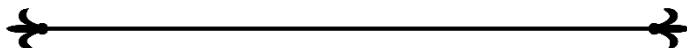


MI FILOSOFÍA

MY PHILOSOPHY



Por

Miguel Salmerón Infante

Universidad Autónoma de Madrid

Departamento de Filosofía, Área de Estética y Teoría de las Artes

miguel.salmeron@uam.es

NUMINIS

REVISTA DE FILOSOFÍA



Recibido: 03/09/2022

Aprobado: 04/10/2022

Resumen

El autor nos expone su relación con la filosofía como un relato. Entiende que, en el relato autobiográfico, se distinguen dos elementos: la formación y la peripecia. La formación tiene que ver con aquello que se pretende ser, la peripecia con aquello que se quiera o no uno acaba siendo.

¿Está todo relato conminado a convertirse en metarrelato? El texto contesta a esta cuestión reivindicando la pertinencia de no dejarse llevar por el azar, de seguir siendo moderno y manifestando la imposibilidad de que lo humano renuncie a una intención, un diseño, un propósito.

Palabras clave: filosofía, relato, formación, peripecia, intención.

Abstract

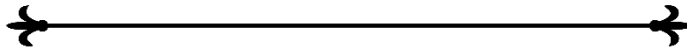
The author exposes his relationship with philosophy as a story. He understands that, in the autobiographical narration, two elements are distinguished: the formation and the vicissitudes. Formation has to do with what one intends to be, the vicissitudes with what one ends up being, whether it's wanted or not.

Is every story doomed to become a metanarrative? The text answers this question claiming the relevance of not being carried away by chance, of continuing to be modern and expressing the human inalienability of an intention, a design and a purpose.

Keywords: philosophy, story, formation, vicissitudes, intention.



MI FILOSOFÍA



Escribiré sobre mi filosofía haciendo una especie de novela de formación de mí mismo. La novela de formación fue precisamente el tema de mi tesis doctoral. Para concretar más diré que la publicación en libro y depurada de mi trabajo de doctorado fue intitulada *La novela de formación y peripecia*. ¿Por qué elegí este título? Porque la condición humana es propensa a tomar su discurrir por el mundo como un camino formativo y enriquecedor que logra un sentido, o al menos, si no lo logra, sí lo persigue de un modo agónico. Digamos que prendida de nuestra condición está el encono y el *conatus* por considerar que todo lo que vivimos merece la pena o al menos a la larga lo va a merecer. De ahí que una de las denominaciones que gustamos de otorgar a lo que resulta del paso de un momento a otro, de un día a otro, de un año a otro de nuestra vida es el de *formación*. Igual que los teóricos de la *Gestalt* acuñaron el término *ley de la buena forma* para describir la querencia de nuestra facultad perceptiva a crear conjuntos donde sólo hay agregados, a cerrar figuras que están abiertas y a rellenar series que están incompletas, nuestro espíritu tiende a encontrar vocaciones donde hay casualidades, afinidades donde sólo hay pulsiones, destino donde sólo hay azar.

A esa gran contingencia más inacabable que inacabada, más incoherente que inconexa, más derrotada que agónica le puse por nombre peripecia. Sí, tal vez aspiramos a llamar a lo vivido formación, pero a mucho de ello, honestamente, no estamos

facultados más que a llamarlo peripecia. Hace algunos años leí una novela corta, se llamaba *Historia de un idiota contada por él mismo*, su autor Félix de Azúa. La novela narraba un transitar por la vida que, aspirando en sus primeros años a ser formación, sólo alcanzaba a ser peripecia y no iba más allá de ser peripecia. El punto de inflexión y la experiencia esclarecedora que producen ese viraje son el desamor y la traición. Un amor primero correspondido y luego frustrado por una traición consumada entre la novia y un amigo del protagonista convertían la vida de éste, a la sazón narrador en primera persona, en una sarta de incoherencias. Un itinerario formativo dio lugar a jalones sucesivos de peripecias. La ambigüedad del desamor y la rotundidad de la traición quebraron el paso hasta entonces firme del protagonista, le hicieron servirse de la ironía y la retranca para ponerse a cubierto del dolor. En definitiva, ante las dificultades de tener historia y ante la imposibilidad de tener su propia historia, el protagonista se convirtió en un idiota. Un idiota es alguien que al quedarle reducida y limitada su interacción con el mundo, se centra de un modo excesivo y patológico en sí mismo. Dicho de un modo sintético, un idiota es un ensimismado.

