

Después de la posmodernidad*

Pegando etiquetas, se desencadenó la batalla de los filósofos.¹

Tristan Tzara

Estoy convencido de que si Dios creara alguna vez a un hombre como el que se imaginan los magistrados y profesores de filosofía, pasaría su primer día en el manicomio.²

Georg Lichtenberg

Abstract. *In this paper the author questions the principal theses involved in Gianni Vattimo's notion of postmodernity.*

Resumen. *La autora cuestiona en este artículo las principales tesis de Gianni Vattimo involucradas en su noción de posmodernidad.*

Entre la globalización, que parece una burda caricatura del “espíritu de rebaño” que Nietzsche dibuja con precisión,³ y la *metástasis* reproductiva de singularidades enloquecidas, el panorama general de la filosofía de hoy, como su mundo, es desolador.

En el mundo de hoy, el jardín de la filosofía se ha vuelto selvático.⁴ La vegetación frondosa y desordenada ha devorado sus caminos. Parece un terreno intransitable.

En el mundo de hoy, el huerto interior del alma teresiano, se encuentra en estado de abandono.⁵ La educación, ya desde los tempranos días de la educación elemental, deja esos maravillo-

sos huertos sin cultivar. Los frutos filosóficos en estos huertos parecen silvestres.

La vida filosófica actual se enajena en un caos de informaciones sin cernir, toneladas de libros de diverso valor, el renacimiento de la escolástica en discusiones interminables, esgrimas ociosas de argumentos, proliferación de escuelas y sectas.

Premisa

Una salida es el parapetarse en la fijación de conceptos. Esto es, filosofar al amparo de doctrinas fijadas; así, la filosofía se vuelve, literalmente, dogmática.

Otra salida, aparentemente más elegante, es aquella tan expandida por la cual nosotros, humildes hortelanos de la filosofía, encontramos el refugio confortable en los *clichés*.

Cliché. Originariamente, en tipografía, un *cliché* es un prototipo, una placa en la que está el modelo a reproducir, permitiendo el tiraje de múltiples ejemplares.

A partir del último cuarto del siglo XIX se utiliza en sentido figurado, peyorativo, como la frecuente aplicación mecánica de una expresión hecha, de tal manera que se vuelve banal, prácticamente vacía.⁶

Entonces la filosofía se torna un ejercicio con estereotipos.

En tal sentido se pierden ríos de tinta para demostrar que: “la filosofía está en crisis”. Vaya descubrimiento. La filosofía *es* un saber en crisis.⁷ La crisis le es constitutiva. Si la filosofía no estuviera en crisis sería una repetición pseudo-pedagógica de escuela.

En este contexto se ubica la así llamada “crisis de la filosofía moderna” o “crisis de la modernidad”. Se pretende barrer la modernidad convertida en otro *cliché*, como una filosofía anacrónica.

La escoba es tristemente esgrimida por la, así llamada, Posmodernidad.

Sin embargo, el aguijón de las preguntas nos acecha.

En el presente, ¿no habremos convertido también la Posmodernidad en un cómodo pensamiento prefabricado, en un nuevo *cliché*?

El rechazo “juvenil” de la vieja modernidad revenida, ¿no estará también envejeciendo? ¿No está ya amenazado de esclerosis filosófica?

El rechazo de la aspiración “moderna” a “lo nuevo”, para sustituirlo por la aspiración posmoderna a “lo diferente”, ¿no es la máscara con que se encubre la *hybris* de la originalidad?

Esta suerte de enfermedad filosófica, consistente en que las teorías buscan el triunfo reivindicándose ya sea como la auténtica encarnación de la novedad; ya sea como la clara defensa de las diferencias absolutas, se cura con una buena dosis de filosofía milenaria china que evocamos condensada en un proverbio:

Volver sobre las cosas antiguas y de ellas aprender nuevas.⁸

Hipótesis

Asentada esta premisa de la cual parte la presente reflexión, adelantemos una hipótesis. Pienso que estamos ante una ciega batalla de es-

tereotipos: los moldes de la Posmodernidad se aplican sin miramientos a la masa previamente uniformizada de la Modernidad, para *pasar a retiro* a esta antigualla filosófica.

Roland Barthes ha señalado con claridad este problema y sus consecuencias, en el siguiente pasaje de su *Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria en el Colegio de Francia*:

Los signos de los que la lengua está hecha, los signos no existen más que en tanto son reconocidos, es decir en tanto que se repiten; el signo es seguidor, gregario; en cada signo duerme este monstruo: un estereotipo.⁹

La pregunta es entonces: ¿cuál es el sujeto gramatical de la hipótesis? ¿Quiénes aplican esos moldes?

La relevancia de las preguntas se hace patente desde el momento que se toma conciencia que, como continúa Roland Barthes en el pasaje a que nos referimos:

Desde que enuncia, estas dos rúbricas se reúnen en mí, soy a la vez amo y esclavo: no me contento con repetir lo que ha sido dicho, con alojarme confortablemente en la servidumbre de los signos: digo, afirmo, impongo lo que repito. En la lengua, pues, servidumbre y poder se confunden ineluctablemente.¹⁰

En otros términos: ¿quienes son algunos de los protagonistas de esta desequilibrada batalla entre una posmodernidad-contemporánea que, además, se pretende “viva” y una modernidad de dos siglos atrás, por ellos declarada “muerta”?

El invitado de honor al banquete de hoy es Gianni Vattimo.

Gianni Vattimo parece erigirse en el portavoz posmoderno del Ángel Exterminador. Nos enseña que vivimos entre los escombros que dejó: “el fin de la Modernidad”, a través de “la muerte de Dios”, “muerte de la Metafísica”, “muerte del Arte”, “el quebrantamiento de la palabra poética”, “el fin de la Historia como fin de la vida humana en la tierra”, “el fin del Progreso”, “el fin de la Universalidad”, “el fin de lo Nuevo”, “el nihilismo como destino”, “crisis del Humanismo”, entre otros estragos de la misma estirpe.¹¹

Vattimo precisa que sus afirmaciones no son “catastróficas”, sino que derivan de “la condición posmoderna”, y sobre la base de un análisis de la “posmodernidad”, se “la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba sólo como el infierno de la negación de lo humano”.¹² Sin embargo, si el lenguaje significa algo, pienso que nuestro autor ha delineado con preciosismo *el camino de la necrofilia de la filosofía occidental*.

