

LLETRES
DE
FILOSOFIA I HUMANITATS
V (2013)

ISSN: 2013-5122

D.L: B-18030-2011



Consell de Redacció

Joan Albert Vicens

Silvia Coll-Vinent

Armando Pego

Joan Cabó

Antonio Fornés

Diputació, 231

08007. Barcelona

Tel. 934534338

facultat@filosofia.url.edu

SUMARI

JAUME LLANES I BORDES, *El sentiment de la naturalesa segons Élisée Reclus* (pàg. 4-43)

JOAN CABÓ CASADESÚS, *La creació en el epílogo. Steiner y Heidegger* (pàg. 44-67)

ALBERT MIQUEL BARGALLÓ, *La religión en Arthur Schopenhauer* (pàg. 68-93)

ÓSCAR ARCE RUIZ, *Crim i càstig. La impossibilitat de redempció de Raskòlnikov* (pàg. 94-99)

JAVIER GIACOMELLI QUINTO, *La potencialidad de la materia en Xavier Zubiri. El dinamismo material como "dar de si"*. (pàg. 100-132)

ABSTRACTS i NOTES SOBRE ELS AUTORS (pàg. 132- 137)

EL SENTIMENT DE LA NATURESA SEGONS ÉLISEE RECLUS

Jaume Llanes i Bordes

Allà on el sol ha enlletgit, allà on tota la poesia ha desaparegut del paisatge, les imaginacions s'apaguen, els esperits s'empobreixen, la rutina i el servilisme s'apoderen de les ànimes i les disposen a la malaptesa i a la mort.

E. Reclus

Durant el segle XVIII, a Europa, es desenvolupa una interpretació de la naturalesa que trenca profundament amb les concepcions que l'havien precedit: els escenaris naturals improductius i, d'una manera molt especial, les altes regions muntanyoses, entren de ple en l'horitzó de la mirada humana i es converteixen en un àmbit privilegiat d'estudi, d'admiració i d'acció quan fins aleshores havien estat objecte de menyspreu o de temor. La bellesa natural que es reconeixia a Occident¹ des de l'edat antiga estava circumscrita al

¹ Aquesta precisió no és en absolut accidental perquè a Xina, a partir del segle V dC, es desenvolupa un estil pictòric i poètic que se centra en els escenaris naturals com les muntanyes, els boscos, els rius o les cascades. Malgrat el caràcter sagrat de la naturalesa representada, té un protagonisme sense parió a occident en la mateixa època i, fins i tot, en les posteriors.

paisatge humanitzat dels entorns agraris i les zones pastorals². Des dels grecs fins a l'època moderna, les principals teories filosòfiques interpretaven l'ordre del Cosmos com a resultat d'un principi de caràcter diví³, però l'àmbit terrestre no humanitzat hi ocupava un lloc més aviat secundari i només interessava en la mesura que proveïa dels recursos naturals que eren útils per a l'ésser humà: caça, pesca, minerals, etc. Durant aquest llarg procés històric es va abandonar progressivament el mite com a forma d'explicació de la realitat, però fins a principi del segle XVIII encara van persistir algunes interpretacions mítiques: la sacralització d'alguns espais naturals i la creença en éssers extraordinaris que habitaven en els àmbits més remots i salvatges de la Terra⁴. El cristianisme no només va encaixar en aquest marc general d'interpretació, sinó que el va assimilar i el va consolidar durant segles.

No és fins a mitjan segle XVIII que se substitueixen definitivament les descripcions fabuloses per l'estudi científic de la naturalesa⁵: s'emprenen recerques físiques per determinar l'altitud dels llocs, s'exploren indrets de difícil accés com les glaceres dels Alps, s'estudien els fenòmens meteorològics,

² “La Terra, la natura, és feta per a l'home: només és bella quan està habitada. Hi fan falta fonts, arbres fruiters, caça i bestiar a les pastures. L'alta muntanya, quan hom aixeca els ulls cap a ella, no representa res de tot això, només hi ha ruïnes, deserts horribles, esfondraments, decadència, que fan que hom vulgui fugir-ne de seguit” (JEAN-PAUL GRAO, *Les Pyrénées, des lumières au romantisme*, Monthelios, Pau: 2011, pàg. 5).

³ Malgrat les marcades diferències entre les grans teories filosòfiques, la idea d'un principi diví en el cosmos és present, en major o menor grau, en Plató, en Aristòtil, en l'estoïcisme, en el neoplatonisme, en l'ampli espectre de la filosofia medieval, el racionalisme de l'època moderna i, fins i tot, en els filòsofs més importants de la Il·lustració. S'ha d'excloure la línia filosòfica materialista que, partint de Leucip i Demòcrit, es desenvolupa en Epicur i la seva escola i té continuïtat, ja en el món romà, en Lucreci, però això no significa que en ella hi aparegui un tractament diferenciat de la naturalesa salvatge. La recuperació de l'atomisme grec a partir del Renaixement no sempre es produeix en un marc estrictament materialista.

⁴ A principi del segle XVIII, el professor i metge suís J. J. Scheuchzer portava els seus alumnes d'excursió als Alps per aprendre geografia, botànica, geologia, i afirmava que “Els Alps són com un museu de les meravelles de la naturalesa”, (GEORGES SONNIER, *La montaña y el hombre*, Ed. RM, Barcelona: 1977, pàg. 60). Amb tot, encara creia que en les zones més inaccessibles de les muntanyes hi habitaven dracs i altres éssers extraordinaris.

⁵ El naturalista més destacat del segle XVIII és Georges Louis Leclerc, comte de Buffon que, el 1749, enceta la publicació de la seva monumental obra *Histoire naturelle*, de la qual apareixeran 36 volums fins a la seva mort el 1789. El seu treball seria incompreensible sense una visió de la naturalesa desproveïda de la pàtina del sagrat. A França, l'obra mencionada va rivalitzar en popularitat amb la mateixa Encyclopédie.

es cataloguen minuciosament les plantes, els minerals, s'observen els animals en el seu hàbitat, es llancen hipòtesis sobre la formació de la Terra i, fins i tot, es fa atenció a l'organització social i als costums d'altres civilitzacions i de les societats recloses en les altes valls muntanyenques. Paral·lelament, alguns pintors i escriptors situen el paisatge natural en un lloc destacat de les seves obres⁶. Però el més significatiu d'aquest fenomen és la manera com és capaç de generar comportaments insòlits fins aleshores: la gent es desplaça, en el seu temps d'oci, al camp i, sobretot, cap a espais més feréstecs com les costes, les regions boscoses i les valls alpines o pirinenques. Primer són els rics que fan períodes de sojorn a prop del mar i en la muntanya, en part per motius de salut física i psíquica (banys d'aigua salada, balnearis), però també moguts pels valors lligats a la nova sensibilitat que es desvetlla⁷. Posteriorment, gràcies a la revolució que s'opera en els mitjans de transport, també les classes populars accedeixen a la natura i es generalitza el turisme, el gust per l'aventura i l'alpinisme, que durant un temps havien estat reservats per a les elits socials. A mitjan segle XIX ens trobem davant d'un espectacle que avui ens resulta ben familiar: una mena de pelegrinatge de les multituds cap als indrets naturals més destacats per estudiar-los, per admirar-los, per cercar-hi tranquil·litat, inspiració artística i espiritual i, fins i tot, per convertir-los en un centre d'activitat humana.

⁶ La pintura s'anticipa a la literatura en convertir el paisatge natural en un tema central d'algunes de les seves obres. Al segle XVII, alguns pintors neerlandesos com Allaert van Everdingen i Jacob van Ruysdael pinten alguns quadres amb cascades, boscos i muntanyes, i una escassa presència d'elements humanitzats, però són casos aïllats d'un fenomen que no es generalitzarà fins al romanticisme. En l'àmbit literari, hem d'esperar fins a ben entrat el segle XVIII per trobar un cas tan paradigmàtic com el d'Albert de Haller, que en la seva obra *Die Alpen* (1732), dedicada a la gran serralada europea, ja ofereix efusions verbals com aquesta: "Tot aquest conjunt té quelcom de commovedor, de magnífic i de majestuós: hom se'n recorda amb un secret encant i contínuament experimenta la temptació de tornar-hi" (cf. GEORGES SONNIER, *Op. cit.*, pàg. 61).

⁷ "Durant els anys 1760-1770 és quan s'estenen els viatges pels massissos muntanyosos. Una elit acomodada valora l'espai de muntanya com un terreny d'oci o de recerca. El relat de viatge esdevé un gènere literari. (...) Aquelles estacions termals tan reputades, en les quals els metges i els químics estudien els beneficis de l'aigua, permeten a l'aristocràcia, desamparada enfront dels sotracs polítics i socials, trobar en aquestes exploracions i recerques el mitjà de provar la seva utilitat i excel·lència." (JEAN-PAUL GRAO, *Op. cit.*, pàg. 124).

I la filosofia, quin paper té en aquest context cultural? Sens dubte, constitueix una de les causes principals de l'aparició del que es pot considerar ben bé com un nou paradigma de la naturalesa, sobretot per l'aportació de dues figures cabdals: els suïssos Jean Jacques Rousseau i Horace-Bénédict de Saussure. Ambdós són filòsofs, naturalistes, brillants escriptors i exploradors actius del medi natural⁸. La influència creuada d'aquests autors té repercussions immediates i de gran abast en tots els àmbits de la cultura. Rousseau eleva el sentiment fins a la mateixa alçada que la raó en l'àmbit del coneixement i de l'existència, en les relacions afectives i en la relació entre l'ésser humà i la naturalesa. Sobre aquest fonament aixeca un complex edifici teòric que és capaç de canviar el curs de la història europea: principal font d'inspiració de la revolució francesa, influència decisiva en Goethe i tot seguit en el romanticisme, obertura d'un nou eix en la reflexió i en la pràctica pedagògica i, fins i tot, referent principal d'alguns corrents de pensament mediambiental que desperten amb força al segle XIX. Saussure explora les muntanyes amb una mentalitat original, ja que al seu afany científic naturalista inspirat en Buffon hi afegeix una passió –en bona part, alimentada per la lectura de Rousseau– que l'impulsa cap a un objectiu que no havia estat mai cobejat pels humans: els cims de les muntanyes. Amb la seva ascensió de 1787 al Mont Blanc⁹ (la tercera absoluta), el sostre d'Europa occidental (4810 m), posa la primera pedra d'un moviment que no trigarà gaire a escampar-se per tot el món: l'alpinisme. És molt remarcable, també, la seva contribució a la geografia moderna: Alexander von Humboldt el tenia com el model científic per a les seves exploracions.

⁸ Si bé Rousseau supera clarament Saussure com a filòsof i escriptor, no s'ha d'oblidar que aquest és molt superior que aquell com a naturalista i explorador del medi natural.

⁹ Un any abans, aquest cim havia estat coronat per primera vegada per Michel Paccard i Jacques Balmat, un equip esperonat i finançat pel mateix Saussure, que des del 1760 ja havia anunciat que donaria una recompensa al primer que assolís el sostre dels Alps. La carrera alpinística de Saussure no es limita a aquesta ascensió, sinó que inclou una multitud de viatges d'exploració i diverses ascensions als Alps i altres serralades al llarg de la seva vida.

Malauradament, amb el temps es produeix un fort distanciament filosòfic d'aquesta qüestió fins a relegar-la gairebé a l'oblit. Fixem-nos com altres empreses intel·lectuals de l'època moderna han estat estudiades amb escreix des de la filosofia, com és el cas de la revolució científica, la revolució industrial i la revolució política burgesa. ¿Com pot ser, doncs, que l'adveniment d'una concepció que posa en primer pla emocional, intel·lectual, artístic, social i vital una realitat fins aleshores menystinguda o oblidada hagi pogut passar tan desapercbut per a la reflexió teòrica¹⁰?

Si alguns elements d'una interpretació sorgida en el passat perviuen amb força fins als nostres dies, no és necessari buscar-ne les causes i els perquè per tal de fer llum sobre el nostre present? Són comprensibles les formes actuals i més complexes de relació amb la naturalesa sense remoure a fons el substrat sobre el qual s'aixequen? Quines són les raons profundes que provoquen que un conjunt determinat d'idees, valors i sentiments hagin arrelat tan profundament en la nostra visió del món? Com es pot conciliar l'existència d'una passió tan intensa per la naturalesa en un ésser que s'ha llançat voluptuosament cap a un procés irreversible de desnaturalització del seu horitzó vital? Sens dubte, són qüestions dignes de ser pensades.

¹⁰ En va buscarem algun paràgraf dedicat a aquesta temàtica en les més prestigioses obres d'història de la filosofia. Fins i tot en estudis de caire més general sobre història de la cultura no s'hi troba pràcticament cap menció a la qüestió (cf. per exemple: PETER WATSON, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*, Ed. Crítica, Barcelona: 2008). Per contra, des de perspectives més específiques, hi ha treballs veritablement interessants. Des de l'àmbit de l'estètica: RAFFAELE MILANI, *El arte del paisaje*, Biblioteca Nueva, Madrid: 2007; des d'un prisma historicocultural focalitzat en la descoberta del Pirineu: JEAN-PAUL GRAO, *Op. cit.*; dins del camp de la geografia és molt meritori l'estudi, realitzat a casa nostra, sobre la història de la representació del paisatge de Montserrat: FRANCESC ROMA: *El paradís indicible. La representació de Montserrat a l'edat moderna* (<http://francescroma.net/petjades/sites/default/files/paradis.pdf>); des d'un vessant més alpinístic, però amb un sòlid aparell cultural, hi ha dues obres imprescindibles: EDUARDO MARTÍNEZ PISÓN, SABASTIÁN ÁLVARO, *El sentimiento de la montaña*, Desnivel Eds., Madrid: 2002 i GEORGES SONNIER, *Op. cit.* Una menció a part mereixen les següents obres d'història del pirineisme de HENRI BERARDI: *Cent ans aux Pyrénées*, Montheios, 2 vols., Pau: 2011; *Le Sommet des Pyrénées*, 3 vols., MontHelios, Pau: 2008-2009.

La pregunta d'Élisée Reclus sobre el sentiment modern de la naturalesa

El 1866, a *La revue de Deux mondes*, apareix un article titulat “Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes”¹¹. El seu autor és el geògraf i anarquista Élisée Reclus (1830-1905), que s’ha format acadèmicament a Alemanya amb Karl Ritter¹², ha trepitjat a fons el Pirineu per preparar guies turístiques d’aquesta serralada (les prestigioses Guides Joanne de les Éditions Hachette) i ha viatjat a fons per Europa i Amèrica. Dotat d’un gran talent per a l’observació, la reflexió i l’escriptura, observa un fenomen social -del qual ell també se sent partícip- que li crida poderosament l’atenció: la gran aflluència de persones a la natura i, en especial, a les regions muntanyoses.

“Els viatgers s’escampen en eixams per totes les contrades amb un accés fàcil, remarcables per la bellesa dels seus indrets i l’encant del seu clima. Legions de pintors, dibuixants, fotògrafs recorren el món des de les ribes del Iang-Tsé-Kiang fins a les de l’Amazones.”¹³

“Cada any, des que l’estació permet que els viatgers visitin les altes muntanyes i s’aventurin en els pics, milers i milers d’habitants de

¹¹ ÉLISEE RECLUS, *Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes*, Editions Gascogne, Orthez: 2005, pàg. 15. A partir d’ara: SNSM. Aquest escrit és només un petit fragment de la immensa producció de l’autor, però no per això s’ha de considerar un escrit menor. GARY S. DUNBAR en diu el següent: “E. Reclus ha estat segurament el geògraf més prolífic que ha existit. Malgrat tot, és la *qualitat* de la seva obra allò que impressiona més, i no pas simplement la quantitat. (...) Fins i tot encara trobo més interessants que no pas les seves obres enciclopèdiques algunes publicacions que tracten sobre temes intemporals d’interès universal. Dels nombrosos treballs d’aquesta mena m’agradaria esmentar-ne dos: un article titulat «Du sentiment de la nature dans les sociétés modernes», que aparegué a *Revue des deux Mondes* l’any 1866, i l’obra en sis volums *L’Homme et la Terre*, publicada pòstumament. L’article de 1866 és d’interès per la modernitat del seu tema central, la percepció del medi” (“Élisée Reclus (1830-1905): un geògraf francès i un anarquista”, *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 7, 1985, pàg. 141-148).

¹² És un dels fundadors principals, juntament amb el seu mestre Alexander von Humboldt, de la geografia moderna, la qual no només centra l’atenció en els aspectes descriptius d’aquesta ciència, sinó en la relació entre el medi físic i la societat.

¹³ SNSM, pàg. 15.

les planes es dirigeixen cap als indrets dels Pirineus i dels Alps més cèlebres per les seves belleses (...)¹⁴.

Gent moguda per un sentiment intens, per un ardor que pot qualificar-se d'amorós (“sentiments d’amor”, “amor profund”¹⁵). Una pregunta li serveix de fil conductor del discurs: “D’on prové la joia profunda que s’experimenta en l’ascensió a les altes muntanyes?”¹⁶. Les muntanyes són l’expressió paisatgística més evident de la naturalesa salvatge al continent europeu, però la pregunta també pot fer-se extensiva a la totalitat dels espais naturals. Uns anys més tard, el 1880, en un llibre memorable, *Histoire d’une montagne*¹⁷, reprèn la seva reflexió des d’un angle insòlit: a través d’una experiència de comunió total amb la muntanya després d’un període difícil de la seva vida.

El punt de partida de Reclus no produiria cap tipus de sorpresa al lector d’avui si no fos per la gran distància temporal que el separa del moment en què el text va ser escrit: ben bé un segle i mig. Però, només amb un petit reajustament històric, el desconcert s’esvaeix fàcilment.

En efecte, és erroni considerar la freqüentació turística de la natura com un fenomen recent, perquè als països europeus més desenvolupats econòmicament al segle XIX –afavorits també per una orografia suau– les carreteres per a les diligències i les línies del ferrocarril es van estendre com una teranyina per tot el territori i fins i tot van arribar fins a l’interior d’algunes

¹⁴ *Ibid.*, pàg. 16.

¹⁵ *Ibid.*, pàg. 15 i 19.

¹⁶ SNSM, pàg. 20.

¹⁷ ÉLISEE RECLUS, *Histoire d’une montagne*, Éditions des Régionalismes, Cressé: 2011. A partir d’ara: HM. Al segle XIX, per la seva singular barreja de ciència i poesia, aquest escrit i la *Histoire d’un ruisseau* (1769) van ser etiquetades com a obres menors de l’autor des de la perspectiva positivista del segle XIX, que establia una separació molt estricta entre ciència i literatura. Paradoxalment, allò que abans resultava poc científic, avui és valorat com un mèrit precisament perquè interrelaciona els aspectes físics del territori amb l’evolució de les societats humanes, i ho fa a partir d’una geografia viscuda directament i amb un marcat esperit humanista. La dimensió literària és, doncs, una forma molt adequada –molt humana– de traduir pedagògicament aquesta rica experiència científica. (cf. YANN CALBERAC, “Les petits ruisseaux font les grandes montagnes. Une géographie en devenir: la preuve par le texte” http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/35/92/16/PDF/reclus_calberac.pdf).

valls de les serralades muntanyoses. Les facilitats d'accés i una nova sensibilitat van ser la clau de la valoració estètica de la naturalesa salvatge. Els viatges d'exploració cap a altres continents també es van fer més accessibles gràcies als vaixells de vapor.

La situació d'un observador actual presenta alguna similitud amb la de Reclus pel que fa a la quantitat de gent que afluïx a la naturalesa. És cert que la xifra de visitants actuals és molt superior a la de la segona meitat del segle XIX, però cal tenir en compte que una apreciació quantitativa d'aquest tipus és el resultat –ara i abans– d'una percepció vaga més que no pas d'un càlcul rigorós.

La nostra situació psicològica com a observadors del present, en canvi, és molt diferent de la del gran geògraf. El formiguer humà que s'estén per tots els espais naturals no ens produeix gaire o gens d'estranyesa perquè és una realitat social que tenim perfectament assimilada. Els comportaments gregaris no desperten gaires interrogants en el subjecte que els realitza perquè són producte d'una imitació i, per tant, troben la seva justificació en el comportament aliè.

L'interès de la interpretació que ens proposa Reclus rau en el fet que es trobava més a prop de la pregunta que nosaltres i, en conseqüència, potser també estava més proper a la resposta. D'una banda, la novetat del fenomen que observava com a espectador, i del qual també en formava part com a actor, li va servir com a detonant de la interrogació. D'altra banda, malgrat que els canvis tècnics i socials ja fossin notables a la segona meitat del segle XIX, deixaven un territori força ampli per a la sedimentació del pensament, no envaïen tan a fons la intimitat com s'esdevé amb les sofisticades tecnologies actuals. Així, doncs, val la pena escoltar les paraules de Reclus.

Abans d'entrar en matèria, adverteixo el lector que en aquest article no hi trobarà una anàlisi rigorosa de les idees de Reclus a la llum de la totalitat de la seva obra, sinó una temptativa molt més modesta: posar en net les anotacions provisionals d'una reflexió molt lliure i personal de les dues obres mencionades (SNSM i HM). La finalitat, en canvi, és força més ambiciosa: intentar despertar l'interès per la lectura d'un autor que ha estat una mica relegat en l'oblit fora dels cercles anarquistes o dels estudis especialitzats d'histografia geogràfica.

Causas històriques i culturals del sentiment “modern” de la naturalesa

Reclus inscriu la passió per la muntanya en el marc més ampli d'un nou sentiment envers la naturalesa que neix a la segona meitat del segle XVIII i es desenvolupa vertiginosament al segle XIX.

Hi ha una ample arc de manifestacions d'aquest sentiment, que abraçaria des de les més senzilles passejades pels entorns arbrats propers a les ciutats fins a l'exploració dels indrets més remots del planeta. Segons el parer del geògraf, les primeres són l'única manera de gaudir dels paratges naturals que tenen els més desfavorits, mancats de temps i de recursos materials i intel·lectuals¹⁸. El viatges exòtics, en canvi, estarien reservats per als més rics i per als esperits cultivats com els artistes i els savis o científics.

En les franges mitjanes de l'arc hi ha els rics ociosos que viuen al camp en grans mansions i visiten la ciutat ocasionalment, els homes de negocis que també s'instal·len al camp i van cada dia a la ciutat per motius de feina i els

¹⁸ Cf. SNSM, pàg. 75.

treballadors qualificats que es poden permetre unes setmanes de vacances al mar o a la muntanya¹⁹.

Pel que fa a l'ascensió de les muntanyes, comença com una veritable exploració per part dels pioners, però acaba esdevenint, amb el temps, una activitat assequible per a un públic més ampli.

Reclus no fa una exposició sistemàtica de les causes del sentiment de la naturalesa, sinó que les va desgranant de manera intuïtiva, seguint el fil capriciós de l'escriptura. Però sempre manté una impecable coherència en tot el que explica, es recolza en una sòlida base d'observació històrica i geogràfica i traça amb destresa algunes esplèndides pinzellades reflexives.

He intentat establir un ordre lògic en el desplegament teòric que proposa Reclus, classificant les causes o raons del sentiment “modern” de la naturalesa segons la seva importància.

1) *L'atansament a la natura com un “retorn”*

És la raó que explica en darrer lloc, al tercer capítol del seu escrit de 1866. L'interpreta com un fenomen “invers” a un altre de transcendental al segle XIX, que avui designem com a “revolució industrial”, amb la màquina de vapor com a pal de paller d'unes transformacions colossals en la producció de béns, en les estructures econòmiques i socials, en les comunicacions i els transports i, per descomptat, en les formes de vida. De la mateixa manera que la indústria moderna va generar una important migració del camp a les ciutats, en contrapartida també va desvetllar la necessitat d'un *retorn* a la natura. Comencem per l'abandó del camp:

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pàg. 75-76.

“És sabut amb quina rapidesa s’acompleix a França aquest fenomen d’emigració dels camperols cap a París, Lió, Tolosa i els grans ports de mar.”²⁰

A més d’una qüestió de feina, això no s’entendria sense un element associat a la indústria que tot just comença: “la revolució del tren i dels altres mitjans de comunicació.”²¹

“Gràcies al tren, les comarques empetiteixen sense parar i, fins i tot, hom pot establir matemàticament la proporció de la disminució del territori, perquè només cal comparar la velocitat de les locomotores a la de les diligències i carruatges que han reemplaçat.”²²

“Els desplaçaments s’esdevenen avui dia amb tanta facilitat que del matí a la nit les vies fèrries poden llançar cinc-centes mil persones al pavès de Londres o de París.”²³

Es tracta d’un procés d’abast mundial, però més accentuat a Europa central, a Amèrica del nord i a Oceania. Un procés imparable:

“Les queixes d’aquells que es lamenten de la despoblació del camp no poden aturar aquest moviment; no hi ha res a fer, tots els clams són inútils.”²⁴

Tot plegat implica un canvi profund en els costums. Els éssers humans esdevenen nòmades, àvids de “veure, conèixer i millorar la seva condició”²⁵:

²⁰ SNSM, pàg. 71.

²¹ *Ibid.*, pàg. 65.

²² *Ibid.*, pàg. 65-66.

²³ *Ibid.*, pàg. 64.

²⁴ *Ibid.*, pàg. 69-70.

²⁵ *Ibid.*, pàg. 69.

“Hi ha ben pocs emigrants que poden realitzar els seus somnis de fortuna en les grans ciutats, perquè molts més hi troben la pobresa, la malaltia i una mort prematura. Tanmateix, els que viuen han pogut ampliar el cercle de la seva vida, han vist contrades diferents, s’han format amb el contacte amb altres homes, han esdevingut més intel·ligents, més instruïts, i tots aquests progressos individuals constitueixen un avantatge inestimable per a la societat sencera.”²⁶

Amb tot, les grans ciutats no són un paradís, al contrari: “l’aire de les ciutats està carregat de principis de mort”²⁷; “No solament el nouvingut sofreix en la seva pròpia persona i s’exposa a la mort anticipada, sinó que condemna a la mateixa sort la seva descendència”²⁸; “Els trets dels ciutadans s’afinen, però el cos s’afebleix i les fonts de la vida s’exhaureixen”²⁹; “(...) a nivell intel·lectual (...), el pensament perd gradualment la seva força, es fatiga i finalment s’esfondra amb el temps”³⁰.

Llegim de nou, en aquest context semàntic, el sentit profund del fragment que encapçala aquest article:

“Allà on el sòl ha enlletgit, allà on tota la poesia ha desaparegut del paisatge, les imaginacions s’apaguen, els esperits s’empobreixen, la rutina i el servilisme s’apoderen de les ànimes i les disposen a la malaltesa i a la mort.”³¹

No és estrany, doncs, que per compensar les mancances de la vida urbana es despertí la profunda necessitat d’un retorn a la natura:

²⁶ *Ibid.*, pàg 70-71.

²⁷ *Ibid.*, pàg. 72.

²⁸ *Ibid.*, pàg. 73.

²⁹ *Ibid.*, pàg. 73.

³⁰ *Ibid.*, pàg. 73-74.

³¹ *Ibid.*, pàg. 82.

“Si el vapor aporta a les ciutats multituds que creixen de manera imparable, altrament un nombre cada vegada més considerable de ciutadans retorna al camp perquè busca, per un temps, respirar l’atmosfera lliure i refrescar el pensament amb la visió de les flors i la verdor.”³²

2) *El pare espiritual del sentiment de la natura: Rousseau*

“En els temps moderns, Rousseau, nascut als peus dels Alps, fou el primer revelador de les joies que s’experimenten enmig de la naturalesa salvatge, davant la visió dels grans llacs, els boscos lliures i la magnífica perspectiva dels horitzons muntanyosos.”³³

Rousseau, el gran pensador i escriptor suís, emergeix per damunt de la seva època i no només s’anticipa al futur o, millor dit, a una dimensió essencial del futur, sinó que n’és una de les causes principals. És a dir, la concepció d’un sol individu és capaç d’influir en una tendència d’una època que no és la seva. Aquesta perspectiva d’anàlisi és coherent amb la ideologia anarquista sui generis de Reclus, situada a les antípodes d’un altre corrent ideològic coetani, el comunisme de K. Marx i F. Engels, pel qual les formes de la consciència no són altra cosa que l’expressió de la realitat econòmica i social que les sosté.

La influència de Rousseau afecta molt més els “sentiments” envers la naturalesa que no pas els comportaments. Pel que fa específicament a l’exploració “activa” de les muntanyes, el paper de Rousseau no és tan determinant:

“(…) malgrat el seu amor tan profund i sincer per la solitud, malgrat la seva misantropia que li feia sentir aversió inclús a les mateixes

³² *Ibid.*, pàg. 74-75.

³³ *Ibid.*, pàg. 56.

traces de l'home, Rousseau no es va ni tan sols atansar a les altes valls, a les canals de neu o als camps de glaç; es va limitar a recórrer i admirar els paisatges des de la base de les muntanyes, on els aixoplucs i els conreus palesen el treball i el sojorn del treballador.”³⁴

Tanmateix, en els textos que comento no hi ha cap reconeixement al veritable fundador de l'alpinisme: Horace-Bénédict de Saussure³⁵. Una sola vegada apareix mencionat al llibre *Histoire d'une montagne*, però en tracta un aspecte més aviat secundari. És significatiu que, en les dues obres de Reclus on la muntanya hi té tan protagonisme, no analitzi l'aportació transcendental de Saussure al sentiment modern de la naturalesa. Tampoc no hi ha ni una al·lusió, en cap de les dues obres, a Louis Ramond de Carbonnières³⁶, un altre gegant intel·lectual, comparable a Saussure per la seva qualitat científica i literària i, també, per la força amb què va ser capaç d'il·luminar, amb esclat fulgurant i alhora persistent, el camí d'exploració de l'alta muntanya pirinenca, que també porta un nom propi: pirineisme.