¿Es el destino del hombre de hoy estar ensimismado? ¿Es el destino del hombre de hoy mirar el acontecer de su entorno, su derredor y su porvenir como una facticidad inmodificable? ¿Sólo cabe ante lo que transcurre y ocurre una impotencia complaciente o una complacencia ante la indefensión? ¿Pueden responder ciertas modificaciones en la comprensión general de la cultura a estas claves? ¿Puede por ejemplo comprenderse el tránsito de modernidad a posmodernidad en estos términos? Expliquémonos, ¿podría ser que el hombre moderno fuera alguien que por creer en sí tiene fe en el relato de sí y en el relato en general, mientras que el posmoderno es un descreído que sólo puede meta-relatar? Recordemos que esta dualidad relato-metarrelato era expuesta con mucha coherencia por Jean-François Lyotard en *La condición postmoderna*. Según esta clave, el moderno todavía quiere contar y actuar, es decir, todavía quiere ser hombre, mientras que el posmoderno sólo puede querer ya referir lo que va aconteciendo, sólo puede ser ya un idiota, un ensimismado, ensimismado en su metarrelato, ensimismado en su inactividad, ensimismado en su indefensión, ensimismado en su ironía. En la precaria

defensa que le provee su ironía. Precaria porque lo alivia de su frustración, pero lo alivia consolidando esta frustración. Precaria, porque lo exonera de su dolor a cambio del reconocimiento de su inanidad y su ineficacia.

No, no voy a decir que me entrego a la peripecia y me manifiesto a favor del azar o, mejor dicho, no voy a reconocerle al azar su victoria. Humano soy, y nada de lo humano me es ajeno. No puedo dejar de aspirar al sentido. Si bien he de confesar que el mundo y la parte de acontecimientos que de él me tocan, mi destino, me lo ponen a veces muy difícil. Pero hay algo que no puedo dejar de advertir y que no puedo soslayarme a mí mismo. La acción de estar escribiendo este texto, de estar sometiéndome a esta prueba no puede ocultarse a sí misma una intención, un diseño, un propósito. Y quiero ponderar esto, porque, si no lo hiciera, tal vez le diese a alguno de ustedes pábulos para que me preguntaran y «entonces, ¿usted qué hace aquí?».

No sé si mi cercanía a la filosofía, mi querer saber, se inscribe en una dimensión propia del ser humano y consista en algo ínsito a su naturaleza. Reconocer eso sería tanto como adscribir al ser humano una tendencia filosófica natural. La constatación del desdoblamiento de la conciencia condujo a la definición del hombre, a su descripción bajo la forma de género próximo y diferencia específica, como *homo sapiens sapiens*. Ese saber que se sabe ha llevado a muchos pensadores a hacer la asociación hombre-filósofo e incluso a afirmarla como una invariante. Tal vez esa afirmación, esa certeza, sea ya una certeza demasiado firme. Tal vez se trate de una certeza abusiva. Parto de la base de que esta inferencia es ingenua. Saltar de la capacidad para una conducta a la afirmación de que esa conducta se da siempre es incurrir en una modalidad de la *falacia naturalista*. Pero más allá de esta cuestión, mis titubeos son más preocupantemente íntimos. No me encuentro en condiciones de sentirme firme al respecto y secundar a quienes proponen con tanta seguridad la mentada identidad, hombre-filósofo. Y eso, aunque haya versiones más que decorosas de dicha certeza. Por ejemplo, Aristóteles viene a decirnos que el hombre tiene como máximo bien la felicidad y que la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud. Eso nos habla de una definición de la virtud como

cumplimiento de la conducta más significativa y definitoria de lo humano, la racionalidad, y de la sabiduría como culminación de esa conducta y por lo tanto como virtud máxima. Se trata de una identidad última entre sabiduría y felicidad. Como, para Aristóteles, el querer saber es propio del hombre, llegar a saber es el cumplimiento de su naturaleza y su máximo bien. Confieso que me gustaría ser aristotélico, confieso que me gustaría ser todavía aristotélico, me gustaría creer en su magisterio y seguir persiguiendo animado e infatigable el saber, me gustaría, en definitiva, mantenerme firme en mi querer saber. No obstante, me parece que, como diría Bacon, y le tomamos la palabra, hay demasiados ídolos como para tener certeza. Por otra parte, esos ídolos producen tal intranquilidad que tampoco nos invitan a sentirnos serenos con afirmaciones tales como «la filosofía es un saber que se busca» o «el hombre es un ser que consiste en hacerse». Yo diría que la mentada certeza se encuentra tan en entredicho por los enormes obstáculos que encontramos para saber y por las fuertes tentaciones que nos inducen a no saber.

