

bre. Pero su materialismo antropológico no descarta a la divinidad para implantar unas relaciones éticas radicalmente diferentes; la desaparición de Dios lo deja todo tal y como está, reforzándose incluso las prescripciones caritativas que el cristianismo propugnó: «Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser la ley primera y suprema (...). Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo, y, en general, del hombre con el hombre, en una palabra, las relaciones morales son, en sí y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. En general, la vida es en sus relaciones esenciales de naturaleza totalmente divina». El cristianismo desaparece precisamente en su realización; a fin de cuentas, ¿acaso es otro el proyecto hegeliano? Y la proposición «A los Estados no los ha fundado la fe en Dios, sino la desesperanza en Dios», que a Feuerbach le debió parecer la máxima expresión de rebelión antihgeliana, no es, bien mirada, sino el resumen emblemático de la «Filosofía del Derecho».

No pretendo realizar una crítica de este clásico, sino recomendar su lectura. Varios puntos pertinentes —verbigracia: la reducción de todos los tipos de religión a un fenómeno único y universal, reducible en último término al cristianismo— justifican un estudio detallado, que esboza el excelente prólogo de Marcel Xhauffaire que abre esta edición española. Feuerbach merece ser leído por sí mismo, no exclusivamente como desviado preámbulo hacia opciones teóricas más importantes; de algún modo, su lectura puede corregir fructuosamente la enturbia imagen que tales opciones han llegado a tener de sí mismas. ■ FERNANDO SAVATER.

El símbolo literario

Ya en su obra anterior, «Marx y la crítica», Manuel Ballester había llevado a cabo, con estricto rigor filosófico no exento de cierto hermetismo, la proeza de extraer el mejor jugo a la doctrina existencialista, estableciendo analogías, fijando distancias y realizando iluminativas aproximaciones con el marxismo, sin llegar a consumir una falsa conjunción ilegítima. Esta claridad fronteriza la obtiene Ballester por el magistral y seguro dominio que tiene de la metodología marxista, que le permite arriesgarse a una valoración aproximativa con otras interpretaciones del mundo, sin caer víctima de la sugestión extraña a su propia ideología.

Esta nueva obra (1) que nos ofrece es una interrogación que no pide una respuesta inmediata, como el mismo autor anuncia, e incurrir en el mismo venturoso y acertado riesgo. En la primera parte trata de rescatar al irracionalismo de la condena dogmática que, a su entender, le sometió el gran pensador marxista Georg Lukács, señalando la valiosa aportación de Pascal en la lucha contra una razón burguesa de tipo cartesiano. Realmente sorprenden las revelaciones que hace sobre la mutilación que opera, en el hombre, una ascética racionalista que culmina en la ética burguesa y represiva del calvinismo. Pero, sobre todo, llama la atención, en su juicio anti-cartesiano, la valoración pascaliana de la voluntad cuya apatencia infinita nos hace salir fuera de nosotros mismos en búsqueda del otro, mientras la razón nos condena al aislamiento y al solipsismo de laboratorio. En consecuencia, el «yo» es odioso. Por esta crítica negativa del racionalismo le parece, a Ballester, ne-

cesario y digno incorporar a Pascal en la lucha por la realidad completa del hombre. Sin embargo, para un filósofo español, como García Bacca, es Descartes el primer hombre libre, desenajenado y representa una etapa necesaria en la realización del ser del hombre porque «el yo es la negación real, concreta de creatura» (2). Si bien Descartes racionaliza al hombre, al mismo tiempo lo hace el centro del mundo, es decir, creador de sí mismo y no creatura de otros. El irracionalismo pascaliano, afirma Ballester, reivindica al hombre total, lo asume en su pluridimensionalidad, pero, sin caer en una furia antipascaliana, creemos que Pascal mutila y cercena al hombre, pues, al encerrarlo en sus razones del corazón lo enajena subjetivamente. Mientras Descartes es un hito en la lucha por la conciencia de sí del hombre, Pascal es una protesta crítica aislada.