En conclusió, Reclus ressalta la figura de Rousseau com una peça clau d'un fenomen general de l'època en què viu: un *pathos* que si bé per ell mateix no explica directament la passió muntanyenca entesa com una unitat

³⁴ *Ibid.*, pàg. 56-57

³⁵ Aquest autor narra les seves intenses experiències muntanyenques, científiques i alpinístiques, a l'obra *Voyages dans les Alpes*, escrita en quatre volums entre 1779-1796 (cf. H.-B. DE SAUSSURE, *Premières ascensions au Mont Blanc*, F. Maspero, París: 1981). Una explicació detallada del paper de Saussure en la fundació del moviment alpinístic es troba en EDUARDO MARTÍNEZ PISÓN, SABASTIÁN ÁLVARO, *Op. cit.*, pàg. 42-46 i GEORGES SONNIER, *Op. cit.*, pàg. 67-82.

³⁶ Louis Ramond de Carbonnières publica al *Journal de Paris*, l'any 1780, un article titulat “Lettres sur le Valais”, que va cridar l'atenció a França per la seva gran qualitat literària. El text és un llarg fragment de les *Observations sur la Suisse*, en dos volums, que apareix el 1781 i que conté una traducció al francès d'una obra de William Coxe dedicada a Suïssa (*Sketches of the Natural, Political and Civil State of Switzerland*, 1779), amb textos intercalats de Ramond on explica detalls del seu viatge pel país alpí el 1777. Cal assenyalar que el primer volum dels *Voyages dans les Alpes* de H.-B. de Saussure apareix el 1780 i, com que es tracta d'una obra eminentment científica, no té el ressò de la de Ramond. L'impacte de l'ascensió al Mont Blanc, que projectarà Saussure a la fama mundial, ha d'esperar fins a 1787. Així, doncs, en els anys inaugurals del despertar del sentiment de la muntanya a Europa, Louis Ramond de Carbonnières n'és una de les peces més importants (cf. l'esplèndid estudi comparatiu del descobriment dels Alps i el Pirineu de HENRI BERARDI, *Le Sommet des Pyrénées*, vol. I, pàg. 22 i ss.).

indissociable de contemplació i acció, sí que en constitueix una condició de possibilitat.

Malauradament, no ofereix cap explicació de les vies i les formes de la transmissió d'idees de Rousseau cap als dos autors mencionats. La paternitat “intel·lectual” de la valoració estètica i emocional de la muntanya queda clarament atribuïda per part de Reclus, però en cap moment proposa una hipòtesi sobre la manera com el sentiment rousseaunià envers la muntanya pot influir o derivar en una praxis determinada.

3) *El pes de dues tradicions culturals: anglesos i alemanys*

Reclus destaca dues tradicions culturals europees en la configuració del sentiment modern de la naturalesa: l'anglesa i l'alemanya. L'anglesa és la que ha estat més decisiva en l'orientació “alpinística” d'aquest sentiment:

“És incontestablement als anglesos que recau l'honor d'haver impulsat tot aquest gran moviment d'exploració dels alts cims. (...) són ells qui, amb la fundació del primer *Alpine Club* han fet sorgir posteriorment un gran nombre de societats del mateix tipus en les diverses regions europees.”³⁷

Els francesos, en canvi, són massa sociables, massa amants de la rutina i dels plaers mundans. Prefereixen els paisatges humanitzats del camp a la naturalesa salvatge. La tradició cultural francesa exerceix una forta influència en aquesta direcció sobre totes les classes socials:

“Els pagesos i explotadors burgesos de la terra gairebé no podien representar la bellesa del camp des d'un altre punt de vista que no fos el de la utilitat, i la literatura, intèrpret natural del pensament del

³⁷ *Ibid.*, pàg. 25.

poble, no podia, al seu torn, sinó traduir, tot idealitzant-la, aquesta manera de mirar. Durant segles, els escriptors francesos s'han abstingut completament de celebrar cap altra cosa que no sigui l'home i la societat o, quan han parlat de la natura, només ha estat per cantar «els frescos fullatges, els recintes florits, les collites groguenques».³⁸

També fa una breu referència als conqueridors espanyols i portuguesos, que havien estat incapaços d'admirar la bellesa dels paisatges del Nou Món, encegatats per la febre de l'or. També esmenta com la decadència d'Espanya a partir de Carles V (sic) la va submergir gairebé en la barbàrie, un exemple de la qual és la tala indiscriminada dels arbres que es va fer a la península ibèrica.

La raó de l'especial inclinació dels anglosaxons a l'exploració de les muntanyes “cal buscar-la, sense dubte, en la sang de la seva raça”³⁹; sí, la raça, un recurs explicatiu avui obsolet, però d'ús molt habitual en les interpretacions del dinou:

“Els viatgers anglesos, mariners o escaladors, descendeixen dels Víkings (...). Els Danesos i els Normands, fills dels Víkings, es van establir a Anglaterra i, barrejats amb els aborígens i amb els antics conqueridors dels territoris, han afegit a la tenacitat bretona la seva audàcia i el seu amor per l'aventura.”⁴⁰

La raça és la base i “El medi natal fa la resta”⁴¹:

“El pendent dels camps dolçament inclinat cap al mar, les profundes escotadures de les costes, els llargs estuaris dels rius, la facilitat de les comunicacions marítimes, la feliç situació dels ports

³⁸ *Ibid.*, pàg. 55.

³⁹ *Ibid.*, pàg. 26.

⁴⁰ *Ibid.*, pàg. 26-27.

⁴¹ *Ibid.*, pàg. 27.

davant d'Alemanya i França, tots aquests avantatges naturals han impulsat els anglesos cap al comerç i els viatges.”⁴²

Diversos factors de tipus social interactuen amb els anteriors: 1) el fet que Anglaterra sigui el principal mercat del món i que, per tant, que la civilització hi hagi progressat fins al punt de desvetllar en els ciutadans el desig de conèixer països amb un aspecte diferent al seu, i 2) la manca de patrimoni de molts obrers i camperols, així com la de gent acomodada sense propietat per culpa de les lleis de l'herència, que han esperonat una multitud d'homes enèrgics a marxar fora de la pàtria a buscar oportunitats i a prendre “la Terra com el seu domini”⁴³.

Hi ha un altre factor decisiu en la formació de l'esperit aventurer anglès:

“(…) des de sempre l'anglosaxó ha professat un veritable culte a la força física. Gran consumidor de carn gairebé crua, es complau en tots els exercicis violents en què els músculs es tensen.”⁴⁴

Aquest tarannà pot derivar cap a la crueltat, cap a la barbàrie, però sortosament:

“(…) si els adoradors exclusius de la força física obliden que l'home és més que un munt de músculs moguts per una voluntat impassible, també és veritat que el progrés moral del poble anglès s'ha accelerat singularment per la cura que tenen els joves i els homes fets i drets per desenvolupar-se en vigor, destresa i coratge.”⁴⁵.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*, pàg. 28.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, pàg. 30-31.

“(…) els joves atletes d’Anglaterra no es queden gens enrere respecte els de Grècia pel que fa al coratge, la resistència, la força de voluntat, la passió que esmercen en la seva educació corporal”⁴⁶.

“Gràcies a aquesta educació, aquests homes aprenen a comptar amb si mateixos en qualsevol situació, desafien la malaltia, el cansament i el perill; no temen ni el vent, ni el fred, ni les calors; encara que restin sols al desert o a l’oceà, no disminueixen gens ni mica la seva inflexible voluntat com si fos una brúixola (…)”⁴⁷

Ja tenim, doncs, el perfil complet de l’alpinista atrevit i de l’aventurer pur:

“Són sens dubte aquesta mena d’homes els que calen per escalar els cims antany inaccessibles dels Alps, els Andes o l’Himàlaia, i conquerir per a la geografia les solituds encara desconegudes.”⁴⁸

Els alemanys no són tan audaçs com els anglesos, però “potser saben apreciar les coses de la Terra d’una manera més general i alhora més íntima”⁴⁹. És un autèntic “amor per la Terra”⁵⁰. El que mou una multitud d’alemanys, seguidors dels grans geògrafs Alexander von Humboldt i Karl Ritter, a viatjar i a descobrir el planeta és l’estudi i la descripció de les seves meravelles. El seu tarannà és menys intrèpid que el de l’anglès pel que fa a l’ascensió de les muntanyes, però té un caràcter més elevat:

“(…) no ascendeixen únicament els cims pel plaer físic de l’escalada, sinó que també ho fan per aprendre per si mateixos o per

⁴⁶ *Ibid.*, pàg. 32.

⁴⁷ *Ibid.*, pàg. 32.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, pàg. 41.

⁵⁰ *Ibid.*, pàg. 42.

ensenyar-ho més endavant i, com que han esdevingut prudents per la reflexió, no s'aventuren sense esma en els escarpaments perillosos.”⁵¹

Reclus interpreta la superioritat del tarannà alemany des d'una perspectiva intel·lectualista, perquè ha contribuït més que els anglesos al progrés de la ciència, però els retreu “allò que l'amor dels alemanys per la natura té de vague, fals i místic”⁵². Aquest detall és molt revelador de la concepció teòrica de Reclus, de clara adscripció materialista, però potser no pot evitar que allò que s'afanya a negar en veu alta emergeixi de manera més subtil en els seus escrits, com intentaré mostrar més avall.

Finalment, a les dues cultures, l'anglesa i l'alemanya, punta de llança de la civilització moderna, Reclus els reconeix que, amb el seu conreu de l'exercici físic, contribueixin a la “regeneració material, política i social del poble”⁵³:

“(…) han començat a comprendre bé la importància capital que tenen els exercicis del cos per al millorament de l'espècie humana i arreu funden societats gimnàstiques.”⁵⁴

“(les societats gimnàstiques) estableixen relacions quotidianes, en règim d'igualtat, entre persones que pertanyen a totes les classes; savis, metges, enginyers, comerciants, obrers. Fan que penetrin, a poc a poc, en la societat, els costums republicans, ja que donen a cada home, juntament amb la força física, una instrucció més extensa, una comprensió més àmplia del seus drets i dels seus deures, una major habitud per al sufragi i el diàleg.”⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*, pàg. 43.

⁵² *Ibid.*, pàg. 45.

⁵³ *Ibid.*, pàg. 44.

⁵⁴ *Ibid.*, pàg. 43.

⁵⁵ *Ibid.*, pàg. 44.

En conclusió, les causes històriques i culturals del sentiment “modern” de la naturalesa explicades per Reclus són aquestes: 1) la necessitat d’un “retorn” a la natura com a conseqüència de l’allunyament d’ella provocat per la industrialització, un fenomen exclusiu dels països avançats però que s’anirà estenent per la resta del món quan hi arribi el progrés; 2) una nova sensibilitat que ha estat capaç de reconèixer, en allò que era valorat fins aleshores com a lleig, l’expressió més plena de la bellesa, gràcies a l’aportació destacada del genial filòsof, pedagog i escriptor suís J.-J. Rousseau, i 3) l’esperit aventurer de la tradició cultural anglesa, que busca sempre nous horitzons, reptes difícils, mesurar la seva fortalesa en les situacions més adverses i que ha trobat en la muntanya un marc ideal per desplegar-se, així com l’afany de coneixement i de transmissió de coneixement que defineix la tradició cultural alemanya, i també, com a element comú a les dues tradicions, el conreu de l’exercici físic com a mitjà d’educació moral i sociopolítica de l’individu.

Posteriorment es produeix un contagi imparabile del sentiment de la naturalesa cap a tots els racons del món. Els francesos són dels primers a respondre a la crida llançada pels anglesos i alemanys, però el fenomen té un caràcter universal i arribarà a totes les societats a mesura que es vagin industrialitzant⁵⁶.

L’educació haurà de tenir un paper essencial en la difusió del sentiment de la naturalesa, però la seva tasca encara s’ha d’acomplir, és un projecte de futur.

⁵⁶ A Reclus li passa totalment desapercebut que els primers que valoren i exploren les regions muntanyoses alpines durant el segle XVIII són els suïssos (Scheuchzer, Haller, Rousseau, Saussure...) i no els anglesos, que no assoleixen protagonisme fins al segle XIX (cf. GEORGES SONNIER, *Op. cit.*, pàg. 64.).

Les causes essencials del sentiment de la naturalesa

Les causes exposades fins ara són importants, però l'anàlisi de Reclus va encara més enllà perquè proposa una altra línia d'explicació que fondeja en algunes dimensions essencials de l'ésser humà com a motius que l'impulsen cap al contacte amb la natura.

En les èpoques anteriors als temps "moderns" (el segle XIX, s'entén), la naturalesa era valorada de dues maneres: 1) des d'una perspectiva utilitària, que es focalitzava en els entorns conreats o pastorals, idealitzats posteriorment per la literatura, i 2) amb un sentiment d'adoració i alhora de temor que privilegiava, sacralitzant-los, alguns indrets naturals com les muntanyes.

Una nova actitud va guanyant terreny:

"Esperem, tanmateix, esperem amb confiança; el dia arribarà! Els déus se'n van, enduent-se el seguici del reis, els seus tristos representants a la Terra. L'home aprèn lentament a parlar el llenguatge de la llibertat; també aprendrà a practicar els seus costums."⁵⁷

Les muntanyes mantenen el seu estatus de privilegi, però desproveïdes de la pàtina del sagrat:

"Els cims, antany temuts, s'han convertit precisament en l'objectiu de milers d'escaladors."⁵⁸

Un gran riu històric ha conduït la humanitat a adoptar aquesta nova mirada envers la muntanya. Un riu on desguassen els tres afluents explicats. Tot plegat, en profunda interrelació, ha desvetllat un important canvi de mentalitat i, en conseqüència, de percepció i d'acció. Però la mirada del

⁵⁷ HM, pàg. 185.

⁵⁸ *Ibid.*

geògraf va més enllà de l'anàlisi històrica, és més penetrant. El científic també és un pensador original i un savi.

Centrant-nos més específicament en la muntanya (perquè així procedeix Reclus sense justificar-ho), cal dir que l'amor profund que aquest àmbit desperta, sobretot en els esperits "cultivats"⁵⁹, no s'explica només per la raó històrica. El nostre autor també explora causes més essencials, és a dir, raons profundament inscrites en la naturalesa humana. Els detonants han estat històrics, les causes profundes, més permanents.

No és fàcil precisar el pensament de Reclus sobre aquest punt per la seva manca de sistematització en l'exposició. L'estructura conceptual dels assaigs comentats no és gens evident. La clau l'aporta un fragment molt revelador de la *Histoire d'une montagne*:

“En aquest treball, tan capital, de l'educació dels infants i, a través d'ells, de la humanitat futura, la muntanya hi té un paper fonamental a complir. La vertadera escola ha de ser la naturalesa lliure, amb la *contemplació* dels seus meravellosos paisatges i l'*estudi* en viu de les seves lleis, però també amb la *superació* dels seus obstacles.”⁶⁰

Contemplació, estudi i superació en el marc natural: heus aquí els tres eixos conceptuals del pensament de Reclus, exposats de manera molt dispersa en els seus escrits. Pel que fa a la superació, cal precisar que es tracta de l'exercici de la llibertat humana, una tasca altament satisfactòria. Recapitem: la contemplació, l'estudi i la joia de la llibertat en la naturalesa. Això és el que troba l'ésser humà cultivat, sensible, en la muntanya.

També analitza, criticant-les, dues raons inessencials d'atracció per la muntanya: la vanitat, un desig absurd de fama, i la moda, és a dir, un

⁵⁹ SNSM, pàg. 15.

⁶⁰ HM, pàg. 192; els subratllats són meus.

comportament gregari i superficial⁶¹. Per analitzar els comportaments actuals potser hauríem de profunditzar més en aquestes raons que Reclus només toca de passada.

Heus aquí una anàlisi dels tres eixos assenyalats en l'ordre invers al que proposa l'autor:

1) *La llibertat*

Reclus, per la seva filiació anarquista (la seva té caràcter fundacional), però probablement també condicionat per la filosofia cartesiana –un cos teòric amb un pes enorme en la cultura francesa i europea– és un defensor apassionat de la llibertat. Per a ell, aquesta és una dimensió fonamental de la naturalesa humana. El desplegament adequat de la llibertat és condició de la salut física i, alhora, de la felicitat. La muntanya és un àmbit privilegiat per a dur a terme aquest exercici.

El substrat de la llibertat és de caràcter instintiu, lligat a la nostra naturalesa orgànica:

“La visió dels alts cims exerceix sobre un gran nombre d'homes una mena de fascinació; per un instint físic, sense barreja de reflexió, se senten conduïts cap a les muntanyes per escalar els seus escarpaments.”⁶²

Però aquesta motivació interna, primitiva, que és una font de plaer físic, acaba traduint-se en un estat de joia de l'ànima:

“(…) una gran voluptat física de respirar un aire fresc i intens que no està gens viciat per les impures emanacions de la planes. Hom se

⁶¹ Cf. SNSM, pàg. 16, 22 i 23 i HM, pàg 186.

⁶² SNSM, pàg. 17.

sent com a renovat tot assaborint aquesta atmosfera de vida; a mesura que hom s'eleva, l'aire esdevé més lleuger; hom aspira amb intervals més llargs per omplir-se els pulmons, el pit s'infla, els músculs s'estiren, la joia entra a l'ànima.”⁶³

El plaer físic i la joia emocional que en segueix tenen la capacitat de moure l'ésser humà cap a la natura, un medi difícil que l'obliga a reprendre “l'ús dels seus membres i la llibertat”⁶⁴:

“El seu ull li serveix per evitar les pedres del sender, per mesurar la fondària dels precipicis, per descobrir les preses i anfractuositats del terreny que li facilitaran l'escalada de les parets. La força i l'elasticitat dels músculs permeten franquejar abismes, aturar-se en rampes inclinades, elevar-se esglaonadament per les canals.”⁶⁵

El perill d'aquesta activitat és inqüestionable:

“En mil ocasions, durant l'ascensió d'una muntanya escarpada, hom comprèn que hi hauria un gran perill si perdés l'equilibri, o si la mirada es velés de sobte pel vertigen, o si els membres refusessin les seves ordres.”⁶⁶

Però, fem atenció al següent fragment:

“Precisament aquesta *consciència del perill*, afegida a la satisfacció de saber-se àgil i preparat, és el que dobla en l'esperit del muntanyenc el sentiment de seguretat.”⁶⁷

Reclus aporta, a l'*Histoire d'une montagne*⁶⁸, alguns exemples del control que pot exercir un alpinista preparat en situacions de perill: 1) avançar per un

⁶³ *Ibid.*, pàg. 20.

⁶⁴ *Ibid.*, pàg. 21.

⁶⁵ *Ibid.*, pàg. 21.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, el subratllat és meu.

pendent de neu glaçada on no es pot fer un pas en fals si no vol caure al precipici; 2) travessar l'esquerda d'una glacera per un pont de neu que es pot trencar; 3) escalar parets amb rugositats on no hi cap el peu i on a vegades hi ha una capa de gel sota l'aigua que corre pel damunt. Posa de relleu el valor i l'aplom d'esperit que permeten enfrontar-se a aquestes situacions.

Un altre exemple resulta del tot inversemblant: algú rellisca per un fort pendent de pissarra polida, tallat bruscament per un precipici de cent metres; agafa una gran velocitat i aleshores estén els braços i les cames per oferir més superfície de fricció i aprofitar al màxim les rugositats de la roca, utilitzant el seu cos com un fre, i es detura al límit mateix de l'abisme; allí, precisament, hi corre un rierol abans de convertir-se en cascada i el muntanyenc sacia la seva set tranquil lament abans d'aixecar-se per buscar un lloc segur⁶⁹.

L'exercici de la llibertat en la muntanya, amb la preparació física que requereix aquesta tasca, implica enfrontar-se al perill i, per tant, "prendre consciència del perill", i això es tradueix finalment en un sentiment de seguretat.

L'autor també fa una consideració sorprenent, per exagerada, sobre el perill: "L'escalador estima més la muntanya en la mesura que s'ha arriscat a morir en ella"⁷⁰. Sigui com sigui, l'exercici de la llibertat té un resultat de gran importància: "hom esdevé mestre de si mateix i responsable de la seva vida"⁷¹. Aquí es fa un salt a una dimensió moral perquè la muntanya constitueix una analogia de la totalitat de la vida humana i, per tant, serveix de model per a l'individu, de referent vital:

"(...) però el sentiment del perill superat no és l'única alegria de l'ascensió, en especial per a l'home que, en el decurs de la seva vida, ha

⁶⁸ HM, pàg. 187.

⁶⁹ Un exemple semblant, però en un pendís de neu: *cf.* SNSM, pàg. 33-34.

⁷⁰ HM, pàg. 188.

⁷¹ SNSM, pàg. 20.

hagut d'emprendre fortes lluites per complir el seu *deure*. Encara que no ho vulgui, no pot evitar de veure en el camí recorregut, amb els passos difícils, les neus, les esquerdes, els obstacles de tot tipus, *una imatge del feixuc camí de la virtut*; i aquesta comparació de les coses materials i el món moral s'imposa al seu esperit.”⁷²

Perquè la humanitat no esdevingui feble i acomodàcia, en vistes segurament als reptes històrics (revolucionaris) que n'espera, Reclus exposa aquest imperatiu:

“Ens correspon vetllar perquè una bona educació formi els joves amb una voluntat enèrgica i els faci sempre capaços per a l'esforç heroic, l'únic mitjà de mantenir la humanitat en el seu vigor moral i material!”⁷³

En síntesi: l'exercici de la llibertat proporciona, d'entrada, un plaer físic que comporta també una alegria espiritual i, com que requereix una superació constant de dificultats i perills, aquesta activitat esdevé una mena d'escola moral de l'individu per tal de capacitar-lo per enfrontar-se a les exigències de la vida i als reptes presents i futurs de millora de la humanitat⁷⁴.

⁷² HM, pàg. 188, els subratllats són meus.

⁷³ *Ibid.*, pàg. 191-192.

⁷⁴ En altres obres, Reclus presenta aquest exercici de llibertat a la naturalesa com un retorn als valors (intemporals?) de la humanitat primitiva: “Amb aquesta perspectiva general, anomenada a *L'Homme et la Terre* «la unió plena de l'home civilitzat i el salvatge», Reclus veu actualitzar-se en els països occidentals on alguns dels seus companys i ell mateix practiquen el vegetarianisme, el naturisme, les grans caminades o l'alpinisme. Per mitjà d'aquestes disciplines de vida, l'home refinat s'esforça per recuperar, tímidament encara, les «energies», d'ordre físic però també mentals, que estaven presents en el primer humà i que els modes de vida cada cop més mecànics han atrofiat, desequilibrant el desenvolupament harmoniós de la personalitat humana” (JOËL CORNUAULT, “L' Union plénière du civilisé avec le sauvage selon Reclus”, http://www.oeuvresouvertes.net/autres_espaces/cornuault1.html).

2) *L'estudi*

El següent text mostra clarament la importància que Reclus atribueix a l'estudi de la natura:

“Aquest sentiment (del deure) assoleix molta més força encara en aquells que tenen veritablement la missió científica d'escalar un cim perillós, ja sigui per estudiar les seves roques o els seus fòssils, ja sigui per connectar-hi la seva xarxa de triangles i traçar el mapa del país. Aquests tenen el dret de sentir-se orgullosos d'haver conquerit un cim. I si pateixen alguna desgràcia, tenen dret al títol de màrtirs.”⁷⁵

Entre els alpinistes anglesos, valora especialment Tyndall perquè és un escalador intrèpid i alhora un científic apassionat⁷⁶. La seva preferència pels exploradors i naturalistes alemanys també va en aquesta direcció⁷⁷. En què es fonamenta aquesta valoració? Sobretot en el plaer que proporciona el coneixement de la muntanya, l'exercici de la intel·ligència, íntimament lligat al plaer físic:

“Quant al plaer intel·lectual que proporciona una ascensió, que en un altre sentit està tan íntimament lligat amb les joies materials de l'escalada, és més gran en la mesura que l'esperit és més obert i ha estudiat millor els diversos fenòmens de la natura.”⁷⁸

La muntanya és un àmbit de la naturalesa especialment privilegiat per desplegar-hi el coneixement. Seguint l'estela de Rousseau⁷⁹, Reclus aporta una justificació d'aquest privilegi:

⁷⁵ *Ibid.*, pàg. 188.

⁷⁶ *Cf.* SNSM, pàg. 33-40.

⁷⁷ *Cf. ibid.*, pàg. 41-45.

⁷⁸ *Ibid.*, pàg. 21-22.

⁷⁹ “(...) la naturalesa semblava que obtenia plaer en posar-se en contradicció amb ella mateixa, puix que hom la trobava diferent en un mateix lloc segons diversos aspectes. A llevant les flors de primavera, a

“(…) les muntanyes no comprenen, en un espai reduït, un resum de totes les esplendors de la terra? Els climes i les zones de vegetació s’estatgen en elles al seu voltant: es pot abraçar, amb un cop d’ull, els conreus, els boscos, els prats, les roques, els gels, les neus (...)”⁸⁰

“(…) quan algú es troba al capdamunt d’un alt cim, pot contemplar en el seu conjunt l’edifici de la muntanya amb els seus barrancs i els seus contraforts, les seves neus, els seus boscos i els seus prats. Els barrancs i les valls que el gel, l’aigua i la intempèrie han esculpit en el relleu immens es revelen nítidament. Hom veu l’obra acompanyada durant milers de segles per tots aquests agents geològics. Remuntant-se fins a l’origen de les muntanyes mateixes, hom emprèn un judici més sòlid sobre les diverses hipòtesis dels savis relatives a la ruptura de l’escorça terrestre, el plegament de les capes, l’erupció del granit i el pòfir.”⁸¹

El missatge de Reclus és nítid: el coneixement constitueix també un enriquiment de l’activitat muntanyenca pel plaer intel·lectual que proporciona. La *Histoire d’une montagne* és una demostració impactant de l’immens plaer que Reclus sentia de l’observació i anàlisi científiques de tots els aspectes relacionats amb la muntanya: mineralogia, cristal·lografia, geologia, geografia, meteorologia, glaciologia, hidrologia, botànica, zoologia, ecologia, antropologia, fisiologia, història... Un mosaic intel·lectual presentat amb un embolcall literari de primeríssima categoria.

A més d’aportar plaer, el coneixement de la muntanya contribueix al progrés de la humanitat i, per tant, és una peça clau per poder aconseguir,

migdia els fruits de la tardor, al nord els gels de l’hivern: reunia totes les estacions en un mateix instant, tots els climes en un mateix indret, terrenys contraris en un mateix sòl (...)” (text de *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, de J.-J. Rousseau, citat per JEAN-PAUL GRAO, *Op. Cit.*, pàg 10). Aquesta perspectiva va esdevenir ben bé un tòpic entre els escriptors que tractaven sobre el tema de la muntanya al segle XIX.

⁸⁰ SNSM., pàg. 17.

⁸¹ *Ibid.*, pàg. 22.

algun dia, una societat més harmònica i justa. Té, doncs, implicacions morals i polítiques de futur:

“Cal que l'estudi directe de la natura i la contemplació dels seus fenòmens esdevingui per a tot home complet un dels elements primordials de l'educació.”⁸²

3) *La contemplació*

Recordem que s'ha invertit l'ordre proposat per Reclus en el text citat més amunt, que era aquest: contemplació, estudi, superació de les dificultats. Podria ser que aquest ordre no fos accidental i expressés una jerarquia. Vist així, la contemplació ocuparia el rang més elevat en el sentiment de la naturalesa.

Si hi ha una cosa clara que s'imposa al lector de l'obra de Reclus és que, a més del seu sòlid bagatge intel·lectual, es revela com una persona extremadament sensible a la bellesa natural: en són una prova les seves descripcions paisatgístiques, les seves intenses experiències en el medi natural i les seves efusions emocionals, plasmades en una prosa poètica esplèndida. La *Histoire d'une montagne* i la *Histoire d'un ruisseau*⁸³ no són, sense cap mena de dubte, llibres que s'esgotin en una sola lectura.

Val la pena comprendre la manera com Reclus entén la contemplació, perquè és d'una gran riquesa i profunditat. Hi ha tres elements en joc en el procés contemplatiu: 1) el subjecte que contempla, 2) l'objecte contemplat i 3) la relació que s'estableix entre els dos elements anteriors. Procedeixo a comentar-los, però adverteixo al lector que vulgui atansar-se a les obres analitzades, que no hi trobarà res que s'assembli a la categorització que ara

⁸² *Ibid.*, pàg. 84.

⁸³ Albin Michel Ed., París (<http://hydrologie.org/BIB/reclus/HistoireDunRuisseau.pdf>).

proposaré. Sens dubte, es tracta d'una interpretació molt personal que aspira a copsar el rerefons teòric d'unes obres concretes de l'autor mitjançant una lògica i una terminologia (i potser unes motivacions) completament diferents de les originals.

Començo pel subjecte de la contemplació. D'una banda, es tracta de l'home històric perquè la forma moderna de contemplar la natura és el resultat d'un procés temporal, d'una conquesta, però, d'altra banda, fa referència a l'home sense cap més afegit perquè allò conquerit és l'expressió de quelcom que ja existia potencialment, és a dir, constitueix l'actualització d'una determinada naturalesa "humana" que romanía en estat de latència, per dir-ho amb el llenguatge (només el llenguatge) de l'escola.

El geògraf anarquista podia haver assumit ideològicament el materialisme, però la seva forma de pensar i el seu lèxic no encaixen gens bé en aquest motlle metafísic. L'ús habitual d'expressions com "ànima", "esperit", "consciència"... no sembla només un recurs literari, ans suggereix un afany de conservar –o, almenys, de no eliminar– la singularitat (la substancialitat?) de la ment humana, com si aquesta no pogués ser reduïda a esquemes merament físics, biològics o econòmics, etc⁸⁴.