¿Por qué di con mis huesos en una institución de enseñanza superior dedicada al estudio de la filosofía? Sin duda, todavía embebido en la ingenuidad moderna, formativa y relatadora. Creo que el principal acicate para mis querencias fue la lectura de Hesse. Novelas como *Bajo la rueda*, *Demian* o *El lobo estepario* me envolvieron en una nebulosa desde la que decidí ponerme a buscar el *sentido*. Tal vez, no habría que enfocarlo así, sino desde un punto de vista mayéutico: el diálogo con Hesse (Sócrates) me llevó a encontrar tendencia que estaban dentro de mí, la tendencia a la verdad que ese halla en el fondo de todo hombre. Con todo, por más que aquí se entrevea el vector de una fuerza universal, no ha de perderse de vista lo vistoso y llamativo de la ambientación y del contexto en el que me desenvolvía. Hesse no fue para mí sólo un *catalizador* de lo filosófico que ya estaba dentro de mí, sino que constituyó ante todo una fiable *correa de transmisión* de la cultura alemana. Esa cultura tan enjundiosa, esa densa agua del Rin de la que hay que beber muchos sorbos antes de que el alma empiece a asimilarla. Confieso que, siguiendo el dicho popular, me enteré mucho antes de la música que de la letra. Confieso que, durante muchos años, tuve una comprensión, no

sólo parcial, sino abiertamente insuficiente de mucho de lo que leía. Mas hoy podría decir que ese periplo marino, o esa travesía por el desierto, como se prefiera, han tenido un efecto deseable. Conocer modestamente la cultura alemana y estar al tanto de ciertas de sus claves es, léase con toda las cautelas y prevenciones que sean necesarias, una fiable *ventana a la totalidad*.

No tuve comienzos muy halagüeños en la universidad. Las corrientes entonces dominantes en los estudios filosóficos supusieron un obstáculo para mi despliegue personal y me llevaron a un sentimiento de decepción. Como reacción a un período dominado por rancias tendencias neoescolásticas durante la dictadura, en la España democrática que estaba despuntando sólo parecía haber dos modelos filosóficos homologados: la filosofía analítica y el marxismo. Además, estimo que, dada la aspereza de aquellos tiempos, tanto la filosofía analítica como el marxismo ofrecían la peor de sus caras, la más dogmática y estéril.

La corriente analítica sólo era atendida en su primera época. De ese modo sólo se mostraba como una filosofía descreída de la posibilidad de alcanzar un contenido propio, centrada en la depuración de los problemas lingüísticos y sólo aceptadora de los enunciados observacionales y de las tautologías matemáticas capaces de sustentar el armazón axiomático-deductivo de la ciencia.

Por su parte del marxismo se exponían los aspectos terminológicos más simples del materialismo histórico y los cada vez más arrumbados y caducos del dialéctico. Por un lado, uno era provisto de un utillaje ramplón que empequeñecía el pensamiento, pero por otro era imbuido de una engañosa inquietud revolucionaria.

Tanto la primera filosofía analítica como el marxismo se consideran filosofías terminales y liquidadoras de la categoría de totalidad. El primer Wittgenstein la compara a una escalera que sirve para remontarnos a ciertos lugares deseados, pero de la que una vez que nos hemos remontado hasta allí, hemos de desprendernos de ella. La undécima

tesis sobre Feuerbach de Marx nos dice que, si bien los filósofos han interpretado el mundo de diversas maneras, ha llegado la hora ya de transformarlo.

La encrucijada consistía en un enfrentamiento de dos refuerzos negativos y aversivos, un auténtico Escila o Caribis, o conversión de la filosofía en una herramienta subsidiaria o abandono de esta en beneficio de la historia, la política o la economía. La elección era desalentadora, en ambos casos quedaba confirmada la rotunda inutilidad de la filosofía. Por así decirlo, me encontraba ante un par de filosofías del *después*.

En todo caso me sentía más proclive a abrazar el marxismo porque en él latía pálido aún el eco de cierta repercusión del pensamiento en el mundo. «Es verdad que ya es hora de transformar el mundo –me decía–. Pero antes de que se llegara a esta rotunda postura, se teorizó sobre el mismo. A un Marx lo precedió Hegel, a Hegel Espinosa, a Espinosa los estoicos, a los estoicos Aristóteles». En todo caso, este apaciguamiento, este consuelo filosófico, era muy precario. Inducía a un muy efímero sosiego del que era arrancado por una pregunta recurrente: «¿Por qué estoy estudiando esto, si está ya superado, si ahí fuera hay un mundo que ni en el ámbito de la razón teórica ni en el de la razón práctica quiere saber nada ya de algo que en otro tiempo recibió el nombre de filosofía?». Y esta inquietud resultaba nociva para dejar que las nociones, los conceptos y las constelaciones terminológicas se asentaran, calaran, se posaran en mí.