En el mismo error interpretativo incurrir Ballester al intentar recuperar a Kierkegaard. Sin duda son muy clarividentes sus juicios sobre el valor de la singularidad para comprender la realidad del hombre total, y hasta llega a descubrir en Kierkegaard una protesta ácrata, revolucionaria contra la tiranía de la razón universal, del maquinismo industrial y de la socialización capitalista. De acuerdo a esta interpretación, Kierkegaard pretende salvar al individuo de las generalizaciones o colectivismo que constituyen su alienación. Sin embargo, creemos que el individuo solamente puede realizarse renunciando precisamente a la individualidad, ya que es la propiedad privada lo que verdaderamente le singulariza y particulariza. El individuo es el resultado de esa ponzoña venenosa que ha creado en el corazón humano el «innato afán de posesión». Por el contrario, interpreta-

mos el pensamiento de Kierkegaard como la valoración exaltada del individualismo crítico, de ese «yo» particular que se halla en la raíz de la propiedad privada, como dice Marx en sus «Manuscritos Económico-filosóficos». Sin duda, Ballester ha olvidado la importancia que en el pensamiento kierkegaardiano tiene la categoría del Único como valor supremo y último del espíritu absoluto religioso. El hombre total no es nunca un ser aislado, concentrado, solo, ese Único y su propiedad de Max Stirner. Pero estamos de acuerdo con el valor de la tensión dialéctica entre lo singular y lo universal de la obra de Kierkegaard, que Ballester subraya con mucha sagacidad y penetración.

La segunda parte de su libro, que es la de mayor resonancia especulativa, se ocupa de un tema tan apasionante como la autonomía y trascendencia del símbolo literario. El valor de esta crítica de Ballester se dirige a restablecer la trascendencia y la significación ideal del símbolo literario, sin perder su enraizamiento en la Historia. Tarea compleja en la que acierta plenamente, aunque proyectando el símbolo literario hacia una zona de objetividad ideal. Verdad es y doloroso de reconocer que en una obra literaria no se veía su valor intrínseco, sino como una versión metafórica de la política o de la realidad social y económica. Esta desvalorización de lo literario llevaba a interpretar la literatura como una manifestación del más vulgar partidismo político. Pero tanto Lukács como Brecht, pese a sus diferencias teóricas, consideraban la obra artística como una totalidad expresiva, aunque condicionada por el proceso histórico.

Ballester comienza su rigurosa investigación con el Lenguaje, afirmando que a través de la expresión verbal no se dice todo lo que se quiere decir en lo que está dicho. Este

sentido oculto que tiene toda palabra emitida hace aparecer una multiplicidad de significados. Así la inteligibilidad solamente se logra por el sujeto lector y oyente y no del texto objetivo y aislado, como pretenden los estructuralistas. La crítica que Ballester realiza de este objetivismo lingüístico es penetrante, aguda y le sirve para crear una conexión objetivo-subjetiva entre el texto literario y el sujeto oyente o lector. Pero lo que más nos impresiona y valoramos en este ensayo sobre el lenguaje es el descubrimiento subyacente, a veces hasta explícito y claro, de que la lingüística es antropología dialéctica. El error de la fenomenología y del propio Merleau-Ponty fue el haber disociado el lenguaje de los sentidos corporales del hombre, constituyendo la lengua como un estrato separado, objetivo y significativo por sí misma: «Emisor que va a enunciar, hombre en su concreción histórica, biográfica, psíquica, pero sólo cuando estas dimensiones han sido asumidas y anuladas, surgiendo entonces el hombre emisor como existente», dice el autor. Pues bien, es esta relación dialéctica entre el hombre y su lenguaje que estimamos la aportación más importante de esta obra de Ballester. Por otra parte, coinciden sus análisis críticos con la lingüística transformacional de Chomsky, quien sostiene la misma interacción entre la capacidad verbal y un sistema físico humano con características por ahora desconocidas. «La base del lenguaje radica en nuestra constitución biológica, como, por ejemplo, nuestra predisposición al uso de las manos» (3). La aparición de la Gramática Generativa en la ciencia lingüística americana con la obra de Chomsky demuestra que la teoría de Saussure y el estructuralismo son inadecuados para explicar las caracte-

terísticas esenciales del lenguaje. Para Chomsky, el lenguaje es una rama de la psicología congnoscitiva, pues debe ser estudiado como una función superior del cerebro humano. En esta valoración del sujeto psicológico como centro de generación del lenguaje coincide la psicolingüística soviética de A. A. Leontyev: «No hay hombre sin lenguaje, pero no hay lenguaje sin hombres».