Passo ara al tercer element mencionat (la *relació* ésser humà - naturalesa), en comptes de l'objecte de contemplació, perquè és precisament el que estableix el *lligam* del subjecte amb la naturalesa i allò que fa que aquesta existeixi en tant que objecte de contemplació. La relació és un sentiment fort, un amor profund que vincula l'ésser humà amb l'objecte estimat. Així, doncs,

⁸⁴ Aquest substrat metafísic, per dir-ho així, podria correspondre a un estadi primerenc d'elaboració de les seves idees. Només tres anys més tard de la publicació del seu article sobre el sentiment de la naturalesa, expressa aquesta idea paradoxal: "Semblants a un rierol que fuig, nosaltres canviem a cada instant; la nostra vida es renova minut a minut, i si creiem romandre els mateixos, això només és una pura il·lusió del nostre esperit" (*op. cit.*, pàg. 194). L'ús del terme "esperit" sembla que torna a traïr Reclus: si la il·lusió és "del" nostre esperit, ¿això significa que hi ha un subjecte de la il·lusió que s'escapa de la il·lusió?

a través de l'anàlisi de la contemplació comprendrem també el teixit emocional que es desplega en ella.

Heus aquí un intent de síntesi de les dimensions recluseanes de la contemplació:

-La contemplació com un acte reflex

A vegades “la mirada” (metàfora de tots els sentits i fins i tot de la intel·ligència) enfoca l'objecte estimat “indirectament”, com si estigués reflectit en un mirall on també hi hagués la nostra pròpia imatge projectada. L'objecte, en aquest cas, seria un fons, i nosaltres, el centre de la imatge. Tradueixo: la visió indirecta significa el passat, el record; la nostra imatge representa les nostres vivències en la naturalesa, així com el paper d'aquestes en el conjunt de la vida. L'activitat realitzada (passada) està embolcallada en l'escenari natural i, per tant, queda “tocada”, “transformada” per un sentiment d'alegria, de joia, de felicitat, lligat amb la naturalesa. I, quan traspasa els límits del record recent, s'inscriu en la totalitat de la vida, esdevé plenitud vital. La contemplació permet valorar l'existència en clau positiva, de felicitat i de plenitud:

“Amb quina felicitat hom recorda el més ínfim incident de l'ascensió, les pedres que es desprenen del pendent i es capbussen en el torrent amb un soroll sord, l'arrel en què s'ha suspès per escalar un mur rocós, el filet d'aigua de neu on ha saciat la set, la primera esquerra en què ha tret el nas i no ha gosat travessar, el llarg pendent que ha remuntat penosament enfonsant-se fins a mitja cama en la neu i, en fi, la cresta terminal des d'on veu desplegar-se, fins a les boires, l'horitzó de l'immens panorama de les muntanyes, de les valls i de les planes.”⁸⁵

⁸⁵ SNSM, pàg. 19-20.

“En tornar a mirar des de lluny el cim conquerit al preu de tants esforços, hom descobreix o endevina amb la mirada, amb veritable encís, el camí seguit anteriorment des de la base de les valls fins a les blanques neus del cim. En aquest gran quadre que ofereixen els pendents de la muntanya, hom hi retroba tots els records d’una jornada de felicitat.”⁸⁶

Reclus cita un text preciós del seu admirat Tyndall que va en la direcció assenyalada:

“Les geleres i les muntanyes tenen per a mi un interès molt superior al de la ciència. He trobat en elles les fonts de la vida i de la joia, m’han fornit escenaris i records que mai no s’esborraran del meu pensament, m’han fet sentir en totes les meves fibres la consciència de la meva fortalesa, i ara, la raó, l’ànima i el cos treballen plegats amb mi amb una força joiosa que mai no és alterada ni per la feblesa ni per l’avorriment.”⁸⁷

-La contemplació com a consol:

Si l’exercici físic en la naturalesa reforça la salut i proporciona joia emocional, la contemplació del paisatge té efectes balsàmics per a les ànimes ferides.

“(…) quan se sent desgraciat (l’ésser humà), les seves penes s’endolceixen per l’espectacle dels camps lliures.”⁸⁸

L’autor va comprovar en la seva pròpia carn aquestes virtuts terapèutiques després d’un període crític de la seva vida⁸⁹:

⁸⁶ *Ibid.*, pàg. 20.

⁸⁷ *Ibid.*, pàg. 35.

⁸⁸ *Ibid.*, pàg. 86.

⁸⁹ Reclus enceta la *Histoire d’une montagne* amb un capítol que porta un títol significatiu: “L’asile”. Escriu l’obra el 1880, en un període de relative estabilitat personal que no es correspon amb el contingut de l’inici de l’obra, que expressa les dificultats que va passar després d’haver estat condemnat, per un

“Estava trist, abatut, fatigat de la vida. El destí havia estat dur amb mi, se m’havia emportat éssers molt estimats, havia arruïnat els meus projectes i aniquilat les meves esperances. (...) Lliure d’ara endavant, deixava que la meua vida es renovés lentament a les mans de la naturalesa.”⁹⁰

-La contemplació com a reconeixement de qualitats

Reclus en cap moment es pronuncia sobre l’essència de la bellesa. Però crec que tant el llenguatge que emprava (per exemple, una expressió d’alt voltatge: “bellesa primera”⁹¹), com les seves valoracions estètiques apunten cap a un reconeixement objectiu de qualitats en la naturalesa, però potser podria tractar-se només d’una forma d’expressió. Poques vegades –o mai– s’observen girs verbals que insinuïn que la bellesa és una projecció d’emocions i valors sobre la realitat, en absolut. A mi em sembla, doncs, que Reclus considera la bellesa com una propietat de la naturalesa que la consciència pot reconèixer precisament perquè és en aquesta que aquella es fa manifesta. Aquí ve a tomb la següent frase del pensador francès: “L’home és la naturalesa que pren consciència de si mateixa”⁹²: és la mateixa naturalesa, doncs, la que es reconeix a si mateixa en la consciència de l’ésser humà, que no és res més que una part d’aquella.

La bellesa natural contrasta amb la cara lletja, destructiva, de la civilització moderna. L’autor no participa del tot de l’optimisme revolucionari del dinou i observa críticament el progrés de la humanitat, en constata les mancances, per tal de corregir-les amb l’educació:

consell de guerra, a deportació perpètua per haver participat com a soldat de l’exèrcit de la Comuna de París. Va passar gairebé un any a la presó, però se li va donar permís de marxar a Suïssa gràcies a la intercessió de diverses personalitats científiques europees com Darwin, Wallace i Spencer (*cf.* GARY S. DUNBAR, *Op. cit.*, pàg. 143).

⁹⁰ HM, pàg. 1 i pàg. 4-5.

⁹¹ SNSM, pàg. 84.

⁹² Citat per MICHEL RODES: “Élisée Reclus et Franz Schrader, deux homes face à la nature”, en un estudi que acompanya l’edició citada (SNSM, pàg. 75-126).

“(…) cal contrapesar a tot preu, mercès a la visió de les grans escenes de la Terra, la vulgaritat de tantes coses lletges i mediocres on els esperits estrets hi veuen el testimoni de la civilització moderna.”⁹³

Allò que és autènticament modern, ens ve a dir Reclus, avançant-se al futur, és la valoració i el respecte de la naturalesa⁹⁴.

-La contemplació com a figuració d'una alteritat.

L'amor tendeix a interpretar la realitat estimada (en aquest cas, natural, no humana) com un “altre” ésser dotat de vida o, fins i tot, de personalitat, és a dir, que té la condició de “persona”. Es tracta de la lògica de tota relació amorosa, que sempre es produeix entre un jo i un tu, entre jos. L'autor és perfectament conscient del caràcter imaginari, figuratiu, d'aquesta atribució, però tot i així deixa via lliure a aquesta tendència antropomòrfica i mostra una gran complaença en explicar-la:

“Per la majestat de la seva forma i l'atreviment del seu perfil retallat en el cel, pel cinturó de núvols enrotllat als seus flancs, per les variacions incessants de l'ombra i la llum que es produeixen als barrancs i sobre els seus contraforts, les muntanyes esdevenen, per dir-ho així, éssers dotats de vida, i fan que hom maldi per escalar-les per tal de descobrir els secrets de la seva existència.”⁹⁵

“El cim que hom acaba d'escalar sembla que el miri, que el somrigui de lluny, que sigui per a ell que faci brillar les neus i que a la nit s'encengui per un darrer raig de llum.”⁹⁶

⁹³ SNSM, pàg. 117.

⁹⁴ “(Élisée Reclus i Franz Schrader) Són ben bé els precursors d'una ecologia a la francesa en la mesura que es tracta d'un compromís existencial i alhora ètic que assumeix clarament dues exigències fonamentals: la naturalesa i la llibertat” (MICHEL RODES, *Op. cit.*, pàg. 126).

⁹⁵ SNSM, pàg. 19.

⁹⁶ *Ibid.*

-La contemplació com a sentiment de pertinença conscient en la realitat

A vegades, del contacte sostingut i apassionat amb la naturalesa se'n deriva una experiència excepcional: un sentiment de pertinença o de fusió íntima amb la realitat. Reclus l'expressa molt plàsticament en un text memorable:

“Un dia que, assegut sobre un cim tranquil, amb un cel encalmat, vaig veure com es retorçava amb furor una tempesta en la base de la muntanya, no vaig poder resistir-me a la crida que semblava que m'arribava del món dels humans. Vaig descendir per engolir-me en la massa negra dels vapors turbulents, em vaig submergir, per dir-ho així, entremig dels llamps, sota la capa dels llampecs, dins dels remolins de pluja i calamarsa. Mentre davallava per un sender transformat en rierol, saltava de pedra en pedra. Exaltat pel furor dels elements, per l'esclat del tro, pel doll de les aigües, pel bram dels arbres sacsejats, corria amb una joia frenètica. Quan per fi vaig arribar a la calma, on vaig trobar foc, pa, vestimenta seca, totes les dolçors de la bona hospitalitat del muntanyenc, gairebé enyorava la poderosa voluptat que havia gaudit a l'exterior. Em semblava que allà dalt, enmig de la pluja i el vent, havia format part de la tempesta i havia barrejat la meua individualitat conscient amb els elements cecs.”⁹⁷

Reclus deixa molt clar que, en aquesta vivència, la consciència del propi ego no es dissol, sinó al contrari, se situa entre els elements inerts que l'envolten com si hi trobés el seu lloc exacte. Podríem dir que la consciència d'un mateix no és plena si no es dóna com a consciència d'un encaix entre les coses. És una perspectiva interessantíssima perquè contrasta amb altres experiències –o interpretacions– de fusió amb la naturalesa que parlen d'un oblit de l'ego: un oblit paradoxal, per cert, perquè posteriorment és l'ego qui recupera una experiència en la qual, en teoria, no hi era present.

⁹⁷ HM, pàg. 73.

Malauradament, Reclus no aprofundeix en aquesta dimensió de la contemplació i es limita a expressar-la.

Hi ha un altre detall a ressaltar del text: la contenció que apareix en les darreres línies (“Em semblava”), que pot suggerir una voluntat de mantenir l'experiència en un pla fenomenològic (un mer contingut de la consciència), com si es volgués evitar de caure en la temptació metafísica, és a dir, atribuir a la vivència un valor de veritat, de realitat. Tanmateix, Reclus es mostra habitualment com un realista. Tot indica que, per a ell, la captació sensorial, emocional i intel·lectual de la realitat no són només una representació, sinó que tenen fonament real. Heus aquí un breu text a tall d'exemple:

“Tot veient aquests fenòmens (...) hom comprèn millor la unitat que, sota la diversitat infinita d'aspectes, presideix totes les coses de la natura.”⁹⁸

-El límit de la contemplació

Si bé Reclus concedeix una alta dignitat a la naturalesa, mai no arriba a convertir-la en quelcom sagrat que pugui ser objecte d'adoració:

“Als nostres dies ja no s'adoren les muntanyes, però aquells que les han recorregut habitualment les estimen amb un amor profund.”⁹⁹

Recordem com afirmava com s'havia de corregir tot vestigi de vaguetat, falsedat i mística en l'amor dels alemanys. En aquest punt estableix en l'interior mateix de l'acte contemplatiu un límit infranquejable:

⁹⁸ *Ibid.*, pàg. 99.

⁹⁹ *Ibid.*, pàg. 73.

“L’adoració de la naturalesa encara existeix entre nosaltres, molt més viva del que es creu: ¡Quantes vegades un camperol, descobrint-se el cap, m’ha mostrat el sol amb el dit i m’ha expressat amb solemnitat: «Allí hi ha el nostre Déu!» «I també el meu», he estat temptat de dir-li. ¡Quantes vegades, davant la visió dels cims augusts que regnen per damunt de les valls i les planes, no he tingut ingènuament la temptació de considerar-les divines!”¹⁰⁰

En un altre moment, referint-se a l’espectacle de la neu que revela els estrats geològics de les muntanyes, manifesta una imatge que li suggereix, però queda clar que només és una imatge:

“(…) *es diria* que són fileres superposades per la mà d’algun arquitecte gegantí.”¹⁰¹

Postrar-se davant la naturalesa, concedir-li una dignitat sobrenatural, adorar-la com si fos una divinitat, pot ser una temptació puntual, una concessió al sentiment en un moment d’eufòria, però no seria correcte deixar que aquesta experiència derivés en un estat místic o religiós de cap mena.

Tanmateix, malgrat aquest propòsit explícit de contenció, crec que no seria desassenyat qualificar, almenys des d’una perspectiva panteista, de mística la passió que traspuen els esplèndids escrits naturalistes de Reclus.

Consideracions finals

Crec que les observacions i conclusions del gran geògraf francès són vigents no només pel seu estil captivador i pels seus nombrosos encerts, sinó també pels interrogants que desvetllen:

¹⁰⁰ *Ibid.*, pàg. 161.

¹⁰¹ *Ibid.*, pàg. 75, el subratllat és meu.

1) Té sentit pensar que la desnaturalització de la vida que comporta la civilització industrial provoca un moviment invers de retorn a la naturalesa. Però això remet a una altra qüestió més profunda: ¿parlar d'un retorn no vol dir que hi ha, que hi ha hagut, una vinculació molt forta, essencial, amb allò del qual hom s'allunya? Reclus troba la resposta a aquesta pregunta en les raons essencials que addueix com a justificació del sentiment de la naturalesa. Tanmateix, en els temps actuals, en què l'allunyament de la natura s'ha incrementat en una mesura inimaginable fa un segle i mig, no es detecta un augment proporcional d'un desig de retorn tan profund com el que assenyala Reclus, més aviat es fa palesa una mena de complaença luxuriosa en tot allò que ens allunya de la natura, en les insòlites i antinaturals possibilitats que ens ofereixen les potents creacions (*ex nihilo*) tecnològiques. La natura ja no és el fi, sinó a vegades, un instrument i altres, un mer escenari. ¿Es va equivocar en el seu diagnòstic sobre el profund lligam entre l'ésser humà i la naturalesa si ara no serveix per explicar l'estrany comportament antinatural dels humans en la mateixa naturalesa?

2) Sobre la llibertat: qui parla avui dia de llibertat en l'àmbit de la naturalesa o, fins i tot, en qualsevol altre àmbit? Potser perquè pressuposem que ja l'hem assolida, no tenim necessitat de parlar-ne. És un tema que deixem per a temps d'escassetat, però que mereix ser pensat precisament en períodes d'abundància (de llibertat, s'entén) si no volem anar pel camí de perdre-la per culpa d'alguna usurpació aliena: no és una mera aparença, la llibertat que ens ofereix el mercat?

El tractament de Reclus fa atenció a dues dimensions de la llibertat: la joia de sentir-se amo de si mateix tot superant les dificultats naturals i el caràcter exemplar i formatiu que aquest exercici té per al millorament moral de l'individu.

Hi ha un aspecte de la llibertat no tractat per Reclus: la vocació envers la naturalesa també és per si mateixa una tria existencial, un dels actes més originaris de llibertat d'alguns individus, una entrega total a una crida interior, un dels compromisos més radicals (n'hi ha d'altres) que es pot establir amb un mateix. És per aquesta exigència interna, autònoma, que avui tanta gent se sent atreta per les activitats a la natura? Hi ha forces externes a l'individu que impulsen les multituds cap a la naturalesa amb diferents finalitats inessencials? L'entrega de tants respon a un acte de llibertat plena i conscient o a vegades és només un sucedani d'ella?

3) Sobre l'estudi: crec que és molt encertada la inclusió, per part del nostre autor, del coneixement en la relació ésser humà-naturesa. El concurs de diverses disciplines, en un diàleg fecund entre elles, contribueix a una comprensió més profunda de l'enorme realitat que és el medi natural i, en conseqüència, condueix a un enriquiment de l'experiència, que es carrega de continguts, que es perd –amb un immens plaer– en mil interrogants i possibilitats, que manté sempre viva la curiositat infantil per la realitat, que ens aporta una satisfacció gens elemental... El vell excursionisme científic català també tenia aquesta mirada àmplia, però la tirania actual de la mentalitat esportiva sembla que l'està anihilant inexorablement. Sort d'alguns fars (científics, escriptors, artistes, viatgers, muntanyencs independents...) que es mantenen fermes en el seu afany de demostrar que la naturalesa és molt més que un conjunt de mesures per superar o d'imatges per exhibir.

4) Sobre la contemplació: les dimensions de la contemplació assenyalades per Reclus crec que serveixen per il·luminar l'experiència de molts amants de la naturalesa. És cert que els records del contacte amb la natura es graven per sempre en la memòria i enriqueixen el llarg recorregut d'una vida, que l'esperit sent (encara que potser no ho pensi) que la bellesa emana de la mateixa realitat –a la qual atribuïm virtuts curatives, sobretot pel

que fa a l'ànima—, que a vegades la realitat natural es manifesta com un “tu” amb qui es dialoga en la intimitat... Amb tot, penso que l'autor s'aplica ocasionalment una mena d'autocensura per tallar de soca-rel algunes tendències del seu pensament, com si apliqués principis teòrics que no acaben d'encaixar ni amb el lèxic que emprava ni amb algunes intuïcions que es detecten darrere o dessota de les seves reflexions. Crec que aquesta resistència, ni que sigui subtil, obre les portes —precisament perquè malda per mantenir-les tancades— a un nou territori de reflexió.

En definitiva, crec que submergir-se en l'obra de Reclus és un autèntic bany de plaer i de saviesa que resulta molt estimulant per a la reflexió sobre una problemàtica que, si ho pensem bé, no ens hauria de ser gens indiferent.

LA CREACIÓN EN EL EPÍLOGO.

STEINER Y HEIDEGGER

Joan Cabó Rodríguez

Introducción

En este trabajo abordaremos la noción de creación desde los planteamientos de Martin Heidegger y George Steiner. Intentaremos recorrer las trazas heideggerianas en la obra de Steiner mostrando posibles conexiones o divergencias entre ambos. Partiremos de algunos de los textos más significativos de los dos autores y trataremos de ponerlos en diálogo. No obstante, tomaremos la obra *Gramáticas de la creación*, de Steiner, como el sustrato que guiará la mayor parte de la reflexión. El trabajo se ha estructurado en cuatro partes y una conclusión. En ellas se estudiarán progresivamente la noción misma de creación, sus presupuestos teológicos, la premura moral de la cuestión de la creación y, finalmente, la posibilidad y el sentido de la creación en nuestro tiempo.

1. Qué es creación.

El propósito de Steiner en *Gramáticas de la creación* es plantear si la creación es posible en la época del eclipse de lo mesiánico, ya que en la

creación subsiste, latente, un presupuesto teológico que parece ser condición de posibilidad de toda creación auténtica. Pero eso lo abordaremos más adelante. Nos ocuparemos por el momento de cómo Steiner, en la obra citada, investigando diferentes formulaciones de la creación, sugiere qué puedan decir éstas de la creación misma. Veremos también la propuesta de Heidegger y algunas conexiones entre el pensamiento de los dos autores.

En la primera parte de *Gramáticas de la creación* es fecundo el estudio de la tensión entre los códigos del *Timeo* platónico y de la *Torá* judía, así como las aportaciones del cristianismo mediante los conceptos de encarnación y eucaristía. Steiner, aunque reconoce su relevancia, deja de lado las influencias del Islam por no conocerlas a fondo. Pero, a nuestro juicio, quizá la reflexión más extensa y fecunda de Steiner que nos permite entrever por el momento qué entiende por creación es la que desarrolla intentando deslindar la creación de la invención. Por inventar se entiende, partiendo de su etimología, descubrir, encontrar. Se da en las ciencias y en su aplicación, la tecnología. Crear, en cambio, supone un comienzo nuevo, originar, producir, idear por primera vez. El acto creador es individual e inintercambiable, se realiza en soledad, como la muerte. La *auctoritas* de la obra de arte destaca frente a la *communitas* científica, la noción de autoría “ha sido la principal analogía de la creación misma.” (GC 313)¹⁰² En cambio la invención se produce en el seno de una comunidad de la que los científicos participan. La distinción entre “tiempo”, como códigos de medida normalizados en determinados períodos históricos, y “duración”, como el transcurrir de la experiencia individual, se atribuye también a la distinción entre la invención en las ciencias y la creación en las artes. Para Agustín no hay tiempo antes de la creación, el tiempo viene

¹⁰² De ahora en adelante, en las citaciones, se utilizarán las siguientes abreviaturas. Para las obras de Steiner: PR: *Presencias reales* (1991), H: *Heidegger* (2001), GR: *Gramáticas de la creación* (2011). Para las obras de Heidegger: ID: *Identidad y diferencia* (1990), CH: *Carta sobre el humanismo* (2000), ST: *El ser y el tiempo* (2008), OOA: *El origen de la obra de arte* (en 2010), PQP: *¿Y para qué poetas?* (en 2010).

con el ser. Steiner pone en relación esta concepción agustiniana con el *Sein und Zeit* de Heidegger, en que ambos, ser y tiempo, coinciden (78). Aquello creado, las obras de arte, no está fuera del tiempo, sino que engendra un tiempo que le es propio y que no es el tiempo del espectador. Cómo se consiga tal efecto, según Steiner, desafía a las palabras y a la deconstrucción analítica. El ejemplo más claro de esto es la música, en tanto organizadora del tiempo, que “bien podría ser lo más cercano a la absoluta libertad a la que aspiran los seres humanos.”(80) La creación es la génesis de la libertad absoluta. Así, vemos cómo las nociones de invención, ciencia, *communitas*, tiempo y necesidad se oponen respectivamente a las de creación, arte, *auctoritas*, duración y libertad. Heidegger había planteado ya un deslindamiento próximo a éste abordando la diferencia entre crear y fabricar. No obstante, define a ambos directamente en su relación con la verdad que, como veremos, es absolutamente fundamental. El crear lo caracteriza partiendo de la esencia de la verdad como desocultamiento:

“(…) podemos caracterizar el crear como ese dejar que algo emerja convirtiéndose en algo traído delante, producido. El llegar a ser obra de la obra es una manera de devenir y acontecer de la verdad. En la esencia de la verdad reside todo.”(OOA 43-44).

En cambio en la fabricación de utensilios nunca se produce inmediatamente el acontecimiento de la verdad. Muy cercano al discurso de *El origen de la obra de arte*, Steiner declara también impropias las nociones habituales de forma y contenido para tratar de la obra de arte. Forma y contenido confieren sustancia, cosa que nos dificulta la diferenciación entre lo creado y lo inventado, mientras sentimos que la creación está por encima de la invención (GC 119).

Finalmente, Steiner llega a una definición de creación caracterizada por dos atributos. El primero: es un acto libre, una afirmación de la libertad. El segundo: su contingencia, podría no haber sido. Esta definición es propuesta como postulado. En sí misma es oscura, pero su claridad, dice, descansa en su aplicación. Acaba formulándola de la siguiente manera:

“(…) la creación ofrece para sí la definición de aquello que es libertad afirmada y que incluye y expresa en su encarnación la presencia de lo que está ausente o de aquello que podría haber sido radicalmente otro”. (GC 137)

La pregunta que formuló Leibniz -¿Por qué hay algo en lugar de nada?- resuena así en lo más profundo de la obra de arte. Steiner resalta el carácter contingente de la obra de arte, su ausencia de necesidad. También Heidegger, en *El origen de la obra de arte* tomaba implícitamente en consideración la pregunta leibniziana cuando afirmaba que lo que destaca en la obra es que sea en lugar de no ser (OOA 47). Se plantea así la relación entre el ser y el no-ser, y cómo surge la obra de la nada. Para Heidegger, la nada no es *nihil*, ni aniquilación, es *Nichtung*, la “negación” como una fuerza activa, creadora (H 203). En Heidegger, la obra será entendida como acontecimiento de la verdad, y la verdad –en tanto desocultamiento del ser de lo ente- surge de la nada, la nada de lo ente (OOA 52). Como declara Steiner en la definición, en la obra de arte entra también en juego la ausencia. No hay ningún poema acabado. Siempre está en juego la presión de una ausencia, una presencia latente. Es por eso por lo que en la poesía hay hostilidad hacia el lenguaje. El poema es siempre todavía irrealizado en cuanto poema, es la presencia del no-ser en el ser. “El poema absoluto, el texto literario, la obra de arte, la construcción musical van “sobre sus pasos” hacia un “todavía por ser”. El poeta, dice Celan, es el “compañero” (*mitgegeben*) en este viaje.” (GC 207) Steiner, por eso,

relaciona también la creación con la donación y el amor. El amor sabe de ausencias más vehementes que cualquier presencia. Orfeo es el poeta por antonomasia, que intenta guiar a su amada en el trayecto de la oscuridad a la luz. Trayecto que nunca llegará a su meta. Cuando el poeta mira a Eurídice a la cara, ésta se desvanece al instante. El poeta sólo puede atisbar esa presencia desde la huella que deja en su ausencia.

Steiner intenta relacionar también creación y verdad: “Parece haber –y en esto cada paso ha de darse en el orden de lo tentativo y provisorio- en la “creación” precisamente una ausencia de toda sombra de falsedad, de estratagema inseparable de los actos lingüísticos y de habla propios de la “invención”.” (GC 116) Pero el acento en la verdad que acontece en la obra lo pone Heidegger. La reflexión de Steiner sobre el sentido y la “presencia” en las artes está próxima a la reflexión acerca de la verdad que acontece en la obra, que es en definitiva manifestación del Ser. Veamos cómo lo aborda el propio Heidegger.

En *El origen de la obra de arte* Heidegger recorre la senda que le lleva desde la pregunta por la esencia de la obra hasta la indagación de la esencia de la verdad, y en definitiva, como afirma en el apéndice, todo el ensayo “se mueve, a sabiendas, aunque tácitamente, por el camino de la pregunta por la esencia del ser.”(OOA 62) La obra de arte parece ser más que la cosa. Después de investigar sobre la coseidad de la cosa realiza la distinción entre cosa, utensilio y obra. La obra es lo creado por la mano del hombre, no es cosa, pero se aproxima a ella por ser creada espontáneamente, y también se aproxima al utensilio, aunque a diferencia de éste es creada con una finalidad intrínseca a ella misma. La comprensión anticipada por medio de estos tres modos impide volverse hacia lo ente mismo, no obstante, dejado guiar por la pista de lo indagado, en un impulso fenomenológico, Heidegger investiga la esencia del utensilio. Su utilidad residirá en la fiabilidad. Ahora bien, ha sido la

tela de Van Gogh la que le ha permitido llegar hasta allí. La obra es la apertura por la que se atisba lo que es de verdad el utensilio. La obra se revela como el lugar donde se produce el desocultamiento de lo ente, la verdad como ἀλήθεια. “En la obra de arte se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente.”(25) El arte, pues no se entiende como imitación de la realidad, lo cual se corresponde con una noción de verdad como *adequatio*. En la obra de arte deviene la verdad, la obra de arte es real en sí misma, en ella se abre el ente en su ser. Steiner plantea también qué correspondencia hay, si la hay, entre el hacer real y el mundo exterior (GC 68) e interpreta que el arte no sólo es real, sino lo más real: “El arte no es, como en el realismo platónico o cartesiano, una imitación de lo real. Es lo más real. Y la exploración que hace Heidegger de esta paradoja deja muy atrás a la estética tradicional.” (H 230-231).

Si en la obra acontece la verdad será necesario indagar qué es la verdad misma. Ya en el § 44 de *Sein und Zeit*, Heidegger presenta la verdad como ἀλήθεια, que se produce del modo más originario en el estado de abierto como fundamento onológico-existencial, modo de ser del *Dasein*, que es en la verdad. “«Ser verdadero» (verdad) quiere decir ser descubridor.” (ST 240). En la *Carta sobre el humanismo* caracteriza la “ex-sistencia” del *Dasein* como el estar fuera en la verdad del ser (CH 32). La verdad es la manifestación del ser y el ser ha de ser pensado desde la diferencia con el ente. “El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora.”(ID 141) Y el ente se manifiesta en esa llegada que, develando se encubre.