En lo que sigue señalamos brevemente *los hitos en ese camino de la necrofilia*.¹³

Vattimo indica que “el *post* de posmoderno indica una despedida de la modernidad”, “quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento”, metas cuyas fuentes encuentra en las críticas de Nietzsche y Heidegger.¹⁴

La historia. Su ubicación en la historia es un punto de partida filosófico de la posmodernidad. Claro que aquí *la historia*, es su versión de la historia, en otras palabras, nuestro filósofo cae en el cliché que critica, y ubica *la posmodernidad (cliché)* en la historia que él nos narra. Atención al pasaje siguiente subrayado por mí:

¿Por qué debería ser importante para *la filosofía* (en cuyo horizonte nos proponemos permanecer) establecer si estamos en *la modernidad* o en *la posmodernidad* y en general definir nuestro puesto en *la historia*?¹⁵

Estamos ante un verdadero *collar de clichés*, cuya pretendida universalidad vacía es altamente cuestionable. Más aún, parece una suerte de ironía involuntaria, o un inusual *hara-kiri* filosófico.

Si cerramos los ojos a este “tropezón” inicial de reflexión posmoderna, y concedemos el punto de partida: ¿cuál es la respuesta de Vattimo?

Cito y subrayo el pasaje:

Una primera respuesta a esta pregunta es *la comprobación* de que uno de los contenidos característicos de *la filosofía*, de gran parte de la filosofía (aquí sí se vio posmoderno) de los siglos XIX y XX, que representa nuestra herencia más próxima, es precisamente la negación de estructuras estables del ser... Esta disolución de *la estabilidad / del ser /* es sólo parcial en los grandes sistemas del historicismo metafísico del siglo XIX...¹⁶

El papel protagónico sin duda lo desempeña Hegel. Porque su filosofía tuvo “el mérito” de la desestabilización, mediante la consideración de la historicidad del Espíritu Absoluto, Idea Absoluta, Dios, fundamento último.

El golpe mortal lo asestan Nietzsche y Heidegger, en cuanto conciben el ser como *evento*, de dónde deriva la necesidad de “comprender en qué punto estamos nosotros y el ser”.

De manera que Nietzsche y Heidegger aportan a este desmoronamiento de la filosofía moderna: el perspectivismo, la singularidad nietzscheanas; así como la concentración heideggeriana de la mirada *en y desde* el *Da-sein*, el ser ahí y ahora.¹⁷

Si leemos sus tesis con anteojos posmodernos nos acucia la pregunta: ¿Por qué sus particulares y diferentes perspectivismos, singularidades y eventos del ser se convierten en uno y universal: el perspectivismo, la singularidad, el Ser como evento? ¿Cuál es el criterio de validez de esta universalización moderna en labios posmodernos?

Gramaticalmente ahora: ¿cuándo, cómo y dónde se nos perdieron los plurales?

En fin, si desatendemos al carácter problemático de esa tesis, puede aún aceptarse como una generalización pertinente.

Sin embargo la mirada es de corto alcance y, por esto, deja fuera –por omisión– que el giro fundamental respecto de la historia de la filosofía occidental se perfila en Leibniz y se culmina en Kant.

Estamos pues, ante un cliché de “modernidad”.

En primer lugar, la relevancia de la *singularidad* y el *perspectivismo* de la mirada, surge de manera explícita de la *Monadología* de Leibniz. La mónada, unidad última, simple, de la que se compone la complejidad del mundo, es un núcleo de fuerza, de energía. “Es preciso –afirma Leibniz– que cada mónada sea diferente de otra”.¹⁸ El mundo se compone de infinitas mónadas, integrando el reino mineral, vegetal y humano de diversas formas.

El mundo leibniziano es un gran campo de fuerzas, de vectores desplazándose, componiéndose y descomponiéndose desde sus singularidades únicas.

Desde el punto de vista interno, afirma Leibniz, la mónada está dotada de percepción o representación de una multiplicidad en la unidad, y de la oposición, o tendencia a pasar de percepciones confusas a percepciones más distintas.¹⁹

En este breve pasaje de toda una obra, están explícitamente contenidas varias de las tesis centrales de los posmodernos. De manera que, con respecto a este punto, su etiqueta de “moderna” con la cual desplaza las filosofías anteriores a Nietzsche sólo es un *cliché*.

En segundo lugar, ¿por qué Kant irrumpe de manera esporádica en su concepción?

¿Cuál es la lectura de Kant que la obra de Vattimo trasluce?

Vattimo toma en consideración el pensamiento de Kant de manera que considero insuficiente y, con una valoración desacertada de su papel en la historia del pensamiento occidental. Vayamos punto por punto en este segundo problema.

1. En la medida que Vattimo sitúa el pensamiento de Hegel como el último gran sistema de la modernidad, cuestionándola; de ahí se infiere que el pensamiento de Kant se ubica en la modernidad sin más.

Es decir que, en su exposición, Kant aparece como un mero portavoz de la modernidad, y no como el principio de su fin, como el comienzo radical de su conciencia crítica.

Afirmo que Vattimo enfoca la filosofía de Kant con los ojos vendados por un *cliché* que aplica sin mayor cuidado.²⁰

2. Mis discrepancias denotan, por así decir, problemas de *agrimensura*.

Los linderos históricos establecidos por Vattimo no coinciden con los que trazo en mi propia concepción de la historia de la filosofía.

*Sostengo que el giro radical en la historia de la filosofía, que marca el inicio del fin de la modernidad y augura los horizontes contemporáneos se da en el pensamiento de Kant.*²¹

Efectivamente, Kant, como no podía ser de otro modo, es moderno, como pretenden Vattimo, Lyotard, etc.²²

Ciertas constantes de la modernidad en el pensamiento kantiano se encuentran en la concepción de la Ilustración como emancipación, la afirmación de la utopía—consideración que, paradójicamente, Vattimo no menciona a su favor dentro del pensamiento de Kant— la tesis del progreso, la continuidad, la búsqueda de la universalidad.

Sin embargo esta es sólo una parte de la filosofía de Kant, por otra parte, frecuentemente leída recortándola del contexto de su propio pensamiento y, por si fuera poco, pasando por alto, pasajes explícitos del autor, que desautorizan ciertas lecturas parciales.

De manera casi vertiginosa es preciso enfatizar que dejamos hablar a Kant, a quien me limito a citar:

...el curso de la historia está lleno de paradojas. Las acciones humanas están determinadas por las leyes generales de la Naturaleza; sin embargo se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, al fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma.²³

La naturaleza humana se caracteriza por su “insociable-sociabilidad”, por lo cual cuando vive en sociedad su instinto la lleva a su destrucción. Pero además, las sociedades muestran que “el hombre es un animal que, cuando vive entre sus congéneres, necesita de un señor”, aquí está contenida claramente la dialéctica hegeliana de amo esclavo.²⁴

3. *La noción kantiana de universalidad.* Para comprenderla es preciso pensar con el modelo de las matemáticas, más sencillo aún, con el modelo de la aritmética elemental.