Tampoco puedo decir que fueran especialmente afortunados mis primeros contactos con la *filosofía de autor*. Frente a las corrientes dominantes aparecía de vez en cuando algún profesor que pretendía hacerse eco de Nietzsche o de Heidegger. Parecía uno encontrarse, o quería uno encontrarse, ante propuestas radicales y opuestas a algo que uno entendía cada vez más y de un modo más asfixiante como una doctrina. La consecuencia era penosa. De aquello sólo se sustanciaba una salmodia en la que no sólo se reproducía unas tesis con su terminología, sino, lo que era peor, unos hábitos intelectuales amanerados, una retahíla de lamentables tics que remedaban a los

profesores y al eco supuestamente fiel que transmitían del pensamiento de aquellos indiscutibles *maestros de la contestación*.

Fui ganando, en parte con el paso tiempo y con la lucidez obtenida, pero también gracias a ciertas dosis de favorable azar, tres plataformas desde las que al fin pude conseguir la ansiada claridad. Estas fueron la propia enseñanza de la filosofía, la traducción y la Estética.

Resulta muy singular el modo en el que la propia filosofía se percibe, por la percepción de quienes la practicamos su enseñanza. Sócrates decía «sólo sé que no se nada», Aristóteles que la filosofía comienza por el asombro y Kant que «no se aprende filosofía, se aprende a filosofar». Pongo estos tres señeros ejemplos de sentencias filosóficas como muestra de la hostilidad, a veces enconada, que desde cierto núcleo del pensamiento filosófico se mantiene contra la enseñanza de la disciplina. Es curioso, empero, que esta actitud ignora una fuerte paradoja que da lugar a convulsas contradicciones. Esa paradoja es la siguiente: no hay nada que aborrezca más quien se siente llamado a ser filósofo que la enseñanza de la filosofía, pero una mayoría aplastante de quienes se titulan en esta licenciatura se dedican a la enseñanza. De hecho, es muy difícil que encuentren otra salida profesional.

Imbuido estaba yo de estos prejuicios durante mis años de facultad, así como tras mi salida de ella. Y fue curioso porque no creo haber aprendido más filosofía que a raíz de haber estudiado los exámenes de la oposición que me permitió ser profesor de Instituto de Enseñanza Secundaria y subsiguientemente impartir clase de las materias asignadas a esta especialidad. Ponerse a reproducir tesis ajenas con el ánimo y la intención de transmitirlas es un ejercicio sumamente útil. Tal vez porque en la misma acción se va notando los engaños que uno se hace a sí mismo creyendo haber asimilado algo que apenas comprende o lo entumecido que uno se encuentra para la exposición a otros de lo que cree perfectamente entendible. Tampoco creo que esté exento de utilidad presentar *esa cosa llamada filosofía* a un auditorio átono y poco interesado, como el

público general que asiste a clases en un instituto, un estudiantado que no tiene que comulgar necesariamente ni con la filosofía, ni con su inclusión en los programas oficiales de estudios, ni con las actitudes que propugna. Esta experiencia le permite saber al profesor en qué medida está implicado en lo que hace, en qué medida no es partícipe de la atonía y el desinterés. También permite ver en qué medida hay conocimientos periclitados lo cual se sabe al contemplar el rechazo de sus alumnos, o en qué medida a pesar de este rechazo puede haber elementos vigentes en lo que dice. Advierto que es de todos modos preciso apelar al pensamiento crítico del agente, en este caso del *profesor de filosofía*. Desde esta experiencia el discernimiento de lo que está desfasado de aquello que no lo está no depende tan sólo del *aggiornamento* de los contenidos expuestos, sino a veces justamente de lo contrario. Es decir, de la puesta en evidencia, al menos para uno mismo, de que hay contenidos que las fuerzas y tendencias dominantes actuales quieren hacer ver como superados, cuando no lo están y precisamente en ellos se puede encontrar la palanca para cierta emancipación.