Heidegger se refiere a la obra en términos de tierra y mundo. La obra es aquello que levanta un mundo y trae aquí la tierra, así como la instigadora del combate entre ambos. Desde aquí se entiende crear como “traer aquí”, traer aquí la tierra. El mundo es la “abierto apertura de las amplias vías de decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico.”(OOA 34) Por “tierra” se entiende la “aparición, no obligada, de lo que siempre se

cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí.”(34) La obra sostiene la tierra y la lleva a lo abierto de un mundo. Uno no es sin el otro. El combate agrupa la movilidad de la obra y es por eso que en la intimidad de este combate se da el reposo de la obra. En la obra, como hemos dicho, acontece la verdad. La esencia de la verdad será ese combate primigenio en el que se disputa el centro abierto. La lucha es la lucha para conquistar el desocultamiento de lo ente, la verdad. “Así es como se descubre el ser que se encubre a sí mismo. La luz así configurada dispone la brillante aparición del ser en la obra. La brillante aparición dispuesta en la obra es lo bello. La belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento.”(40) Belleza y verdad van juntas de este modo peculiar. Según Heidegger, la obra puede ser no sólo por los creadores sino también por los cuidadores que se mantienen en el interior de la apertura que acaece en la obra. “Así pues, el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra. Por lo tanto, el arte es en un llegar a ser y acontecer de la verdad.”(52) El arte es evento en el sentido del *Ereignis*, que es lo primero desde lo cual se determina el sentido del ser. *Ereignis* es el acontecimiento de la transpropiación, lo que nos apropia hacia aquello a lo que pertenecemos (ID 89). El hombre posibilita la apertura del Ser mismo al que pertenece y por el que es destinado, ya que el ponerse a la obra de la verdad se ha de entender tanto en el sentido del genitivo objetivo como del genitivo subjetivo.

Para Heidegger la esencia del arte es poesía, por lo tanto, la poesía será la primera de las artes. Hay que tener en cuenta el lugar central del lenguaje como la casa del ser y la mutua pertenencia entre el ser y el decir. “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada”(CH 11). “Lenguaje es el advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta”(31). La esencia del poema es la fundación de la verdad, que dona, fundamenta y comienza. El pensador y el poeta están a la

escucha del Ser. En su ser hablados en lugar de hablar se manifiesta la verdad, que reclama una respuesta (H 91). Siguiendo a Heidegger, Steiner afirma: “De ordinario, somos nosotros los que hablamos el lenguaje (...). El verdadero poeta es hablado por el lenguaje (...)”(GC 97). En *¿Y para qué poetas?*, comentando la obra de Rilke, Heidegger afirma que los poetas son los que arriesgan el lenguaje para penetrar en lo abierto. Lo abierto en Rilke es lo que precisamente Heidegger entiende por cerrado. El poeta es el que abre un claro en lo cerrado, estando a la escucha del Ser, hace posible que en la obra acontezca la verdad como desocultamiento. El lenguaje es el *templum* del ser. La inversión hacia lo más íntimo, fuera del ámbito de los objetos y la representación, sólo puede producirse desde este recinto (PQP 231).

¿En qué medida la creación supone un comienzo absolutamente nuevo para Heidegger? En su esencia el arte es origen, porque es un modo de cómo la verdad llega al ser tornándose histórica (OOA 56). Pero, ¿es equiparable aquello que procede de la *Nichtung* al hasta ahora analogado principal de toda creación, lo creado *ex nihilo*? ¿En qué medida, a pesar de la importante y evidente influencia, Steiner plantea la cuestión de la creación en unos términos realmente cercanos a la reflexión de Heidegger?

“La ontología de Heidegger –dice Steiner- se puede leer como una ontología de la preexistencialidad, como la sugerencia de un ser primordial anterior a las particularidades de lo fenoménico. Precisamente, según Heidegger, esta “precedencia” ha dejado rastros enigmáticos pero luminosos en el lenguaje y en el arte” (GC 120-121).

Steiner también ve la obra de arte como una partícula cargada con la venida del ser al ser (314). En Heidegger, la obra de arte es iluminación, develamiento de un ser que se sustrae, pero ¿representa un comienzo

absoluto? ¿Los comienzos absolutos son sólo relativos a lo ente, a una fundación histórica concreta que representa un claro del mismo Ser? “El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser” (CH 49). Y es el ser mismo el que acontece, el que destina. Parece que en Heidegger pierden fuerza las nociones de libertad y autoría, o en todo caso se entienden de una manera muy particular. ¿Pone esto en tensión las definiciones de creación –expuestas anteriormente- dadas por Steiner y Heidegger? El arte, no obstante, sigue y seguirá siendo un enigma (OOA 57).

2. El presupuesto teológico de la creación

Steiner postula, en último término, que el arte y la literatura son posibles porque imitan el *fiat* divino. “Tautológicamente sólo Dios crea.” (GC 33) La cuestión leibniziana de por qué hay algo en lugar de nada, que se replantea desde el seno de la obra de arte, remite casi inevitablemente a la pregunta por Dios, la pregunta por el sentido del sentido. Este postulado de un presupuesto teológico en todo acto creativo es el que trataremos de exponer a continuación.

Steiner, después de haber abordado las diversas analogías de la creatividad humana y concluyendo *Gramáticas de la creación*, afirma:

“Lo que el libro ha intentado mostrar es cómo el recurso a tales analogías puede convertirse en una convención vacía, quizá corrosiva, cuando se rechazan los postulados de la fe y de una metafísica transcendental. No se hará burla impunemente de la hipótesis de Dios.” (341)

Incluso en las matemáticas puras, que participan en cierto modo de la creación, por ateas que se declaren, “existe una cierta rememoración o

celebración encubierta de Dios”(191). Steiner remarca también algunas influencias directas de la teología cristiana. El hecho de que no veamos el arte como una ficción tal y como lo hacía Platón sino que reconozcamos en él una presencia real y una verdad tiene sus raíces en el postulado de la κένοσις de Dios en Jesucristo y de su disponibilidad en el pan y el vino de la eucaristía. Es por esto por lo que en la poética occidental, la relación entre realidad y ficción se convierte en icónica. “La imagen es un icono, una ficción verdadera.” (84)

Steiner ya había formulado el postulado teológico en *Presencias reales*:

“(…) hay creación estética porque hay creación. (...) El núcleo de nuestra identidad humana es nada más y nada menos que la tornadiza aprehensión de la presencia, la facticidad y la perceptible sustancialidad radicalmente inexplicables de lo creado. Es; somos. Ésta es la rudimentaria gramática de lo insondable.” (244-245)

“Lo que afirmo es la intuición según la cual donde la presencia de Dios ya no es una suposición sostenible y donde Su ausencia ya no es un peso sentido y, de hecho, abrumador, ya no pueden alcanzarse ciertas dimensiones del pensamiento y la creatividad”. (277-278)

Siempre leemos y alcanzamos el significado estético como si Dios existiera. Se trata de una apuesta que es la apuesta por la significatividad del significado.

En *Gramáticas de la creación* Steiner propone algunas formulaciones de la relación de la creación con lo sagrado y lo divino donde resuena claramente el pensamiento de Heidegger. La creación es sagrada. El poeta está a la escucha del ser, una escucha precaria de una revelación que constituye la verdadera imaginación del poeta y que es condición de posibilidad de lo creativo. Esta

escucha se relaciona con la experiencia y la práctica religiosas, con lo teológico. Es un ámbito de intimidad y diálogo, que es, en última instancia, diálogo con el primer creador. “Es una confidencia del ser, donde la etimología de la “confidencia” encierra una triplicidad: la confianza (“confiado”), la esperanza (“confianza”) y la fe (*fides*). De manera turbadora las palabras nos recuerdan lo que hemos perdido” (324). Y relaciona también esta escucha con el lenguaje: “(...) el acto de oír el lenguaje mismo, antes que lo que hemos hecho de él, sería una prueba de lo mesiánico” (211). Así, se entrevé una interpretación personal del pensamiento heideggeriano. En otros lugares es mucho más explícito.

En *Presencias reales*, Steiner apuntaba que el término ontoteológico, de Heidegger, proclama la necesidad de una garantía epistemológica, existencial y teológica de todo significado sustantivo (148-149). Las teologías, metafísicas, epistemologías y estéticas occidentales son, según Steiner, logocéntricas, y como tales siempre axiomatizan una presencia, que en último término debe ser la de Dios. Steiner entiende que Heidegger axiomatiza la presencia del Ser (151). De esta manera parece interpretar a Heidegger dentro del paradigma ontoteológico, cosa que Heidegger sin duda rechazaría. En Heidegger, interpreta en clave teológica, y explícitamente contra la voluntad del autor, muchas de las nociones heideggerianas fundamentales. Para él, la renuncia y el rechazo de Heidegger a lo teológico esconden presupuestos teológicos. Para Steiner, “el propio experimento constituye una regresión involuntaria a lo teológico. Reemplacemos *Sein* por “Dios” en todos los pasajes clave, y su significado se vuelve transparente.” (H 24)¹⁰³ Steiner apunta que la revelación y ocultamiento del Ser de Heidegger no podrían ser pensados en términos de pura inmanencia. “Como para tantos grandes espíritus y creadores de nuestra

¹⁰³ Steiner lo formula de manera casi idéntica en las pp. 133-134. Esta formulación es anterior, ya que la citada se encuentra en la introducción añadida en 1991. Encontramos también algo muy similar en la p. 257.

época del “epílogo”, no eran nuevos dioses los que aguardaban en las encrucijadas, sino el viejo Dios, en toda su inaceptable perduración” (44).

Heidegger, por su parte, en *El origen de la obra de arte*, defiende una interpretación no teológica de lo ente y de la creación. Y no acepta la simbiosis –ejemplificada en el tomismo- de la fe con una filosofía griega, cuya verdad debe reposar en el desocultamiento de lo ente (20). Rechaza también, en la *Carta sobre el humanismo*, una interpretación de su pensamiento como una aplicación secularizada de la idea de Dios expresada por la teología cristiana como *Deus est ipsum esse* y la juzga como la peor de las confusiones. “El “ser” no es ni dios ni un fundamento del mundo.” (39) Pero a la vez declara errónea la interpretación de su pensamiento como ateo. Heidegger propone un pensar no inscrito ni en el teísmo ni en el ateísmo. Al mismo tiempo, sin embargo, entiende la obra de arte como aquello que instala y glorifica, se mueve en el ámbito de lo sagrado y reclama el favor de los dioses. En *¿Y para qué poetas?* afirma que lo sagrado es el rastro de los dioses huidos, rastro que los poetas persiguen, buscando una salvación. En muchos otros lugares remite a lo divino. Y no podemos pasar por alto el texto con que concluye *Identidad y diferencia*, en que afirma:

“(…) tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.” (153)

Son indiscutibles las resonancias teológicas de innumerables expresiones heideggerianas, ahora bien, cómo éstas deban ser entendidas excede nuestra capacidad exegética y el reducido marco de este trabajo.

Creemos adecuado, pues, juzgarlas de acuerdo con las indicaciones del propio autor y no aceptar precipitadamente la interpretación de Steiner.

3. La urgencia moral de la pregunta por la creación

En la época del eclipse de lo mesiánico, en que la presencia de Dios, garante de toda significatividad y sentido, se difumina, Steiner y Heidegger han abordado las cuestiones de fundamento que afectan a toda creación. ¿Podrá haber un arte ateo o que prescindiera, simplemente, del postulado teológico? Este era el problema de fondo que tratábamos en el apartado anterior. Sin embargo, quizá no es ésta ni la única ni la más apremiante cuestión en nuestro tiempo. Es preciso plantear también lo siguiente: ¿es posible pensar la creación en los mismos términos después del Holocausto? Los campos de exterminio parecen constituir el fin de todo lenguaje. Después de los horrores por los que ha pasado la humanidad en el siglo XX la pregunta de Leibniz resuena todavía con más fuerza: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Esta pregunta toma una urgencia moral: ¿por qué he sido forzado a existir? Ésta es la cuestión que Steiner plantea en *Gramáticas de la creación* tomando a Job como paradigma. Job no exige a Dios justicia sino que le exige que se dé sentido a sí mismo. El hombre que sufre hasta tal punto no pide ya una compensación tras la muerte, lo que querría es no haber sido. Esto pone sobre la mesa la cuestión de la responsabilidad del Creador con la Creación, de los creadores con sus propias producciones. Heidegger no se planteó nunca esta pregunta. Esto es lo que escandaliza a Steiner.

La investigación de Job es ontológica –más allá de Heidegger, pregunta por el ser del Ser-, epistemológica –pregunta por el significado del significado- y se produce en un marco teológico. Incomprensiblemente, la respuesta de Dios es estética. Responde mostrando la belleza de su obra (GC 56). Parece

que el Creador se resiste a dar explicaciones de su obra, y valora “el arte por el arte” proclamando la anarquía de los valores estéticos. “(...) el libro de Job refleja y nos comunica el salvaje misterio de la creación original, del ser cuando cobra forma” (58). “En la génesis de toda gran obra de arte o en la intuición filosófica hay algo “otro”, inhumano” (*Ibid.*). Luego habrá que tomar también en consideración lo caótico, lo demoníaco, la fealdad. La pregunta leibiziana interroga por el ser, por el sentido y por el significado. El lenguaje encarna todo eso. Sin embargo parece ser incapaz de remitir más allá de él mismo, o bien requiere un compromiso ético. “El lenguaje puede decir: «No ha existido Auschwitz» o «Celan es un plagiaro» (...)” (208). Lo mismo sucede en la creación artística. “A lo largo de toda la historia, el arte ha sido el ornamento de la barbarie” (50). Escribe todavía Steiner:

“Así pues, tengo la sospecha de que el ideal clásico y judaico del hombre como “animal lingüístico”, definido excepcionalmente por la dignidad del discurso –en sí mismo facsímil del misterio de la creación original y procreador-, termina en el antilenguaje de los campos de exterminio.” (288)

Desde aquí, aborda las razones de algunos movimientos iconoclastas. Steiner no da respuestas, pero pone de manifiesto que es preciso plantear seriamente la cuestión de la creación desde su premura moral.

La acusación de Steiner a Heidegger se agrava debido al compromiso personal manifiesto de este último con el nazismo. Declara que parece existir, además, un coqueteo de la filosofía elevada con el despotismo político. Es en Heidegger y especialmente en su nueva introducción añadida en 1991 donde esto estalla. El silencio de Heidegger después de 1945 es injustificable. En su obra no encontramos ningún repudio explícito del nazismo. Steiner arremete contra la filosofía de Heidegger, pero también contra Heidegger mismo. “El

pensamiento heideggeriano es pródigo en atisbos epistemológicos, fenomenológicos y estéticos. (...) Pero no contiene ni implica alguna ética” (H 41). La filosofía de Heidegger no ha reflexionado sobre el mal. Steiner relaciona la ausencia de una ética heideggeriana con su renuncia a lo teológico y emite un duro juicio personal: “Me atrevo a decir que fue este dominio el que, en su renuncia a la teología, había excluido Heidegger, y que esta exclusión mutiló su propia humanidad”(42). El problema que planteará Steiner y que sigue sin ser resuelto es el de la conexión entre el pensamiento de Heidegger y el régimen nazi, si de su pensamiento debe derivarse una política totalitaria semejante. Sin embargo, desde el principio Steiner aclara su opinión al respecto: “La evidencia es, creo, incontrovertible: había una relación real entre el lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular de sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros” (212). El destino del *Dasein* es colectivo y asume la autenticidad en el seno de un pueblo. Esto tiene para Steiner consecuencias inequívocamente políticas. Y, finalmente, el desplazamiento del ser humano del centro de la reflexión de Heidegger dará paso a lo puramente ontológico que, para Steiner, se confunde con lo inhumano. ¿Será la filosofía de Heidegger, en lugar de una superación del nihilismo, un nihilismo *in extremis*?

Las preguntas que Steiner ha planteado nos inquietan. ¿Por qué Heidegger no ha abordado la fealdad? ¿Por qué no se ha planteado cuál es la verdad de los campos de concentración? No obstante, debemos intentar esbozar un planteamiento acerca de la ética y la responsabilidad en Heidegger desde sus propios términos. En *Sein und Zeit* Heidegger se ha planteado la cuestión del lenguaje que dice la verdad, separándolo de las habladurías, así como una ética existencial de la *Sorge*, de la que derivará posteriormente el hombre como pastor y custodio del ser. Renunciando al *Man*, (el “uno” o el “se”), el hombre podía trascender la enajenación y hacerse responsable de sí

mismo, viviendo en autenticidad. Pero será en la *Carta sobre el humanismo* donde Heidegger responderá explícitamente sobre la cuestión de la ética. Heidegger se declara en contra del humanismo, pero dice que esta oposición no choca contra lo humano, ni favorece lo inhumano, ni rebaja la dignidad del hombre. A la pregunta sobre si acaso no debe completarse la ontología con una ética, Heidegger responderá que la responsabilidad más apremiante es pensar la verdad del ser para poder preguntar qué son dichas “ontología” y “ética”. Sin embargo, esto no le resta importancia a la cuestión ética, si bien es verdad que la reduce prácticamente a las relaciones con la técnica: “Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica” (CH 73). Más adelante propondrá el pensar que piensa la verdad del ser como la “ética” originaria. Este pensar da un paso atrás a un ámbito que no es ni ilógico ni amoral, pero que es anterior a toda lógica y a toda ética. También el pensar se relaciona con la praxis desde el lenguaje, que es la morada del ser. Introduciendo el decir del ser en el lenguaje, el pensar es hacer. Pero, en todo caso, es un pensar que acontece antes de la distinción entre teórico y práctico. “Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Esta estancia es la única que procura la experiencia de lo estable. Y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser” (85-86). También, en un determinado momento, Heidegger aborda el mal que no atribuye a la maldad de los actos humanos sino a la ferocidad, y que aparece junto a lo salvo en el litigio causado por el propio ser (81-82). Sin embargo, las formulaciones de Heidegger no son transparentes y su interpretación no es nada clara.

Las preguntas de Steiner deben ser tomadas muy seriamente. No obstante, no podemos admitir los múltiples argumentos *ad hominem* de Steiner,

ni un juicio sobre la persona de Heidegger mientras la cuestión de la relación de su pensamiento con el nazismo siga abierta.

4. Posibilidad y sentido de la creación en nuestra época

“No nos quedan más comienzos”(GC 11). Así comenzaba Steiner *Gramáticas de la creación*. Lo que planteaba es si en nuestro tiempo es todavía posible la creación auténtica, si las artes y las humanidades pueden conservar un sentido cuando las condiciones de posibilidad de toda creación y la evidencia de su analogado principal se desvanecen. Así formulaba su propósito:

“Espero mostrar las correlaciones entre el eclipse de lo mesiánico y la “regresión a una fraseología vacua” sobre “Dios”, por un lado, y de las formas artísticas no figurativas y aleatorias, por el otro. La deconstrucción, en las modernas teorías críticas del significado, es exactamente eso: un “de-construir” los modelos clásicos de significado que asumieron la existencia de una auctoritas anterior, la existencia de un maestro constructor. En la deconstrucción derrideana no existen ni “padres” ni principios.” (31-32)

Las nociones de creación e invención han estado sometidas a muchos cambios en nuestra época. Asimismo, ha cambiado nuestra condición de animales lingüísticos. El Evangelio de Juan proclamaba que al principio fue el Verbo. Steiner se pregunta si se producirá, en el final, la muerte del lenguaje. La ruptura de la palabra es la consecuencia más grave de la modernidad (283). El contrato entre palabra y mundo –tal y como lo expresaba en *Presencias reales*- se ha roto definitivamente. En Dante lo teológico, lo filosófico y lo poético eran uno. “Una centralidad como la de la poética de lo trascendente en Dante y su desarrollo del lenguaje no se ha vuelto a repetir nunca” (GC

112-113). La época en que ahora nos encontramos es, pues, para Steiner, la época de la post-palabra, del epílogo. En nuestro tiempo, el presupuesto teológico, que parece ser la condición de posibilidad de toda creación auténtica, y que en definitiva es un acto de habla, se debilita. Pero a la vez, dice Steiner, el epílogo apenas ha comenzado, esconde muchas posibilidades. “El epílogo es también prólogo” (288). Heidegger también planteaba en *El origen de la obra de arte* si el arte puede ser todavía origen o si es mero apéndice del pasado –si se mueve en la ciudad secundaria, tal como lo plantea Steiner en *Presencias reales*. Para Heidegger que nos encontremos o no cerca del origen depende de la situación histórica del *Dasein*, que es destinada por el ser. Cita como un signo los versos de Hölderlin: “Difícilmente abandona su lugar / lo que mora cerca del origen” (OOA 57). Pero Heidegger deja abierta la pregunta: “(...) sigue abierta la pregunta de si el arte sigue siendo todavía un modo esencial y necesario en el que acontece la verdad decisiva para nuestro *Dasein* histórico o si ya no lo es. Si ya no lo es, aún queda la pregunta de por qué es esto así” (58).

¿Son posibles todavía las artes y las humanidades? ¿Dónde reside la creación auténtica? ¿Es esencial la relación entre el ser humano y la creación artística? En el final de *Presencias reales*, Steiner afirmaba que el arte y la poesía sólo son posibles en el Sábado, entre el sufrimiento y la injusticia del Viernes y la esperanza de una liberación y redención el Domingo. Las artes y las humanidades nos permiten tener paciencia en este largo sábado. La esperanza no es deconstruible, y sin ella no podríamos vivir. Esto apunta a una pervivencia de las artes y las humanidades mientras el ser humano siga siendo tal, cosa que, sin embargo, no podemos garantizar, como tampoco una redención del tipo que fuere. Steiner nos señala únicamente un camino –que podemos ir abriendo- de interpretación de las artes y las humanidades y de lo que en ellas está implícito. Comentando a Dante, Steiner afirmará también que

el lugar natural de las artes es el Purgatorio (GC 107). Purgación se relaciona con catarsis. La estética va unida a la temporalidad pero parece también aspirar a despojarse del tiempo y de la muerte. El final de *Presencias reales* se retoma también de alguna manera en una página brillante de *Gramáticas de la creación*: “Todo acto auténtico de cultura humana, de razonamiento y de realización formal es un pasado hecho presente y un presente cargado de recuerdos del futuro” (264). Esta, así llamada, ficción de verdad, no puede demostrarse lógica ni experimentalmente, pero ello es una señal de su verdad. Sólo podemos participar de ella por dos experiencias: las creencias religiosas y la estética. Éstas permiten una esperanza que al margen de ellas es insensata: “Es (de nuevo junto con la fe religiosa trascendente y en cierta relación con ella) la poiesis la que permite la insensatez de la esperanza” (Ibíd.). Y en esta misma página Steiner define así al ser humano: “Somos un animal cuyo aliento vital es el sueño narrado, pintado, esculpido y cantado” (Ibíd.). Sin embargo, en nuestro tiempo, la certeza de las artes ha sido puesta en duda.

Las artes y las humanidades se encuentran en nuestra época en una situación extraña frente a las ciencias y la tecnología. En las ciencias hay progreso. No parece tan claro el caso de las creaciones artísticas. Hay una historia de las ciencias y la tecnología. Pero, ¿hay una historia del arte? La creación parece estar en desventaja con respecto a las ciencias. No obstante, no está nada claro tampoco que el progreso sea algo ventajoso. Para Heidegger –que atribuye al pensar una dimensión poética– la filosofía no progresa atendiendo a su esencia porque debe mantenerse en su lugar para pensar siempre lo mismo. Decir lo mismo no significa decir cosas iguales (CH 89). “Progresar, es decir, marchar más allá de ese lugar, es un error que sigue al pensar como esa sombra que él mismo se arroja” (45-46). Y todavía: “Sólo cuando nos volvemos con el pensar a lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar” (ID 97). Pero Heidegger también manifiesta su incertidumbre

sobre si este pensar, al fin, se llevará a cabo o, por el contrario, se consolidará la metafísica bajo la forma de la técnica moderna (155). Las ciencias no parecen encontrar obstáculos en el epílogo. La hipótesis de Dios no parece ser una necesidad acuciante para ellas, aunque sí para las artes y las humanidades. Steiner se pregunta si el ateísmo podría suscitar un arte o una filosofía de envergadura.

¿Hacia dónde se ha desplazado la creación artística en nuestro tiempo? Siendo el siglo XX el más mortífero de la historia de la humanidad, la muerte en nuestra cultura ha sido trivializada. Según Steiner, esto lleva a la trivialización también del sueño de inmortalidad, cosa que conlleva, a su vez, el debilitamiento del arte. Así, lo que triunfa en nuestra época es la inmanencia y el dadaísmo que, burlándose de las pretensiones humanizadoras del arte y la literatura, identifica la invención como la forma primaria de creación (GC 336). La tarea de la creación artística auténtica en nuestra época, sin embargo, parece que ha de ser otra. Quizá la tarea primaria del arte epilodal sea darse —o encontrar— un sentido a sí mismo. Steiner afirma que hay en las artes un ímpetu hacia la pureza, que se buscan a sí mismas. Se ve claramente en la música y en el lenguaje hecho poesía (194). Quizá encontrándose a sí mismas anuncien un nuevo comienzo. Heidegger ya se había planteado directamente la cuestión del sentido y la misión de las artes en nuestra época en el artículo *¿Y para qué poetas?*, partiendo de la pregunta de Hölderlin en la elegía “Pan y Vino”: “...¿y para qué poetas en tiempos de penuria?” (PQP 199). Nuestra época, dice, está arrojada al abismo (abgrund), un mundo privado de fundamento. La esencia de la poesía se convierte en el motivo principal de la poesía misma. Los poetas son los que, arriesgándose, llegan al fondo del abismo. Sólo desde ahí podrá surgir un nuevo comienzo. Experimentando la falta de salvación se ponen en camino hacia la huella de lo sagrado. Tal y como sugería Heidegger, vivimos en un olvido ontológico que nos impide

reconocer incluso nuestra propia indigencia. La característica de nuestra era puede ser el habernos cerrado a toda salvación (CH 71). El arte podría atisbar un cambio. La poesía anuncia el destino del mundo que todavía no se ha revelado como historia del ser (52). También para Steiner “(...) el arte anuncia lo que ha de venir” (GC 94).

Si, como vimos anteriormente, en la creación artística se manifiesta la verdad del ser de una manera privilegiada la filosofía misma –es el caso de Heidegger- gira hacia la poesía, como aquella que expresa un nuevo pensar, más allá de la tecnología como consumación de la metafísica. “La ciencia no piensa.” La tecnicidad se ha producido como consecuencia de haber roto los lazos entre τέχνη y ποιήσις (H 238). Debemos volvernos a los poetas. El pensar futuro ya no será filosofía, ha de pensar de modo más originario. Pero no debe olvidar nunca ese viejo nombre –filosofía- para convertirse en sabiduría, en un saber absoluto. El pensar desciende hacia una pobreza inscrita en su esencia (CH 90-91). Sin embargo, en nuestra época hay temor a pensar (OOA 57).

5. Conclusión

La creación artística y la estética se nos han revelado como un claro abierto en el bosque del pensamiento postmoderno. Desde ese claro parecen poderse abordar lícitamente temáticas filosóficas que anteriormente se trataban de manera directa desde unas disciplinas específicas la legitimidad de las cuales ahora es puesta en duda. El claro de la obra puede ser punto de encuentro en el bosque, lugar de síntesis en el que confluyan las búsquedas sobre la realidad, la verdad, la significatividad, el sentido o la fundamentación en una filosofía contemporánea que tenga seriamente en cuenta los nuevos retos planteados y a la vez asuma las grandes cuestiones que han preocupado a

la humanidad sin anclarse en un sistema preconcebido y totalizante ni negarse a un pensamiento responsable asumiendo posturas analíticas o deconstructivas. Un pensamiento que surja de ese claro, no obstante, plantea también serias dificultades metodológicas y, si quiere ser honesto consigo mismo, seguramente deberá asumir la tarea de explicitar sus presupuestos. La reflexión entorno a la creación artística ha marcado ya muy significativamente en el siglo XX corrientes diversas de pensamiento, y lo seguirá haciendo. Qué sea la creación es una pregunta que sigue absolutamente abierta y enigmática, mas el esbozo de algunos puntos de la reflexión sobre esta cuestión muestra su complejidad y alcance.

Si algo debe urgir al pensamiento en nuestro tiempo es su responsabilidad para con la realidad pensada. La filosofía convertida ya sea en pura formalización ya sea en palabrería informe y vacua, olvida la vocación originaria de la filosofía como forma de vida, por un lado, y se tendrá que hacer responsable, por el otro, de prestar oídos sordos a las cuestiones vitales que apremian a la humanidad. Esto ha sido planteado aquí desde la responsabilidad del creador con su obra. Si cae en el esteticismo, la obra pierde esa significatividad y presencia que Steiner y Heidegger postulan, y sin ésta quizá no puede haber creación en sentido estricto. Pero la pregunta de Leibniz exige una respuesta. En caso contrario, todo es un sin sentido, cosa que lleva a la paradoja de dudar del sentido en sí mismo evidente del que hemos partido: el de la misma pregunta en su urgencia moral, el de la pregunta de Job. Aceptar la ausencia de sentido, aunque sea tácitamente, lleva a una paradoja. Pero conlleva algo todavía más grave y que parece inaceptable: tomar en vano el grito desesperado del inocente que sufre. Es por eso por lo que esta pregunta vuelve responsable de sus preguntas, sus respuestas o su silencio a toda filosofía que pretenda pensar seriamente en nuestro tiempo.

Por lo que concierne a la recepción de la obra de Heidegger por parte de Steiner, vemos que ha sido muy significativa y fecunda, pero responde a una lectura algo *sui generis* y que fuerza voluntaria y explícitamente en algún punto contra las intenciones del autor. Si nos atenemos a cada uno de los autores por separado es cierto que hay conexiones relevantes, pero seguramente responden a planteamientos de fondo que pueden llegar a oponerse, aunque valorar esto requeriría un estudio mucho más detallado. De lo expuesto surgen algunas preguntas que deberían ser bien formuladas para poder ensayar una respuesta convincente a estos problemas. Quizá una de las cuestiones relevantes sería abordar la noción de autor, autoría, *auctoritas* desde las obras de cada uno de los dos pensadores y realizar un estudio comparativo. La autoría parece ser relevante en Steiner, en analogía con el Autor y Creador supremo y su autoridad, para abordar la cuestión del arte. En Heidegger, en cambio, el autor parece anihilarse para dejar emerger la verdad de la obra, que se produce en el claro que él posibilita pero destinada por el Ser. Así pues, deberá plantearse adecuadamente la relación entre la muerte del autor y la muerte de Dios.