Universal es lo que vale para todo sujeto posible en cualquier circunstancia posible. Esto es lo que Kant llama *a priori*. Lo que reviste carácter de *a priori*, es pues, objetivo, en el sentido que no depende de la subjetividad individual o social, es decir, no depende de la psicología de cada uno (su inteligencia, su memoria, su voluntad, su imaginación, sus afectos, etc), no depende de la educación recibida o no; no depende de la cultura en que haya nacido, ni de la historia.

La universalidad kantiana que está a la base de mi reflexión se refiere a las funciones universales

de la mente, o la subjetividad. Pero como todas las funciones, procesos *a priori*, sólo pueden ser aprehendidos en la experiencia, aterrizados, anclados en lo sensible, que es dónde irrumpen, el “lugar” dónde se manifiestan.

Me pregunto: ¿qué lectura hizo Vattimo de esta noción fundamental de Kant?

¿Dónde está la universalidad vacía donde parafraseando a Hegel “todos los gatos son pardos” a la que apunta la crítica posmoderna?

Estamos aquí ante otro comfortable *cliché* posmoderno.

A partir de esta exposición del pensamiento de Kant, propongo la siguiente noción de universalidad.

Todas las especificidades psicológicas, sociales, culturales, educativas, históricas, etc., son informaciones constatables y fundamentales. Pero todas ellas son estudiadas por cada ciencia particular y sus especializaciones.

Todos los relativismos en los cuales lo universal se concreta y asume contenidos, abarcan desde lo general, pasando por lo particular, hasta la infinita diversidad de las singularidades.

Al respecto un caso sintomático es *el rostro humano*.

No hay dos rostros iguales, y sin embargo todos son fisonomías de la especie humana una. Estamos en el reino de las infinitas singularidades. En tal sentido evoco la observación de Lichtenberg:

En la Tierra no hay superficie más interesante que el rostro humano.²⁵

A partir de diversas posibilidades de generalización de las singularidades, se pueden establecer diferentes particularidades por región, etnia, edad, sexo, ocupación, etc.

Al respecto Lichtenberg recuerda:

Un rostro no se deja analizar en un instante: necesita una consecuencia...

Se podría decir que los rostros de una enorme asamblea son una historia del alma humana escrita con caracteres chinos... Mientras más detenida es la observación de los rostros, más y más aspectos individuales se distinguen en las caras consideradas ‘insignificantes’.²⁶

Finalmente, es posible establecer una generalización de mayor amplitud, con base en una inducción incompleta, y así es como, por ejemplo nosotros los occidentales juzgamos que “todos los japoneses son iguales”.

En tal sentido se vuelve relevante la antigua ciencia egipcia de la fisiognomía, tal como la propuesta de Lavater en el siglo XVIII.

Para comprender bien esta noción cardinal de universalidad, regresemos al modelo de la aritmética elemental —que, de elemental no tiene nada. Así como en cualquier cultura, época, sociedad, individuo las operaciones matemáticas elementales: suma, resta, multiplicación, división, etc., son las mismas, supongamos la operación de “igualar”, dibujar el signo de =, es una función universal, objetiva, *a priori* inherente a la especie humana en cuanto tal.

No importa si igualo manzanas, balanzas de pagos, concepciones filosóficas, signos, lenguajes, personajes de ficción, entes imaginarios. La operación es la misma.

Avancemos, tomando como punto de partida el pensamiento de Kant, pero prolongándose en nuestra propuesta de reflexión.

En el sistema kantiano, lo cual comparto plenamente, no hay sustancias, ni esencias, ni formas como continentes fijos. Todo es móvil, es un sistema completamente en movimiento. La arquitectónica de la razón es una arquitectónica móvil, como los móviles de Calder. La tesis al respecto se resume en un enunciado: todo aparece como procesos.

Con base en esto propongo una noción de universalidad totalmente dinámica, procesal.

Las formas kantianas universales y necesarias, esto es *a priori*, del sujeto, propongo concebirlas como funciones, funcionamientos universales de la subjetividad, de la mente, como las operaciones matemáticas. Más radicalmente aún: las funciones últimas de la mente, operaciones de síntesis, se manifiestan como operaciones matemáticas.

En consecuencia, infiero que: esas funciones universales de analizar, sintetizar, inferir, juzgar, conceptualizar, imaginar, intuir; por las que se logra temporalizar y espacializar los fenómenos, se dan en una diversidad infinita según épocas, culturas, educación, individuos.

La noción de universalidad que afirmo permite recoger las singularidades y las diferencias de todo orden, en una universalidad biológica; la así llamada, especie "humana".

En suma, esta concepción de la universalidad nos saca del cliché de la modernidad, pero sobre todo nos conduce más allá de la posmodernidad.

Demos un paso atrás para avanzar. A partir del análisis de la noción de posmodernidad, y de su ubicación ante la modernidad, esto es, de la propuesta posmoderna de una "reconstrucción del lugar de los hechos", repasemos pues, la rapsodia de muertes filosóficas cuyas pistas reivindica el detective posmoderno.

—Por lo que toca al *fin de la historia*, en la versión de Vattimo, consiste en la afirmación de la "ruptura de la unidad", una suerte de "disolución" de la historia una, universal, en múltiples historias diferentes. En palabras de Vattimo: "el hombre actual se ha dado cuenta de que la historia de los acontecimientos —políticos, militares, grandes movimientos de ideas— es sólo una historia entre otras". Y agrega: "La 'disolución' de la historia, en los varios sentidos que pueden atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia 'moderna'".²⁷

—Implica la disolución de la noción de un "tiempo unitario" fuerte, uno, esencial, metafísico, entendido como la Historia de los acontecimientos. *Cliché.*

Esta ruptura ya se realizó como parte del giro kantiano. El rechazo del tiempo unitario, metafísico, externo como el regazo en que se mueven los acontecimientos, la historia en ese sentido ya ha tocado su fin, mucho antes de la posmodernidad, en la modernidad; y antes que en Hegel, en Kant.

Los posmodernos rompen con la concepción de un tiempo homogéneo, continuo, lineal. El tiempo estalla en la infinidad de tiempos.