Es verdad que ese aprendizaje es todavía doctrina y no aplicación, es filosofía, pero aún no filosofar. Es verdad que se ciñe a los peldaños de la escalera del símil de Wittgenstein. Y también parece claro que lo mejor que se puede hacer con esa escalera, una vez llegado al punto deseado, es arrojarla. De todos modos, también es cierto algo: sin escalera no cabe posibilidad de ascenso, ni posibilidad de desecharla. A veces, cuando miro atrás y veo el desprecio de los peldaños, de la enseñanza y de la familiarización con la terminología por el que me dejé llevar, me siento como aquel que habiendo consultado un oráculo pretendió ahorrarse el albur de su destino, pero también, de la mano de este, la vida. «Acuérdete de que tienes que vivir» es un adagio insertado por Goethe en *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Todo un lema. Vivir debe consistir en perseguir la felicidad, pero vivir entraña también sufrir, pretender ahorrarse el sufrir es anular la posibilidad de vivir con la precisa intensidad para lograr ser feliz. Es cierto pues no se debe aprender filosofía, sino a filosofar, pero, si no se aprende filosofía es muy difícil llegar a filosofar. Aunque también no es menos cierto, que habiendo aprendido filosofía debemos ser capaces de evitar quedarnos en la receta, el

ejemplo y la articulación doctrinal de tesis repetidas. Hemos de ser capaces de evitar que el aprendizaje se esclerose no siendo nada más que filosofía y no dando paso al filosofar. Reiterando algo ya dicho, hemos de ser capaces de, llegados a un punto, tirar la escalera.

He modificado ligeramente el orden del decurso temporal en este relato. He hablado primero de mi ponderación de la experiencia docente que quizás más propiamente viniera en mi biografía intelectual después de lo que me dispongo a contar ahora, mi experiencia como traductor.

Nada más iniciar mi carrera de Filosofía consideré que la competencia en lengua alemana y en la traducción de ella podía constituir un instrumento básico para mi discurrir intelectual. Acabada la carrera, alterné mis investigaciones y mi labor docente con numerosos e importantes trabajos de traducción.

Cómo decía, Ortega la traducción puede ser una actividad miserable y o esplendorosa. Además, lo miserable y lo esplendoroso en este caso no van aparte, sino que van de la mano. Y es que el traductor se ve obligado a llevar al lenguaje consuetudinario, familiar y gramatical, la forma de ruptura, del lenguaje coloquial y de la gramática, en la que consiste el estilo de un autor. Por otra parte, la traducción es un fracaso, también decía Ortega porque hablar no es lo mismo que decir. Mediante el habla no se dice más que «como de broma» y como un eco lejano aquello que se llegó a decir y hoy es imposible. Esta imposibilidad tiene que ver con la evolución de las designaciones y del habla y porque en esa evolución la lengua no se traduce a sí misma y así nos hace presos de un estado pretérito, somos rehenes de lengua.

Caben, decía Schleiermacher, dos tipos de traducciones: las que acercan el texto a la lengua del lector y las que acercan el texto a la lengua del autor. La primera de las propuestas es la que asumió Lutero al traducir la Biblia. No es casual que a esa traducción *lectorista* la llamara Teutscher Bibel y que el verbo traducir fuera equivalente

a *verdeutschen*, alemanizar. La segunda de las alternativas es la del propio Schleiermacher en su traducción de Platón, una traducción *autorista* empeñada en llevar los giros griegos antiguos al alemán y hacer que el lector se esforzara en empatizar con el individuo Platón.

No estoy seguro de que ni Lutero, ni Schleiermacher tuvieran razón. Ya lo decían Benjamin y Paul de Man: el verdadero estado del decir es un estado de glosolalia e indeterminación entre lo retórico y el poder persuasivo de la lengua y la dialéctica con su ínsito desiderátum de querer decir, de apostar por la verdad.

La traducción me ha servido, y me sirve, en síntesis, para ser capaz de experimentar qué es el pensamiento desde el discurrir del pensamiento mismo.

Y finalmente, volviendo a hacer cierta modificación del decurso temporal, quiero relatar la experiencia que arranca en mi penúltimo año de estudios de licenciatura con mi acercamiento a la especialidad de Estética.

