética, y también la mística, forman parte del sentido del mundo. Están entonces fuera de él, pertenecen a lo inefable, a lo que se muestra. Pero esto no obliga a que sean la misma cosa.

Ya observábamos, en el capítulo cuarto de esta investigación, desde Kierkegaard, que la ética y la estética son puntos de vista distintos. *La oposición más radical que quepa hacer entre ética y estética se debe a Kierkegaard*, subraya Amelia Valcárcel.¹⁰ Desde Kierkegaard cabe decir que no existe una ética hedonista; que ésta necesariamente tiene que ser una estética, aunque se presente como ética. Desde Foucault afirmamos, sin embargo, que no son tan incompatibles ética y estética como se suele creer. Que se puede postular una estética de la existencia o, dicho de otro modo, construir la existencia como una obra de arte. Un vínculo secreto une a la ética con la estética. Aunque ética y estética nunca son idénticas, todos intuimos en el acto bien hecho la presencia de la *kalokagathía*, de la unión entre ética y estética.

La ética se vincula siempre a las ideas de deber y de justicia, que son ideas fuertes. Mientras que la estética abreva en lo libre y lo gracioso, en lo que no entraña utilidad. *La ética une, la estética separa...*,¹¹ señala con acierto Amelia Valcárcel. La ética tiene que ver con lo universal, la estética con lo particular. Un juicio que pretenda universal cumplimiento es ético. Hoy se habla, desde la ética del discurso, de la necesidad de diseñar una ética mínima. Estos mínimos éticos exigirían universal cumplimiento. La estética, en cambio, sobre todo si pensamos en la realización artística, tendrá que ver con la genialidad, por tanto, con lo particular. Es verdad que Kant habla del

¹⁰ Valcárcel, Amelia, *Ética contra estética*, p. 76.

¹¹ *Ibid.*, p. 133.

goce desinteresado universalmente compartido como lo propio de lo bello; pero también esboza su teoría del genio como el que crea sus propias reglas. La predilección de la fruición como lo propio de lo estético se distancia de la elección del momento volitivo, de determinación, como lo propiamente ético.

Es evidente que el placer forma parte constitutiva del dominio estético. En cambio, el placer no forma parte de la ética del mismo modo. El placer aparece en la ética pero de distinto modo. Como la "satisfacción del deber cumplido", en las llamadas éticas del deber, y como la felicidad o buena vida, en las éticas del ser o aristotélicas. Empero, como atinadamente señala Valcárcel, *vincular placer inmediatamente a estética y deber a ética en el fondo es falaz. Ambas necesitan aprendizajes (...) En todo aprender hay un esfuerzo y en algunos el esfuerzo limita con el dolor.*¹² Aunque hemos de advertir, además, que la estética nos proporciona un placer presente, si bien adquirido con esfuerzo, y la ética, en cambio, nos promete una felicidad futura, mientras que el esfuerzo que exige es igual o mayor. La divergencia es clara y manifiesta. La estética nos ofrece su goce y su inmanencia. La ética, en cambio, nos exige universalidad y responsabilidad.

Queremos ahora, y por último, buscar la vinculación entre lo ético y lo estético pero desde el concepto "inteligencia sentiente" de Xavier Zubiri. Repetiremos algunas de las ideas glosadas en el capítulo cuarto con la finalidad de reforzar la relectura de lo postmoderno desde Zubiri. Ya Hegel y los románticos intentaron la vinculación entre los tres trascendentales desde lo bello. Hegel afirma: *...la verdad y la bondad se ven hermanadas sólo en la belleza.*¹³ Nosotros diremos: "la bondad y la belleza se ven hermanadas sólo en la verdad real". Y esto no es incurrir de ningún modo en racionalismo, habida cuenta de que dicha verdad real se da en el nivel de la impresión de realidad, nivel anterior a cualquier racionalización.¹⁴

¹² *Ibid.*, p. 151.

¹³ Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, Trad. de Zoltan Szanka y José Ma. Ripalda, FCE, México, 1984, p. 220.

¹⁴ De hecho en Zubiri la razón no es razón sin más, sino "razón sentiente".

Zubiri intenta superar el viejo dualismo entre inteligir y sentir, entre idealismo y empirismo, con un realismo singular que postula que

*...inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. No hay porque oponer sentir a inteligir, ambos constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene "en propio", "de suyo"...*¹⁵

En este párrafo Zubiri ha resumido toda su teoría de la inteligencia sentiente. La clave de esta unidad intrínseca entre inteligir y sentir es un novedoso concepto de lo real. Lo real es el "de suyo". Esto implica que la pertenencia de las notas o caracteres a una cosa es su realidad. Realidad, por tanto, no es realidad "en sí" en el sentido de una cosa real en el mundo independientemente de mi percepción. Esto no quiere decir que las cosas reales sólo estén en la mente. Están en la mente con la formalidad de "de suyo" y, al mismo tiempo, con la misma formalidad, allende la mente.

Pero el sentir inteligente zubiriano no es formalmente idéntico al puro sentir estímulo de los animales. El sentir inteligente zubiriano aprehende algo en impresión de realidad. El puro sentir aprehende ese algo con la formalidad de estimulación. Inteligir y sentir no se oponen. Los que se oponen son el puro sentir y el sentir inteligente. En la impresión de realidad sentir e inteligir son dos momentos suyos. Con esto se supera radical y esencialmente el dualismo entre sentir e inteligir.¹⁶

Por eso en Zubiri se incorpora la distinción entre la inteligencia sentiente y la inteligencia concipiente. Para Zubiri la conceptualización, la elaboración de conceptos, no es lo primario y radical del inteligir. Los conceptos son necesarios, pero han de ser conceptos de inteligencia sentiente y no

¹⁵ Zubiri, X., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, p. 12.

¹⁶ El idealismo ha cargado las tintas en la razón o en la idea para la elaboración del conocimiento, en tanto que el empirismo ha insistido en el momento de la percepción sensible en su epistemología. El realismo radical del Zubiri intenta una conciliación entre ambos polos: inteligir y sentir.

conceptos de inteligencia concipiente. La filosofía occidental ha incurrido en el grave error de logificar la inteligencia.

Nótese cómo al hablar de lo moral en Zubiri, hemos dicho que lo moral es cuestión de apropiación de posibilidades, entre otras cosas. Pues bien, en la filosofía de Zubiri todo lo que tiene que ver con pertenencia (lo real), con apropiación (lo moral) o con posesión (lo personal)¹⁷ forma parte de la esencia de las cosas. La filosofía de Zubiri se conjuga en genitivo.

Si la inteligencia se concibe como sentiente y no como concipiente, es de esperarse que la verdad zubiriana se diferencie de la verdad clásica, la verdad entendida como conformidad. De esto ya hablamos en los capítulos tercero y cuarto de esta pesquisa. Como no toda realidad está actualizada en la intelección, ni tiene por qué estarlo, resulta que no toda realidad tiene verdad. Verdad es la intelección en cuanto aprehende lo real presente como real. Lo que la mera actualización añade a la realidad es, pues, su verdad. Realidad y verdad no son idénticas. Toda verdad envuelve realidad, pero no toda realidad envuelve verdad. La realidad funda la verdad.

Ahora bien, ¿cómo se vincula la inteligencia sentiente con el sentimiento y con la voluntad, es decir, con lo estético y con lo ético? O bien, ¿cómo desata esta inteligencia sentiente todo el proceso de modificación tónica y de respuesta? La inteligencia determina los afectos o modificaciones tónicas. ¿Cómo? El sentimiento es afecto de lo real. Así como la intelección sentiente es aprehensión primordial de realidad, así el sentimiento es, ya lo dijimos, un estar atemperados a la realidad. Todo sentimiento presenta la realidad en cuanto tonificante como realidad. Pero también la inteligencia determina la respuesta volitiva. La respuesta volitiva es determinación pero en la realidad. Volición es tendencia determinante de lo real. Queremos lo real pero en la realidad. Pero las tendencias o ferencias están presentes en esta determinación. Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición.¹⁸ Vertido

¹⁷ En Zubiri la persona no es autoconciencia sino algo más: autoposesión.