—La concepción del tiempo en la filosofía crítica de Kant es una revolución filosófica fundamental, si bien problemática.²⁸ En general,

los estudiosos extraen fórmulas secas de la *Crítica de la razón pura*. Así, las convierten en estereotipos de escasa significación y menor vigencia. Así, respecto del tiempo la fórmula canónica dice: el tiempo es una forma pura de la sensibilidad.

Bien, ¿qué significa esto?

Ante todo el tiempo no es un dato que venga de la exterioridad y que la subjetividad de la especie reciba. Es algo inherente a la sensibilidad humana. Véase, el tiempo habita la sensibilidad humana, el mundo sensorial. Pero además es una forma, esto es, una operación universal, un específico funcionamiento de la subjetividad. Toda la especie humana en cualquier lugar realiza operaciones de temporalizar. Esto es, las operaciones u actividades que consisten en detectar si un fenómeno x, está presente entonces lo intuyo; es pasado, entonces lo recuerdo, o futuro de manera de anticiparlo, imaginarlo. A consecuencia de esta actividad de la subjetividad el fenómeno por así decir adquiere dimensión temporal, antes de lo cual, aunque pudiera tenerla, el sujeto no tendría noticia de ella.

En consecuencia, a partir de Kant considero que el tiempo deja de ser entidad metafísica, deja de ser sustancia, esencia, deja de fundamentarse en la eternidad inmóvil. De modo que el decreto posmoderno de "muerte del tiempo metafísico" llega tarde. Incluso si se hace memoria, ella nos recordará que Kant tiene un opúsculo titulado: *El fin de todas las cosas*.²⁹ En el que en una obra de madurez reflexiona sobre el fin del mundo, el instante del fin del tiempo sensible, sobre la eternidad, etc. Su mirada crítica se extiende a las concepciones de Oriente, a Lao Tsé.

A partir de Kant pero prolongándolo más allá, el tiempo como acción sensible universal de temporalizar, las maneras particulares, de ejercer esa acción universal han sido en las historias, en las culturas y, son en los individuos tan diversas como singularidades vivientes hay. De este modo, desenmascaramos otro cliché.

—Por lo que respecta a la *ontología y la metafísica*, los posmodernos asumen cada uno a su manera —otro hito en el camino de la *necrofilia*— la "destrucción de la ontología", situándose a sí mismos en la edad de la "posmetafísica".³⁰

Vaya novedad posmoderna, concentrada en otro cliché.

Kant rompe con toda la metafísica tradicional, toda, en cuanto desustancializa su filosofía, en cuanto ya no hay esencias en su filosofía. La meta-física es una pretensión sofística de la razón pura cuando pretende conocer. A lo más la Metafísica para Kant es una necesidad, una aspiración, un irrefrenable impulso a la trascendencia, pero no un logro epistémico. Del punto de vista epistémico es sólo una pretensión ilegítima.

En tal sentido ya Kant nos ubica de manera clara y distinta, en la posmetafísica. Estamos ante otra lección posmoderna de la modernidad, por lo tanto es preciso señalar también ese cliché.

Otro hito en el camino de la necrofilia posmoderna está en su enunciado: “muerte o crepúsculo del arte”.³¹

Vattimo analiza el tránsito de la modernidad a la posmodernidad en el ámbito del arte, como en general, en el sentido de una disolución. En general, las dos piernas sobre las que camina la descripción son las filosofías de Nietzsche y de Heidegger.

Para reflexionar sobre la tesis de Vattimo, veamos sucintamente su desarrollo a partir de las bases filosóficas que él reivindica.

Nietzsche, a través de las metamorfosis del espíritu, camello, león y niño, le permite señalar la posmodernidad como la niñez, el estado en que la vida transcurre en actos, que surgen espontáneamente, sin búsqueda de fundamentos, en tiempos múltiples, dispersos, sin historia, fuera de las categorías de progreso, unidad, generalidades, etc.

Asimismo, pienso que el papel metafórico de la verdad, desarrollado por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, es una de las múltiples maneras en que puede sustentarse el perspectivismo nietzscheano. La posmodernidad, como vimos, reivindica la pluralidad, la diversidad, el perspectivismo, a ultranza.³²

Heidegger, le aporta algunas nociones claves para su comprensión del tránsito de la modernidad a la posmodernidad.

Vattimo recurre a la noción heideggeriana de *Verbindung*. Ante todo, se preocupa reiteradamente por señalar su diferencia respecto de la *Aufhebung* hegeliana, la cual designa el tránsito de los contrarios a una síntesis que los amalgama.³³

De manera que la unión resultante de la acción de *aufheben*, en cuanto implica abolir, suprimir, conservando, guardando, es notoriamente diferente de la unión resultante de *verbinden*, unir, juntar, vendar, ensamblar, poner en comunicación.

De estas acciones verbales deriva el nombre, *die Verbindung*, para denotar: unión, enlace, liga, contacto, ensamblaje, conexión, comunicación, etc.

Vattimo lo retoma con énfasis en el sentido de reestablecimiento de la salud resquebrajada, la recuperación una vez pasada la crisis. De modo que la gran crisis de la modernidad, que la lleva a su desintegración resulta *verbinden*, en el plano del arte, por la -a su vez- desintegrada “obra de arte”, transformada en *Ereignis*, evento, acontecimiento, suceso.

¿Cómo comprender la *Verbindung* cuando la obra de arte se rompe en infinitos *Ereignis*, sucesos dispersos y diversos, diferentes, efímeros?

El reestablecimiento, la recuperación consiste en asumir la diversidad, la diferencia, la multiplicidad infinita de sucesos. La obra se convierte en acontecimientos, en fenómenos, en sucesos históricos. De este modo el arte se ha disuelto en hechos estéticos, sucesos estéticos, que propician experiencias estéticas concretas. (El *land art*, el *body art*, el teatro de calle, la acción teatral como “trabajo de barrio”, etc).

La tesis de Vattimo sostiene que las vanguardias del siglo XX son la culminación de la modernidad y su crisis terminal. Con ellas acaba, según él, la estética en cuanto *teoría del gusto*, se disuelve la estética en tanto teoría del buen gusto como manifestación metafórica del gusto gastronómico.

Pienso que la epistemología “alimentaria” criticada por Sartre, y la estética “gastronómica” jamás dejarán de ser tales mientras el hombre siga siendo humano.