Mi escepticismo respecto a los estudios filosóficos había alcanzado prácticamente su apogeo con los tres primeros años de licenciatura, segmento temporal y académico que por entonces se denominaba diploma o primer ciclo. En cuarto y quinto se abría la posibilidad de especializarse y fue entonces, más por un proceso de eliminación que llevado por el entusiasmo, cuando decidí decantarme por la Estética. La introducción general a la materia ofrecida por la asignatura troncal, así como un par de cursos monográficos, sobre Kafka y Walter Benjamin respectivamente, me parecieron sumamente atractivos. La atracción radicaba sobre todo en que este modo de enfocar los estudios permitía tender un puente entre los aspectos más inmediatos y fácticos de la experiencia y los más conceptuales e ideales de la misma. Así por ejemplo pude comprobar que pocos comprenden como Benjamin la degradación y el empobrecimiento de la experiencia humana que implica el mundo moderno. La vida urbana, los nuevos medios de reproductibilidad técnica del arte, el capitalismo y la

guerra producen un impacto especialmente notorio en la ruptura del *sensorium* dominante en el mundo tradicional. Ruptura manifestada en la incapacidad de sentir y tocar por uno mismo, en la inviabilidad de narrar, en la imposibilidad en definitiva de dar cuenta, de un modo no muy distorsionado, de la propia experiencia a otros. Escritos como los de Benjamin, supuestamente relativos en exclusiva a la teoría del arte o a la biografía de artistas, como Baudelaire, son en el fondo impresionantes reflexiones sobre el lenguaje, la experiencia y la acción, es decir son reflexiones de alto calado desde el punto de vista ontológico y práctico.

La estética pasa entre muchos de los colegas de profesión por ser una materia anecdótica y sin conexión con el resto de los grandes problemas filosóficos. A ello contribuyen dos factores. Uno su propio desconocimiento que les hace identificar mecánicamente estética con estética moderna y teoría de la sensibilidad. Otro la frivolidad que se pudiera entrever en ciertos practicantes de esta especialidad más bien preocupados en ocupar un lugar en esa institución que Arthur Coleman Danto denominara *mundo del arte* por medio del comisariado y una crítica de arte eventualmente acerba o aduladora, que en llevar a cabo un trabajo teórico relevante. Sin embargo, quien sostiene esa opinión parece no reparar en que todos los grandes clásicos de la Filosofía han reflexionado sobre lo estético y sobre el arte. Tal vez si hubiera que buscar cuatro filósofos indiscutibles habría un buen número de colegas que se decantarían por Platón, Aristóteles, Kant y Hegel. Pues bien, los cuatro han dedicado un nutrido número de páginas de sus escritos a la Estética. Un buen número de menciones en diálogos tales como *Ion*, *Hippias Mayor*, *Timeo*, *Fedro*, *Banquete* o *República*, la *Poética* y la *Retórica*, *La crítica de la facultad de juzgar* y las *Lecciones de Estética* son buena muestra de la centralidad filosófica de la materia. No hay que ser menos filósofo para hacer estética, y hacer estética puede servir perfectamente de plataforma para ser filósofo.

Efectivamente. Desde la estética soy filósofo porque desde conceptos ligados a la práctica y al juicio estéticos tales como *mimesis*, *poiesis*, *techné* o *catarsis* es donde

mejor puedo afrontar las grandes cuestiones filosóficas. Con *mimesis* la diferencia entre realidad y apariencia, el signo y lo designado, con *poiesis* lo producido y la producción, la producción y la recepción, con *techne* la distinción entre lo natural y lo cultural, con *catarsis* la distinción entre placer y displacer y el matiz, tal vez el abismo, entre goce y placer.

La estética, la reflexión sobre el juicio y la praxis estéticos es la plataforma privilegiada de articulación general de lo teórico y lo práctico, de lo natural y lo cultural, de la necesidad y la libertad. La estética es puente de mediación en unas ocasiones y mirador de la constatación del abismo en otras.

Tómese por ejemplo el término *mimesis*. En un primer acercamiento, se trata de la actividad mental y/o somática implicada en la elaboración de arte, si entendemos que el arte tiene que ver en cierta medida con la plasmación de la realidad externa. Ese punto de partida es indiferente de si el arte del que hablamos es más empático y cercano a la naturaleza o es más abstracto, pues la abstracción sólo puede serlo de algo, y en este caso lo es respecto a la naturaleza de la que se distancia. Sabemos que aquellos que han intentado abordar el problema del origen del arte han sustentado su reflexión sobre el término *mimesis*, de hecho, lo que cabría aquí preguntarse es si podrían haber encontrado otra base mejor para la misma. Creo honestamente que no, y lo creo porque ahí estriba a mi juicio la importancia ontológica de lo estético y del arte. Para comprender cabalmente esta importancia me parece capital Aristóteles. Platón había considerado que la *mimesis* es una actividad descarriada y errónea. El verdadero conocimiento para él era el de las Ideas y éste excluía tener en cuenta las cosas sensibles. La *mimesis* es la actividad mental simultánea a la *eikasía* de los pintores y escultores, que al copiar entidades del mundo sensible, están haciendo la copia de una copia, y por lo tanto una doble *mimesis*. Aristóteles comprendió la *mimesis* como una actividad radicalmente diferente, para él no se trataba de una copia sino de una imitación con apariencia de realidad. Y precisamente entendió que una imitación de este tipo implicaba un complejo trabajo de separación y de toma de distancia de la realidad para