¹⁸ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 283.

por tanto a la realidad, el hombre es animal de realidades. Su intelección es sentiente, su sentimiento es afectante, su volición es tendente. La unidad de estos tres momentos -intelección, afección y volición-, la da la intelección sentiente. Pero esta inteligencia respeta lo propio y específico del sentimiento y de la voluntad. Hay unidad entre epistemología, estética y ética, pero también distinción. He aquí una posible articulación entre estos tres momentos, articulación posible por haber sido hecha desde lo real.

Es posible entonces articular determinación y fruición en la voluntad tendente y acomodamiento a la realidad y fruición neta en el sentimiento atemperante. El concepto "fruición" vincula estrechamente lo volitivo con lo sensitivo. Apropiación y fruición-sentimiento son conceptos congéneres. Delatan así la unión entre la ética y la estética, pero también la autonomía relativa de ambas dimensiones del ser humano.

La postmodernidad, lo hemos advertido a lo largo de la investigación, carga las tintas en el aspecto frutivo de la vida. La filosofía de Zubiri pone el acento en la fruición, incluso (cfr.: capítulo cuarto), llega a identificar apropiación con fruición y sentimiento atemperante con fruición. Es verdad que, finalmente, Zubiri reserva el término fruición para el sentimiento, pero no deja de llamar la atención cómo el reísmo zubiriano rescata el valor de lo frutivo incluso en el plano ético. La diferencia fundamental de estos dos conceptos de lo frutivo -postmoderno y zubiriano-, estriba en el énfasis que pone Zubiri en que el anclaje de lo frutivo se dé en el orden de lo real. En la postmodernidad la fruición no necesariamente lo es de lo real. De hecho se da en el orden de lo hiperreal, de lo virtual, del mundo de las imágenes (ver Baudrillard, capítulo sexto). O bien se da en el ámbito del consumo desmesurado. O bien equivale a "deleite distraído". En Zubiri ha de ser de lo real. He aquí una posible salida a lo postmoderno que recupera el aspecto frutivo de esta filosofía contemporánea y lo relanza más allá del principio del placer hacia la asunción de lo real.

La postmodernidad nos ha invitado a rescatar la fruición. El racionalismo moderno la había dejado en el olvido. Coincidimos desde Zubiri con esta

propuesta. Aunque la corregimos insistiendo en que el rescate de la fruición se debe hacer desde y en la realidad. Un autor como Virilio ha venido repitiendo reiteradamente que ante la "estética de la desaparición" que nos hace perder los sentidos y el cuerpo, por efecto de la velocidad de los multimedia, es necesario propugnar una "ética de la percepción" que recupere los afectos últimos.¹⁹ Esta propuesta de Virilio coincide con lo que hemos querido sugerir a lo largo de esta tesis desde la filosofía de Xavier Zubiri. Ante el problema del racionalismo, de la "logificación de la inteligencia", proponemos la inteligencia sentiente. Y desde la inteligencia sentiente sugerimos, frente al aturdimiento de lo hiperreal, la fruición en la realidad que aporte tanto apropiación (de posibilidades) como atemperamiento (tónico).

¹⁹ Véase Virilio, Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Trad. de Mónica Poole, 2a. edición, Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 1999.

Anexos

Anexos

Anexo 1

La antropología filosófica de Xavier Zubiri

En la primera parte de esta investigación, especialmente en los capítulos 2, 3 y 4, hemos expuesto con cierta generosidad algunas de las concepciones antropológicas del filósofo vasco Xavier Zubiri. La oportunidad de este anexo se revela, entonces, como complemento de lo explicitado en los susodichos capítulos. En realidad, hemos podido apreciar cómo la ética de Zubiri exige un fundamento antropológico. La llamada "realidad debitoria" no es otra cosa que el mismo hombre considerado desde el punto de vista moral. Vale la pena insertar, por tanto, un anexo que dé cuenta cabal de la antropología filosófica zubiriana.

Para la exposición sucinta de esta antropología seguiremos una clasificación tetrapartita. Acudiremos primero a los datos positivo-talitativos del hombre, los datos que nos reporta la ciencia. Expondremos luego la visión talitativa de la realidad humana, es decir, la que tiene que ver con el contenido específico del hombre. Nos preguntaremos, en tercer lugar, por lo trascendental de la realidad humana, es decir, por lo que tiene que ver con la totalidad, ultimidad y radicalidad del hombre. Y al final por el dinamismo de dicha realidad humana haciendo énfasis particular en el proceso de realización.¹

¹ Seguimos aquí la clasificación de la antropología filosófica de Zubiri que socializó Ignacio Ellacuría. Ver Ellacuría, Ignacio, *Introducción crítica a la antropología filosófica de Zubiri*, en *Realitas II. 1974-1975*, Volumen III, Editorial Labor, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976, pp. 49-137.

1. Visión positivo-talitativa

La visión positivo-talitativa, la que nos proporciona la ciencia biológica en particular, puede seguir dos caminos: el filogenético, que hace referencia a la especie humana y que tiene que ver con el tema del origen del hombre, y el ontogenético, que alude al desarrollo del individuo desde el plasma germinal hasta la adultez, senectud y muerte.

Según Zubiri, desde el australopiteco hasta el neantropo se da una evolución donde el punto de partida es el animal inteligente, verdadero hombre ya; y donde el punto de llegada es el animal racional. Esto quiere decir que todos los homínidos que existieron desde hace casi dos millones de años hasta el neantropo u *homo sapiens*, hace 50 mil años, son animales inteligentes, aunque no racionales. Todavía no poseen la capacidad de abstraer, pero ya aprehenden las cosas como reales.² La elaboración de hachas rudimentarias así lo atestigua. Hay inteligencia, pero como todavía no hay creación de signos ideográficos, entre otras invenciones, no puede haber racionalidad. Pero todos estos homínidos son realmente hombres. *Todos los tipos humanos anteriores al homo sapiens son no «pre-hombres» sino verdaderos hombres, pero no racionales sino «preracionales».*³

En el desarrollo ontogenético se repiten en cada hombre los pasos fundamentales de la filogénesis. *El individuo humano está ya integralmente constituido en la célula germinal; todo lo que vaya a ser su humana sustantividad individual está ya en su célula germinal: las estructuras germinales somáticas y su psique intelectual.*⁴ En la actividad de la célula germinal sólo se dan acciones físico-químicas. La actividad psíquica está presente pero de modo pasivo. El niño ya desde sus comienzos es animal

² Inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, según son "de suyo". Realidad es formalidad del "de suyo". Son tres sus caracteres: actualidad, "en propio" y "prius".

³ Zubiri, X., *El origen del hombre*, en *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982, p. 42.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

inteligente, pero no animal racional. En fases muy posteriores del desarrollo humano es el psiquismo "superior" quien determina al organismo.

2. Visión talitativa

La consideración talitativa del hombre exige dar con el contenido de la realidad humana. Más que distinguir cuáles son las notas constitucionales o constitutivas del animal de realidades, conviene hablar de los dos subsistemas que conforman dicha realidad.⁵ El hombre no "tiene" organismo "y" psique, sino que "es" psico-orgánico. El hombre es la unidad estructural de organismo y de psique. No se admite aquí el dualismo tradicional "alma-cuerpo".

Son esencias cerradas las que actúan "por ser reales y nada más". La actividad de sus notas concierne sólo al contenido de lo que son, a lo talitativo. En cambio, las esencias abiertas actúan "para ser reales", su actividad está abierta a la realidad, a lo trascendental. Hay en ellas "realización", no mera "actuación". La esencia humana es abierta, su actividad no está enclavada como en el caso de los animales. Gracias a esta apertura puede haber realización. Por ser esencia abierta, el animal humano es animal de realidades, se enfrenta con la inteligencia a la realidad y se encarga de ella con la voluntad.