El gusto, desde el sentido fisiológico hasta el más sofisticado y aún, aparentemente vano sentido en la moda y el adorno, nos constituye en cuanto especie. No es preciso llegar a Roland Barthes con su lúcido análisis de la vestimenta, o los estudios sobre la pertinencia arquitectónica y corporal del ornamento del punto de vista etnológico. Ya el “moderno” Schiller, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, los ubica

entre los rasgos definitorios de la especie. Conjuntamente Schiller realiza una revolución metafísico-estética fundamental en su reivindicación de la apariencia, como factor cultural humanizante por excelencia.³⁴

En otras palabras erigir la apariencia, los fenómenos, los sucesos en arte, encuentra su antecedente en la temprana reivindicación de Schiller.

En su conferencia de México, Vattimo declara que su propósito es mostrar, cito, “la transformación sufrida por la experiencia estética en el pasaje de lo moderno a lo posmoderno”. Continúa Vattimo:

La vicisitud de las vanguardias de nuestro siglo y también el mismo pasaje a la posmodernidad se pueden describir como un siempre más completo y consciente abandono de la experiencia ‘estética’ del arte (perfección, bella forma, gozo gastronómico) a favor de la experiencia ‘histórica’.

Si la Vanguardia... buscaba no sólo nuevos lenguajes y nuevas soluciones estilísticas, sino aún un cambio de la colocación histórica y cultural del arte en el mundo, hoy tal cambio se ha cumplido.³⁵

Analicemos el pasaje. Primero, ese abandono de la experiencia estética fincado en la perfección, la bella forma y el gozo gastronómico se concreta con radical claridad en la *Crítica de la facultad de juzgar* de Kant. De modo que ubicarlo en las Vanguardias, es una omisión histórico filosófica notoria.

Segundo, en general el discurso de Vattimo oscila sin distinción precisa, entre lo estético, las teorías, en cuanto lenguaje de objetos, a las metateorías, lenguaje del lenguaje, la experiencia estética, el arte.³⁶

Tercero, Vattimo nos deja perplejos pues usa un lenguaje perfectamente moderno para explicar la posmodernidad, en términos de “un” pasaje de lo moderno a lo posmoderno. Ese pasaje único culmina el estadio histórico anterior, en una línea que parece implicar progreso en tanto el posterior es culminación del anterior. El posterior (posmoderno) “siempre más completo y consciente”, es decir, avanza progresivamente, y sin señalar ninguna discontinuidad, sino de manera aparentemente continua, etc., etc. La pregunta que en su momento le dirigí a Vattimo fue:

¿cuál es el criterio para continuar leyendo la modernidad con sus propias categorías modernas?, ¿por qué no leer la modernidad con los parámetros de la posmodernidad?

De allí resulta que la diversidad, pluralidad, diferencia, concreciones, determinaciones plurales son constataciones modernas (Leibniz).

Resulta que la ruptura con el cordón umbilical respecto del objeto bello, la obra de arte, para abrir el abanico infinito de las posibles relaciones estéticas con un objeto x, está dada en la estética de Kant.

En la estética de Kant el objeto dado sólo funge como detonante de un complejo proceso en el sujeto, que comienza por la representación del mismo. El objeto de la representación puede ser existente, inexistente, presente o ausente, real, virtual, posible o utópico. De esta manera Kant abre la posibilidad de inaugurar relaciones estéticas con todo tipo de objetos, aún aquellos no existentes en su tiempo. Los *ready-mades*, los objetos encontrados, los objetos de arte, los *happenings*, el *pop-art*, el *land-art*, el arte corporal, o lo que se quiera, resulta alcanzado por la teoría estética de Kant cuya concepción del proceso estético les es pertinente.

La irrupción de fenómenos efímeros, sucesos, acontecimientos en la vida humana que producen una experiencia estética radical están minuciosamente descritos en la Estética de Kant respecto a lo sublime.

La multiplicidad de relatos históricos, ante una especie en insociable sociabilidad, violenta y opresora, véase Kant.

El fin de la metafísica tradicional por sus especulaciones ilegítimas. Kant.

El Dios omnipotente de la tradición queda convertido en un “postulado” en el sentido de la geometría de Euclides, una exigencia sistemática en Kant.

Conclusión: primera tesis

El estallido posmoderno se da en el seno de la modernidad.

El detonador de la gran explosión es certamente pulsado por Kant.

Conclusión de Vattimo, o el discreto encanto de un débilmente nuevo comienzo.

En ese enunciado resumen en palabras de su autor la triste conclusión a que nos conduce, con la escéptica-expectativa del nacimiento de un ser escuálido con muy escasas aptitudes para la vida. He ahí los resultados del camino de la necrofilia.

Dejemos hablar a Vattimo; quien, entre tantas muertes y negaciones, afirma que la verdad intenta abrirse paso partiendo de la experiencia del arte, tímidamente, “como un horizonte y un fondo en el cual uno se mueve discretamente”.³⁷

Este es un enunciado ciertamente vago, pero es uno de los pocos en los cuáles la posmodernidad atisba alguna salida al estado de *nigredo* alquímico en que nos ha sumido. Obsérvese que la salida es un “horizonte” hacia el cual uno va “discretamente”.

Todo esto se rubrica con las palabras finales en las cuales alcanza a musitar:

*Creo que en esta situación se debe hablar de una ‘ontología débil’ como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento posmoderno, la chance de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo.*³⁸

El broche final no decreta la “muerte de la posmodernidad”, pero sí la aceptación de su convalencia distorsionante, las cuales expresan un pensamiento exhausto, herido de muerte, cuya salida se señala al nivel de “creo que”, “podría ser que”, discurso que nada asegura ni afirma respecto de la salida. Pero eso sí, habla en el lenguaje moderno de la universalización en que se disuelven las diferencias: de una ontología, para salir de la metafísica, por el camino, el pensamiento posmoderno, la Chance, un nuevo comienzo.

Conclusión: segunda tesis

¿Dónde quedaron los plurales de las diferencias, las multiplicidades, las pluralidades?

¿Dónde quedó el rechazo posmoderno a la búsqueda de presentarse como “nuevo” pensamiento, si aquí presenta una ontología débil co-

mo su única ilusión de anteponer algo “nuevo”, y repite, un “nuevo” comienzo.

Perplejidad. Terminamos sumergidos en el lenguaje y el pensamiento de la más rancia aristocracia moderna.

Eso sí, nuestro autor no se permite pecar de optimismo, ni salir del *nigredo* alquímico, de la oscuridad; entonces, si es que hay una salida, debemos movernos “discretamente” hacia ese nuevo comienzo, que –según vaticina– será el parto de un ser “débil”, “convaleciente”, “distorsionado”.