Bibliografía

HEIDEGGER, Martín (1990), *Identidad y diferencia*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos.

_____ (2000), *Carta sobre el humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

_____ (2008), *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2010), *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza.

STEINER, George (1991), *Presencias reales*, trad. Juan Gabriel López Guix, Barcelona, Destino.

_____ (2001), *Heidegger*, trad. José Aguilar Mora, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011), *Gramáticas de la creación*, trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez, Barcelona, Siruela.

LA RELIGIÓN EN ARTHUR SCHOPENHAUER

Albert Miquel Bargalló

1. Introducción

El objetivo del presente trabajo, dividido en dos partes, es explicar el análisis que Schopenhauer efectúa a la «religión» y, posteriormente, exponer su propuesta metafísica de «redención». Al inicio de cada una de las dos secciones efectuaré un breve repaso a sus conceptos metafísicos centrales: la «representación», en la primera, y la «voluntad», en la segunda, que se corresponderían aproximadamente con el «fenómeno» y la «cosa en sí» kantianos. En la primera parte, titulada «La religión en “el mundo como representación”», encontraremos el origen de la religión en la «necesidad metafísica» del ser humano. A continuación, expondré cuál es para Schopenhauer la esencia de la religión: la «revelación» y el «carácter alegórico». Por último, me centraré en la relación entre religión y filosofía, que se podría resumir en la distinción radical entre «creer» y «pensar». En lo que respecta a la segunda parte del trabajo, «Metafísica de la voluntad y “ateísmo religioso”», antes de recorrer el relevante camino que conduce a la «redención» schopenhaueriana, pasando por sus sucesivas etapas (justicia, compasión y negación), prestaré atención a la sustitución de Dios por la voluntad que Schopenhauer realiza al referirse a la cosa en sí. Por último, terminaré el

presente ejercicio de forma, quizás, poco convencional, pues cederé la palabra a Max Horkheimer en buena parte de las conclusiones.

Para cerrar la presente introducción sólo me resta poner brevemente en contexto el pensamiento schopenhaueriano con respecto a la religión. Schopenhauer se enfrenta al fenómeno religioso con una actitud ilustrada que defiende la conveniencia de que la filosofía se ocupe de la religión hasta la frontera de lo que se puede pensar y criticar. Sin embargo, esta actitud no le impedirá mantener una posición ambivalente («la religión, igual que Jano —o, mejor, como Yama, el dios de la muerte del brahmanismo— tiene dos caras»)¹. Además, debemos tener en cuenta que Schopenhauer poseía un amplio conocimiento de las tradiciones religiosas asiáticas, judías y cristianas, y conocía los resultados recientes de la investigación histórico-crítica sobre los textos bíblicos. Asimismo, influyeron en su pensamiento las concepciones que, ya en su época, desarrollaron hegelianos de izquierda como Strauss o Feuerbach.

2. La religión en «el mundo como representación».

Creo que es conveniente empezar con esta frase de Manuel Suances Marcos: «La primera afirmación que hace en su obra maestra *El mundo como voluntad y representación* es ésta: “El mundo es mi representación”»². Esta sentencia schopenhaueriana quiere decir que el mundo, tal y como aparece a nuestros ojos, es un fenómeno cerebral; sólo existe como representación en la estructura sujeto-objeto. Al respecto, Schopenhauer recupera la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, entre lo que aparece y lo que es. Según él, entre la cosa en sí y nosotros media siempre la inteligencia y por tanto aquélla no puede ser conocida tal como es. El universo entero no es más que

¹ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 373.

² SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 21.

objeto para un sujeto, percepción del que percibe, es decir, representación. Schopenhauer no parte del objeto, como hace el materialismo, ni del sujeto, como hace el idealismo, sino de la representación que supone a ambos. Por consiguiente, el mundo como «representación» tiene dos mitades necesarias, esenciales e inseparables: sujeto y objeto. De este modo, si desaparece cualquiera de los dos, desaparece, también, la representación; esta estructura sujeto-objeto conviene a toda representación. Siguiendo a Suances: «Dirá Schopenhauer que nuestra consciencia cognoscente, tanto en su sensibilidad exterior como interior, entrando en acción entendimiento y razón, se descompone en sujeto y objeto y no contiene nada más.»³. Schopenhauer, convencido de la reducción de la objetividad a representación, afirma un nuevo elemento unificador de nuestras representaciones: el «principio de razón suficiente» que, en su cuádruple formulación, viene a responder a las diversas formas a priori en que el sujeto representa al mundo.

2.1. La necesidad metafísica

En el hombre existen una serie de instancias que le impulsan a trascender sus límites; se abren ante él nuevas realidades e interrogantes que no se pueden abordar adecuadamente con el método de conocimiento objetivo: la ciencia. Es decir, además de la necesidad de conocimiento, existe en el hombre una necesidad metafísica que la razón y las ciencias no satisfacen; ellas no pueden ir más allá de los fenómenos. En cambio, Schopenhauer escribe sobre la metafísica:

«Entiendo por metafísica todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una

³ Ibid., 25.

explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible».⁴

Concretando un poco más lo expuesto por Schopenhauer, la explicación fenoménica del mundo adolece de varios defectos esenciales: el comienzo de la cadena ininterrumpida de causas y efectos es incomprensible; y, las fuerzas naturales resultan igualmente inexplicables. En el ámbito de las apariencias, el conocimiento objetivo es útil y suficiente, pero la esencia de las cosas, la cosa en sí, es ajena al principio de razón suficiente; es decir, es precisa una explicación última de las cosas más allá del fenómeno. Volviendo a Schopenhauer:

«Sin embargo, por grandes que sean los progresos que pueda realizar la física (entendida en el amplio sentido de los antiguos), no dará siquiera el más mínimo paso hacia la metafísica [...] Pues tales progresos completarán sólo el conocimiento del fenómeno, mientras que la metafísica aspira a ir más allá del fenómeno, hasta lo que se manifiesta».⁵

Por otro lado, cuando la ciencia cree haber llegado con su método a una explicación absoluta del mundo se convierte en naturalismo: «es el establecimiento de una física sin metafísica o, dicho en términos de Kant y Schopenhauer, la elevación del fenómeno a la categoría de cosa en sí»⁶. Esto sucede porque la ciencia ha excedido su orden propio, el fenoménico, y ha entrado en el orden de las cosas en sí, que es el que constituye el objeto de la metafísica.

⁴ SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 186.

⁵ *Ibid.*, 201.

⁶ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 49.

Por último, indagando sobre el origen de la necesidad metafísica, basta que el hombre reflexione para admirarse de todo y se asombre de la existencia del mundo y de la suya propia. «Por eso, de esta reflexión y de este asombro nace la necesidad de una metafísica, que es propia únicamente del hombre; pues el hombre es un animal metaphysicu»⁷. Pero, además, para Schopenhauer, «sin duda el conocimiento de la muerte y, junto con él, la consideración del dolor y la miseria de la vida, son los que dan el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo».⁸ Es muy posible que nadie se preguntara por la existencia y el porqué del mundo si nuestra vida estuviera exenta de dolores y límites. Principalmente, el interés por los sistemas metafísicos nace por la búsqueda de respuestas a los enigmas de la existencia.

2.2. La esencia de la religión: la revelación y el carácter alegórico

Para Schopenhauer, existen dos clases de metafísica: «Los fundadores de las religiones y los filósofos vienen al mundo para despertarle [al hombre] de su letargo e indicarle el elevado sentido de la existencia: los filósofos, para los pocos, los que están exentos; los fundadores de religiones, para los muchos, la humanidad a gran escala.»⁹ La distinción entre filosofía y religión es estructural: la primera exige reflexión, tiempo y razonamiento, por lo que es privilegio de pocos; la segunda, es la metafísica para la mayoría de los hombres, que se consigue por adhesión, mediante creencia en dogmas externos a la razón. Sin ningún tipo de prevención, Schopenhauer lo expresa de la siguiente manera: «Vemos, por tanto, que, en general y para la gran mayoría que es incapaz de pensar, las religiones ocupan el lugar de la

⁷ SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 182.

⁸ *Ibid.*, 183.

⁹ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 340.

metafísica, cuya necesidad siente el hombre tan imperiosamente.»¹⁰ La metafísica que la religión contiene es suficiente para satisfacer las necesidades de la mayoría de los seres humanos de casi todos los pueblos y todos los tiempos; por lo general, mucho más capaces de creer que de pensar: «Por eso Schopenhauer la denomina metafísica del pueblo.»¹¹ Más allá de la diferencia entre religión y filosofía, que Schopenhauer nos ha dejado patente, «ambos tipos de metafísica, cuyas diferencias se resumen en dos designaciones: doctrina de convicción y doctrina de fe, tienen en común que cada uno de sus sistemas particulares se halla en una relación hostil con todo el resto de los sistemas de su especie.»¹² A pesar de ello, la religión es una propuesta adecuada para la mente humana porque la mayoría de los hombres aspira prioritariamente a la satisfacción de sus necesidades físicas y, por consiguiente, a la consecución del placer. El mérito de las religiones es que han comprendido las necesidades metafísicas de los hombres y han acudido con los medios adecuados para satisfacerlas y, por consiguiente, elevan a los humanos por encima de sí mismos y de su existencia temporal. «Por consiguiente, dice Schopenhauer, hay que tratarlas con todo el miramiento posible.»¹³

El aspecto esencial y más importante de la religión es, para Schopenhauer, que se basa en una revelación que se recibe sin crítica y cuya autoridad se acepta obedientemente. La fe en esta revelación se robustece y afianza en la infancia mediante amenazas de castigo y promesas de recompensa. Así, pocas personas tendrán la libertad de espíritu para poner en cuestión lo interiorizado en la infancia. «Por consiguiente, el poder de los dogmas religiosos tempranamente inculcados es tan grande, que es capaz de

¹⁰ SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 189-190.

¹¹ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 54.

¹² SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 187.

¹³ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 66.

ahogar la conciencia moral y en último término toda compasión y humanidad.»¹⁴ La revelación es externa a la razón; por tanto, su naturaleza hace que pruebe su verdad de modo extraordinario a través de milagros y prodigios. Los «misterios» de las religiones son dogmas envueltos en una aura ultraterrena que tienen fondo de verdad, pero que no son literalmente verdaderos. En definitiva, son dogmas de naturaleza alegórica que eximen a las religiones de la obligación, que tiene la filosofía, de dar pruebas y demostraciones. Al pueblo no se le puede presentar la verdad desnuda, es mejor adaptarla a su capacidad de comprensión. Schopenhauer despeja cualquier duda al respecto: «el mito y la alegoría son realmente el elemento propio de la religión: pero bajo esa condición, indispensable debido a la limitación intelectual de la gran masa, satisface muy bien la indestructible necesidad metafísica del hombre y sustituye a la pura verdad filosófica, infinitamente difícil y quizá nunca alcanzable.»¹⁵ Por este motivo, la religión pide fe y asentimiento voluntario a sus dogmas.

Schopenhauer distingue nítidamente la relación que tanto filosofía como religión tienen con la verdad:

«Una filosofía tiene la pretensión, y por eso la obligación, de ser verdadera *sensu stricto et proprio* en todo lo que dice, pues se dirige al pensamiento y a la convicción. En cambio, una religión, destinada a la multitud innumerable, incapaz de examen y de pensamiento, que nunca comprenderá *sensu proprio* las más profundas e importantes verdades, tiene sólo la obligación de ser verdadera *sensu allegorico*».¹⁶

Parece obvio que este carácter alegórico de la religión lleve aparejado una condición de oscuridad, pues la revelación carecería de sentido si los

¹⁴ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 342.

¹⁵ *Ibíd.*, 349.

¹⁶ SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 189.

hombres consiguieran llegar a la verdad de forma autónoma. Este razonamiento de Schopenhauer le da pie a pensar que «existe un punto de evolución en la escala de la cultura donde se evaporan la fe, la revelación y la autoridad y donde el hombre exige un conocimiento de causa propio.»¹⁷

Avanzando un poco más, la debilidad de las religiones se encuentra en el hecho de que siendo alegóricas aspiran a ser verdaderas en sentido estricto. Schopenhauer deja bien claro que el carácter alegórico es la nota constitutiva de la religión, por lo que todo intento de privarla del mismo sólo contribuye a disolverla. Así, los intentos de fundamentarla con la razón conducen al escepticismo y la misma religión acaba siendo víctima de la crítica de la razón. Entonces, si la religión niega el carácter alegórico de sus dogmas y los afirma *sensu proprio*, introduce un elemento distorsionante que acaba corrompiendo su naturaleza esencial. Sin embargo, las religiones no pueden confesar abiertamente su naturaleza alegórica y se ven obligadas a presentarse como verdaderas en sentido estricto: «el punto negro de todas las religiones sigue siendo siempre que no pueden ser alegóricas de forma reconocida sino solo encubierta, y por ello han de exponer sus teorías con toda seriedad, como verdaderas *sensu proprio*; lo cual, con los absurdos necesarios que hay esencialmente en ellas, da lugar a un engaño continuado y es un gran inconveniente.»¹⁸ En el trabajo citado de José Planells Puchades lo encontramos expuesto de la siguiente manera: «Lo chocante y paradójico de las religiones, al mismo tiempo que ineludible si quieren mantener su efectividad social, es que no deben confesar su naturaleza alegórica, por lo que se ven obligadas a afirmar la verdad de sus dogmas *sensu stricto et proprio*»¹⁹ Al afirmarse las religiones como verdaderas *sensu proprio*, invaden el terreno de la filosofía y provocan su antagonismo. En este contexto y dentro del

¹⁷ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 68.

¹⁸ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 376.

¹⁹ PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 129.

cristianismo, el no querer reconocer este carácter alegórico y sostener la verdad de los dogmas en sentido propio ha dado lugar a disputas internas entre «supranaturalistas» y «racionalistas». Schopenhauer lo recoge de la siguiente manera:

«El cristianismo es una alegoría que reproduce un pensamiento verdadero; pero lo verdadero no es la alegoría en sí misma. Suponer esto es el error en el que coinciden los supranaturalistas y los racionalistas. Aquellos pretenden afirmar la alegoría como verdadera en sí; estos, darle una nueva interpretación y modelarla hasta que pueda ser verdadera en sí de acuerdo con su escala.»²⁰

El error de ambos es que buscan la verdad simple y sin mezcla en la religión. «Sin embargo, *simplex sigillum veri*: la verdad desnuda ha de ser tan simple y comprensible que se la pueda presentar a todos en su verdadera forma sin mezclarla con mitos y fábulas (un diluvio de mentiras), — es decir, sin entontecerla en forma de religión.»²¹ En este territorio de disputas dentro de la fe cristiana, Planells cree que Schopenhauer hipotéticamente suscribe «sin reservas la posición de Tertuliano, san Agustín o Lutero en su defensa del carácter misterioso de la fe y se enfrenta a los intentos racionalizadores de un Pelagio o del protestantismo racionalista de su época, en cual, en el intento de liberar a la religión de su dimensión mitológica, acaba destruyendo su propia sustancia.»²²

Retomando la argumentación de Schopenhauer, la religión no está en contradicción con la verdad aunque la enseñe en forma mítica y accesible para todos. Los misterios de las religiones encierran en sí una sublime verdad inaccesible a una inteligencia vulgar: «la religión —escribe el filósofo— trata en

²⁰ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 401.

²¹ *Ibíd.*, 351.

²² PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 129.

el fondo de un orden de cosas totalmente diferente, el de las cosas en sí, que no está sometido a las leyes del mundo fenoménico según las cuales debe hablar, y que, por eso, no sólo los dogmas contrarios al sentido común, sino también los inteligibles, son sólo alegorías y adaptaciones a la capacidad mental humana.»²³ Por consiguiente, el valor de una religión dependerá del mayor o menor contenido de verdad que, bajo el velo de la alegoría, contenga, y, luego, de la mayor o menor claridad con que la verdad sea visible a través de ese velo. Además, esta verdad alegórica tiene un influjo benéfico sobre la conducta moral y sobre los sentimientos de los hombres; es decir, el argumento a favor de la religión tiene esencialmente carácter pragmático. «De ahí –sigue diciendo Schopenhauer– que la religión sea siempre un revestimiento alegórico de la verdad y tanto desde el punto de vista práctico como en el anímico, es decir, como pauta de conducta y como tranquilidad y consuelo en el sufrimiento y la muerte, les proporcione quizá tanto como podría ofrecerles la verdad si la poseyeran.»²⁴ En este sentido, las religiones son garantes del Estado y del orden social; Schopenhauer afirma que no hay cimiento más sólido en un Estado que una metafísica, o religión, compartida por todos los miembros de la comunidad. Asimismo, a lo largo de la historia se ha visto la incidencia que la religión ha tenido en la configuración socio-política de una comunidad, pues, a menudo, la autoridad ha sido garantizada y sostenida por el orden religioso. Aunque, Schopenhauer deja claro que no ha sido algo absolutamente necesario, ya que los casos de Grecia y Roma demuestran la independencia de los órdenes moral, social y político con respecto a la religión.

²³ SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 189.

²⁴ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 340.

2.3. Las relaciones de la religión con la filosofía y la ciencia

En primer lugar, es preciso insistir, una vez más, en la distinción entre religión y filosofía (y ciencia) que hace Schopenhauer. La religión es una verdad con un velo mítico-alegórico; en cambio, la filosofía y la ciencia son portadoras de la verdad en sentido estricto. «El que quiera ser un racionalista ha de ser un filósofo y, en cuanto tal, emanciparse de toda autoridad, seguir adelante y no vacilar ante nada. Pero si se quiere ser un teólogo, séase consecuente y no se abandone el fundamento de la autoridad, tampoco cuando esta pide que se crea lo inconcebible. No se puede servir a dos señores: así que o la razón, o las Escrituras.»²⁵ Teóricamente, filosofía y religión no tendrían motivo para entrar en conflicto, ya que:

«La filosofía, en cuanto ciencia, no tiene nada que ver con lo que se debe o se puede creer, sino únicamente con lo que se puede saber. Si esto hubiera de ser algo totalmente distinto de lo que se ha de creer, ello no supondría ningún inconveniente para la fe: pues es fe porque enseña lo que no se puede saber. Si se pudiera saber, entonces la fe resultaría inútil y ridícula, más o menos como si se asentara un dogma en relación con las matemáticas».²⁶

No obstante, sus relaciones no han sido pacíficas ni de entendimiento. Suances nos lo explica de la siguiente manera: «Pero en estas relaciones que debieran estar presididas por la independencia, ya que están fundadas en cosas diversas, Schopenhauer afirma que la religión ha sido agresiva con la metafísica y con la ciencia [...] Por eso los filósofos han solido ser hostiles a la religión aunque debieran considerarla como un mal necesario».²⁷ Para Schopenhauer, cuando se enfrentan la una contra la otra, quien pierde es la fe,

²⁵ *Ibíd.*, 402.

²⁶ *Ibíd.*, 373.

²⁷ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 70.

por la inconsistencia de sus razones, y quien gana es la filosofía, por la fuerza de sus convicciones. Sin embargo, la realidad es que muchas veces las religiones se han impuesto a la filosofía y se han servido de ésta como instrumento para su inculcación y desarrollo. La intolerancia ha sido, principalmente, patrimonio de ciertas religiones monoteístas: un solo Dios es, por naturaleza, celoso porque no admite otro; de ahí que las religiones politeístas hayan sido más permisivas. Schopenhauer vaticina que la religión irá perdiendo terreno a medida que el hombre madure en su inteligencia. «La cuestión es que los conocimientos de todo tipo se multiplican cada vez más y se difunden en todas las direcciones, ensanchando el horizonte; tanto que el conjunto adquiere un carácter contra el cual los mitos se encogen de manera que la fe se hace ya insostenible.»²⁸ Pero, al mismo tiempo, Schopenhauer se muestra pesimista en si llegará, realmente, el momento en que los hombres serán capaces de comprender la verdad por sus propios medios; pues, la sumisión que se ha visto obligada a prestar la filosofía a la religión ha sido principalmente la causa por la cual el hombre no ha llegado todavía a su madurez intelectual: «La religión ha considerado a la filosofía como una hierba silvestre, un trabajador ilegal o una horda de gitanos, y, por regla general, la toleraba sólo con la condición de que se resignara a servirla y a seguirla.»²⁹ Queda claro para Schopenhauer que la religión ha sido nefasta para el progreso de la verdad en el género humano; y recuerda con dureza las persecuciones efectuadas contra el libre pensamiento. Dicho esto, Schopenhauer concluye que las dos metafísicas, la filosófica y la religiosa, deben permanecer separadas, ocupando cada cual su propio terreno, a fin de poder desarrollarse sin estorbos y según su naturaleza. «En todo caso, ambas son cosas radicalmente distintas que por su respectivo bien han de permanecer estrictamente separadas, de forma que cada una siga su camino

²⁸ *Ibíd.*, 71.

²⁹ SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 210.

sin tener noticia de la otra.»³⁰ Sin embargo, la realidad es que están en la misma relación que mantienen entre sí los platillos de la balanza: cuando una sube, la otra baja y viceversa. Pensar que pueden convivir y crecer sin perjudicarse mutuamente es ser, quizás, demasiado optimista. «Están inmersos en un gran error quienes se figuran que las ciencias pueden avanzar y difundirse cada vez más sin que ello suponga un impedimento para que la religión se siga manteniendo y estando en boga.»³¹

A Schopenhauer le produjo un profundo desagrado el intento de combinar religión y filosofía que se dio en algunos sistemas de pensamiento de su contemporaneidad. En este ámbito, su crítica se afila especialmente frente a la armonización de tesis filosóficas con dogmas religiosos. Su alternativa es tajante: «creer o filosofar». Max Horkheimer destaca esta faceta del pensamiento schopenhaueriano:

«La filosofía moderna quería reconciliar religión y ciencia, ofrecer rigurosas demostraciones a favor del creador sobrenatural, sin cuestionar los mandatos religiosos de las confesiones, socialmente condicionados. Schopenhauer ha dado base filosófica al amor al prójimo, más aun, a la criatura como tal, sin tocar siquiera las afirmaciones hoy problemáticas y las prescripciones de las confesiones».³²

3. Metafísica de la voluntad y «ateísmo religioso»

Ahora me acercaré a la propia propuesta metafísica de Schopenhauer. Para ello, empezaré centrando la atención en la esencia de la representación y desplazando el foco desde el fenómeno hacia la cosa en sí. Schopenhauer nos ha mostrado que sabemos que hay algo detrás del objeto representado, pero

³⁰ SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 373.

³¹ *Ibíd.*, 403.

³² HORKHEIMER, «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», 142-143.

que no sabemos qué. Las ciencias nada pueden decir sobre la esencia del fenómeno, por tanto, no servirán ni las representaciones ni sus principios.

3.1. La voluntad, la cosa en sí y Dios

Según Schopenhauer, el sujeto que conoce no sólo es sujeto cognoscente, que tiene representaciones, sino que tiene, también, cuerpo. El mundo como representación está todo él mediatizado por nuestro cuerpo, cuyas afecciones son para la inteligencia el punto de partida del conocimiento fenoménico. Para el sujeto cognoscente, su cuerpo es, también, una representación, un objeto, como otros, sometido a la ley de la causalidad. Pero se sigue sin desentrañar la fuerza incognoscible (que da lugar a esa causalidad): la voluntad. Además, ésta puede mostrar que nuestro cuerpo no es sólo representación, sino que tiene algo en sí que da la clave de nuestro modo de ser y obrar. Por lo tanto, para el sujeto, el cuerpo tiene dos dimensiones: una como representación y otra como voluntad. El conocimiento de nuestro cuerpo como voluntad debería ser inmediato a la conciencia, pues, no necesita traducirse a una representación en la que se opongan sujeto y objeto; sino que la voluntad se revela de una manera inmediata fundiéndose en ella sujeto y objeto. Esto mismo Schopenhauer lo aplica luego a los demás cuerpos y descubre en ellos una voluntad que da sentido a su existencia. Es decir, atribuimos, por analogía, al resto del mundo la realidad que experimentamos en nuestro cuerpo, que nos dará la pista para conocer la esencia de los fenómenos de toda la naturaleza. Horkheimer nos ayuda a comprenderlo un poco mejor: «La verdadera esencia que está en la base de todas las cosas exteriores, la cosa en sí, por contraposición a los fenómenos, puede encontrarla cada uno en sí mismo si mira dentro de sí con suficiente claridad,

si sabe extraer el resultado de las experiencias con su propia naturaleza.»³³ De este modo, reconocemos la voluntad en la fuerza que palpita en toda cosa; todas las fuerzas y cuerpos de la naturaleza son manifestaciones fenoménicas de una sola esencia que Schopenhauer llama «voluntad». Cada hombre es un «microcosmos» que tiene dentro de sí su propia esencia, la voluntad, que agota, también, la esencia del «macrocosmos». El mundo entero, igual que cada uno de los individuos, es voluntad y representación. Sólo la voluntad es la cosa en sí, el núcleo de todo lo individual y del universo, que se manifiesta tanto en la naturaleza como en la conducta reflexiva del hombre.

El carácter metafísico, originario y absoluto de la voluntad es la «aseidad»: existe por sí misma o por necesidad de su propia naturaleza; siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón suficiente, la voluntad no puede depender de ninguna otra cosa ni en su esencia ni en su existencia. El mundo entero se nos presenta como objetivación de la voluntad incausada, que está al margen de la estructura causal fenoménica. Por lo tanto, la voluntad es la cosa en sí que crea y mantiene las cualidades del mundo como representación. «En este sentido, la voluntad es puesta por Schopenhauer en el lugar que la prueba cosmológica ponía al Dios creador y en el lugar que el panteísmo ponía a Dios como esencia del mundo».³⁴ El origen de esta idea schopenhaueriana está en la omnipotencia de la voluntad que es la esencia del hombre y de toda la naturaleza. Para él, los dioses no son más que hipóstasis mediante las cuales los creyentes se hacen concebible lo metafísico. Planells afirma que «La “muerte de Dios” que Nietzsche proclamará, se consuma en Schopenhauer.»³⁵ Éste argumenta su rechazo a la existencia de Dios tanto por la destrucción de las pruebas tradicionales que pretenden acceder a Él mediante el principio de causalidad, como por el argumento moral que hace

³³ HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 52.

³⁴ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 84.

³⁵ PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 133.

inconcebible la existencia de un Ser bueno como fundamento de un mundo esencialmente corrupto. Así, llamar «Dios» a la esencia del mundo fenoménico es una prueba de cinismo o ceguera. Horkheimer, desde una posición menos beligerante, destaca esta línea del pensamiento schopenhaueriano: «La revolucionaria aportación filosófica de Schopenhauer radica sobre todo en haber mantenido, frente al puro empirismo, el dualismo original que constituyó hasta Kant el motivo central y, con todo, en no haber divinizado el mundo en sí, la auténtica esencia.»³⁶

3.2. La redención: la justicia, la compasión, la negación y la nada.

La voluntad alberga en sí dos manifestaciones esenciales: la afirmación y la negación de sí misma, que en el hombre adquieren especial claridad y significación. El mundo fenoménico es, mayoritariamente, una manifestación inconsciente de ambas, que, en el caso del ser humano, se explicitan de manera consciente. Por lo tanto, afirmación y negación de la «voluntad de vivir» constituyen la esencia del universo y de la propia existencia humana. El mundo y el desarrollo de la vida son un despliegue de estas dos fuerzas, positiva y negativa, que están en la entraña misma de la voluntad; en la naturaleza todo es nacer y morir, todo es construcción y destrucción. Desde el primer momento de consciencia, el hombre se siente como ser de voluntad y su conocimiento está al servicio de ésta. El hombre puede querer satisfacer sus deseos, pero puede querer, también, reprimirlos. Schopenhauer defiende que cuando la consciencia ve ante sí todo el cúmulo de fracasos, angustias y miserias que la vida conlleva, entonces el conocimiento tiene que decidirse por la afirmación o la negación de la voluntad de vivir.

³⁶ HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 51.

Aquí sale a relucir el pesimismo existencial de Schopenhauer, para quien la voluntad es esencialmente dolor y la existencia una «caída»; siendo la muerte el consuelo que queda y que lo acaba destruyendo todo. Sin embargo, un deseo metafísico de seguir viviendo nos empuja y hace superar todo esto con la esperanza de que esta vida llena de sufrimientos sea el pago que debemos satisfacer por nuestro rescate. Así, somos seres metafísicamente necesitados de redención al ser productos de una caída radical. Entonces, la propuesta de Schopenhauer es que, en el decurso de nuestro existir, debemos recorrer un camino que tiene etapas, en el que no hay atajos, con el objetivo puesto en alcanzar la plenitud final: la redención. Para él, puede pensarse y realizarse esta redención sin la supuesta existencia de un ser trascendente, es decir, en clara sintonía con el budismo que lo realiza bajo la forma de autorredención: «“la fe en la metempsícosis, en la palenginesia”, es decir, la idea de la “sucesión de los sueños de vida de una voluntad en sí indestructible”, que, “instruida y mejorada a través del conocimiento en formas siempre nuevas, al fin se disuelve a sí misma”»³⁷

3.2.1. *La justicia*

La naturaleza es una guerra donde los individuos de todas las especies luchan encarnizadamente entre sí por la supervivencia; la raíz de esta lucha es el egoísmo por mantener la propia vida a cualquier precio. Este antagonismo refleja la pugna interna de la voluntad consigo misma, aunque Schopenhauer especifica que en cada una de sus manifestaciones, en cada individuo, la voluntad se da entera e indivisa y su imagen se repite indefinidamente en la multiplicidad. Sin embargo, para el individuo concreto la naturaleza exterior y los demás individuos sólo existen como representación; por tanto, se

³⁷ HORKHEIMER, «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», 139.

considera a sí mismo la totalidad de la voluntad de vivir y el centro del mundo. Esto explica por qué el individuo se ocupa ciegamente de su bienestar y está dispuesto a sacrificar todo lo que no sea él. Este radical «egoísmo metafísico», que carece de límites y niega la vida de otros para conservar y aumentar la propia, es la «injusticia». Su origen está en que quien sufre la injusticia siente la imposición de la voluntad ajena y esto le produce un dolor espiritual inmediato. Según esto, el hombre justo es quien no niega la voluntad de los demás para afirmar la propia; el justo no hace padecer al prójimo para acrecentar el propio bienestar. Schopenhauer nos señala que el justo traspasa el «principio de individuación» en cuanto considera que la individualidad de los demás es igual a la suya y, por tanto, no la perjudica.