El organismo es el principio de la sustantividad humana que en función trascendental constituye a la realidad humana como *realizanda*. La inteligencia es el principio por el cual la realidad humana se constituye como *realizable*. La voluntad es el principio por el cual se determina a *realizarse*. Y el sentimiento

⁵ Zubiri concibe las sustantividades, que no sustancias, como sistemas con suficiencia constitucional y clausura cíclica. Los subsistemas no tienen clausura cíclica. Dichos sistemas están conformados por tres tipos de notas: las constitutivas o esenciales que son las que reposan sobre sí mismas; las constitucionales, necesarias para darle suficiencia constitucional al sistema, pero que reposan sobre las esenciales, y las adventicias que pueden ser suprimidas del sistema sin que se sufra mengua estructural. La esencia de dicho sistema es estrictamente individual, física y constitutiva. La esencia específica o "quidditativa" es un momento físico de la esencia individual y representa aquel momento por el que la esencia constitutiva de un individuo coincide con la esencia constitutiva de todos los demás

es el principio por el cual se encuentra temporalmente *realizada*. *La unidad principal de los cuatro principios constituye la sustantividad abierta en cuanto tal.*⁶

Tres son las dimensiones de la realidad humana. Los miembros de la especie humana no sólo son diferentes, sino además son diversos. Es decir, son diferentes pero dentro del mismo "phylum", dentro de la misma versión: es la diversidad. Diversidad es diferencia dentro de la misma versión. Es esta la dimensión individual y se debe al carácter pluralizante del "phylum".

Debido al carácter continuante del phylum cada engendrado tiene esa refluencia de la especie que constituye la dimensión de la convivencia social. Se da una versión de mi persona a las demás personas. Y esta versión puede tener dos formas: una es la versión a la persona del otro, pero en tanto que otro (convivencia "impersonal"), y otra cuando la persona está vertida a otra en tanto que persona ("comunidad personal").

El "phylum" tiene un tercer carácter: es esencialmente prospectivo. El sujeto de la proyección somos todos en cuanto pertenecientes a la misma especie. Esta proyección tiene dos aspectos: es "transmisión" de vida, de unas determinadas estructuras psico-orgánicas, y es a la vez "tradición", es entrega de formas de estar en la realidad. La historia es esto último. Y lo que la historia aporta dimensionalmente a cada individuo es la capacitación.

3. Visión trascendental

La realidad humana, por su apertura a la realidad, es formalmente suya, se pertenece a sí misma, se posee. La realidad humana constitutivamente autopoieseada es lo que define a la persona. *La persona es a un tiempo consistente y subsistente. Por el momento de consistencia, se especifica y*

pertenecientes a la misma especie. El esquema específico al que pertenecen se le llama "phylum".

⁶ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, p. 97.

*se individualiza el hombre; por el momento de subsistencia, el individuo se pertenece a sí mismo: es una autopropiedad, se autoposee.*⁷

El ser humano es la presencia de la persona en el mundo de las cosas reales.⁸ El yo no solamente es el ser de mi persona, sino que además este yo tiene en cada instante una figura determinada: la personalidad. *La esencia del Yo no es ser "sujeto" sino ser actualidad en el mundo.*⁹ La personalidad puede ser definida como el conjunto de modulaciones concretas que la personeidad va adquiriendo. La personalidad es el Yo concreto. La personalidad es el "ser" del hombre.

4. Visión dinámica

La vida del hombre es argumental. *Argumento de la vida es todo lo que el hombre hace en las situaciones de la vida.*¹⁰ En dicho argumento lo que se argumenta es la autoposesión. La vida del hombre es un decurso argumental. Esto quiere decir que todo lo que el hombre hace, lo ejecuta en el tiempo. El hombre, como ejecutor de acciones, es agente de ellas. En segundo lugar, el hombre ejecuta sus acciones como actor de ellas en un escenario dado. Finalmente, el hombre tiene que optar. Y optar es adoptar en la acción elegida una determinada forma de realidad entre otras. En este sentido el hombre es autor.

El que el hombre sea agente de sus acciones nos plantea el problema de la realización del proyecto. El que el hombre sea actor de la vida nos obliga a resolver el problema del tiempo. Y el que el hombre sea autor de sus acciones nos impele a zanjar la cuestión de la libertad. En cuanto a esto último, *la*

⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁸ En Zubiri el ser es posterior a la realidad. La realidad es lo primero, metafísicamente hablando. El ser es actualidad de eso real en el mundo de las cosas reales. Ésta es una de las diferencias fundamentales de esta filosofía con otras filosofías de corte escolástico.

⁹ Zubiri, X., *op. cit.*, p. 163. Aquí Zubiri se distancia de la postura netamente moderna que asume que el yo es el sujeto racional, fuerte y controlador. Se observa cierta cercanía con la postura de Heidegger del hombre como "Dasein", como "ser-en-el-mundo". Zubiri dice que el yo es "actualidad en el mundo".

¹⁰ *Ibid.*, p. 584.

*libertad no es la indeterminación, no es hacer de una indeterminación una determinación, sino hacer de una sobre-determinación esta determinación.*¹¹

Esta sobredeterminación no es una despedida de los deseos. Sin deseos no habría libertad. Sólo es decidible lo deseable. El hombre, como autor de decisiones que son suyas, es libertad.

En lo que respecta al tema del hombre como actor, podemos afirmar que el hombre en sus decisiones forja un proyecto y el esbozo del mismo nos remite al tema de la *temporalidad*. La esencia formal del tiempo humano es "inquietud". Esto equivale a decir que tal esencia es el "siempre" entendido como lo que acontece de una vez por todas y que por ello tiene que repetirse forzosamente. *El tiempo es la forma concreta de la inquietud mía...*¹²

Finalmente, el tema de la realización de la vida, el tema del hombre como agente de sus acciones. La situación es la unidad tensa de lo que tengo que ser con lo que soy. Esta unidad se expresa en la acuciante pregunta por "qué va a ser de mí". El hombre tiene que resolver esta situación esbozando un proyecto. El hombre se realiza al filo de lo irreal. *La irrealidad le es necesaria al hombre para poder vivir en realidad.*¹³ El hombre se experimenta lanzado al orbe de lo irreal que no es sino el mundo de los proyectos. Y tiene que retornar al orden de lo real. Recupera lo irreal y lo incorpora en su persona emprendiendo el camino de regreso. Así su realidad queda transfigurada. Y esto es posible sólo porque lo irreal no es ajeno a la realidad, es sólo algo vacío de contenido.¹⁴ La recuperación de la realidad aparece entonces como probada. En esto consiste la experiencia de la realización. La experiencia es "probación física de realidad". Y la realización no es sino la autoposesión en el

¹¹ *Ibid.*, p. 603-4.

¹² *Ibid.*, p. 632.

¹³ *Ibid.*, p. 647.

¹⁴ Zubiri distingue tres órdenes de cosas. El mundo de las cosas reales que está conformado por todas aquellas cosas que poseen el carácter de "de suyo". El mundo de las cosas irreales que es el mundo de los proyectos, de las posibilidades, y que está llamado a ser realizado. La cáscara de realidad puede y debe ser llenada por el contenido concreto de las notas. Y el mundo de lo "arreal" que está conformado por aquello que ni es real ni puede realizarse, es el mundo de los estímulos y de las quimeras.

tiempo. La autoposesión es la realización de un proyecto de determinada figura de realidad.¹⁵

¹⁵ En Zubiri “autoposesión” no es “autoconciencia”. La “autoconciencia” está fundada sobre la “autoposesión”.

Anexo 2

La ética de las redescripciones de Rorty

Con el afán de complementar la ética y la estética de la postmodernidad, la ética y la estética de Lipovetsky, Baudrillard y Vattimo, acompañamos esta investigación con dos anexos más. El primero referente a la ética de Rorty, la llamada por Vattimo ética de las redescripciones. Y el segundo referente a la estética de Baudrillard, la célebre estética de lo sublime.