Alcanza pues a atisbar un bebé de incubadora. Pero la amenaza de muerte se cierne sobre esa criatura. Ni siquiera diagnostica un ser viable. Un fracaso de la alquimia, la cual, con los posmodernos no alcanzó la transmutación de la muerte en vida, no culminó en “la gran obra”.

En este camino necrofilico, nos encontramos con un cadáver muy especial: “Dios ha muerto”. Con su pretendida muerte, Dios ha dejado al hombre “arrojado en el mundo” (Sartre), un abierto Da-sein, “in-der-Welt-sein” heideggeriano, el hombre se vuelve “El extranjero” de su mundo, el cual deviene absurdo (Camus) en un estado de desnudez y desprotección total.

Con esta muerte, dicho psicoanalíticamente, con la muerte del Padre universal, el hombre ha perdido su último fundamento, trascendente, entonces todo el humanismo entra en un estado de temblor permanente, pues ha perdido su raíz.

Vattimo concluye en una suerte de fórmula de “tres por uno”; cito:

la muerte de Dios –momento culminante y fin de la metafísica– es también, de manera inseparable, la crisis del humanismo.³⁹

Cuántos desacuerdos al respecto: ni Dios ha muerto, ni es el fin de la metafísica, ni es el culpable de la etiquetada como crisis del humanismo.

La pluralidad filosófica conoce varias religiones de Dios, muchas metafísicas, diversos humanismos. Y por lo que toca a las crisis, primero de los *clichés* que nuestra reflexión desenmascara, ellas son los signos vitales de las filosofías de todos los tiempos. Vayamos por partes.

Primero. ¿Quién puede afirmar que en el mundo actual “Dios ha muerto” cuando la proliferación de sectas, religiosidades étnicas, fanatismos religiosos, han dado lugar a la gran guerra de religión, escudo para la guerra de intereses financieros brutales. Sí, pero si funge como escudo, es porque tras él se arrastran los espíritus. Es algo que atañe, que mueve, despierta, compromete, es algo muy vivo.

Si para la filosofía “Dios ha muerto”, es absolutamente irrelevante para la vida actual. No es más que un signo visible de su aislamiento de la vida, de su sin-sentido para el mundo, lo poco que sus nuevas discusiones de una escolástica tardía cuentan *en y para* el mundo actual.

Segundo, con base en lo anterior: ¿qué puede ser lo que una afirmación filosófica que no atañe al mundo pueda “culminar”?

Concluyo que ese enunciado sin referente es inoperante, y por lo tanto, no le es pertinente culminar nada.

Tercero, Vattimo deriva su enunciado del “fin de la metafísica”, de la afirmación que “Dios ha muerto”. Con base en lo anterior, el llamado “fin de la metafísica” como ciencia, que no como necesidad humana, se ubica históricamente en Kant, de modo que, además de varios sin-sentidos hay aquí un anacronismo.

Cuarto, viene el asunto de la llamada “*crisis del Humanismo*”.

Al respecto, ante todo: en nuestro comienzo sostuvimos que declarar una crisis en el seno de la filosofía no significa nada. Es un gran *cliché*.

Después, desde una perspectiva posmoderna es preciso saber en cuál humanismo piensa el autor.

Finalmente, la situación actual del humanismo en general, sin un referente preciso, no está en agonía, aunque sí replegado en algunos filósofos y sus obras. Ciertamente no es contemplado por los mass-media atrapados en las redes de comunicación.

Conclusión: tercera tesis

La muerte financiera del humanismo en la gran empresa global del mundo contemporáneo cuya vía idónea de expresión son los medios ma-

sivos de comunicación es ciertamente una amenaza radical.

Esta tesis nos permite cerrar el círculo con el comienzo. Denunciar las señales inequívocas de la gran desintegración del mundo, en la amenaza de un gran apocalipsis resultante de tantas muertes parciales en todos los órdenes de lo humano, ha sido la magna tarea de la posmodernidad.

Si nos sentamos a constatar que el barco se hunde, y enarbolamos la bandera del “nihilismo como destino” –cito a Vattimo– es la aceptación pasiva del holocausto.

La pregunta es: ¿qué nos queda? ¿la resignación ante el desastre?, ¿sentarnos a ver llegar la muerte? Conformarnos con pertenecer a una especie biológica desahuciada?

Proposición alternativa

No es hora de detractar los humanismos, como viejas antiguallas démodées, sino todo lo contrario, ha llegado la hora extrema de revitalizar sus sentidos, de sacar lo nuevo de lo viejo como reza el proverbio chino que nos guía.

¿De qué manera?

Como nos lo han enseñado los grandes alquimistas desde Egipto hasta hoy, el *quid* está en volver al modelo de la naturaleza, la cual extrae la vida de lo podrido.

Señalan Chevalier y Gheerbrant:

Para los herméticos la putrefacción es la principal de las operaciones químicas. Ella simboliza la destrucción de la naturaleza vieja y el renacimiento en otra manera de ser, capaz de producir frutos nuevos.⁴⁰

La nueva vida renace de la putrefacción del cadáver. El mismo genera nueva vida.

Si el mundo está descompuesto, como parece desprenderse del olor de las noticias de hoy, entonces podemos esperar el renacimiento de la vida.

Si los filósofos cerramos las ventanas para no contaminar la pureza de la reflexión, con ese mismo acto impedimos la renovación del aire, respiramos el aire viciado de milenios; entonces, felizmente, somos una especie en extinción.

A la más rancia filosofía académica, le ha llegado la hora de pedir socorro a los antiguos hermetistas para abrir nuevas puertas, para buscar la transmutación de lo podrido en vida, del *nigredo* en blancura. Es urgente dar el giro de la energía entrópica a la energía expansiva y pugnar por *un nuevo renacimiento*.

La puerta filosófica de la pura universalidad vacía no conduce a ninguna parte.

La puerta filosófica de las singularidades desquiciadas conduce la humanidad al abismo.

Es preciso respirar el oxígeno de universalidades vivientes en sus diferencias, universalidades de la especie humana, en la infinita diversidad singular de su rostro, de sus huellas digitales.

A través de la aplicación de esta noción matemático-biológica de universalidad, es posible pensar en integrar la diáspora de la humanidad oscilante entre su disolución en la globalidad y su disgregación total. Es posible aspirar a una nueva *armonía* porque permite reunir la humanidad toda, sin exclusiones, en la especie.

A través de esa noción matemático-biológica de universalidad, se recupera una noción básica de *igualdad* social de derechos en las diferencias.