En esta perspectiva schopenhaueriana, la «justicia» parece ser una virtud meramente negativa, consistente en no hacer el mal a otro, reconocer su derecho a vivir y ahorrarle los dolores que se le podría causar. «Así es como nace el principio de justicia *neminem laede* (no hagas daño a nadie).»³⁸ No obstante, es importante en cuanto muestra el fundamento: todos somos propensos a la injusticia porque nuestras necesidades y pasiones se presentan a la consciencia directamente; por el contrario, los sufrimientos que nuestra injusticia causa se presentan al espíritu mediante la representación. En la justicia se encuentra la primera fuente del obrar moral.

3.2.2. *La compasión.*

La «compasión», cuyo verdadero sentido es el literal «padecer-con», da un paso más: es una virtud positiva. No debemos contentarnos con no hacer el mal, sino que debemos hacer el bien; y este bien va a consistir principalmente en compartir el dolor del prójimo. El hombre compasivo

³⁸ SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 200.

reconoce su ser en las demás criaturas, compartiendo su suerte e imponiéndose sacrificios por ellas. La compasión se distingue de la justicia en que se hace propio el sufrimiento ajeno, por sí mismo y sin intermediario, convirtiéndolo en motivo de los propios actos. Esta participación en los males del otro es inmediata y no razonada; más allá del sentimiento radical que experimentamos al tomar parte en las cargas de los demás no hay nada. «En contra de la teología, de la metafísica y de toda filosofía positiva de la historia, Schopenhauer despojó de sanción filosófica a la solidaridad con el sufrimiento, a la comunión de los hombres abandonados en el universo, pero no por eso cedió en absoluto la palabra a la dureza.»³⁹ La acción compasiva es buena y se justifica a sí misma sólo por el hecho de compartir el dolor ajeno. La expectativa de recompensas y castigos en el más allá, guía de alguna acción humana en este mundo, no tiene carácter moral e incluso destruye la pureza moral de la acción. Así, para Schopenhauer, el fundamento de la moral no está en los preceptos religiosos ni en los argumentos de la razón; sino en la compasión, en la empatía con el sufrimiento ajeno. «La vida heroica, en definitiva la vida santa, sin ideología, es consecuencia de la compasión, del compartir la alegría, de la vida con los otros; los hombres lúcidos no pueden dejar de luchar contra el horror hasta la muerte.»⁴⁰

Por lo expuesto hasta aquí, la esencia del sentimiento de compasión, o piedad, es la destrucción de las barreras que el principio de individuación ha puesto entre los seres. La verdadera virtud procede del conocimiento intuitivo e inmediato de la identidad metafísica de todos los seres; no procede de una supuesta superioridad intelectual. Por consiguiente, quien haya alcanzado este tipo de conocimiento comprenderá que, siendo la voluntad la esencia de todos

³⁹ HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 53.

⁴⁰ *Ibíd.*, 53.

los fenómenos, tanto los tormentos infligidos a los demás como los que él mismo padezca afectan siempre a un único y mismo ser.

Si el reino de los fenómenos, la realidad experimentable no es obra de un poder positivo, expresión del ser en sí mismo bueno y eterno, sino de la voluntad que se afirma en todo lo finito, que se refleja, desfigurada, en la multiplicidad y es, con todo, profundamente idéntica, entonces todo ser tiene razón para sentirse uno con cualquier otro ser, no con sus motivos específicos, pero sí con su misma condición de estar atrapado en la ilusión y en la culpa y movido por la misma pasión, con el gozo y el ocaso.⁴¹

De este modo, el engaño del principio de individuación desaparece y se comprende el absurdo de la voluntad de vivir que se ignora a sí misma, gozando en un individuo, mientras que en otro soporta el dolor y la miseria.

El «amor» es el signo inconfundible de la compasión, que Schopenhauer ha subrayado como hecho innegable de la consciencia humana y producto primitivo e inmediato de su naturaleza. Horkheimer ve cierto paralelismo entre el amor cristiano y este amor schopenhaueriano: «El cristianismo proclama la humildad y el amor como su esencia más íntima. Schopenhauer no veía entre este amor y su propia idea del rechazo de la afirmación del propio yo cerrado, de la venganza y la persecución, en el fondo ninguna diferencia, salvo que en él el trabajo a favor de los demás no estaba ligado a ninguna esperanza en la propia salvación.»⁴² De todas maneras, para Schopenhauer la compasión nos dirige acertadamente hacia la redención porque «niega» el principio de individuación, que es precisamente el origen del egoísmo.

⁴¹ HORKHEIMER, «Religión y filosofía», 101.

⁴² HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 57.

3.2.3. *La negación y la nada*

Superando a la compasión, Schopenhauer propone el medio definitivo para alcanzar la redención: la «renuncia absoluta» a la voluntad de vivir. Tan pronto como aparece la intuición que deshace la individuación y se vislumbra la identidad esencial en la cosa en sí, se consigue un aquietador de la voluntad de vivir que se aparta de una existencia orientada a la satisfacción de los deseos. Entonces, el hombre asoma a un estado de renuncia voluntaria, a la resignación, al quietismo y al aniquilamiento de la voluntad. «Pero he aquí, que de pronto, la voluntad reconoce su naturaleza monstruosa tras el velo de Maya de los fenómenos en el espejo del conocimiento y, en el único acto de libertad posible, decide autoanularse: asistimos a la negación de la voluntad, a la contradicción consigo misma.»⁴³ Cuando se ha superado definitivamente el principio de individuación, la voluntad de vivir se convierte, negando su propia esencia, y el apego a la vida desaparece: esta transformación es el paso de la virtud al ascetismo. En el alma del asceta brota un horror hacia la voluntad de vivir que se manifiesta en su persona; su cuerpo expresa la afirmación de la voluntad, pero él la niega castigando al cuerpo: desecha el placer sexual, haciendo de la castidad voluntaria el primer paso de la vida ascética, y se mortifica, también, por medio del ayuno y la flagelación. Asimismo, el ascetismo se manifiesta en la pobreza libremente aceptada, que no nace para paliar la necesidad del prójimo, sino que brota por sí misma para mortificar continuamente la voluntad a fin de que los goces de la vida no vengan de nuevo a excitar el querer. Además, como el asceta reniega de la voluntad manifestada en su persona, no se opondrá al mal que otro le cause; lo aceptará gozoso y le servirá para cerciorarse de no afirmar ya la voluntad. De este modo, cuando llegue la muerte, que destruirá un cuerpo muy quebrantado, el asceta la recibirá como una redención ardientemente deseada.

⁴³ PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 135.

Simultáneamente, con esta muerte no sólo desaparecerá un cuerpo fenoménico, sino también su esencia misma: la voluntad de vivir, que jamás volverá a manifestarse fenoménicamente. El hombre que ha llegado a la negación de la voluntad de vivir, por penosa que nos parezca su condición, goza de una perfecta beatitud interna y de una gran paz. Según Schopenhauer, el asceta está allí donde mora la verdad; pues la verdadera redención está en la negación de la voluntad por medio del conocimiento intuitivo y el ascetismo. Sin embargo, el aquietamiento de la voluntad no es un bien definitivamente adquirido; hay que conquistarlo continuamente mediante la lucha, pues, mientras el cuerpo perdure, la voluntad de vivir tratará de afirmarse.

En la figura del asceta («santo» o místico), representante de lo que Schopenhauer llama «negación de la voluntad», se encuentra cierta explicación religiosa como consciencia superior, pero independiente en sí misma de toda religión positiva. En este sentido se expresa Planells: «Si queremos llamar “religiosa” a esta apertura hacia lo misterioso, la negativa a cerrar con una solución de carácter positivista o materialista el enigma de la existencia, no cabe duda de que el sistema de Schopenhauer, a pesar de toda su inmanencia, está transido de religiosidad.»⁴⁴ Por lo tanto, no es de extrañar que Schopenhauer valorase la mística como el nivel más elevado de consciencia humana, pero ajena a los dogmas de cualquier religión positiva. «Schopenhauer veía en ella el complemento de su propia filosofía, al menos en el sentido de la teología negativa en cuanto se alcanza “el punto en el que todo conocimiento termina necesariamente, un punto por tanto en el que el pensamiento sólo puede ser expresado mediante negaciones”»⁴⁵. Cuando la filosofía se hace mística, su pensamiento se hace, en lo esencial, negativo. Así, para Schopenhauer, la noción de la «nada» es algo esencialmente relativo o

⁴⁴ *Ibíd.*, 134.

⁴⁵ *Ibíd.*, 128.

privativo, pues está referida a la disolución de la voluntad, que conlleva la supresión del mundo fenoménico. Donde no hay voluntad, no hay representación y el universo desaparece; sólo queda la nada. Cuando nos convencemos de que la voluntad es una inacabable fuente dolor, lo único que puede proporcionarnos verdadero consuelo es volver a la nada.

4. Conclusión

Schopenhauer sitúa el centro neurálgico del que emerge la religión en lo que él llama «la necesidad metafísica del hombre», que el conocimiento fenoménico de las ciencias no puede satisfacer. La religión es la metafísica que mejor se adapta a las capacidades humanas, pues la filosofía sólo está al alcance intelectual de unos pocos. Como hemos visto, para Schopenhauer la religión tiene dos caras bien diferenciadas: la «alegre» y la «tenebrosa». Hablando de la primera, la religión encierra bajo la envoltura alegórica un contenido de verdad metafísica que lleva aparejada una utilidad pragmática: proporciona el consuelo metafísico que necesita todo hombre ante el dolor en el mundo y ante el enigma de la existencia, educa las pasiones y fundamenta el orden sociopolítico. Por contra, en la cara tenebrosa, la religión ha servido a veces de pretexto para guerras santas, conquistas y organizaciones injustas de Estados; y ha sido un grave impedimento para el desarrollo intelectual de la humanidad. Además, Schopenhauer recalca que las religiones incurren en un error incluídible: sostienen la verdad literal, *sensu proprio*, de su alegoría. En referencia a este hecho connatural de las religiones, subraya constantemente que no pueden confesar su carácter alegórico, pues perderían la autoridad necesaria para ejercer la función positiva que llevan a cabo. Por lo tanto, una religión verdadera en sentido propio no existe ni puede existir, pero Schopenhauer no niega el valor de las creencias religiosas. Sin embargo, es taxativo al diferenciar entre religión y filosofía: cada una debería permanecer

en su ámbito sin interferirse mutuamente, pues la filosofía busca la verdad en sentido estricto y la religión en sentido alegórico. Su alternativa es tajante: «creer o filosofar».

El pesimismo existencial de Schopenhauer da buena cuenta de su aportación metafísica. El hombre se encuentra desamparado y ello es producto de una caída originaria en el mundo, cuya esencia, la voluntad, es la fuente del dolor. Por lo tanto, el ser humano necesita una redención que le haga salir de este estado de horror. El conocimiento intuitivo del principio de individuación y su superación, que son condición para la compasión, y la definitiva negación de la voluntad y su disolución, que sólo alcanza el asceta, serán las bases de la propuesta schopenhaueriana de redención. Son las etapas ineludibles de un camino que ha de desembocar en la nada metafísica, asimilable al nirvana budista, donde se da una ausencia de voluntad, representación, mundo y dolor. En el siguiente texto de 1971, Max Horkheimer nos ofrece una visión de conjunto del pensamiento de Schopenhauer revestido de una radical actualidad:

«A la vista de que la actual marcha de la sociedad tiende a liquidar la fe religiosa, el pensamiento de Schopenhauer no es más pesimista que el conocimiento que se limita a la investigación científica. Más bien, al contrario, la negación de la voluntad, la “paz que es más elevada que toda razón”, la esperanza de redención, que en Schopenhauer al menos se conserva, aunque solo sea a través del no-ser, corre peligro de desvanecerse, junto con la teología, como restos del idealismo, como romanticismo. Entonces el mundo ya no será manifestación, fenómeno, que con todo su horror deja al menos abierta la idea de un Otro, de un más allá, sino que será solo estructura de hechos y, como tal, única realidad verdadera reconocida por el sano pensamiento».⁴⁶

⁴⁶ HORKHEIMER, «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», 138.

Después de leer este pasaje, me queda poco por añadir. En pocas líneas Horkheimer ha explicado el núcleo de la metafísica de Schopenhauer, a la que, en cierto sentido, José Planells Puchades se ha referido como «ateísmo religioso». ⁴⁷ Es verdad que al recurrir al lenguaje místico o teológico Schopenhauer ha difuminado la frontera que tan nítidamente había trazado entre filosofía y religión. Sin embargo, es, quizás, meritorio el haber dicho en términos religiosos aquello que la filosofía difícilmente puede expresar.

Finalmente, reflexionando con Horkheimer sobre la «actualidad de Schopenhauer», de nuevo le tomo prestadas unas palabras, que seguramente se podrían aplicar también a Nietzsche: «Hay pocos pensamientos de los que nuestra época esté tan necesitada y que en medio de la ausencia de esperanza, justamente porque la expresan, tanto sepan de esperanza, como el suyo.»⁴⁸

5. Bibliografía

HORKHEIMER, Max, «Actualidad de Schopenhauer», «Religión y filosofía» y «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión» en *Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. Juan José Sánchez, (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), Madrid: Trotta 2000.

PLANELLS PUCHADES, José, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», *Documentos A 6* (1993) 126-136.

SCHOPENHAUER, Arthur, «Sobre la religión» en *Parerga y Paralipómena*, trad. Pilar López de Santa María, (Clásicos de la cultura), vol. II, Madrid: Trotta 2009, pp. 339-406.

—, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre» en *El mundo como voluntad y representación*, trad. Rafael-José Díaz Fernández y M^a Montserrat

⁴⁷ PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 132.

⁴⁸ HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 58.

Armas Concepción, trad. revisada Joaquín Chamorro Mielke, vol. II, en *Arthur Schopenhauer*, (Biblioteca de grandes pensadores), vol. II, Madrid: Gredos 2010, pp. 182-211.

SUANCES MARCOS, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, (Biblioteca de Filosofía 26), Barcelona: Herder 1989.

CRIM I CÀSTIG:

LA IMPOSSIBILITAT DE REDEMPCIÓ DE RASKÒLNIKOV

Óscar Arce Ruiz

En les seves *Obretes morals*, l'escriptor i filòsof romàntic italià Giacomo Leopardi, compta amb un escrit intítulat *Diàleg de la Natura i un islandès* on relata la fugida d'un home que escapa de tot contacte amb el gènere humà:

«Però si lliurement –reflexiona–, sense que jo ho sapigués i de manera que jo no pogués ni consentir-ho ni oposar-m'hi, tu mateixa, amb les teves mans, m'hi has ficat, ¿és que aleshores no hauria de ser el teu deure, no dic mantenir-me alegre i content en aquest regne, però sí, almenys, prohibir que em molestin i em maltractin i que el fet de viure-hi em perjudiqui?»

Així acaba el discurs central de l'islandès que, fugint de tot contacte amb la natura acaba topant-se precisament amb ella. Leopardi el fa parlar amb la Natura perquè ella connecta el que hi ha dintre amb el que hi ha fora del viatjant. L'agre discurs del fugitiu és sempre contra l'exterior, contra aquella natura objectiva, i se n'oblida de la seva ineludible contribució a aquesta, car forma ell mateix part del que defuig. Crec que Dostoievski pensa per a Rodion Romànovitx Raskòlnikov, a *Crim i càstig*, un itinerari similar al de l'islandès de la faula de Leopardi. La seva cerca i el seu viatge, també és focalitzat contra els personatges que l'envolten durant el desenvolupament del llibre: primer

contra Rasumikhin, després contra la seva mare i la seva germana, més tard contra Porfiri Petròvitx i Zamètov, també contra Sofia i, finalment, la seva fúria és dirigida a Svidrigàilov. La justificació del distanciament de Raskòlnikov no es fa des de l'empatia: s'allunya perquè els altres li fan un mal profundíssim, no perquè intenti comprendre els efectes que aquests pateixen per la seva acció criminal. Els altres li fan mal perquè li recorden que, essencialment, no és cap Napoleó, cap home excepcional. Per això crec que, si bé sembla que el tema central de l'obra podria ser la redempció i la sortida jurídica i espiritual de l'error de fer córrer la sang, és evident que la ferida de Raskòlnikov no té a veure amb aquest pecat, i ni tan sols a Sibèria comprèn que allò tingui més importància que un error que invalida una teoria matemàtica. Rodion Romànovitx no comença la seva passió quan mata la primera víctima, aquell poll, com recorda diverses vegades. Tampoc no ho fa quan assassina la innocent Lizaveta. És a dir, la seva cerca de la redempció no comença amb els assassinats.

Com veiem en diversos passatges de l'obra, Raskòlnikov ha escrit un article sobre la seva concepció dels dos tipus d'éssers humans que poblen la terra. Aquest fou escrit uns sis mesos abans de l'altercat, segons es diu al capítol cinquè de la tercera part. A dues de les traduccions que he consultat, es diu que l'article va ser escrit després de deixar la universitat. Això em fa pensar que, potser, mentre acudia regularment a classe els seus instints podien saciar-se amb l'adquisició de nous coneixements. Després d'abandonar els estudis va voler continuar el seu procés de creixement, llavors com a productor. Però en poc temps, en un període de sis mesos, la progressió va ser negativa: es va recloure al seu minúscul apartament i va anar deixant de fer tot allò que el lligava a la realitat. Finalment va acabar per decidir-se a encarnar ell mateix el que fins aquell moment només era un principi: va voler comprovar si era ell

un d'aquells homes extraordinaris. I aquesta és la vertadera motivació de l'acte.

«Així parla el jutge vermell: “Per què, doncs, assassinà aquest criminal? Volia robar.” Però jo us dic: la seva ànima volia sang, no pas robatori: ell glatia per la felicitat del coltell!

La seva pobre raó, però, no comprenia aquesta demència i el convencé. “Què hi fa la sang? - digué -; no vols fer al menys un robatori? Prendre't una venjança?”.

I ell escoltà la seva pobre raó: com plom pesava el seu discurs sobre ell, –llavors robà, quan assassinà. No es volia avergonyir de la seva demència.

I ara el plom de la seva culpa torna a pesar sobre ell, i de nou la seva pobre raó torna a estar encarcerada, paralyzada. Torna a ser feixuga.»

Quina proximitat la de Raskòlnikov amb aquest passatge de l'*Així parlà Zarathustra* de Nietzsche! Aquest designa els criminals com aquells que volen sotmetre una vida humana per sentir el poder de produir-li dolor mortal i veure aquest dolor a la cara de la víctima. La demència de la qual parla Nietzsche, és la que pesa sobre Raskòlnikov, la que l'allunya de les persones que l'estimen i l'aprecien. La follia de matar empès per allò que se li representa com una idea (He matat una idea, diu) en la seva racionalització posterior. Acceptar que ha comès un crim és acabar acceptant, al cap i a la fi, que la vida que ha tret, la sang que ha vessat, no és menys important que la seva pròpia vida: que ambdues dones compartien amb ell la pertinença al subgènere dels mediocres i estaven tan lluny com ell del diàleg entre els gegants de la història. Per això crec que no assumeix el seu fet com un crim.

Són dues les opcions de redempció que se li presenten més accessibles: la que li ofereix Porfiri Petròvitx i la que li ofereix Sònia. Raskòlnikov acabarà per acceptar-ne les dues perquè en els dos casos es presenten uns objectius de

redempció diferents. Tot i així, el camí és el mateix, i acceptar el patiment (com Mikolka va voler acceptar el sofriment confessant l'autoria del crim que no va cometre) és la via de neteja i de resurrecció en un mateix cos, però com a home nou. Aquesta idea es repeteix durant l'últim capítol de la darrera part, i també a l'epíleg a Sibèria. La resurrecció pel camí del patiment, és rebutjada en diverses ocasions per Rodion Romànovitx, amb fórmules paral·leles a l'expressió neotestamentària “aparta de mi aquesta copa”. Finalment, però, enfila el camí final cap a una redempció induïda per una causa per la qual no considera necessària una reposició, i es decideix a prendre el calze («Si m'haig de beure aquesta copa, és millor beure-me-la d'una tirada...!»), diu abans d'entregar-se al tinent Pólvora). Tot i això, quan finalment sembla que accepta la seva creu representada per la creu física, de fusta, que demana a Sònia, no és una acceptació completa, perquè el procés és viciat des de la premissa inicial.

El sofriment de Raskòlnikov és comparable en part al que pateix Job. Els dos casos s'allunyen per la motivació que provoca el sofriment: tot i que cap dels dos són conscients d'haver obrat malament, Raskòlnikov ha matat dues dones. Però la funció del sofriment, sobre tot per la influència de les paraules de Porfiri Petròvitx i de Sònia en el jove Rodion, implica no només la redempció com he estat comentant fins aquí. A més, el *pathos* que ha de suportar tant l'ex-estudiant com el fidel Job, suposen una confiança absoluta en la magnànima acció de Déu. Acceptar el dolor amb la fe en l'esperança implica l'entrega als designis de Déu des de la seguretat de l'omnipotència vista en clau de futur. Implica, al cap i a la fi, acceptar el calze del patiment igual que ho fa Job i el mateix Jesucrist. Com diu Moltmann, la omnipotència de Déu passa per la impotència de la creu. També podem aplicar la sentència a Raskòlnikov: la seva impotència, el trasbals per la descoberta de la seva naturalesa vulgar consumada per la deportació a Sibèria, és la via que se li ofereix per accedir als efectes de la omnipotència divina del perdó redemptor

de Déu, en el qual sembla que Raskòlnikov no ha deixat mai de creure (com podem veure quan Porfiri Petròvitx li pregunta directament després de parlar sobre l'article del protagonista, de nou al capítol cinquè de la tercera part). Vull remarcar que no és incompatible la seva fe amb el seu acte –tot des del seu punt de vista– perquè els grans personatges que canvien la història, encara que sigui amb algun episodi desafortunat, són elegits per Déu com a guies de la humanitat. Recordem que, com hem dit abans, la redempció no pot aconseguir-se per una simple manca de principi.

L'epíleg a Sibèria sembla un final de salvació de l'ànima de Raskòlnikov per mitjà del patiment assumit i de l'amor que lliura i que accepta. En el moment en què Sònia i Rodion estableixen una relació amorosa, fins i tot la posició del jove a la presó canvia substancialment. Hi ha indicis per creure que aquesta ajuda redemptora de l'amor personificada en la figura de Sònia, suposa un canvi psicològic que té efectes també a nivell social. Amb tot, hi trobem algunes mostres de la inadequació de Raskòlnikov a les exigències de la redempció: tampoc en aquesta part accepta el seu crim, i Dostoievski ens avança que la vida nova que comença amb l'acceptació de l'amor de Sònia i els beneficis quant a la seva relació amb els altres (amb els presoners, la relació restaurada amb Dúnia i Rasumikhin, el sentiment que es permet vers la pèrdua de la seva mare) li suposaran un preu realment alt en el futur. No és això una mostra de la insolubilitat del seu patiment? No trobem que, finalment, quan la purga social dels seus actes comença a fer-se efectiva, no és això el que li cal per deixar enrere el seu dolor? El que pregunto és si no pot ser que, com l'islandès de la obreta moral de Leopardi, Raskòlnikov hagi emprés un viatge redemptor en el sentit equivocac, cap a fora, quan la font del seu dolor neix del més profund del seu ésser. Dostoievski no revela fins el final aquest error de base en què ha caigut Rodion, però ho fa contundentment i amb una sola

frase. Perquè confondre l'exterior amb l'interior ha de provocar necessàriament un desajust de conseqüències fatals.

Els assassinats de la vídua del funcionari i de Lizabeta són un crim en un doble aspecte: el primer, evident, és la mort violenta de les dues dones; el segon, menys explícit, suposa l'exteriorització del turment de Raskòlnikov. És, en aquest sentit, un crim contra si mateix. El fet concret ha separat un objecte que des d'aquell moment necessita *per se* un rescabament als ulls dels altres. Aquest objecte localitzat a l'espai i al temps, amb una història que pot ser reproduïda pas per pas, esdevé una representació icònica del patiment interior de Raskòlnikov. Això és, l'assassinat inventa un objecte on només hi havia un subjecte que era, efectivament, Rodion. El dolor, quan no havia sortit de les fronteres del cos i de la ment de Raskòlnikov, era Raskòlnikov.

Aquesta creació metafòrica del seu patiment és l'error fonamental del protagonista. És un error que comet ben aviat, a la primera part, i que situa a l'exterior el seu patiment i l'acaba deslligant de la font. Tant és així, que ningú del seu entorn sap veure més enllà de la destrucció i la sang. Com hem dit, a partir del doble assassinat, les ofertes de redempció que Raskòlnikov rep no van dirigides cap al seu dolor íntim, sinó cap a l'objecte que l'amaga i li confereix un aspecte objectiu. Per tant, les opcions que li ofereixen no poden redimir-lo. Crec que la impossibilitat d'una vida nova neix d'aquesta dissociació que Rodion provoca perquè vol treure de si el patiment que arrossega i que, paradoxalment, acaba per enfonsar-se de manera encara més profunda.

**LA POTENCIALIDAD DE LA MATERIA
EN XAVIER ZUBIRI.
EL DINAMISMO MATERIAL COMO “DAR DE SI”.**

Javier Giacomelli Quinto

Introducción

La realidad humana, afirmaba Zubiri, es una estricta unidad estructural de notas: algunas de ellas son de carácter psíquico y otras de carácter físico. Cuando Zubiri se refería a cuerpo y a psique, lo hacía por abstracción; se trataba, para él, realmente, de dos subsistemas. Sólo la sustantividad humana, considerada como un todo, sería una unidad sistemática. Zubiri utilizó el término *sustantividad* para distanciarse de la concepción aristotélica de sustancia. La cosa no sería una sustancia, esto es, un sujeto al que le son inherentes unas propiedades, sino una sustantividad, es decir, un sistema clausurado y cíclico de notas.¹

El origen de la sustantividad humana se explica, para Zubiri, desde la materia. Incluso la psique humana, que constituye e instala al hombre como realidad en la realidad, brota desde lo material. No obstante, el dinamismo que originaría la psique se distingue del que originaría el cuerpo. Esta

¹Cf. Xavier ZUBIRI, *Escritos Menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza 2006, p. 105.

distinción en el dinamismo originario de la psique permitió a Zubiri defender una diferencia esencial de la realidad humana respecto al resto de seres vivos.²

Cuando Zubiri murió el 21 de septiembre de 1983, se encontró sobre su escritorio de trabajo el borrador de su «Génesis de la realidad humana».³ Era un texto pendiente de revisar, ya que en los últimos meses la concepción de Zubiri sobre la ontogénesis humana había sufrido cambios significativos. El filósofo defendió durante toda su vida que el cigoto ya era una unidad psicofísica, una sustantividad con suficiencia constitucional. Cuatro meses antes de su muerte, cambió de parecer tras conocer, a través de Diego Gracia,⁴ que las últimas investigaciones en biología molecular comenzaban a constatar una influencia de factores externos que contribuían a la formación definitiva del código genético durante las primeras semanas de gestación. Esto significó, dentro de la filosofía antropológica de Zubiri, que el cigoto no tenía suficiencia constitucional; condición sin la cual la célula germinal, o, como la solía llamar Zubiri, el «plasma germinal»,⁵ no podía considerarse una sustantividad.

A pesar de que ya no pudo actualizar el texto para reflejar estos cambios, «Génesis de la realidad humana», escrito aproximadamente entre 1982 y 1983, fue su última explicación entorno el problema del origen del hombre. Éste será el texto en que nos centraremos principalmente para acercarnos al concepto zubiriano de materia. En él se explica cómo las

² Cf. Xavier ZUBIRI, «Génesis de la realidad humana», en Xavier ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza 1986 (reimpr. 2007), p. 460.

³ Cf. J. COROMINAS - C. J. A. VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus 2006, pp. 705-706.

⁴ Diego Gracia (1941-), amigo y discípulo de Xavier Zubiri, conoció al filósofo en 1970 de la mano de Pedro Laín Entralgo. Por aquel entonces, Diego Gracia había terminado la carrera de medicina, pero buscaba abordar los problemas médicos desde un punto de vista histórico y filosófico (cf. COROMINAS - VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, 651). En la actualidad es, entre otros cargos, Catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense (cf. [en línea] <http://www.zubiri.net/?page_id=1918>, [Consulta: 25 agosto 2011]).

⁵ El uso de esta expresión implica los dos momentos de la sustantividad humana: el psíquico y el orgánico: «“plasma germinal” abarca unitariamente la célula germinal y el psiquismo en germen» (ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 50).

distintas gradaciones de la realidad, que van desde las primeras estructuras elementales hasta la realidad humana, se formarían gracias al dinamismo propio de la materia.