Rorty, pragmático al fin, se inclina por una ética de tipo condicional e hipotético. *Obviamente, los pragmatistas ponen en duda la sugerencia de que algo es no condicionado, porque dudan de que algo sea, o pueda ser, no relacional.*¹⁶ Una ética de tipo incondicional y categórico, como la kantiana, tiende a agregarle a la vida una dosis de sadomasoquismo a todas luces injusta. El yo es relacional, no puede ser de otro modo. Rorty elogia al utilitarismo por su identificación de lo moral con lo útil. Aunque lo critica por haber reducido la utilidad simplemente a obtener placer y evitar dolor.

Para el pragmatismo el progreso moral no consiste en un aumento de la racionalidad, en una clarificación de nuestro deber moral. *De modo que lo mejor es pensar el progreso moral como un incremento de la "sensibilidad"...*¹⁷ El progreso moral consiste en un estar en condiciones de responder a las necesidades de grupos de personas más y más abarcativos. *El progreso moral tiene que ver con ampliar al máximo la simpatía.*¹⁸ Los pragmatistas tienen más simpatía por la sugerencia de Hume de que el progreso moral es propio del sentimiento, que por la de Kant de que la

¹⁶ Rorty, R., *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, FCE, Buenos Aires, 1997, p. 78.

¹⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁸ *Ibid.*, p. 93.

moralidad es propia de la razón. No se trata de acercarse a lo bueno o a lo correcto, sino de incrementar el poder de la imaginación.¹⁹

Rorty, al igual que Vattimo, considera que Habermas acierta al sustituir la "razón centrada en el sujeto" por la "razón comunicativa", pero que se equivoca al recurrir a la universalidad y al combatir lo que él llama "contextualismo" o "relativismo". En efecto, en Habermas se trata de llegar a un consenso universal, en Rorty simplemente se nos conmina a que "siga la conversación".

La obligación moral coincide con la tradición, el hábito y la costumbre. La moralidad es una costumbre nueva y discutible. No se sabe cuándo se ha alcanzado la verdad, pero sí es posible proponerse tener una mayor sensibilidad ante el dolor. Es inútil proponerse la perfección moral, pero sí es viable intentar tomar más en cuenta las necesidades de las personas.

De lo que se trata, y ya lo mencionó Vattimo, es de redescubrir mejor la realidad. Cristo, Freud y Marx tienen en común la habilidad de redescubrir lo familiar en términos no familiares. Un ejemplo que aporta Rorty es el de los cristianos primitivos, en particular la escuela de Pablo, que explica que la diferencia entre judíos y griegos no es tan importante como se pensó.²⁰ Éste es uno de los puntos de crítica de Vattimo a Rorty. Vattimo cree que la ética rortyana es propia sólo de los grandes hombres, de los héroes y mártires de la historia, el equivalente de la moral abierta de Bergson.²¹ Esos grandes hombres son quienes describen mejor la realidad.

En toda esta posición pragmatista subyace una antropología. Rorty la sintetiza de esta forma:

¹⁹ Nótese que a lo largo de esta investigación, y en particular en las conclusiones de la misma, hemos puesto de relieve cómo la ética postmoderna echa mano del sentimiento en su diseño concreto. También hemos podido cuestionar, desde la apropiación y la fruición zubirianas, la insuficiencia de una moral de sentimientos o, mejor dicho, de percepciones y emociones pasajeras que pierdan el momento de realidad.

²⁰ Es sabido que Pablo se enfrentó a las posiciones conservadores de Pedro y Santiago. Pablo defendió un Evangelio abierto a los paganos. La salvación cristiana no tenía que pasar por la observancia estricta del judaísmo.

*Creo que la mejor defensa del pragmatista es decir que tiene una concepción de nuestra diferencia con los animales que no involucra una diferencia tajante -una diferencia entre lo infinito y lo finito- del tipo de la que ilustra la distinción kantiana entre la dignidad y el valor, entre lo no condicionado y lo condicionado, lo no relacional y lo relacional.*²²

En definitiva, Rorty propugna una ética sin obligaciones universales donde la redescrición sea clave y, también, donde lo fruitivo sea decisivo. Defiende una ética que sustituye el conocimiento por la esperanza y la solidaridad. En esto coincide sin más con Vattimo y su pensamiento de la “frucción”. Aunque es preciso puntualizar que Vattimo se suma a la ética de la continuidad de Gadamer y subraya el aspecto de vinculación con la tradición y la pertenencia a una comunidad. Y esto hace una gran diferencia, pues para Rorty de la tradición no puede sobresalir la novedad y genialidad propias de la redescrición.

Es necesario observar, además, que Rorty propone como criterio para la consideración de la mejor redescrición de la realidad tanto la “libertad” como la “variedad” que Whitman y Dewey preconizaron. La mejor redescrición de la realidad será la que vaya en consonancia con los valores democráticos. Este aserto delimita el relativismo del pragmatismo rortiano. No cualquier descripción será ética, sino aquella que promueva pluralismo y tolerancia.²³

²¹ Bergson distingue entre una moral “cerrada” impuesta por las instituciones de la sociedad bajo presión, moral sin novedad, y una moral “abierta” que propone nuevos valores y actitudes desde el compromiso radical de los grandes personajes o testigos referentes.

²² Rorty, R., *op. cit.*, p. 90.

²³ Es de sobra conocida la acusación a Rorty por pecar de etnocentrismo. Rorty considera en otro lugar -*Pragmatismo y política*- que la justicia es cuestión de lealtad ampliada, y que la lealtad a los valores democráticos norteamericanos es la justicia en su máxima expresión.

Anexo 3

La estética de lo sublime de Lyotard

Ya es lugar común al hablar de estética y postmodernidad, aludir a la postura de Lyotard en términos de estética de lo sublime. En el primer capítulo de esta investigación ya lo apuntábamos desde Wellmer. El mismo Lyotard, en *La postmodernidad (explicada a los niños)*, señala agudamente, citando a Thierry de Duve, que la pregunta estética moderna no es “¿qué es lo bello?” sino “¿qué sucede con el arte?” Y dentro del arte, ¿cómo adviene lo sublime?²⁴ Y por ello declara elocuente: *Pienso, en particular, que en la estética de lo sublime encuentra el arte moderno (incluyendo la literatura) su fuente, y la lógica de las vanguardias sus axiomas.*²⁵

Se trata en realidad de incorporar el viejo tema kantiano de lo sublime al arte. Kant lo visualizó en el ámbito de la naturaleza. Lo sublime, entendido como “placer negativo” o “estremecimiento”, aparece en el arte moderno. *La estética moderna es una estética de lo sublime, pero nostálgica.*²⁶ Lo que nos dice Lyotard es que en el arte moderno -el que va desde el cubismo hasta Duchamp-, lo que encontramos no es lo bello, sino lo sublime.

Pero abundemos en la idea de lo sublime que defiende Lyotard. Es esencial al sentimiento de lo sublime la alusión a algo que no puede mostrarse o presentarse. Este algo impresentable provoca un sentimiento contradictorio de placer y de pena. Mientras que el sentimiento de lo bello, para Kant, es un placer suscitado por una armonía libre entre la función de las imágenes y la de los conceptos; el de lo sublime es más indeterminado: un placer mezclado con el pesar. *El sentimiento de lo sublime se manifiesta cuando falta la presentación de formas libres. Es compatible con lo in-forme. En rigor de verdad, ese sentimiento aparece cuando falta la imaginación que*

²⁴ Lyotard, Jean-Francois, *La postmodernidad (explicada a los niños)*, p. 16.

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

²⁶ *Ibid.*, p. 25.

*presenta formas.*²⁷ La imaginación sufre aquí un desastre pues las formas no son pertinentes para el sentimiento sublime. Lyotard gusta de definir lo sublime como Burke, no en términos de elevación, sino de intensificación vital (cfr. lo dicho sobre Wellmer y Lyotard en el capítulo primero).