Esa noción matemático-biológica de universalidad permite pensarnos a nosotros latinoamericanos, habitantes del mundo que contiene una pobreza extrema, como expresión de esta misma especie, y por tanto, con igual autoridad y derechos de reflexión que otros pueblos. Si nos vemos en este espejo, recuperamos nuestra imagen de seres en *libertad*. Esta sigue siendo una meta por alcanzar.

El imperativo para la especie humana hoy es el desafío de imaginar otro mundo, otras relaciones humanas, otra humanidad.

El instrumento como lo es la mano para el cuerpo, es la fragua de la imaginación para la subjetividad.

La alianza de una mano hábil y una imaginación fértil nos regaló el fuego, la rueda, los dólmenes y sus pinturas, y en un conjunto infinito de historias llegamos a la decrepitud del mundo actual. Pero, ni la mano se ha gastado sino que se ha vuelto más diestra, ni la imaginación se ha agotado. Antes bien ha proliferado tanto que vivimos bombardeados por imágenes de todo tipo. En tal profusión de imágenes se ahoga la imagi-

nación, se anestesia la imaginación misma, productora de imágenes. Es ella la central nuclear para crear y profundizar las transformaciones del mundo y la vida.

Hoy su energía se ha vuelto perversa, entrópica, condensada en la expresión que señala en el mundo un *eje del mal*.

Es imperioso para la humanidad atreverse a soñar la redondez de la tierra como el lugar en que puedan convivir desde el fondo de la vida, paleolíticos, neolíticos, visigodos, sberos, fenicios, griegos, romanos, gitanos, católicos, judíos y árabes, cuyo modelo fue Andalucía. Con este modelo, afirma el argelino Jacques Berque, erudito y poeta y estudioso del mundo árabe:

...apelo a Andalucías siempre recomenzadas, de las cuales llevamos en nosotros a la vez los escombros acumulados y la infatigable esperanza.⁴¹

De este lado del Océano, nos toca contribuir al mundo con las culturas negras, con su vudú y la santería; y los mulatos. Los indígenas con sus cosmovisiones exuberantes y los mestizos todos mezclados con oleadas de migraciones de todas partes.

El son de Nicolás Guillén lo canta así:

Estamos juntos desde muy lejos,
jóvenes, viejos,
negros y blancos, todo mezclado;
uno mandando y otro mandado,
todo mezclado;
San Berenito y otro mandado,
todo mezclado; negros y blancos desde muy lejos,
todo mezclado

Atiendan, amigos, mi son, que acaba así:
Salga el mulato,
suelte el zapato,
dígale al blanco que no se va...
De aquí no hay nadie que se separe;
mire y no pare,
oiga y no pare,
beba y no pare,
coma y no pare,
viva y no pare,
¡que el son de todos no va a parar!⁴²

La redondez de la tierra, esa forma una, sin separaciones, comunicante por excelencia, ha

hecho posible además que los orientales hayan salido con su sabiduría inmemorial como la que enseña el taoísmo, el budismo y se fusionen en todos los rincones de Occidente.

El modelo de salud para la desgarrada y fanática humanidad actual, es el modelo de la armonía religiosa, de etnias, de lenguas, de sabidurías, de costumbres, todos mezclados.

De esa mezcla saldrá la nueva riqueza cultural, la constitución de nuevas comunidades, portadoras de diferencias incalculables derivadas de todas las combinatorias imaginables, la abolición del racismo y el fanatismo religioso, la constitución de nuevas sociedades multiculturales; en fin, la esperanza de repoblar la tierra con una nueva humanidad, dotada de una imaginación desbordante, fecundada por la diversidad que la alimenta, propulsora de una multiplicidad insospechable de imágenes nuevas. Los nuevos mundos imaginarios, surgidos de las convergencias de la diversidad imponderable de las imágenes de toda procedencia, determinan que las imágenes mismas en sus complejas inter-determinaciones culturales dejen de ser gratuitas. Entonces –parafraseo a Gaston Bachelard– “el libre juego de la imaginación ya no es más una anarquía”.⁴³

Se avizora así una humanidad ya no sometida a las viejas tablas de valores muertos denunciadas por Nietzsche, sino una especie humana guiada por valores emergentes de esa nueva realidad compleja y grávida, una nueva realidad que integre la irrealidad. Una especie humana orientada hacia la afirmación de la vida, por valores vivientes, es decir:

Es preciso que todos los valores tiemblen. Un valor que no tiembla es un valor muerto.⁴⁴

Notas

* Este es el texto base de la conferencia ofrecida por la autora en la Facultad de Letras de la Universidad Veracruzana el 19 de junio del 2002.

1. Tzara, Tristan, *Siete manifiestos Dadá*, Tusquets Editores, Barcelona, 1983. p.24.
2. Lichtenberg, Georg, *Aforismos*, Breviario No. 474, FCE, México, 1992. p.132.

3. Lapoujade, María Noel, *Nietzsche: De la física y la fisiología a la metafísica biológica del arte*. Revista de Humanidades, *Relaciones*, No.198, Montevideo, 2000. “En el tramo que va de Nietzsche a nuestros días, el espíritu de rebaño se ha contagiado de una plaga llamada globalización”. p. 20.
4. Evoco *El jardín simbólico*, texto griego del Clarcianus XI, extraído por Margaret H. Thomson. Editado por J.J.de Olañeta, Barcelona, 1998.
5. Aludo a Teresa de Jesús, *Obras Completas*, I, Editorial “Monte Carmelo”, Burgos, 1990. Cfr. entre otros múltiples pasajes referidos a esta metáfora: *Vida*, 6, p. 98 y sigs. *Vida* 14, p. 136 y sigs., donde leemos: “... me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él ...vienen tiempos en el alma que no hay memoria de este huerto: todo parece estar seco y que no ha de haber agua para sustentarle, ni parece hubo jamás en el alma cosa de virtud. Pásase mucho trabajo, porque quiere el Señor que le parezca al pobre hortelano que todo el que ha tenido en sustentarle y regarle va perdido. Entonces es el verdadero escardar y quitar de raíz las hierbecillas –aunque sean pequeñas– que han quedado malas. Con conocer no hay diligencia que baste, si el agua de la gracia nos quita Dios, y tener en poco nuestra nada, y aún menos que nada, gánase aquí mucha humildad: tornan de nuevo a crecer las flores”.
6. Paul Robert, *Le petit Robert*, Nouvelle Édition, Paris, 1996.
7. Cfr. Lapoujade, María Noel, *La filosofía como saber en crisis*, en las Memorias del Coloquio: “La filosofía hoy”, FFYL, UNAM, 1993. También publicado por la *Revista Relaciones*, No.101, Montevideo, 1992. Este artículo está a su vez citado por Janusz Wojcieszak en su artículo: *Interculturalidad y la crisis finisecular*, Revista Itinerarios, 4, Universidad de Varsovia, 2001.
8. Darrobers, Roger, *Proverbes chinois*, Éditions du Seuil, Paris, 1996. Cfr. L'Étude, extraído de Confucius, *Entretiens*, II, 11, p.148.
9. Barthes, Roland, *Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France*, Éditions du Seuil, Paris, 1978. p. 15. La traducción es mía.
10. Barthes, Roland, *Idem*.
11. Cfr. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, Editorial Gedisa, México, 1986.
12. *Idem*, p. 19.
13. Una vez asentada nuestra premisa y nuestra hipótesis de trabajo, es preciso establecer de manera clara y distinta lo que cada uno de los protagonistas