Al tratarse de un texto breve, también dirigiremos una mirada retrospectiva hacia aquellos escritos que puedan aportar más luz a esta concepción zubiriana. Lo dicho en los ochenta sobre la materia no dista demasiado de lo que venía afirmando Zubiri en los sesenta.⁶ Las variaciones existentes a lo largo de aquellos veinte años de reflexión filosófica entorno a la génesis humana se encuentran, principalmente, en las explicaciones respecto al dinamismo que da origen a su dimensión psíquica y al modo en que Zubiri entendía la naturaleza de la «psique».

La estructura del texto zubiriano «Génesis de la realidad humana» se compone de dos partes desiguales. La primera, la más breve, versa sobre la materia y de las potencialidades de ésta para la sistematización y para la innovación en el ámbito de las realidades materiales. De hecho, según defendía Zubiri, la materia habría «dado de sí» la vida y al hombre mismo, por lo que hay que empezar explicando, pues, qué es la materia y cuál su dinamismo.

La segunda parte, que no trataré en este artículo, versa propiamente sobre «La génesis humana». En ella Zubiri trata de responder a tres preguntas: en qué consiste el carácter de la sustantividad humana, qué son las notas psíquicas del hombre y cuál es su génesis, o, dicho de otro modo, cómo se forma desde las estructuras físicas de la materia una sustantividad de naturaleza psico-física exclusiva del ser humano. Esta tercera cuestión es sin

⁶ Cabe, no obstante, señalar un giro interpretativo de la realidad desde la publicación en los ochenta de su trilogía *Inteligencia sentiente*. En ésta se constata un realismo en la aprehensión que hace desvanecer las críticas de realismo ingenuo con el que erróneamente se tildaba la filosofía de Zubiri desde *Sobre la esencia* en 1962.

duda la más problemática ya que deja abiertos muchos interrogantes en torno al origen y naturaleza de la psique.

En el caso de *Génesis de la realidad humana* (1983), en adelante GH, las citas y referencias se harán en el cuerpo del texto con la paginación perteneciente a *Sobre el hombre*.⁷

1. La materia en *Génesis de la realidad humana*

1.1. Sustantividad como sistema coherencial de notas

Zubiri comienza GH exponiendo brevemente la concepción aristotélica de la materia. La razón no es otra que la de distanciarse de ella y exponer su propia noción de materia en contraposición con aquélla. La definición de *cosa* en Zubiri como sustantividad se distancia de la concepción aristotélica y clásica de sustancia. Para Aristóteles las cosas serían sustancias que actuarían como sujetos de unas propiedades. Estas propiedades sólo tendrían realidad en cuanto inherentes al sujeto al cual pertenecen. Para Aristóteles la «sustancia material» sería aquella cuyas propiedades son cualidades sensibles. La «sustancia material» tendría entonces dos momentos: el primero, momento estrictamente material, sería la «materia prima» en esencia indeterminada y receptiva, «pura potencia», materia de la que está hecha la sustancia; y el segundo momento, la «materia segunda», de conformación de la «materia prima». La materia ya informada sería propiamente la «sustancia material». (Cf. GH 445-446)

«La esencia de la materialidad es pues indeterminación, potencialidad y receptividad. La sustancia en cuanto materia ya informada será *materia segunda*, esto es, la sustancia material. Tal fue la

⁷ ZUBIRI, «Génesis de la realidad humana», en ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 445-476.

concepción aristotélica, plasmada sobre la idea de los materiales.» (GH 446)

Zubiri se distancia de esta noción de materia contraponiéndola a su propia concepción de «sustantividad». Las cosas «no son *sustancias*, sino *sustantividades*» (GH 447). Por lo tanto, nos situamos ante una nueva comprensión de lo que las cosas son. No se trata, para Zubiri, de sujetos con propiedades sino de sistemas coherenciales de notas. Se aleja de este modo de la visión dualista de la realidad de Aristóteles: un *hilemorfismo* en que la materialidad amorfa queda determinada por una forma. Es ésta una concepción dualista del mundo de la que Zubiri reniega. (Cf. GH 446-448)

De ahí que afirme lo siguiente:

«Por tanto, la idea de la materia prima es una construcción conceptual pero sin base real. No hay más materia que la que el mismo Aristóteles llamó materia segunda, esto es, la cosa material a secas.» (GH 448)

No hay una sustancia que sea sujeto, sino estructura sistemática. Hablar de sustantividad y no de sustancialidad, permitió a Zubiri entender las realidades materiales como estructuras y unidades sistemáticas.

1.2. Tipos de propiedades: elementales y sistemáticas

Para Zubiri las propiedades son de dos tipos: elementales y sistemáticas. Las «elementales» son aquellas notas que son propias de cada uno de los elementos que forman el sistema. Las propiedades «sistemáticas», en cambio, sólo pertenecen al sistema en cuanto tal y no a los elementos que lo componen. Para una mayor comprensión de esta distinción entre el tipo de

propiedades, Zubiri pone dos ejemplos. Para las propiedades «elementales», Zubiri cita la energía cinética de un sistema mecánico. En este caso, la energía «se distribuye en la energía cinética de cada uno de sus elementos» (GH 447). Para aclarar el sentido de las propiedades «sistemáticas», Zubiri pone el ejemplo de la vida celular. Los elementos de los que se compone una célula no están vivos, sólo está vivo el sistema. Por lo tanto, no podemos reducir esta propiedad a sus elementos, ni siquiera a su agregado, sino únicamente a su sistematización y estructura. (Cf. GH 447-448)

Zubiri tenía presente los descubrimientos científicos de su tiempo en el campo de la constitución de la materia. Prueba de ello es la afirmación de que las propiedades de los quarks son elementales, aunque no se les encuentre nunca aislados, sino formando siempre sistema. Dice Zubiri que no por estar formando siempre sistema sus propiedades son sistemáticas. Considera que sólo alguna propiedad del protón (formado por quarks) es sistemática. (Cf. GH 447-448)

Tras lo dicho, nos parece significativo señalar que la materia, incluso considerada desde sus elementos más fundamentales, sólo se encontraría en la naturaleza formando ya sistema.

Zubiri introduce un término importante para entender la implicación de un sistema en su acción: «dominancia». Las acciones de un sistema lo son de todas sus notas, dice Zubiri, «tanto las elementales como las sistemáticas» (GH 448). La acción es de todo el sistema, aunque señala que no todas las notas del sistema contribuyen al mismo nivel en la acción. Se da por ello una «dominancia» de unas sobre las otras. Por lo tanto, en cada acción,

dependiendo de qué tipo de acción sea, unas propiedades *dominarían* más que las otras, aunque sería el sistema entero el que estaría actuando.⁸ (Cf. GH 448)

1.3. La materialidad como «dar de sí»

Zubiri define la «sustantividad material» en los siguientes términos: «Sustantividad material es aquella cuyas notas son las llamadas cualidades sensibles y sus múltiples combinaciones» (GH 448). Mantiene de la definición aristotélica de materia la parte que se refiere a las propiedades como cualidades sensibles. Varía, no obstante, en lo fundamental: en el modo de entender la realidad material no como sustancia, sino como sustantividad. (Cf. GH 448)

Al tratar sobre la materialidad, Zubiri admite cierta indeterminación en las cosas materiales, aunque no se trata de esa indeterminación total o intrínseca de la que hablaba Aristóteles. En un sentido mucho más superficial, se trata de la no determinación en el uso que se haga de la cosa material: «La sustantividad material es en efecto algo indeterminado, pero indeterminado ¿respecto de qué? Respecto de lo que se va a hacer con ella» (GH 448). Según esto, podríamos afirmar que se trataría de una indeterminación, en cierto modo, extrínseca. Esta indeterminación tampoco lo es de forma absoluta, sino que lleva implícito un límite.

La sustantividad material no es capaz de dar cualquier cosa, sino sólo aquello que es capaz de «dar de sí» sea «por sí misma» o por efecto de otra sustantividad:

⁸ Zubiri distingue entre acción y acto: «No es lo mismo el acto que la acción. La acción es un sistema funcional de actos, un sistema rigurosamente hablando» (Xavier ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza 1989, p. 232).

«“Dar de sí” es siempre dar de sí propiedades *nuevas* o sustantividades *nuevas*. La materialidad, pues, no es formalmente indeterminación, porque la indeterminación es tan sólo el aspecto negativo de algo positivamente cualificado: de la capacidad de “dar de sí”. “Dar de sí” no es lo mismo que «dar de por sí». La sustantividad material puede tener capacidades de dar de sí por la acción de otra sustantividad: el «dar de sí» es por tanto dar de sí por sí mismo o por otro. Pues bien, a estas capacidades ya cualificadas de “dar de sí” es a lo que llamaré *potencialidades*.» (GH 448-449)

La materialidad es, pues, formalmente, la capacidad de «dar de sí», de innovación. Se trata, cabe decirlo, de una materialidad concebida dinámicamente, de una materialidad que tiene «potencialidades». Zubiri eleva a un orden metafísico este término usado en biología para designar la capacidad de diferenciación en la célula germinal: la capacidad de innovación que tiene la materia. Considera que esta capacidad de innovar, de «dar de sí», es estructural; no son «potencias» que se desarrollan, ni «posibilidades»; éstas últimas sólo son propias de la actividad humana. (Cf. GH 448-449)

«Lo esencial de las potencialidades está en no ser una fuerza que *lleva* a actuar en otra, sino en ser capacidades que *salen* de las estructuras mismas. No es lo mismo, pues, potencia activa y potencialidades, porque las potencialidades son un dar de sí, y dar de sí es un salir de sí. Además el dar de sí es radicalmente dar de sí hacia sí mismo: dar de sí es *realizarse*, constituirse tanto en orden a la función que se va a desempeñar como orden a las propias estructuras que se realizan más plenamente dando de sí.» (GH 449)

Vemos, pues, en la concepción zubiriana de la materia una capacidad estructural, es decir, sistemática e intrínseca, de innovación. En su modo radical, esa capacidad no sólo «sale de sí», sino que revierte sobre sí: es el «realizarse» de la materia. (Cf. GH 449)

Antes de proseguir, debemos aclarar esta última cita. Zubiri no lo dice explícitamente, pero este «dar de sí» en su modo radical hace referencia al «dar de sí» propio del hombre: el dinamismo de la «suidad», de la «personalización».⁹ No obstante, la actividad de todo ser vivo revierte sobre sí mismo con el fin de mantener sus estructuras, por lo que, de algún modo, es también un «dar de sí hacia sí mismo». Aunque, considerándolo radicalmente, esta forma de reversión del animal no humano no sería propiamente un «realizarse», sino un «poseerse», que consiste en ejecutar su mismidad: ser el mismo no siendo lo mismo.¹⁰

La materia es, para Zubiri, «principio en acto» y los actos, aclara, no sólo pueden tener carácter activo, sino también pasivo, esto es, receptivo. Por lo tanto, la sustantividad puede actuar activa y pasivamente; y en ambos casos la materia será «principio en acto».¹¹ (Cf. GH 450)

1.4. La vida como carácter sistemático

La materia, según la concepción zubiriana, es estructuralmente dinámica y tiene la capacidad de innovar y de «dar de sí» nuevas propiedades elementales y sistemáticas; son estas últimas las más generales y en las que se centra Zubiri para explicar la aparición, el desarrollo y la evolución de la vida: «la vida es una innovación que la sustantividad material da de sí por mera sistematización» (GH 451). La vida sería, por lo tanto, una propiedad sistemática; una innovación que la propia materia habría dado de sí. Los seres vivos tendrían la capacidad de transmitir dichas estructuras vitales y dar de sí

⁹ Cf. *ibíd.*, 217-225.

¹⁰ Cf. *ibíd.*, 197-200.

¹¹ En un texto de 1975 publicado en *Sobre el hombre*, Zubiri habla de que, en la fase germinal, la psique se va configurando en actividad pasiva (Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 485-495). Este texto forma parte de un inédito trabajado en 1975 que inicialmente pertenecía a *El hombre y Dios* pero que Zubiri finalmente dejó fuera porque excedía la estructura proyectada del libro (cf. ELLACURÍA, «Prólogo», en ZUBIRI, *Sobre el hombre*, xxi).

nuevas sistematizaciones que generarían, a lo largo de un periodo evolutivo, nuevas propiedades que llegarían hasta el sentir animal y, más allá, a la inteligencia humana.

Zubiri define la vida de la siguiente manera:

«La vida es el carácter de un sistema en equilibrio dinámico y reversible que se posee a sí mismo, que es una mismidad, en independencia del medio y con control específico sobre él; momento primordio de mismidad» (GH 452)

En *Estructura dinámica de la realidad* (1968) podemos encontrar una explicación más detallada de lo que esta definición significa. Con «sistema en equilibrio dinámico y reversible» Zubiri se refería a aquellas estructuras estables cuya actividad servía para mantener justamente la identidad de su propia estructura. Sería en este sentido que la vida es reversible. La actividad del ser vivo revertiría en la estabilidad de su identidad estructural. Para que la conservación dinámica de su identidad fuera tal, el viviente tendría cierta independencia de las cosas del entorno y cierto control sobre éstas. Más independencia y más control cuanto más fuera su nivel evolutivo. Las cosas del entorno tendrían para el viviente el carácter de ser su «medio». Por tal carácter, el viviente estaría situado como centro de las cosas y éstas como referidas a él.¹² El viviente mantendría sus estructuras poseyéndose a sí mismo, es decir, ejecutando su mismidad y manteniendo su estructura en dinamismo, esto es, siendo «el» mismo no siendo nunca «lo» mismo.¹³ Sobre qué es poseerse, Zubiri aclaraba lo siguiente:

¹² Cf. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 164-169.

¹³ Cf. *ibid.*, 198-200.

«Poseerse no significa tener una acción reflexiva; significa simplemente que la totalidad del ser de uno vaya normalmente envuelta en las actividades que desarrolla para ser el mismo que ya era. La mismidad es esencial y formalmente un acto de poseerse.»¹⁴

La «independencia» y el «control» sobre el medio permitirían al viviente conservar su mismidad. Para ello, debe responder adecuadamente a las suscitaciones que el medio ejercería sobre él. Es más, el viviente precisaría el ser suscitado continuamente para poder seguir siendo, de lo contrario, acabaría muriendo. El modo estructuralmente condicionado que tendría el viviente de enfrentarse con las cosas es lo que Zubiri llamó «habitud».¹⁵

Tras esta aclaración, prosigamos con el texto de «La génesis humana».

1.5. Sistematización gradual de los vivientes

La primera parte de GH termina con la exposición de Zubiri de una hipótesis sobre la sistematización gradual de la materia desde la materia-no viva hasta la materia «sentiente» que es el animal. Se trata de una sistematización estrictamente material donde todas las notas de los vivientes más complejos son producto de esta progresiva capacidad de «dar de sí» e innovación que la materia puede dar «por sí misma». (Cf. GH 451-454)

En un primer grado estaría la formación de la «materia viva». Zubiri aclara que no se trata del tipo de materia de la que están formados los seres vivos, sino de una materia que es ya «viviente» (Cf. GH 451-452). El concepto de «materia viva» le sirve a Zubiri como explicación del camino intermedio entre la materia no-viva y la célula. Ésta ya sería una sistematización superior que se fundaría en la materia viva.

¹⁴ *Ibid.*, 185.

¹⁵ *Cf. ibid.*, 172-173.

El siguiente grado de sistematización es el organismo.¹⁶ La célula sería su expresión más básica. Al hablar de organismo, Zubiri ve necesario alejarse de las concepciones aristotélicas de «órgano» y «orgánico» para acercarse a una comprensión más propia de la biología de su tiempo. Para Aristóteles, el «órgano» se relacionaría con aquellas partes del cuerpo vivo que se constituyen en orden a una función. Zubiri, mantiene este sentido, pero se acoge una acepción más amplia de «órgano» ya que todas las partes biológicas del cuerpo se constituyen en órganos, mientras que para Aristóteles, ciertas partes del cuerpo (arterias, nervios, piel) no lo serían. Mayor es la distancia que Zubiri toma respecto de la concepción aristotélica de «orgánico». Según él, Aristóteles consideraba orgánico al cuerpo en relación con su funcionalidad respecto a una forma sustancial. Por esta razón, rechaza la idea aristotélica al no contemplar el cuerpo en sí mismo. Según Zubiri, el organismo sería la combinación funcional de los órganos considerados como un todo. (Cf. GH 453)

Habría en esta definición un matiz importante a señalar en el caso de la sustantividad humana: la psique humana, aunque en unidad sistemática con el organismo, no sería, para Zubiri, una función orgánica. El organismo humano sólo haría referencia a la combinación funcional de los órganos humanos, pero no a su unidad funcional plena, a su unidad psico-física.

El organismo también «da de sí» nuevas propiedades sistemáticas. Zubiri se centra en la sensibilidad del animal. En las primeras fases de la vitalización de la materia, Zubiri podía afirmar que la materia vive. Ahora puede, además, decir que la materia siente. El animal es, en definitiva, materia, pero «materia sentiente». (Cf. GH 454)

¹⁶ La diferencia entre un grado y el otro no se da de un modo claro, ya que se trata de un proceso transitorio. «Como se trata de formas de transición, los límites entre materia viva y organismo serían difíciles de trazar» (GH 452).

Estas potencialidades de la materia dan muestra de su enorme riqueza. La materia, a través de sus distintas sistematizaciones, en que las últimas se fundan en las primeras, ha llegado a convertirse en estructuras vivas capaces de sentir:

«El puro sentir es ciertamente una propiedad nueva, es una innovación, pero tan sólo en el orden de una nueva sistematización. Materia viva, organismo y sensibilidad animal son tres tipos de sistematización puramente material, fundado cada uno de ellos en los anteriores.» (GH 454)

1.6. Evolución y *phylum*

Además de sensibilidad, los animales tienen «potencialidades de replicación», es decir, son capaces de generar estructuras que son réplicas de las suyas propias. Cuando esto ocurre, lo que se constituye es un *phylum*. Los animales que comparten una estructura, transmitida generacionalmente, forman parte de una misma unidad filética. (Cf. GH 454)

No obstante, debido a la capacidad intrínseca del «dar de sí» de la materia, se pueden también generar otras estructuras que son transformaciones de la estructura generante. Cuando esta nueva estructura es capaz también de replicarse y constituir un nuevo *phylum* hablamos, entonces, de evolución: «La evolución es la producción de un *phylum* “hecho” desde otro por la modificación de este otro, una modificación que puede ser de distinto carácter» (GH 454).

Por lo tanto, debemos hablar también del carácter estrictamente material de la evolución: la capacidad de replicación de los animales, que junto el carácter dinámico de la materia, su capacidad de «dar de sí», pueden

producir nuevas modificaciones estructurales y nuevas propiedades sistemáticas transmisibles generacionalmente.

Zubiri termina la parte dedicada a la materia para entrar propiamente a tratar «La génesis humana». Zubiri avanza que, aunque de origen también genético, en el caso del hombre, tratamos con «otro modo de dar de sí» (GH 455).

2. Otros aspectos del concepto de materia

El texto dedicado a la materia en GH es muy breve en comparación con otros escritos en los que Zubiri ha realizado un estudio más elaborado del dinamismo material. Se trata pues aquí de una introducción que busca situarnos ante el problema que realmente quiere tratar: la génesis humana y, más en concreto, la génesis de la psique.

La brevedad con la que toca el tema de la materia, aunque expone lo principal, nos aleja de una concepción más global del problema. Para profundizar en la dinámica del Universo, motor de la aparición de todos los seres vivos, incluido el ser humano —«Al fin y al cabo es un mismo Todo el que en primer lugar va cobrando su interna mismidad en las esencias cerradas, y el que se va abriendo a una cosa distinta, a ser “suyo”, en función trascendental»—,¹⁷ tenemos que volver la mirada hacia aquellos textos en que se ha tratado el tema de la materia con mayor profundidad.

Uno de los libros en el que, con mayor extensión, aparece tratado el problema del dinamismo de la materia es el publicado póstumamente en 1989: *Estructura dinámica de la realidad*. En él se recoge el curso que Zubiri impartió a finales de 1968 como respuesta a los críticos que calificaron a *Sobre la esencia*

¹⁷ ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 216.

(1962) como «un libro estático».¹⁸ En este punto tomaremos, además, como referencia textos de *Sobre el hombre*,¹⁹ *Espacio, Tiempo, Materia* (1970-76)²⁰ y *Sobre la esencia* (1962).

2.1. El problema del dinamismo

La distinción que hizo Zubiri en GH entre «dar de sí» por «sí mismo» y «por otro» resulta a primera vista problemática. Entendemos que con «dar de sí por otro» se refería al dinamismo propio, no sabemos si exclusivo, de la génesis de la psique. Pero, ¿qué es esto «otro»? En principio, deberíamos descartar la consideración de esto «otro» como otra sustantividad material. Aunque, según decía en *Estructura dinámica de la realidad*, las mutaciones que permitirían la evolución de la materia se producirían por «interferencias»,²¹ es decir, por influencia externa, no obstante, se trataría de un «dar de sí por sí mismo». ¿Por qué?

La respuesta la encontraríamos en la consideración global de la realidad como la única sustantividad en sentido estricto. Si, como dice, las cosas materiales no son sustantividades plenas, sino que son sólo «fragmentos», «recortes», de la esfera material de la realidad, las interacciones entre éstos no serían propiamente un «dar de sí por otro». Al menos, nos parece ésta la

¹⁸ Cf. Diego GRACIA, «Presentación», en *ibíd.*, iii.

¹⁹ El texto al que nos referimos en este apéndice pertenece a un escrito de Zubiri de los años setenta titulado «La realidad humana» que, hasta su publicación en *Sobre el hombre*, permaneció inédito (cf. ELLACURÍA, «Prólogo» en ZUBIRI, *Sobre el hombre*, xx). Nos referimos aquí solamente a la parte publicada como punto C, «Carácter material de la realidad humana», del capítulo III, en *ibíd.* 51-65. Este punto tiene gran similitud en contenido y estructura con el texto publicado en *Espacio, Tiempo, Materia* bajo el título de «La materia como principio estructural» en Xavier ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: Alianza 2008 (1996), pp. 352-363.

²⁰ Para situar cronológicamente este libro, publicado póstumamente en 1996, tomamos como referencia los años contenidos entre 1970, año en que se dictaron las lecciones sobre el Tiempo, y 1976, año de la publicación de parte de estas lecciones en el tomo II de *Realitas*. La mayoría de los textos de este volumen debemos situarla dentro de este periodo. No obstante, la datación del apéndice «El ser vivo» no está clara. Aunque Ellacuría lo situó en torno a 1973, hay razones de tipo filosófico y biológico que impiden admitir dicha fecha (cf. Esteban VARGAS ABARZÚA, «Nota a la segunda edición» en ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 7).

²¹ Cf. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 146.

posición de Zubiri. Aunque debemos señalar que las aclaraciones al respecto no son suficientes como para obtener una conclusión definitiva.

Por lo dicho, parecería razonable decir que el «dar de sí por sí mismo» competiría solamente a la esfera de lo material. En este sentido, incluso un «dar de sí» que surgiera de la interacción entre las sustantividades, sería considerado un «dar de sí por sí mismo», ya que la independencia de éstas no sería plena. Incluso en un caso como el de la manipulación genética, donde podrían crearse nuevas sustantividades con novedades sistemáticas, tampoco en este sentido, sería un «dar de sí por otro». La interacción realizada a nivel material no produciría alteraciones en el dinamismo propio de la materia que da de sí «por» y «desde» sí misma. Este modo de «dar de sí» sería el dinamismo por el que se formarían todos los seres vivos, incluido el hombre. Los seres vivos son en este aspecto «formalidades», «recortes formales» materiales. Al menos, esta es la interpretación con la que trabajamos, porque, de otro modo, no estaría clara la distinción que hizo Zubiri en GH de los dos tipos de potencialidades de la materia («dar de sí por sí» y «dar de sí por otro»).

En el origen del hombre, a parte del dinamismo que éste compartiría con sus predecesores en la escala evolutiva, habría otro tipo dinamismo que se fundaría en aquél: el dinamismo de la «suidad». Éste sólo podría darse en un animal hiperformalizado. Así explicaba Zubiri lo que sucedía cuando la formalización de la animalidad llegaba a un punto en que las respuestas para la viabilidad de la especie no estarían aseguradas:

«Tomando la serie animal (dejado los lados los vegetales), la marcha de la evolución de la vida es, como decía, progresiva en formalización, ese carácter tanto de las suscitaciones de los receptores, como de las acciones de los efectores, como del tono vital interno del ser viviente, en virtud del cual se van creando esos recortes formales que constituyen la independencia de las cosas, de las acciones respecto

de las cosas del medio, y de los aspectos del tono vital en el interior del ser vivo. [...] Es la formalización que alcanza, en grado muy rico, el animal. Pero llega un punto en que esa formalización sube de grado y se convierte en hiperformalización. Esto sucede cuando en un animal la formalización alcanza un grado tal, que el elenco de respuestas que suscita en una acción no está asegurado por las propias estructuras del animal; no garantizan la adecuación de la respuesta.»²²

Pero, ¿cómo se llega a producir la hiperformalización? ¿Cuál es el dinamismo propio que produce esta progresiva formalización, esta relativa ganancia en independencia sólo alcanzada propiamente por el hombre, el cual, una vez elevado por encima de la materia, se entiende a sí mismo y a las cosas como realidades?

Veamos primero los tipos de dinamismo que, según Zubiri, se producirían a nivel material.

2.2. Tipos de dinamismo: variación y alteración

Como hemos visto en GH el dinamismo sería un «dar de sí». Pero ¿qué es este «dar de sí»? Para comprenderlo mejor vamos a señalar brevemente lo que dijo Zubiri sobre el dinamismo en *Estructura dinámica de la realidad* (1968). Esto nos puede ayudar a entender por qué el dinamismo que actúa en la formación de la psique humana sería distinto al que actúa en la materia. Esta distinción en el dinamismo causal se basaría, según Zubiri, en la diferencia entre las esencias cerradas y las esencias abiertas.²³

En el dinamismo, entendido como un «dar de sí», habría grados.²⁴ Partiendo de la premisa de que el Universo sería en sí y por sí mismo

²² *Ibid.*, 205.

²³ *Cf. ibid.*, 102.

²⁴ *Cf. ibid.*, 64.

dinámico —«El Universo está en movimiento en y por sí mismo»—,²⁵ el dinamismo más elemental sería el de la variación. Sobre este primer tipo se irían estructurando los demás dinamismos. Este primer dinamismo estaría fundado en la respectividad extrínseca de las sustantividades entre sí.²⁶ La variación, sea o no local, sería el primer tipo de dinamismo en el que se fundarían los demás.²⁷ Debemos entender este dinamismo básico como extrínseco a la sustantividad; no en el sentido de que la variación sería ajena a la sustantividad, sino entendiendo que desde la propia sustantividad habría «de suyo» una respectividad al exterior; al igual que hay respectividad hacia su propio interior.²⁸ La variación sería, pues, el dinamismo de respectividad exterior. Aquí, a parte del mero cambio de lugar, también estarían incluidas las variaciones de tipo adventicio de la sustantividad, es decir, las de aquellas notas de la sustantividad que no serían constitutivas ni constitucionales, pero que se «reificarían» formando sistema con la sustantividad, y que Zubiri denominó notas «ad-herentes».²⁹

Fundado sobre este primero, habría otro tipo de dinamismo: el dinamismo de la alteración. No se trataría de que una sustantividad «se altere», cambie, sino que Zubiri se refirió con «alteración» a que una sustantividad, o varias, pudieran dar lugar a «otra» sustantividad. Aquí ya no se trataría solamente de variaciones de las notas ad-herentes, sino que serían las propias notas constitutivas de la sustantividad las que quedarían afectadas:³⁰

«La alteración es un dar de sí distinto de la variación. Mientras la variación consiste en prefijar el elenco de notas adherenciales que puede tener una realidad, o por lo menos en prefijar el campo de esas

²⁵ Ibid., 121.

²⁶ Cf. ibid., 105.

²⁷ Cf. ibid., 129.

²⁸ Cf. ibid., 58.

²⁹ Cf. ibid., 105-107.

³⁰ Cf. ibid., 130.

notas, la alteración es algo completamente distinto: es un dar de sí, en el que lo que da de sí es justamente un *alter*, otro». ³¹

En *Estructura dinámica de la realidad*, Zubiri distinguió tres tipos posibles de alteración: «transformación», «repetición» y «génesis». ³² En la transformación se formarían propiedades sistemáticas que no se reducirían a los elementos que la compondrían sino que serían propiedades nuevas: «La transformación es el dinamismo de una estructura que da de sí otras estructuras». ³³ Esta transformación se produciría por la interacción y reacción de los distintos elementos que la integran. Pero, si en esta reacción lo que «da de sí» es una producción de los propios elementos que interactúan, lo que obtendríamos sería una multiplicidad de elementos iguales, es decir, una alteridad por «repetición». ³⁴

El tercer tipo de alteración del que nos habló Zubiri sería la «génesis». Se trataría de una acción de tipo «paradigmático», donde las sustantividades generantes transmitirían a otra sustantividad, en mayor o menor medida, sus propios esquemas. El generante sería, pues, el paradigma del generado. Las diversas sustantividades que compartirían el mismo esquema transmitido de este modo formarían lo que Zubiri llamó *phylum*. Este modo de dinamismo en que se produce un *alter* al que se transmite un mismo tipo de esquema capaz de constituir una sustantividad sería el «*dinamismo de la especiación*». Los miembros pertenecientes a un mismo *phylum* conformarían una especie. En este caso, la esencia de la sustantividad no sólo tendría una función constitutiva, sino que además tendría la capacidad de generar otra sustantividad de la misma especie. ³⁵

³¹ *Ibid.*, 132.