Lo sublime es el modo de la sensibilidad artística que caracteriza a la modernidad. *Desde hace un siglo, lo que está en juego principalmente en las artes ya no es lo bello, sino algo que compete a lo sublime.*²⁸ El vanguardismo, se puede afirmar, está en germen en la estética kantiana de lo sublime. Evidentemente no se trata de influencias directas de Kant y Burke en Manet, Cézanne, Braque y Picasso. Pero sí de la preparación de un camino. Gracias a la estética de lo sublime nos hemos convertido en testigos de lo que hay de indeterminado en las artes de los siglos XIX y XX.

Ahora bien, aunque el diagnóstico de Lyotard es certero, no podemos dejar de pensar que aún existe un lugar para una estética de lo bello en el mundo contemporáneo. Esto a pesar de los *media*. En realidad es apostar por la posibilidad de que los sentimientos estéticos no sean sólo intensidades, sino también elevaciones. Es apostar porque el mito de lo profundo contenga también un dejo de verdad.

²⁷ Lyotard, Jean-Francois, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, p. 116.

²⁸ *Ibid.*, p. 139.

Anexo 4

El cuestionamiento a la “ética formal de bienes” de Zubiri desde la concepción de la postmodernidad como autorreferencialidad de Dufour

Este anexo pretende mostrar la manera en que la idea de la psicosis generalizada en la era de la democracia de masas pone en jaque el planteamiento de una ética formal de bienes. Será necesario mostrar primero, a manera de antecedente, el modo como el psicoanálisis, en particular Freud y Lacan, destacan la fragilidad de la bondad frente al embate de la morbidez del deseo. Después pondremos en contacto la idea de la postmodernidad como autorreferencialidad de Dufour con la ética formal de bienes de Zubiri.

La ética formal de bienes concibe la realidad del hombre como “debetoria”. Esta consideración estructural articula a los deberes, en tanto que posibilidades más conducentes, con la felicidad. Se trata de una ética que concilia deber y felicidad. Ello exige un discernimiento de calidad que sepa jerarquizar dichas posibilidades. Pero también exige un ejercicio de apropiación de las posibilidades, ejercicio que implica en ocasiones un penoso esfuerzo. La ética formal de bienes se mueve en el nivel estructural. La moral de contenido viene después como concreción “talitativa” de lo que se ha definido ya en la moral de estructura. Por tanto, la realidad “debetoria” zubiriana es inamovible, en tanto que las morales de contenido cambian históricamente. También es pertinente observar que en la ética formal de bienes, en el acto de apropiación ética, participan las tendencias. La intelección en Zubiri es sentiente. Apropiación y fruición son nociones emparentadas.

La concepción ética de Xavier Zubiri aparece como armoniosa y equilibrada. Sin embargo, desde el psicoanálisis se pueden hacer algunas observaciones críticas a aquella concepción. Desde Freud sabemos que la morbidez del deseo vuelve frágil la bondad. El inconsciente nos traiciona. El deseo se convierte así en la fuente de la ley moral en cuanto que la represión del

mismo da origen al superyo. Se advierte, con Freud, una desavenencia entre eros y ethos. Rajchman lo expone de este modo:

El psicoanálisis, así, introduce una nueva clase de problema para la reflexión ética: no el antiguo problema de que nosotros podemos vivir y actuar en la ignorancia de lo que es verdaderamente bueno para nosotros, sino el moderno problema de que hay algo en nuestro deseo que va más allá de lo que nos dirigiría hacia lo que creemos querer para nosotros mismos. En particular, plantea la cuestión de la fortuna en nuestras vidas de un nuevo modo, pues vincula la fortuna no con el bien que podemos conocer, sino con la morbidez inherente a nuestro deseo, que nos lleva por senderos que jamás podemos regular ni prever.²⁹

La morbidez del deseo hace aparecer el elemento sorpresa de la fortuna y la vida se torna ya no tan manejable como se creía. Lacan, según Rajchman, dialoga con la ética aristotélica del bien y asegura que dicho eudemonismo ya no representa una posibilidad para el mundo actual. El gran deseo de saber de Aristóteles se ve frustrado. Además, vincula a Kant con Sade y emparenta el rigorismo del imperativo categórico con la crueldad perversa del sadismo. Mientras el superyo se enfrenta al ello, diría Freud; el deber lo hace con las inclinaciones, asegura Kant. Es la ley entonces el deseo reprimido. Pero aun Bentham y su intento de sustituir la ley trascendental por la ley natural en el cálculo de los placeres, se le revela insuficiente a Lacan como posibilidad ética. El objetivo del psicoanálisis es diferente a la meta utilitarista de volvernos productivos. Así sintetiza Rajchman el planteamiento lacaniano frente a las tres éticas:

La amistad del augusto maestro de filosofía, el respeto del moralista escrupuloso y respetuoso de la ley, la utilidad del animado ingeniero social... por medio de los retratos que esboza Lacan de estas grandes figuras éticas, vemos los lineamientos de otra clase de erótica: la del

²⁹ Rajchman, John, *Truth and Eros. Foucault, Lacan, and the question of ethics*, Routledge, New York and London, 1971, p. 36. La traducción es nuestra.

*análisis mismo. Porque el analista no es ni un amigo sagaz que conozca el Bien en que uno florece, ni un yo en extremo sensible que muestra a cada cual el imperativo de sus obligaciones, ni un eficiente higienista mental que sepa cómo rehabilitar un comportamiento improductivo o disfuncional.*³⁰

El psicoanálisis tiene, así, una esencia trágica. La *Antígona* de Sófocles atrae la atención de Lacan. La contradicción entre las esferas de la familia y la de la ciudad, de dicha tragedia, aparece no resuelta. Antígona simboliza la inconmensurabilidad entre la ley no escrita de su pasión y la ley escrita de la ciudad. La morbidez del deseo vuelve frágil la bondad.

Es aquí donde podemos ver el cuestionamiento a una ética como la de Zubiri que espera conciliar lo mejor de Aristóteles con lo mejor de Kant. ¿Qué hacer con la fuerza de *eros* para que el *ethos* pueda ser realmente morada y abrigo? ¿Cómo discernir entre la multitud de deberes posibilitantes de cara a un proyecto felicitante si el deseo lo enturbia todo? Si la ética es esencialmente trágica, ¿cómo lograr esa armonía y equilibrio de cara a un proyecto de realización?

Dufour ha insistido, desde su hermenéutica de Lacan, en la dificultad en el mundo contemporáneo de discernir y, por tanto, de hacer ética. En Locura y democracia cita el caso de una mujer norteamericana que, sumida en la depresión, bebe una botella de whisky y pierde a su hijo. La mujer demanda a la empresa productora del whisky por no especificar que el consumo de alcohol no es aconsejable a mujeres embarazadas. Y gana el litigio haciéndose de una suma colosal de dinero. El sujeto actual, autorreferenciado, es el sujeto que “no sabe nada de lo que todo el mundo sabe”, asevera Dufour.³¹ Esto pone de manifiesto que la psicosis impide el discernimiento de los deberes de cara a la felicidad. La morbidez del deseo dificulta en grado sumo el correcto ejercicio de la *phrónesis*.

³⁰ *Ibid.*, pp. 69-70. Seguimos traduciendo nosotros.

³¹ Véase Dufour, Dany-Robert, *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*, pp. 155-158.