- entiende por "posmodernidad", y los conceptos claves de la misma en su relación con su versión de la "modernidad".
14. Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, México, 1986. Cfr. Introducción, p.10.
 15. *Idem*, p. 10-11.
 16. Vattimo, Gianni, *Op. Cit.* p. 11
 17. *Idem*.
 18. Leibniz, Gottfried, *La Monadologie, 1714*, Édition annotée par Émile Boutroux, Librairie Delagrave, Paris, 1983. Cfr. 9, p.145
 19. Leibniz, Gottfried, *La Monadologie, op. cit.* Cfr. 15, p. 148; 19, p.131.
 20. En lo que sigue me remito a mi Respuesta a la Conferencia pronunciada por Vattimo en México el 13 de septiembre de 1993, de la que fui Replante y, de la cual retomo el siguiente pasaje. La Conferencia de Vattimo y mi Réplica están publicadas en Montevideo, según las siguientes referencias. Vattimo, Gianni, *El arte: de la estética a la historia. Revista Relaciones*, No.125, Montevideo, 1994. Lapoujade, María Noel, *La estética desde una ontología de lo humano, Revista Relaciones*, No. 127, Montevideo, 1994.
 21. Cfr. Lapoujade, María Noel, *Imagen y Temporalidad, Revista Relaciones*, No. 98, Montevideo, 1992. También publicado en la Revista Mayéutica, Año 6, No.9, México, 1993.
 22. Lyotard, Jean-François, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Éditions Galilée, Paris, 1986.
 23. Kant, Emmanuel, *Filosofía de la Historia*, No. 147, FCE, México, 1981. Cfr. "Idea de una Historia universal en sentido cosmopolita", p. 39, 40.
 24. Kant, *Id.*, Quinto Principio, p. 50, 51
 25. Lichtenberg, Georg, *Aforismos*, Breviario No. 474, FCE, México, 1992. Cfr. "La mente y el cuerpo", p.108.
 26. Lichtenber, G, *Op.Cit.*, p. 114-115.
 27. Vattimo, Gianni, *Op.Cit.* p.15 y 16.
 28. Lapoujade, M. N., *Autour d'une poétique de l'espace et du temps*. Cahiers Gaston Bachelard No.2, Université de Bourgogne, Francia, 2000. Lapoujade, M. N., *La revolución kantiana del sujeto*. Revista de la Universidad de Costa Rica. San José, 1992.
 29. Kant, E., *La fin de toutes choses*, Edition Babel, Paris, 1996.
 30. *Id.*, p. 19.
 31. Respecto de este punto, me remito al capítulo III, titulado "Muerte o crepúsculo del arte", del libro que venimos comentando y fundamentalmente a la Conferencia que Vattimo impartió en México titulada: *El arte de la estética a la historia*, y la Réplica para la que fui designada, titulada: *La estética desde una ontología de lo humano*. Cfr. la referencia de las respectivas publicaciones en la nota 14.
 32. Lapoujade, M. N., *De la física y la fisiología a la metafísica biológica del arte, Revista Relaciones*, No.198, Montevideo, 2000.
 33. Gramaticalmente, ambos sustantivos fijan en su carácter de nombres, las acciones que señalan los verbos de los cuales derivan. En tal sentido, *Verbindung* sustancializa el verbo *verbinden*, una de las posibles precisiones del verbo *binden*, cuyo origen lingüístico se remonta al alemán correspondiente a los siglos VII al XII. A partir de allí hasta el siglo XXI continúa incorporando matices de manera que es un término muy rico. En suma, para nuestro propósito baste con los sentidos primarios constantes: atar, ligar; en sentido figurado y reflexivo *sich binden* implica comprometerse. Contiene los sentidos de juntar, ensamblar, reunir (*zusammenfügen*); así como de pegar, fraguar. *Verbinden* introduce (entre los siglos XII y XV) el matiz de ligar juntos fuertemente, de manera firme, compacta, sólida. Cfr. Grebe, Paul, *Der grosse Duden*, Band 7, Bibliographisches Institut-Mannheim, Dudenverlag, Mannheim, 1963, p. 67-68.
 34. Schiller, Friederich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Philipp Reclam Jun.Stuttgart, 1991. Cfr. p.ej. Carta XXVI donde leemos (la traducción es mía): "¿Cuál es el fenómeno a través del cual se anuncia la entrada del salvaje en la humanidad? Hasta dónde preguntamos a la historia, es el mismo en todos los pueblos que han salido de la esclavitud del estado animal: la alegría en la apariencia (*Freude am Schein*), la inclinación hacia el adorno y hacia los juegos". p. 111-112. Hay distintas versiones al español, entre ellas: *Cartas sobre la Educación Estética del hombre*, Aguilar, Madrid, 1963.
 35. Cfr. Vattimo, Gianni, *El arte de la estética a la historia* (Conferencia) y la Réplica, Lapoujade, M. N., *La estética desde una ontología de lo humano*, p.19.
 36. Cfr. Lapoujade, M. N., *La estética desde una ontología de lo humano*. p. 18.
 37. *Idem*, p. 20.
 38. *Idem*, p. 159.
 39. *Idem*. p. 34.
 40. Chevalier, J. y Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Éditions Robert Laffont/Jupiter, Paris, 1997. p. 789.

41. Berque, Jacques, *Les arabes*, suivi de *Andalousies*, Éditions Actes Sud, Col. Babel, Paris, 1997
42. Guillén, Nicolás, *Nueva Antología*, Editores Mexicanos Unidos, México, 1981. "Son número 6", en *El son entero*, p.56.
43. Bachelard, Gaston, *La poétique de l'espace*, Presses Universitaires de France, Paris, 1994. "Maison et Universe", p. 66. La traducción es mía.
44. Idem.