³² *Cf. ibid.*, 129-157.

³³ *Ibid.*, 140.

³⁴ *Cf. ibid.* 140-141.

³⁵ *Cf. ibid.* 143-144.

Esta génesis tendría dos modos: generativo y evolutivo. Para que hubiese generación, dijo Zubiri, la multiplicación se habría de dar desde «la estructura formal y constitutiva de los propios progenitores» y en una transmisión tal que fueran las propias sustantividades generadas las que se constituyeran como tales.³⁶

Los generantes tendrían lo que Zubiri denominó «potencialidades genéticas», que serían potencialidades de constitución.³⁷ Sólo si la sustantividad tiene estas potencialidades se podría hablar de *phylum*.³⁸ El mismo esquema que se había seguido en la constitución de una sustantividad sería transmisible a otra nueva sustantividad:

«La acción dinámica causal realizada conforme a un plan esquemático, de un esquema ya previamente desgajado en el interior de las esencias constituyentes, es lo que constituye la posibilidad de una generación.»³⁹

Según Zubiri, durante la generación podía suceder que, por algún tipo de interferencia, el esquema no se transmitiera íntegramente. Estaríamos entonces ante una mutación. Normalmente la mutación no culminaría y la sustantividad generada se destruiría. Pero podría ocurrir que dicha mutación se incorporara en la estructura por lo que ya no sería simplemente generación sino «originación». Pero ¿qué se originaría? Una sustantividad distinta aunque no totalmente ajena al *phylum* del que esta sustantividad procedería. Sólo cuando hubiese «originación» se podría hablar de «evolución». Podrían ocurrir dos cosas: que el individuo originado no fuera viable, con lo que desaparecería; o que, efectivamente, la sustantividad originada tuviera las

³⁶ Cf. *ibid.*, 144-145.

³⁷ Cf. *ibid.* 145-146.

³⁸ Cf. Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza 2008 (1985), p. 236.

³⁹ ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 145.

«potencialidades de constitución» que le permitirían transmitir su esquema. En este caso, estaríamos ante la originación del primer individuo de un nuevo *phylum*, que, aunque «nuevo», no sería completamente distinto al *phylum* del que procedería. En la evolución habría una integración de los cambios en la sustantividad. Es lo que Zubiri denominó «devenir». En el devenir habría muchos menos cambios que en la mera «variación», pero la diferencia radica en que los cambios serían asumidos e integrados en la realidad sustantiva.⁴⁰

Debemos resaltar que, para Zubiri, no se trataba de un tema estrictamente de física o de biología. Sería un problema, sobretudo, metafísico. En primer lugar, porque toda sustantividad tendría dos momentos: un momento talitativo, lo que la cosa sería desde el punto de vista de sus notas, y un momento de realidad, que esto que la cosa es lo sería siendo «de suyo», en propio. Las distintas estructuras de la realidad en sus diferentes niveles evolutivos serían modos distintos de ser «de suyo». El modo de ser «de suyo» de la sustantividad lo conferiría la esencia (notas constitutivas) en su función transcendental.⁴¹ Cuanto más evolucionada estuviera una sustantividad, más sería «de suyo», sería más real.⁴² Ser más real no sería existir más, físicamente, sino que sería ser más «de suyo» con las implicaciones que ello tendría en, por ejemplo, la actividad de la sustantividad, su respectividad con las demás realidades y su distanciamiento e independencia respecto al medio. El momento talitativo y el momento de realidad estarían claramente ligados; su momento de realidad dependería de su momento talitativo. Por ello, en la evolución pudo haber sustantividades que generasen otras nuevas con distinto nivel de realidad. Se trataría, en estos casos, de una verdadera génesis de realidad.⁴³

⁴⁰ Cf. *ibid.*, 146-149.

⁴¹ Cf. *ibid.*, 220.

⁴² Cf. *ibid.*, 156.

⁴³ Cf. *ibid.*, 148.

Como las distintas estructuras y dinamismos se fundarían en los precedentes, Zubiri hablaba de una «cascada de configuraciones» que mostraría la estructura filo-genética del Universo.⁴⁴ La individuación de la realidad sería un logro evolutivo, pero sólo en el hombre estaríamos ante una auténtica sustantividad individual.⁴⁵

A parte de los dinamismos de variación y alteración, cada sustantividad tendría su propio dinamismo estructural que diferiría según fuese su grado evolutivo. No sería el mismo dinamismo («dar de sí») el de una planta que se nutre, que el de un animal que responde a los estímulos o el del hombre que aprehende realidades gracias a ser una estructura psico-física, una inteligencia sentiente. Pero tendrían algo en común: un «dar de sí» que actuaría para la conservación vital de la propia sustantividad.

2.3. Tipos de materia: elemental, corporal y biológica

Pero los dinamismos que hemos expuesto se fundan en el modo de ser que tienen las estructuras materiales. Ahora veremos qué tipos de materia distinguió Zubiri. Aunque así los denominó, no se trataría de «tipos» distintos de materia, sino de distintos modos en que la materia se estructuraría.

Al igual que en *Estructura dinámica de la realidad*, en *Sobre la esencia* (1962) Zubiri dice que no competiría propiamente a ninguna de las llamadas cosas materiales —esto incluiría a los seres vivos— ser una sustantividad, sino solamente a lo material considerado como un todo. Todas las cosas materiales serían sólo fragmentos de este todo material.

En *Sobre la esencia* (1962), Zubiri describió la progresión de la materia desde su nivel más elemental. Sólo por concesión, dijo, consideraríamos a las

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 151-153.

⁴⁵ Cf. *ibid.*, 153.

«partículas elementales» y a la «materia corporal» (átomos, moléculas) realidades en sí mismas.⁴⁶ En *Espacio, Tiempo, Materia* (1970-76), Zubiri precisaba que las partículas elementales no serían corporales, «no son “corpúsculos”». ⁴⁷ La materia elemental sería «la materia de las partículas elementales, incluyendo en ella la propia energía». ⁴⁸ Consideraba que estos elementos primordiales serían ya estructuras —o, como las llamó en *Sobre la esencia*, «meras sustantividades singulares»—, ⁴⁹ aunque muy inestables. Por su inestabilidad las llamaba «estructuras “decaíbles”». ⁵⁰ Afirmaba, por lo tanto, que el principio de la realidad material era ya estructural: «Estas partículas poseen la estructura esencial primera de la realidad material». ⁵¹

El siguiente nivel, la «materia corporal» se formaría por las primeras estructuraciones de las partículas elementales entre sí por la acción de cuatro tipos de fuerza (nuclear fuerte, nuclear débil, electro-magnética y gravitatoria) que darían lugar a los átomos, a las moléculas y los sistemas formados por éstos. Estas estructuras ya serían propiamente «cuerpo». ⁵² Se trataría de una estabilización superior; sería «estabilidad como *resistencia*». ⁵³ En *Sobre la esencia*, Zubiri hablaba, para este caso, también de una «estabilización de la materia» y lo definió como un paso intermedio entre la mera singularidad de las partículas elementales y el primer «esbozo» de la sustantividad individual. ⁵⁴ La materia «corporal» no formaría unidades, entendidas como unidades sistemáticas, sino meras «conformaciones» con cierta «unicidad». ⁵⁵

⁴⁶ Cf. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 171.

⁴⁷ ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 358.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Cf. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 171.

⁵⁰ ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 359.

⁵¹ *Ibid.*, 358.

⁵² Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 56. Referencia al texto «La realidad humana» de los años setenta.

⁵³ ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 359.

⁵⁴ ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 172.

⁵⁵ Cf. *ibid.*

Aparte de la materia elemental y la materia corporal, habría un tercer tipo de materia: la materia biológica. Esta última tendría dos subtipos: la materia viva y el organismo.⁵⁶

Zubiri llamó al paso de la materia no-viva a la viva «vitalización de la materia».⁵⁷ La «materia biológica», según dijo en *Espacio, Tiempo, Materia*, sería reestructuración de la «materia corporal». A parte de la «resistencia» propia de los elementos que la constituyen, ahora la materia tendría además «actividad de conservación» que llevaría a cabo por su «estructura de auto-replicación, de independencia del medio y de control específico sobre él».⁵⁸ ¿Qué es el ser vivo desde el punto de vista estructural? En *Estructura dinámica de la realidad* Zubiri dijo lo siguiente:

«Son las estructuras de unos sistemas moleculares, que no pueden continuar siendo lo que son más que ejercitando unas actividades en equilibrio dinámico y además reversible, y precisamente teniendo una independencia y un control específico sobre el medio en esa actividad.»⁵⁹

La vida sería, para Zubiri, algo perfectamente explicable a partir de la materia. En su vitalización no habría un «algo» que la animaría, sino que serían las propias estructuras las que estarían vivas y no sus elementos materiales formantes:

«El ser vivo es, pues, una reestructuración puramente físico-química, una estructuración de carácter meramente sistemático. Estructuración, ante todo, de macro-moléculas; pero además una estructuración sistemática de ellas y de otros elementos corpóreos en la unidad del “cuerpo vivo”. Lo que constituye su carácter vivo no es una

⁵⁶ Cf. ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 359-362.

⁵⁷ Cf. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 172; cf. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 178.

⁵⁸ ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 359-360.

⁵⁹ ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 166.

nota “elemental nueva” de la materia, es decir, no es una nota nueva de ciertos “elementos materiales”, sino que es una propiedad nueva pero meramente sistemática de todos sus anteriores constituyentes». ⁶⁰

Tal y como también se afirma en «La génesis humana», la vida sería una propiedad sistemática (cf. GH 451). La distinción de la «materia biológica» en dos subtipos (materia viva y organismo) se debe a que no identifica viviente con organismo. Esta identificación se habría realizado, según Zubiri, desde la biología, la cual consideraba la célula como el organismo elemental. Para el filósofo, el ADN, el ARN y los virus, serían materia viviente. ⁶¹ En *Estructura dinámica de la realidad*, subrayó que la distinción realizada por él entre materia viva y organismo sería comparable a la realizada por la Física entre partículas elementales y corpúsculos. ⁶² Zubiri veía claro que la materia viva se fundaba en la materia no viva:

«En primer lugar, no hay duda ninguna, cualquiera que sea su mecanismo más o menos desconocido, pero sobre el que se han hecho experiencias importantes, la materia viva procede, y no es más que un término de una evolución de la materia que no es viva.» ⁶³

Por lo que se desprendería, según él, que la diferencia entre la materia no viva y la viva sería estrictamente gradual:

«Entre las estructuras no vivas y las vivas, y entre las estructuras puramente biológicas, no hay sino una diferencia gradual en línea de la combinación funcional en orden a la replicación, a la independencia y al control.» ⁶⁴

⁶⁰ ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 360.

⁶¹ *Ibíd.*, 361.

⁶² Cf. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 177. La misma comparación se realiza en GH 452.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ ZUBIRI, *Espacio, Tiempo, Materia*, 361.

El «organismo» sería una nueva estructuración de la materia viva. Todos los organismos vivos serían estructuraciones más o menos complejas de materia viva, estructuras estrictamente físico-químicas. Incluso el sentir sería una novedad sistemática.⁶⁵ El sentir, como afirmó en *Sobre la esencia*, haría que el animal sentiente fuese más sustantivo, aunque no perdería por ello en absoluto su carácter fragmentario.⁶⁶

En el camino hacia la sensibilidad propia de la animalidad también habría grados. Como explica en *Estructura dinámica de la realidad*, la evolución animal sería el proceso de la centralización del sentir. No obstante, Zubiri admitía que en todas las formas primarias de vida, incluso en las plantas, había cierta función de sentir; aunque no podríamos hablar a este nivel propiamente de «sentir» sino de mera «susceptibilidad». Esta función no tendría una autonomía lo suficientemente destacable. En el primer nivel vital animal ya encontraríamos cierta autonomía de la función de estimulación. Zubiri la denominó «sentiscencia». Pero no sería hasta la «liberación biológica del estímulo» cuando se podría hablar propiamente de «sensibilidad». Es en este nivel donde se comenzaría a hablar de «psiquismo» animal. Este «psiquismo» sería más complejo, y más centralizado, cuanto más evolucionado estuviese el animal.⁶⁷ En la medida en que esta centralización se fuese complicando, más similitud habría con el hombre:

«El animal, a medida que va siendo cada vez más animal, es un sistema más centrado; y un sistema centrado en el psiquismo cobra más carácter y más parecido a lo que en el hombre hace que pueda decir: “me siento hambriento” o “me siento sediento”. Pero el animal no tiene este *me*, de ninguna manera: está sediento y está hambriento.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 361-362.

⁶⁶ Cf. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 173.

⁶⁷ Cf. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 179-180.

Cuanto más perfecto es el animal, más se parece justamente a este *me* que tenemos los hombres.»⁶⁸

Para Zubiri, no obstante, el animal no tendría este «*me*», sino que simplemente estaría sediento y estaría hambriento.⁶⁹ No tendría el dinamismo de «suidad».

Zubiri no admitía que la psique humana fuera una complicación del «psiquismo» animal. El animal sería estrictamente material y los distintos tipos de materia se deberían a sus novedades sistemáticas y no a su composición físico-química. Estas novedades, vimos, serían efecto del «dar de sí» de la materia. Pero, como ya hemos visto en varias ocasiones, la materia puede «dar de sí por sí misma» o «dar de sí por otro». Sería en este punto donde residiría la diferencia esencial entre el animal y el hombre. Los tres tipos de materia (elemental, corporal y biológica) pertenecerían al primer modo del «dar de sí». Se trataría de tres tipos de estructuración material.⁷⁰ Los diversos niveles de complejidad de la materia se fundarían en un nivel anterior, aunque los límites entre los diversos tipos no serían claramente definibles. Zubiri habló por ello de «predominio» de cierto tipo de estabilidad («decaíble», «de resistencia», «de conservación») entre los diversos tipos de materia, pero no habría en modo alguno un límite absoluto entre ellos.⁷¹ Pero ¿qué ocurre en el hombre? ¿Existiría en este caso un límite absoluto entre animal y realidad humana? Zubiri defendía una diferencia esencial entre el hombre y el animal. Aún manteniendo esta diferencia, podemos afirmar que en el plano somático, no encontramos tampoco este límite. ¿Qué le ocurre a la materia para llegar a ser hombre? En *Sobre la esencia* (1962) dijo:

⁶⁸ *Ibid.*, 181.

⁶⁹ *Cf. ibid.*

⁷⁰ *Cf. ZUBIRI, Sobre el hombre*, 57. Referencia al texto «La realidad humana» de los años setenta.

⁷¹ *Cf. ZUBIRI, Espacio, Tiempo, Materia*, 362-363.

«Sólo en el hombre —y eso por su inteligencia— asistimos a la constitución plenaria y formal de una estricta sustantividad individual: es la “*inteligización*” de la animalidad. Por la inteligencia, el hombre se enfrenta con el medio y consigo mismo como “realidades” —en esto consiste formalmente la inteligencia— y en su virtud se posee a sí mismo como realidad formalmente “propia”».⁷²

Así pues, en la realidad humana, según decía Zubiri en 1962, nos encontraríamos con un nuevo nivel: «la “inteligización” de la animalidad»; la inteligización, en definitiva, de la materia. No podemos seguramente considerarlo como un cuarto «tipo» de materia, ya que la «inteligización» no cambiaría nada desde el punto de vista material de la sustantividad humana, pero, sobre todo, porque la inteligencia no es una innovación sistemática de las potencialidades de la materia que dé de sí por sí misma. En este caso se debería hablar de un «dar de sí por otro». La sustantividad humana se fundaría en el animal y lo llevaría implicado formalmente.⁷³ De ahí que el hombre conserve formalmente el momento «animal» aunque, en su caso, lo trascienda.⁷⁴

Podemos enumerar consecutivamente las distintas fases de la evolución según la estructuración de la materia: «estabilidad de la materia», «vitalización de la materia», «animalización de la vida» y, tras un proceso de «centralización del sentir», finalmente se llegaría a la «inteligización de la animalidad», al hombre.

A parte de los distintos niveles de sistematización o estabilización de la materia, con la «inteligización de la animalidad» el modo en que la sustantividad humana se encuentra en el mundo sería en «enfrentamiento con

⁷² ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 173.

⁷³ Cf. *ibid.*

⁷⁴ Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 59-60. Referencia al texto «La realidad humana» de los años setenta.

las cosas como realidades». ⁷⁵ Al modo de habérselas con las cosas sería lo que Zubiri llamó «habitud». ⁷⁶ En el caso del hombre esta habitud sería «inteligencia». ⁷⁷

2.4. Continuidad del concepto de materia en la filosofía de Zubiri

Si comparamos lo dicho por Zubiri sobre la noción de «materia» en GH (1983) con lo expuesto en este segundo punto podemos ver cierta continuidad. Pero la brevedad con que se asume este tema en GH deja abiertos algunos problemas cuando lo comparamos con textos anteriores. La dificultad es mayor a medida que la evolución animal se acerca al tránsito hacia la realidad humana. Uno de los problemas es el siguiente: en *Estructura dinámica de la realidad* el hombre conserva un «psiquismo» que es estrictamente una complicación evolutiva del «psiquismo sensitivo» del animal. Sobre esto dice:

«No cabe duda de que son precisamente las transformaciones del psiquismo del homínido las que determinan la aparición de todo el rico psiquismo que constituye al hombre. [...] ¿De qué psiquismo se trata? De un psiquismo muy preciso: del psiquismo que sea la transformación rigurosa y formal del psiquismo animal que tenía el homínido, de donde nace el *phylum* humano.» ⁷⁸

⁷⁵ ZUBIRI, *Sobre la esencia*, 173.

⁷⁶ Cf. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, 19. El texto pertenece al capítulo II, «Las habitudes», que pertenecía al inédito «La realidad humana» elaborado durante los años setenta.

⁷⁷ *Ibíd.*, 27.

⁷⁸ ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, 212-213.

La ambigüedad con la que Zubiri utilizó en ocasiones las nociones de «psique» y «psiquismo» pueden llevarnos a cierta confusión. El «psiquismo» sensitivo sería la centralización animal del elenco de respuestas posibles ante los estímulos y tendría un carácter puramente material.

Hemos de considerar que, en 1968, Zubiri consideraba que la nota esencial que determina que la sustantividad humana sea una «suidad» era la Inteligencia. En GH (1983) la inteligencia es una de las notas, aunque la principal, del subsistema de notas psíquicas que recibe sintéticamente el nombre de psique.

Conclusión

Como ya se ha señalado anteriormente, todo el desarrollo evolutivo, desde las primeras estructuras elementales hasta las estructuras más complejas, como los seres vivos, se produce por el propio dinamismo de la materia. Pero Zubiri no es materialista, sino, como él mismo dijo, «materista». Aunque la realidad del mundo pueda explicarse desde la materia, no es sólo material; y no lo es, incluso, si la consideremos con todas sus potencialidades y con toda su riqueza. En la realidad mundanal hay más que su estricta materialidad. (Cf. GH 457)

A pesar de la rica noción de *materia* que Zubiri defendía, capaz de innovación y de «dar de sí», aclaraba lo siguiente: «decir que toda realidad mundanal sea solamente material, incluso si se adopta el concepto de materia que aquí he expuesto, es algo absolutamente falso» (GH 457). Partiendo de esta afirmación y lo defendido por él en GH, podemos afirmar que Zubiri se refiere, como mínimo, a la psique humana. Ésta, aunque se explica desde la materia y es inseparable de ella, es irreductible y esencialmente distinta a lo material.

Pero desde la filosofía de Zubiri se desprende que no sólo la psique tiene este carácter. El dinamismo de elevación que la hace brotar desde la materia instalando así al hombre en la realidad y la consideración por parte del filósofo de que el Cosmos es la única sustantividad en sentido estricto dejan la puerta abierta a muchos interrogantes en torno a qué es este Todo y cuál es la interrelación de esta Realidad Absoluta del Cosmos y la realidad absoluta pero, al mismo tiempo, relativa e individual de los seres humanos que surge de aquella.

Bibliografía

COROMINAS, J. –VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus 2006.

CASTILLA, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid: Rialp 1996.

FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Madrid: Ediciones pedagógicas 1995.

GOULD, S. J., *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona: Tusquets, ³2010.

GRACIA, D., *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Madrid: Triacastela ²2007 (1986).

—, *Ética de los confines de la vida*, Bogotá: El búho 1998 (reimpr. 2003).

—, *Fundamentos de bioética*, Madrid: Triacastela ²2007 (1989).

—, *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Madrid: Triacastela 2004.

—, «La madurez de Zubiri (1960-1983)», en M. GARRIDO et al. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid: Cátedra ³2009 (2005), pp. 713-750.

—, «La antropología de Xavier Zubiri», en J. SAN MARTÍN – T. DOMINGO (eds.), *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Madrid: Biblioteca Nueva 2010, pp. 143-155.

GRIBBIN, J., *Historia de la ciencia, 1543-2001*, Barcelona: Crítica, ²2006.

LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, Madrid: Espasa-Calpe 1991.

—, *Idea del hombre*, Barcelona: Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg 1996.

—, *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Oviedo: Nobel 1999.

PINTOR RAMOS, A., *Zubiri (1898-1983)*, Madrid: Orto 1996.

REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, vol. III, Barcelona: Herder 1988.

SELLÉS, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX (II)*, Pamplona: EUNSA 2007.

VICENS, J. A., *Xavier Zubiri i Catalunya*, Barcelona: Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull 2007.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza ⁵2007 (1987).

—, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza ²2008 (1985).

—, *Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad*, Madrid: Alianza ⁵1998 (1980).

- , *Inteligencia y logos*, Madrid: Alianza 1982 (reimpr. ²2008).
- , *El hombre y Dios*, Madrid: Alianza ⁸2007 (1984).
- , *Sobre el hombre*, Madrid: Alianza 1986 (reimpr. ²2007).
- , *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza 1989.
- , *Espacio, Tiempo, Materia*, Madrid: Alianza ²2008 (1996)
- , *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Madrid: Alianza
1997.
- , *Sobre la realidad*, Madrid: Alianza 2001.
- , *Escritos Menores (1953-1983)*, Madrid: Alianza 2006.
- , *Acerca del mundo*, Madrid: Alianza 2010.

ABSTRACTS i NOTES SOBRE ELS AUTORS

- **JAUME LLANES I BORDES**, *El sentiment de la naturalesa segons Élisée Reclus*.

En la segona meitat del segle XIX, el gran geògraf anarquista Élisée Reclus proposa una reflexió que, si en aquell moment podia considerar-se insòlita, avui adquireix plena vigència perquè toca una qüestió central del nostre temps: la relació entre l'ésser humà i la naturalesa. L'autor francès s'adona que, des del segle XVIII, s'ha estès entre els humans un fort sentiment d'amor envers la naturalesa salvatge i inhòspita, i procedeix a analitzar-ne les causes. Amb mentalitat de científic social, estudia l'arrel d'aquest sentiment en el procés de desenvolupament econòmic, tecnològic i cultural de les societats avançades de l'època moderna (segons ell: el segle XIX). I, com que també és un pensador profund i un savi, s'atreveix a anar més enllà de les causes històriques per intentar esbrinar si hi ha, en l'ésser humà, algunes dimensions essencials que permetin explicar la causa última d'un amor que no té per objecte ni les persones ni cap divinitat.

En la segunda mitad del siglo XIX, el gran geógrafo anarquista Élisée Reclus propone una reflexión que, si en ese momento podía considerarse insólita, hoy adquiere plena vigencia porque toca una cuestión central de nuestro tiempo: la relación entre el ser humano y la naturaleza. El autor francés da cuenta de que, desde el siglo XVIII, se ha extendido entre los humanos un fuerte sentimiento de amor hacia la naturaleza salvaje e inhóspita, y

procede a analizar sus causas. Con mentalidad de científico social, estudia la raíz de este sentimiento en el proceso de desarrollo económico, tecnológico y cultural de las sociedades avanzadas de la época moderna (para él, el siglo XIX). Y como también es un pensador profundo y un sabio, se atreve a ir más allá de las causas históricas para intentar averiguar si hay, en el ser humano, algunas dimensiones esenciales que permitan explicar la causa última de un amor que no tiene por objeto ni las personas ni ninguna divinidad.

Jaume Llanes i Bordes (1959) és llicenciat en Filosofia per la Universitat de Barcelona, DEA per la Universitat Ramon Llull i catedràtic de Filosofia a l'Institut Lo Pla d'Urgell (Bellpuig). És autor de diverses guies del Pirineu i del blog *Meditacions pirinenques* (<http://meditacionspirinenques.blogspot.com.es>), un lloc de referència del pirineisme i de la reflexió filosòfica i poètica sobre el muntanyisme.

- **JOAN CABÓ CASADESÚS, *La creació en el epílogo. Steiner y Heidegger.***

En aquest article s'aborda la noció de creació des dels plantejaments de Martin Heidegger i George Steiner. Seguint les petjades heideggerianes en l'obra de Steiner, s'intenta posar en diàleg els dos autors a partir d'algunes de les seves obres fonamentals, i mostrant possibles connexions o divergències entre ells. Gramàtiques de la creació, de Steiner, constitueix el substrat que guia la major part de la reflexió. El treball s'ha estructurat en quatre parts i una conclusió, on s'estudien progressivament la noció de creació, els seus pressupostos teològics, la urgència moral de la pregunta per la creació i la possibilitat i el sentit de la creació en el nostre temps.

En este artículo se aborda la noción de creación des de los planteamientos de Martin Heidegger y George Steiner. Siguiendo las huellas heideggerianas en la obra de Steiner, se intenta poner en diálogo a los dos autores a partir de algunas de sus obras fundamentales, y mostrando posibles conexiones o divergencias entre ellos. Gramáticas de la creación, de Steiner, constituye el substrato que guía la mayor parte de la reflexión. El trabajo se ha estructurado en cuatro partes y una conclusión, donde se estudian progresivamente la noción de creación, sus presupuestos teológicos, la urgencia moral de la pregunta por la creación y la posibilidad y el sentido de la creación en nuestro tiempo.

Joan Cabó Rodríguez (1989) és llicenciat en filosofia per la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, on actualment cursa el Màster de Recerca en Filosofia i Estudis Humanístics.

- **ALBERT MIQUEL BARGALLÓ, *La religión en Arthur Schopenhauer.***

Schopenhauer s'enfronta ambivalentment al fenomen religiós («la religió té dues cares») amb una actitud il·lustrada que defensa que li escau a la filosofia ocupar-se de la religió fins a la frontera del que es pot pensar i criticar. L'objectiu d'aquest article és examinar l'anàlisi que Schopenhauer fa de la religió i exposar la seva proposta metafísica alternativa: la «redempció», que (fundada en un pessimisme existencial i recurrent al llenguatge teològic) difumina la frontera que tan nítidament pretén traçar entre filosofia i religió.

Schopenhauer se enfrenta ambivalentemente al fenómeno religioso («la religión tiene dos caras») con una actitud ilustrada que defiende la pertinencia de que la filosofía se ocupe de la religión hasta la frontera de lo que se puede pensar y criticar. El objetivo del presente artículo es examinar el análisis que Schopenhauer efectúa de la religión y exponer su propuesta metafísica alternativa: la «redención», que (fundada en un pesimismo existencial y recurriendo al lenguaje teológico) difumina la frontera que tan nítidamente pretende trazar entre filosofía y religión.

Albert Miquel Bargalló (1966) es licenciado en Filosofía por la Universitat de Barcelona y actualmente cursa el Màster en Recerca en Filosofia i Estudis Humanístics de la Universitat Ramon Llull.

- **ÓSCAR ARCE RUIZ, *La impossibilitat de redempció de Raskòlnikov.***

En aquest breu assaig es pretén mostrar la inadequació dels mitjans de redempció de Raskòlnikov en la novel·la *Crim i Càstig* de Dostoievski. La inadequació podria partir de la focalització en un fet extern per davant del motiu intern i profund que l'ha provocat, per la qual cosa ni l'amor ni la llei estan a l'alçada del turment que pateix el protagonista.

*En este breve ensayo se pretende mostrar la inadecuación de los medios de redención de Raskólnikov en la novela *Crimen y castigo* de Dostoievski. La inadecuación podría partir de la focalización en un hecho externo por delante del motivo interno y profundo que lo ha provocado, por lo cual ni el amor ni la ley están a la altura del tormento que sufre el protagonista.*

Òscar Arce Ruiz (1981) és mestre i Llicenciat en Antropologia per la Universitat de Barcelona i en Filosofia per la UNED. Actualment cursa el Màster en recerca en Filosofia de la Universitat Ramon Llull.

- **JAVIER GIACOMELLI**, *La potencialidad de la materia en la filosofía de Xavier Zubiri. El dinamismo material como “dar de sí”*.

Per endinsar-se en el problema de l'origen de la realitat humana és necessari analitzar prèviament quin ha estat el dinamisme material que ha anat conformant la realitat fins a l'aparició de l'ésser humà. Va ser el que va fer Xavier Zubiri, des d'una perspectiva metafísica, en «Génesis de la realidad humana» (1982-1983). En aquest article s'exposa i amplia el concepte de matèria que apareix en aquell text.

Para adentrarse en el problema del origen de la realidad humana es menester analizar previamente cuál ha sido el dinamismo material que ha ido conformando la realidad hasta la aparición del ser humano. Fue lo que hizo Xavier Zubiri, desde una perspectiva metafísica, en «Génesis de la realidad humana» (1982-1983). En este artículo se expone y amplía el concepto de materia que aparece en dicho texto.

Javier Giacomelli és llicenciat en Filosofia i Màster en Recerca en Filosofia i Estudis Humanístics per la Universitat Ramon Llull. Actualment és doctorant en aquesta universitat.