Dufour concibe la postmodernidad como la época en que la abolición de la distancia entre el sujeto y el Otro se ha realizado en la autorreferencialidad más extrema. La ética formal de bienes aspira a tomar en cuenta la alteridad a la hora de elegir las posibilidades más conducentes al proyecto felicitante. Esta aspiración se vería frustrada, en opinión de Dufour, por efecto de la generalización de la autorreferencialidad bajo el predominio de la forma unaria en el mundo contemporáneo. El advenimiento de la democracia de masas y del mercado conduce a la determinación del yo, no mediante un Otro, sino mediante él mismo. En la era postmoderna uno se encuentra con el *otro*, pero para enfrentarlo. El sujeto se define a través de sí mismo. La psicosis se ha convertido en la norma. La pregunta que flota en el ambiente es si esta autorreferencialidad extrema, este auge del individualismo, modifica la "realidad debitoria" de la que habla Zubiri. Sabemos que Zubiri se mueve en el nivel metafísico y estructural. Pero hace referencia al modo como se dan las cosas "en realidad". ¿Queda trastocada la estructura debitoria por efecto de la disolución de la alteridad? Lo cierto es que la locura unaria de la era de la democracia de masas dificulta en grado sumo tanto la preferencia o discernimiento, como la apropiación. El camino hacia la fruición en tanto que atemperamiento se torna tortuoso. Hasta aquí este cuestionamiento a la "ética formal de bienes" desde la postmodernidad como autorreferencialidad de Dufour.

Bibliografía

Bibliografía

Sobre postmodernidad

1. Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, Trad. de Luis Andrés Bredlow, Anagrama, Col. Argumentos, Barcelona, No. 240, 1998.
2. Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Trad. de Andrea Morales Vidal, 10a. edición, Siglo XXI, México, 1988.
3. Bertens, Hans, *The Idea of the Postmodern*, Routledge, London-New York, 1995.
4. Beuchot, Mauricio, *Posmodernidad, hermenéutica y analogía*, Universidad Intercontinental-Porrúa, México, 1996.
5. Castiñeira, Ángel, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC, GS, No. 2, Madrid, 1992.
6. De Toro, Alfonso (ed.), *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*, Vervuert-Iberoamericana, TCCL, Vol. 11, Madrid, 1997.
7. Díaz, Carlos, *Nihilismo y estética. Filosofía de fin de milenio*, Editorial Cincel, Serie Historia de la Filosofía, No. 52, Madrid, 1987.
8. Díaz, Esther, *Posmodernidad*, Edit. Biblos, Buenos Aires, 1999.
9. Dufour, Dany-Robert, *Locura y democracia. Ensayo sobre la forma unaria*, Trad. de Juan Carlos Rodríguez Aguilar, FCE, Filosofía, México, 2002.
10. Foster, Hal, Habermas, J., Baudrillard, J. y otros, *La posmodernidad*, Trad. de Jordi Fibla, Kairós-Colofón, México, 1988.
11. Glz. Faus, José I., *Postmodernidad europea y cristianismo latinoamericano*, Sal Terrae, Col. Cristianisme i Justícia, No. 22, Barcelona, 1988.
12. Glz.-Carvajal, Luis, *Ideas y creencias del hombre actual*, Edit. Sal Terrae, Col. Presencia Social, Santander, 1991
13. Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Ensayistas, No. 290, Madrid, 1989.

14. Heller, Ágnes, *Historia y futuro. ¿Sobrevivirá la modernidad?*, Trad. de Montserrat Gurguí, Península, Ideas, No. 17, Barcelona, 1991.
15. Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Trad. de Montserrat Gurguí, Península, Ideas, No. 10, Barcelona, 1989.
16. Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1997.
17. Kolakowski, Leszek, *La modernidad siempre a prueba*, Trad. de Juan Almela, Vuelta, Col. La reflexión, México, 1990.
18. Lyon, David, *Postmodernidad (Segunda edición)*, Trad. de Belen Urrutia, Alianza editorial, Sociología, No. 3804, Madrid, 2000.
19. Nouss, Alexis, *La modernidad*, Trad. de Marí Carmen Gallegos, Publicaciones Cruz O., Col. ¿Qué sé?, No. 46, México, 1997.
20. Mardones, José María, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo*, Sal Terrae, Col. Fe y Secularidad, Santander, 1988.
21. Mires, Fernando, *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad: la revolución microelectrónica; la revolución feminista; la revolución ecológica; la revolución política; la revolución paradigmática*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996.
22. Picó, Josep (ed.), *Modernidad y postmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
23. Roa, Armando, *Modernidad y Posmodernidad. Coincidencias y diferencias fundamentales*, 2a. edición, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.
24. Touraine, Alain, *Crítica de la modernidad*, Trad. de Alberto Luis Bixio, FCE, México, 1994.
25. Valverde, Carlos, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1996.
26. Wellmer, Albrecht, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, Trad. de José Luis Arántegui, Visor, La balsa de la Medusa, No. 59, Madrid, 1993.

Sobre ética

1. Apel, K. O., Cortina, A., De Zan, J. y Michelini, D., eds., *Ética comunicativa y democracia*, Editorial Crítica, No. 14, Barcelona, 1991.
2. Aranguren, José Luis, *Ética*, 6a. edición, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1976.
3. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Trad. de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 2a. Edición, México, 1983.
4. Bergson, Henry, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Trad. de Miguel González. Fernández, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 590, México, 1990.
5. Camps, Victoria, ed., *Historia de la Ética*, Tomos I-III, Grijalbo, Crítica, Barcelona, 1988.
6. Cortina, Adela, *Ética sin moral*, 3a. edición, Tecnos, Madrid, 1995.
7. Cortina, Adela y Martínez Navarro, Emilio, *Ética*, 2a. edición, Akal, Madrid, 1998.
8. De Ventós, Rubert, *Moral*, Laia, Barcelona, 1986.
9. Garzón Bates, Mercedes, *La ética*, CNCA, Tercer milenio, México, 1997.
10. Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Trad. de Ramón García Cotarello, Edics. Península, Col. Homo Sociologicus, Barcelona, 1991.
11. Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Pensamiento contemporáneo No. 17, Buenos Aires, 1991.
12. Höffe, Otfried (ed.), *Diccionario de ética*, Trad. de Jorge Vigil, Crítica, No. 23, Barcelona, 1994.
13. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Trad. de Vicente Viqueira, 4a. edición, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 326, México, 1998.
14. Kant, Manuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Trad. de Manuel García Morente). *Crítica de la razón práctica*. (Trad. de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente). *La paz perpetua* (Trad. de

- F. Rivera Pastor), 9a. edición, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 212, México, 1996.
15. Lévinas, Emmanuel, *Ética e infinito*, Trad. de Jesús María Ayuso Díez, Edit. Visor, Col. La balsa de la medusa, No. 41, Madrid, 1991.
 16. Lévinas, E., *La huella del otro*, Trad. de Cohen, Rabinovich y Montero, Taurus, La huella del otro, México, 2000.
 17. MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Trad. de Roberto Juan Walton, Paidós básica, No. 2, Barcelona, 1971.
 18. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Trad. de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.
 19. Montoya, José y Conill, Jesús, *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Serie Historia de la Filosofía, Vol. 5, Bogotá, 1988.
 20. Rábade Romeo, S., López Molina, A., Pesquero, E., *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso practico de la razón*, Vol. II, 2a. edición, Cincel, Serie Historia de la Filosofía, No. 15, Madrid, 1987.
 21. Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Trad. de Agustín Neira Calvo, Siglo XXI, México, 1996.
 22. Sádaba, Javier, *Diccionario de ética*, Planeta, Diccionarios de autor, Barcelona, 1997.
 23. Sagols, Lizbeth, *¿Ética en Nietzsche?*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Col. Seminarios, México, 1997.
 24. Savater, F., *Ética como amor propio*, CNCA-Mondanori, México, 1991.
 25. Savater, F., *Invitación a la Ética*, Anagrama, Col. Argumentos, No. 67, Barcelona, 1991.
 26. Spinoza, *Ética. Tratado teológico-político*, Trad. de Francisco Larroyo, 4a. edición, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 319, México, 1996.
 27. VV. AA., *Concepciones de la Ética*, Edit. Trotta, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. II, Madrid, 1992.
 28. Trías, Eugenio, *Ética y condición humana*, Península, No. 292, Barcelona, 2000.