Esta incursión en la teoría de la lengua y de la expresión verbal lleva a Ballester al descubrimiento de la palabra poética, «como objetividad plena, intemporal». La Estética ha nacido de la disputa de teorías opuestas: ¿el arte es mimético, realista? o idealista, ético? Entre ambas corrientes, en el justo medio, se encuentra la verdad para Ballester, pues tanto la imitación como la idealización testimonian la presencia de una forma literaria específica que «es existencia porque precisamente ha dejado de serlo como real», afirma el autor. La forma es la irrealidad real del arte. En la diferenciación de las formas literarias, lírica, épica y dramática, el pensamiento de Ballester alcanza su mayor sutileza y profundidad. ■ CARLOS GURMEDEZ.

Ciencia y metáfora

Uno de los capítulos de «La Estructura Ausente» lo dedicaba Umberto Eco a rebatir las pretensiones de algunos estructuralistas de erigir el modelo, simple instrumento de investigación o explicación, en una realidad ontológica. A ese propósito cita una definición de Bridgman, según la cual el modelo es «un instrumento del pensamiento útil e inevitable por cuanto nos permite pensar en cosas que no nos son familiares en términos de cosas que sí lo son».

Esto es lo que sostiene también Colin Murray Turbayne en un li-

(1) «Crítica y marginales. Compromiso y Arrendamiento del Símbolo Literario». Manuel Ballester. Barral.

(2) García Bacca: «Historia de la filosofía», pag. 546.

(3) E. H. Lennenberg: «Language evolution».

bro de reciente aparición, y que lleva el sugestivo título de «El Mito de la Metáfora» (1). Para Turbayne, la metáfora consiste en el empleo de expresiones idiomáticas pertenecientes a una determinada categoría para presentar hechos encuadrables en otra distinta; es lo que él llama «cruce de especies».

Estamos acostumbrados a relacionar la metáfora con la función poética y, sin embargo, en una forma más o menos larvada, aquella está presente en todas las manifestaciones del lenguaje. Ocurre a menudo que no nos damos cuenta de las metáforas que usamos en nuestras conversaciones cotidianas porque se trata en muchos casos de metáforas más o menos fosilizadas, aunque nosotros creemos estar utilizando esos términos en un sentido completamente literal: decimos, por ejemplo, «sonido alto», «voz profunda» o «comprender una película». El uso metafórico nos permite expresar siempre cosas nuevas, asimilar fragmentos inéditos de la realidad. Por todo ello no debe extrañarnos el papel que la metáfora ha jugado en la formulación de las diversas teorías científicas y en las correspondientes visiones del mundo que se han sucedido a lo largo de la historia. Expresiones en apariencia científicas —debido al uso continuo que de ellas se hace en la jerga— como «mecánica ondulatoria» obedecen a un uso claramente metafórico. Cuando Locke, para utilizar un ejemplo que nos ofrece el propio Turbayne, habla de la mente como una habitación que, va en el nacimiento, se va llenando poco a poco de muebles, o Descartes y Newton se refieren al universo como una máquina o un mecanismo de relojería, están hablando claramente en metáfora.

El peligro, no obstante, según lo denuncia Turbayne, consiste en

tomar esos modelos —en realidad, metáforas extensas— al pie de la letra, es decir, permitir que el «cruce» degeneren en lo que él mismo llama «invasión de especies». «La historia de la ciencia, afirma el autor, puede considerarse como el registro de los intentos por colocar máscaras metafísicas a los rostros de proceso y procedimiento. Luego que la máscara ha sido utilizada durante un periodo de tiempo considerable, tiende a fundirse con el rostro...».