poder captarla y plasmarla de un modo verosímil y/o expresivo. Además, mientras que en Platón había un rechazo radical de lo sensible, en Aristóteles a lo sensible se le otorga el lugar de inicio del conocimiento. Todo conocimiento ha sido al menos en sus comienzos sensible. O dicho de otro modo la esencia del conocimiento, al menos en sus primeros pasos, es mimética. Efectivamente, la impresión sensible mimetiza el ente, la huella mnémica e imaginativa mimetiza la impresión sensible y el concepto mimetiza de un modo selectivo y en sus aspectos esenciales la huella mnémica. Teniendo en cuenta que para Aristóteles la felicidad es el ejercicio de la virtud y que la virtud es ajustar la conducta a la propia naturaleza y que la naturaleza del hombre es, esencial y distintivamente, racional, el hombre será más virtuoso y feliz cuanto más ejerza su racionalidad. Después de muchos años habiéndome detenido en su consideración y apoyándome en Aristóteles, he llegado a la conclusión de que lo mimético, aspecto arrumbado por su aparente simpleza, ocupa un lugar indiscutiblemente central. La *mimesis*, implicada en la experiencia estética y en la actividad artística, confirma que este campo de la acción lejos de ocupar una zona periférica en el despliegue de lo humano, ocupa un *topos* nuclear.

No habrá escapado al lector que esta reivindicación de la *mimesis* lo ha sido también de la estética. Pero, quisiera hacer énfasis en que se trata de una ponderación del valor de la estética como vehículo de la filosofía teórica o como filosofía teórica misma. La estética también puede ser filosofía práctica. Abordaré esta faceta presentando someramente ahora el principal tema de investigación que me ha ocupado a lo largo de estos últimos años: lo diabólico, lo demoniaco y lo fáustico.

La raíz de mi interés ha de buscarse en la edición y traducción que hace ya ocho años llevé a cabo del poema dramático de Goethe, *Fausto*. Bien conocido es que dicho poema se encuadra en una tradición de leyendas, sagas y escritos que abordan el tema del pacto con el diablo. A partir de entonces un aspecto básico de mis reflexiones ha sido el tratamiento del *problema del mal* por el arte. El paso del mal en el sentido fáctico y de la preocupación por el problema del mal a su tratamiento artístico no puede llevarse

a cabo sin más ni más sino a través de la mediación que ofrece precisamente la estética, y tres subcategorías de lo feo a las que podríamos llamar lo diabólico, lo demoniaco y lo fáustico.

Las religiones se han enfrentado de modo muy diverso en diferentes momentos y bajo el tamiz de diferentes contextos sociales y políticos al *problema del mal*. En general se podría decir que las religiones orientales y las politeístas, al dispersar *lo divino* y su orden por el cosmos han tendido igualmente a dispersar por el conjunto de la realidad *lo-todavía-no divino*, *lo-ya-.no-divino* y *lo-contrario-de-lo-divino*. Por su parte, las religiones occidentales que unifican e hipostasian el bien, la verdad y la belleza en un solo ser, también tienden a unificar el mal sustanciándolo e incluso personificándolo: en el diablo.

Un posible recorrido por las diversas formas que ha adoptado la experiencia estética es atender a la evolución de las categorías estéticas. La reflexión estética de los griegos clásicos se inicia considerando lo bello no ya como una categoría del juicio, sino como un atributo mismo del ser trascendental. En la edad moderna se va produciendo una deriva que acaba convirtiendo lo bello en una categoría más del juicio estético. En todo caso lo bello, ya sea como atributo o como categoría, nos remite a subcategorías o a síntomas de su presencia que siempre tienen que ver con la disposición, correcta o adecuada de un límite: la simetría, la armonía o la proporción. A pesar de ello, la deriva a la que antes hacíamos referencia propicia la atomización categorial del juicio estético. Aparecen nuevas categorías como lo sublime, lo patético, lo pintoresco, lo grotesco, lo terrorífico y lo feo. En todo caso el abanico que se va abriendo tiene como lógica propia una cada vez más creciente difuminación de los límites del objeto bello, cuando no implica una consciente eliminación de dichos límites. Esta translimitación del objeto estético puede entenderse simultáneamente como una cada vez más intensa acogida del mal y una mayor apertura a la fealdad.