Sobre estética

1. Adorno, Theodor W., *Teoría estética*, Trad. de Fernando Riaza, Taurus, Ensayistas, No. 150, Madrid, 1971.
2. Aguilera Cerni, V. (dir.), *Diccionario del Arte Moderno*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1979.
3. Aristóteles, *Poética*, Trad. de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.
4. Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, Trad. de Jasmin Reuter, FCE, México, 1965.
5. Bergson, Henry, *Introducción a la metafísica. La risa*, Trad. de Manuel García Morente, 2a. edición, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 491, México, 1996.
6. Carritt, E. F., *Introducción a la Estética*, Trad. de Octavio G. Barreda, FCE, Breviarios, No. 39, México, 1951.
7. Collingwood, R. G., *Los principios del arte*, Trad. de Horacio Flores Sánchez, FCE, México, 1960.
8. Descartes, René, *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*, Trad. de Manuel de la Revilla, Ediciones Coyoacán, Diálogo abierto, Filosofía, No. 86, México, 2000.
9. Gabás, Raúl, *Estética. El arte como fundamento de la sociedad*, Editorial Humanitas, Serie El Saber, Barcelona, 1984.
10. Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Trad. de Antonio Gomez Ramos, Paidós, I.C.E.-U.A.B., Pensamiento contemporáneo, No. 15, Barcelona, 1991.
11. Gadamer, Hans-Georg, *La herencia de Europa*, Trad. de Pilar Giralt Gorina, Península/Ideas, No. 12, Barcelona, 1990.
12. Hegel, *De lo bello y sus formas (estética)*, Trad. de Manuel Granell, 6a. edición, Espasa Calpe Mexicana, Col. Austral, No. 594, México, 1984.
13. Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, Trad. de Samuel Ramos, FCE, Breviarios, No. 229, México, 1988.

14. Henckmann, W. y Lotter, K., (eds.), *Diccionario de estética*, Trad. de Daniel Gamper y Benonya Sáez, Crítica, No. 32, Barcelona, 1998.
15. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime. Crítica del juicio*, Trad. de Francisco Larroyo, 6a. edición, Porrúa, "Sepan cuantos...", No. 246, México, 1997.
16. López Quintás, Alfonso, *Para comprender la experiencia estética y su poder formativo*, Verbo Divino, Estella, 1991.
17. Marina, José Antonio, *El laberinto sentimental*, Anagrama, Compactos, No. 215, Barcelona, 1999.
18. Rony, Jérôme-Antoine, *Las pasiones*, Trad. de Brenda Salmón, Publicaciones Cruz, Col. ¿Qué sé?, México, 1992.
19. Sánchez Vázquez, Adolfo, *Invitación a la estética*, Grijalbo, Tratados y manuales, México, 1992.

Sobre relaciones ética y estética

1. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*, Trad. de Ulises Guíñazú, 27a. edición, Siglo XXI, México, 1999.
2. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Vol. 2. El uso de los placeres*, Trad. de Martí Soler, 11a. edición, Siglo XXI, México, 1998.
3. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Vol. 3. La inquietud de sí*, Trad. de Tomás Segovia, 9a. edición, Siglo XXI, México, 1997.
4. Foucault, Michel, *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Trad. de Mercedes Allendesalazar, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Pensamiento Contemporáneo, No. 7, Barcelona, 1990.
5. Kahler, Erich, *Nuestro laberinto*, Trad. de Juan José Utrilla, FCE, Breviarios, No. 222, México, 1972.
6. Kierkegaard, Sören, *Diario de un seductor*, Trad. de Valentín de Pedro, 10a. edición, Fontamara, Col. Fontamara, No. 7, México, 1998.
7. Kierkegaard, Sören, *Estética y ética en la formación de la personalidad*, Trad. de Armand Marot, 2a. edición, Nova, Buenos Aires, 1959.

8. Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, 6a. edición, Espasa-Calpe, Col. Austral, No. 158, Madrid, 1967.
9. Maceiras, Manuel, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Serie Historia de la Filosofía, No. 21, Madrid, 1985.
10. Martiarena, Óscar, *Michel Foucault: Historiador de la subjetividad*, ITESM-CEM/El Equilibrista, México, 1995.
11. Plazaola, Juan, *Introducción a la Estética. Historia, teoría, textos*, BAC, Madrid, 1973.
12. Savater, F., *Diccionario filosófico*, Planeta, Diccionarios de autor, Barcelona, 1995.
13. Valcárcel, Amelia, *Ética contra estética*, Crítica, Grijalbo Mondadori, Letras de Crítica, Barcelona, 1998.

Sobre Xavier Zubiri

1. Ferraz Fayos, A., *Zubiri: el realismo radical*, Edit. Cincel, Serie Historia de la Filosofía, No. 29, Madrid, 1988.
2. VV. AA., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Editorial Trotta, Fundación Xavier Zubiri, Col. Estructuras y Procesos, Serie Filosofía, Madrid, 1996.
3. VV. AA., *Realitas I. Seminario Xavier Zubiri*, Editorial Moneda y Crédito-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1974.
4. VV. AA., *Realitas II. Seminario Xavier Zubiri*, Editorial Labor-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1976.
5. VV. AA., *Realitas III-IV. Seminario Xavier Zubiri*, Editorial Labor-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1979.
6. Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*, Madrid, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.
7. Zubiri Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, 3a. edición, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.
8. Zubiri, Xavier, *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad Santo Tomás, Bogotá, 1982.

9. Zubiri, Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1986.
10. Zubiri, X., *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1992.
11. Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985.

Sobre Gilles Lipovetsky

1. Lipovetsky, Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Trad. de Juana Bignozzi, 4a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 148, Barcelona, 1998.
2. Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Trad. de Felipe Hernández y Carmen López, Anagrama, Col. Argumentos, No. 107, Barcelona, 1990.
3. Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Trad. de Joan Vinyoli y Michéle Pendaux, 12a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 83, Barcelona, 2000.
4. Lipovetsky, Gilles, *La tercera mujer*, Trad. de Rosa Alapont, 2a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 223, Barcelona, 1999.
5. Lipovetsky, Gilles, *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*, Trad. de Rosa Alapont, Anagrama, Col. Argumentos, No. 307, Barcelona, 2003.

Sobre Jean Baudrillard

1. Baudrillard, Jean, *América*, Trad. de Joaquín Jordá, 3a. edición, Anagrama, Crónicas, No. 5, Barcelona, 1997.
2. Baudrillard, Jean, *Contraseñas*, Trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Col. Argumentos, No. 281, Barcelona, 2002.

3. Baudrillard, Jean, *Crítica de la economía política del signo*, Trad. de Aurelio Garzón del Camino, 12a. edición, Siglo XXI, México, 1999.
4. Baudrillard, Jean, *Cultura y simulacro*, Trad. de Antoni Vicens y Pedro Rovira, 5a. edición, Kairós, Col. Ensayo, Barcelona, 1998.
5. Baudrillard, Jean, *De la seducción*, Trad. de Elena Benarroch, Rei-México, México, 1990.
6. Baudrillard, Jean, *El crimen perfecto*, Trad. de Joaquín Jordá, 2a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 181, Barcelona, 1997.
7. Baudrillard, Jean, *El espejo de la producción*, Trad. de Irene Agoff, Gedisa, Col. Hombre y Sociedad, Serie Cla-de-ma, México, 1983.
8. Baudrillard, Jean, *El intercambio imposible*, Trad. de Alicia Martorell, Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 2000.
9. Baudrillard, Jean, *El otro por sí mismo*, Trad. de Joaquín Jordá, 3a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 90, Barcelona, 1997.
10. Baudrillard, Jean, *El paroxista indiferente. Conversaciones con Philippe Petis*, Trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Col. Argumentos, No. 209, Barcelona, 1998.
11. Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, Trad. de Francisco González Aramburu, 15a. edición, Siglo XXI, México, 1997.
12. Baudrillard, Jean y Guillaume, Marc, *Figuras de la alteridad*, Trad. de Victoria Torres, Taurus, La huella del otro, México, 2000.
13. Baudrillard, Jean, *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Trad. de Thomas Kauf, 2a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 120, Barcelona, 2001.
14. Baudrillard, Jean, *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Trad. de Thomas Kauf, 3a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 142, Barcelona, 1997.
15. Baudrillard, Jean, *La ilusión vital*, Trad. de Alberto Jiménez Rioja, Siglo XXI, Madrid, 2002.