Una nueva metáfora triunfante, al imponernos una visión determinada del mundo, provoca en nosotros determinados cambios de actitudes. Para demostrar la relatividad de esas construcciones ideales, Turbayne propone sustituir uno de los modelos más profundamente arraigados en el pensamiento occidental por otro distinto sobre la base de que el mejor y único modo de desenmascarar una metáfora es utilizar una nueva capaz de explicar más satisfactoriamente los fenómenos considerados. Siguiendo a Berkeley («Un ensayo hacia una nueva teoría de la visión, 1709»), Turbayne elabora un modelo lingüístico de la visión en oposición a las tradicionales teorías representativas que consideran el sistema ocular como una simple cámara fotográfica que se limita a registrar pasivamente, teorías todas que no tienen en cuenta el papel activo que en la visión desarrolla la mente. Basándose en el modelo lingüístico, Turbayne establece una distinción entre signos —visuales en este caso— y referentes a cosas significadas. Los datos visuales se combinan para formar signos, que no hay que confundir con lo significado, de igual modo que la palabra «sillas», por poner un ejemplo, no sirve para sentarse, y a los que el sujeto da una interpretación de acuerdo con el contexto en que se producen y conforme tam-

bién a su particular experiencia y a sus expectativas. A veces nos equivocamos y tomamos por realidad lo que no es más que una ilusión óptica, como nos ocurre también en el lenguaje cuando no somos conscientes de la dualidad de sentido subyacente a una metáfora. El modelo geométrico tradicional no podía dar cuenta satisfactoriamente de algunas de estas ilusiones o espejismos, lo que no ocurre con el lingüístico según lo utiliza Turbayne.

Después de aplicar este último modelo al fenómeno concreto de la visión, el autor lo hace extensivo a la totalidad de los fenómenos naturales: trata, en efecto, de reemplazar la relación, tan arraigada en nuestro modo de pensar occidental, de «causa-efecto», basada en el modelo mecanicista del universo introducido por aquellos geniales «cruzadores de especies» que fueron Descartes y Newton, por la de signo-significado, advirtiéndonos que esa relación pertenece al procedimiento, es decir, a la construcción ideal en la mente del observador, y no al proceso o fenómeno que se trata de estudiar. Si se aplica a este último no puede ser más que en sentido metafórico, pues no existe ningún fundamento que nos permita a tal relación una realidad objetiva.

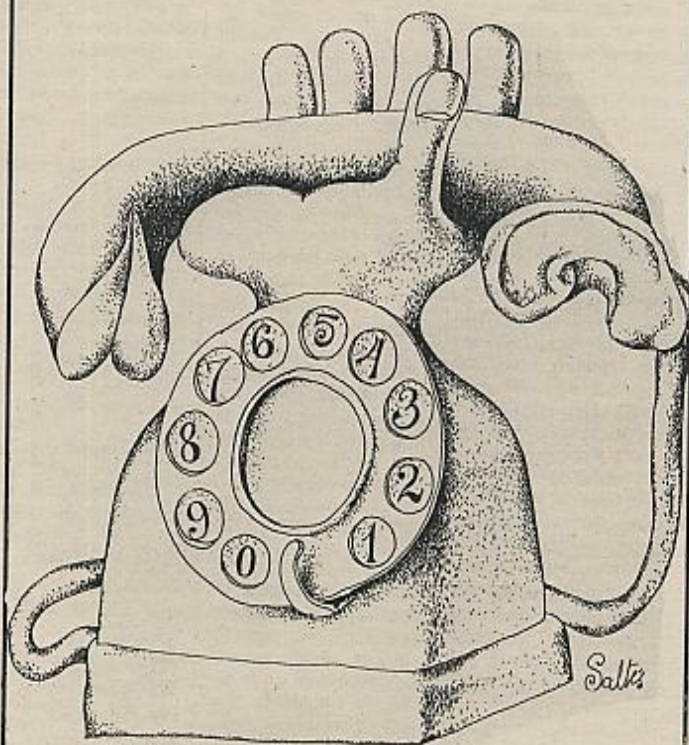
La gran lección de este libro es la de que debemos estar conscientes en todo momento de la presencia del disfraz metafísico en las teorías aparentemente más «científicas» y objetivas, pues no hay modelos verdaderos o falsos, sino metáforas más o menos apropiadas, más o menos económicas para explicar el mundo. ■ JOAQUÍN RABAGO.

Novalis, o la búsqueda del absoluto nocturno

Recientemente se ha editado en Visor par-

EA

por
FABULOSO,
el
fabuloso
brandy
de
PALOMINO
&
VERGARA.
Jerez.



(1) «El Mito de la Metáfora». Fondo de Cultura Económica. Traducción de Celia Scherer.