Si antes hemos mencionado las subcategorías de lo bello, tal vez cabría hablar de unas cuantas atribuibles a lo feo. Entre ellas lo demoniaco, lo diabólico y lo fáustico. En un principio se puede decir que estamos ante tres figuras diferentes.

La primera, lo demoniaco, tendría que ver más con el mundo clásico y remite al Daimon, al demonio interior, ese responsable de la dinámica intuitiva y no objetivable de la mente. Por poner un ejemplo, Platón hablaba en *Fedro* de cuatro tipos de posesión o locura: el rapto de los adivinos, el de los poetas, el de los enamorados y el de los filósofos. Esas actividades son erótico-demoniacas porque no es suficiente conducir el pensamiento por el cauce de lo discursivo para ponerlas en juego y aprovechar su potencial. Tal vez de un modo genérico podríamos decir que lo demoniaco tiene que ver con la creatividad, una creatividad no sólo artística, sino que esté en la base de toda actividad que entrañe un proceso mental que implique una ruptura con la deducción. En general un pensar que no sea algorítmico, sino también en mayor o menor parte heurístico.

La segunda, lo diabólico, se acerca más al mundo cristiano y a la hipóstasis del mal en un ser y una persona concreta. Bien sabido es que en este caso nos encontramos ante un travestismo constante. El diablo es una máscara que puede aparecer con diversas apariencias según los proyectos de dominio que en cada momento quiera ejercer la burocracia teológica. Puede tratarse de Satán el tentador, si se quiere incidir en el aspecto del pecado. Puede ser el Diablo, adversario de Dios, Anticristo y Rey de los Infiernos, si lo deseado es dar a entender que en el más allá hay un castigo para el pérfido, de tal modo que el Diablo es partícipe y ejecutor de la justicia divina. Puede ser también Lucifer, el ángel rebelde y orgulloso que cae, si lo que se quiere es marcar la diferencia entre los creyentes que siguen de un modo correcto los preceptos religiosos y los rebeldes, heterodoxos y herejes. Curiosamente la figura eclesiástica de lo diabólico ha sido adoptada desde el romanticismo con mucha frecuencia por las diversas artes. Bien es cierto que en ocasiones alterando la clave, pues por poner dos ejemplos, en Shelley y en Blake, esa rebeldía es una actitud encomiable cuando no heroica.

La tercera, lo fáustico, es una figura en parte análoga y en parte diferente a las anteriores. Fausto encarna al que pacta con el diablo, y los modos que puede adoptar esta figura están en función del tipo de pacto que se produzca. La obra que de un modo más sintético presenta los dos modos básicos de pacto es el *Fausto* de Goethe, en el que queda marcada una fuerte cesura entre la primera y la segunda parte. En la primera parte nos encontramos con un individuo análogo al Doctor Faustus de Marlowe que ambiciona goces reparadores de las frustraciones y de las renunciadas baldías padecidas en la vida anterior al pacto. En la segunda el Doctor convierte su pacto en una apuesta y sólo se dará por vencido cuando el diablo le ofrezca algo válido no sólo para él sino también para la humanidad. De un modo utilitarista, Fausto convierte al mal en una herramienta para el bien. Un bien consistente en un mundo caracterizado por la funcionalidad merced a la presencia humana y de necesidad impelida por lo natural. Se trata de un reino extendido por un trozo de tierra ganado al mar mediante diques, espigones y escolleras. Un mundo cuya precariedad es aportada por el peligro del mar y al que le es provista su funcionalidad por el trabajo humano para asegurar la supervivencia. Ambas se compenetrán y se sostienen mutuamente. Este precario equilibrio es la fuente del goce final de Fausto: *una tierra libre y un pueblo libre*.

Y con esta referencia a *Fausto* doy fin a este recorrido por *esa cosa llamada filosofía* o, mejor dicho, por lo que he intuido a lo largo de estos años que es *esa cosa llamada filosofía*. Si se me preguntara cuál de las facetas tratadas, la de profesor de filosofía, traductor o teórico de la estética, me define más, contestaría lo que dijo don Carlos García Gual el día que estuvo en el tribunal que enjuició mi tesis doctoral: «yo he venido aquí como lector de novelas».