16. Baudrillard, Jean, *La ilusión y la desilusión estéticas*, Trad. de Julieta Fombona, Monte Ávila Editores Latinoamérica, Sala Mendoza, Estudios, Serie Artes, Caracas, 1998.
17. Baudrillard, Jean, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Trad. de Joaquín Jordá, 4a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 115, Barcelona, 1997.
18. Baudrillard, Jean, *Las estrategias fatales*, Trad. de Joaquín Jordá, 6a. edición, Anagrama, Col. Argumentos, No. 74, Barcelona, 2000.
19. Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, Trad. de José Vázquez, 3a. edición, Pre-Textos, No. 14, Valencia, 1994.
20. Baudrillard, Jean, *Pantalla total*, Trad. de Juan José del Solar, Anagrama, Col. Argumentos, No. 242, Barcelona, 2000.
21. Baudrillard, Jean, *Power inferno*, Trad. de Isidro Herrera, Arena Libros, Tiempo al tiempo, Madrid, 2003.

Sobre Gianni Vattimo

1. Vattimo, Gianni, *Crear que se cree*, Trad. de Carmen Revilla, Paidós Studio, No. 121, Barcelona, 1996.
2. Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Trad. de Carmen Revilla, Paidós, Biblioteca del Presente, No. 19, Barcelona, 2002.
3. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Trad. de Alberto L. Bixio, Planeta-Agostini, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, No. 65, México, 1994.
4. Vattimo, Gianni, *El sujeto y la máscara*, Trad. de Jorge Binaghi, Península, Barcelona, 1989.
5. Vattimo, Gianni, *Ética de la interpretación*, Trad. de Teresa Oñate, Paidós Studio, No. 85, Barcelona, 1991.
6. Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Trad. de Alberto Báez, Gedisa, Col. Hombre y Sociedad, Serie Mediaciones, No. 16, Barcelona, 1986.

7. Vattimo, Gianni, *Introducción a Nietzsche*, Trad. de Jorge Binaghi, Península, Historia, Ciencia, Sociedad, No. 255, Barcelona, 1996.
8. Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Trad. de Teresa Oñate, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Pensamiento Contemporáneo, No. 10, Barcelona, 1990.
9. Vattimo, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Trad. de Juan Carlos Gentile, 3a. edición, Península, Historia/Ciencia/Sociedad, No. 197, Barcelona, 1998
10. Vattimo, Gianni, *Más allá de la interpretación*, Trad. de Pedro Aragón Rincón, Paidós, Pensamiento contemporáneo, No. 39, Barcelona, 1995.
11. Vattimo, Gianni, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Trad. de Juan Carlos Gentile, 2a. edición, Paidós Studio, No. 72, Barcelona, 1992.
12. Vattimo, Gianni, *Técnica de existencia. Una mappa filosófica del Novecento*, Paravia Scriptorium, Col. Filosofía Contemporánea, No. 1, Torino, 1997.

Sobre otros filósofos postmodernos

1. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Trad. de Óscar del Barco y Conrado Ceretti, 5a. edición, Siglo XXI, México, 1998.
2. Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro*, Trad. de Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1997.
3. Lyotard, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, Trad. de Mariano Antolín Rato, 6a. edición, Cátedra, Col. Teorema, Serie Mayor, Madrid, 1998.
4. Lyotard, J-F., *La postmodernidad (explicada a los niños)*, Trad. de Enrique Lynch, Gedisa, Barcelona, 1987.
5. Lyotard, Jean-Francois, *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*, Trad. de Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 1998.

6. Lyotard, J.-F., *Peregrinaciones*, Trad. de María Coy, Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 1992.
7. Lyotard, J.-F., *¿Por qué filosofar?*, Trad. de Godofredo González, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Col. Pensamiento Contemporáneo, No. 4, Barcelona, 1989.
8. Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Trad. de Eduardo Rabossi, FCE, Sección de Obras de Filosofía, Buenos Aires, 1997.
9. Rorty, Richard, *Forjar nuestro país*, Trad. de Ramón José del Castillo, Paidós, Biblioteca del presente, No. 10, Barcelona, 1999.
10. Rorty, R., *Pragmatismo y política*, Trad. de Rafael del Águila, Paidós-I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1998.
11. Vegas Glz., Serafin, *Rorty*, Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, Col. Filósofos y Textos, Madrid, 1998.

Textos fronterizos

1. Aragüés, Juan Manuel, *Deleuze*, Ediciones del Orto, Biblioteca Filosófica, Col. Filósofos y Textos, Madrid, 1998.
2. Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Trad. de Jesús Aguirre, Taurus, Ensayistas, No. 91, Madrid, 1973.
3. Beuchot, Mauricio, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, IIFL-Filológicas, Col. de bolsillo, No. 3, UNAM-México, 1997.
4. Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, Facultad de Filosofía y Letras, Dirección General de Asuntos del Personal Académico, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.
5. Camps, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Drakontos, Barcelona, 1993.
6. Cioran, E. M., *Del inconveniente de haber nacido*, Trad. de Esther Seligson, 2a. edición, Taurus Bolsillo, No. 10, Madrid, 1995.

7. Cioran, E. M., *Desgarradura*, Trad. de Ma. Dolores Aguilera, Montesinos, Barcelona, 1979.
8. Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Col. Filosofía, No. 15, Barcelona, 1988.
9. Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Trad. de Carmen Artal, 3a. ed., Anagrama, Col. Argumentos, No. 17, Barcelona, 1993.
10. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, Trad. de Thomas Kauf, Anagrama, Col. Argumentos, No. 134, Barcelona, 1993.
11. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Rizoma*, Trad. de C. Casillas y V. Navarro, 2a. edición, Ediciones Coyoacán, Diálogo Abierto/13/Psicología, México, 1996.
12. Ferraris, Maurizio, *La hermenéutica*, Trad. de José Luis Bernal, Taurus, México, 2000.
13. Gubern, Román, *El eros electrónico*, Taurus, Pensamiento, Madrid, 2000.
14. Jiménez Moreno, Luis, *El pensamiento de Nietzsche*, Cincel, Serie Historia de la Filosofía, No. 22, Madrid, 1992.
15. McLuhan, Marshall y Fiore, Quentin, *El medio es el masaje. Un inventario de efectos*, Trad. de León Mirlas, Paidós Studio, No. 65, Barcelona, 1988.
16. Pardo, José Luis, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Serie Historia de Filosofía, No. 48, Madrid, 1990.
17. Nietzsche, Federico, *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*, Trad. de Eduardo Ovejero y Maury, 3a. edición, Porrúa, Col. "Sepan cuantos...", No. 430, México, 1993.
18. Sartori, Giovanni, *El homo videns. La sociedad teledirigida*, Trad. de Ana Díaz Soler, Taurus, Pensamiento, Madrid, 1998.
19. Sartre, Jean-Paul y Heidegger, Martin, *Sobre el humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1960.
20. Savater, Fernando, *Idea de Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 1995.
21. Virilio, Paul, *El cibermundo, la política de lo peor*, Trad. de Mónica Poole, 2a. edición, Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 1999.

22. Virilio, Paul, *La bomba informática*, Trad. de Mónica Poole, Cátedra, Col. Teorema, Madrid, 1999.
23. Wittgenstein, Ludwig, *Conferencia sobre ética*, Trad. de Fina Birulés, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Pensamiento Contemporáneo, No. 1, Barcelona, 1989.
24. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trad. de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Alianza Universidad, No. 50, Madrid, 1973.