José Antonio Hernández Guerrero

La trascendencia inmanente de Mariano Peñalver Simó. La convergencia de su pensamiento racional, de su emoción estética, de sus convicciones éticas y de su compromiso político.

2014

A la estimulante lucidez de Marie-Paule Sarazin

Índice

0.- Introducción

Objetivos

Antecedentes y estado actual de la cuestión

Hipótesis planteadas

Metodología utilizada

1.- Nociones fundamentales

Introducción

Trascendencia

Inmanencia

Pensamiento

Lenguaje

Lenguaje artístico

Lenguaje persuasivo

Materialismo

Monismo

2.- Las claves vitales

Introducción

La atmósfera familiar

El ambiente estudiantil

La sensibilidad musical

Los estudios

La docencia

Las tareas docentes universitarias

La orientación protréptica

El carácter dialogante

Humanismo moral

El ejercicio del poder y su relación con los políticos

El afán vital

3.- El discurso filosófico

Introducción

Propuesta del análisis estructural como modelo epistemológico.

La Nueva Hermenéutica: de cómo explicar más para comprender mejor

Las relaciones recíprocas entre el discurso del poeta y el del historiador

"La corporeidad de la razón espiritualista y el fin de los dualismos"

La tensión entre la Hermenéutica y la Gramatología

El valor expresivo de los márgenes y de los espacios vacíos

Las claves interpretativas del tiempo humano

La construcción de la alteridad en Voltaire

Los significados del espacio, del tiempo y de la palabra

El exilio del filósofo

Presencia y tiempo

Los jóvenes tiempos

Cultura y Universidad

Europa y la crisis de la modernidad

Naturaleza y humanidad

La creación artística y el pensamiento filosófico

La diferencia entre la "filosofía hermenéutica del sentido" y una "filosofía hermenéutica de la acción"

Revisión de conceptos tradicionales y relectura de propuestas renovadoras

La tensión entre la "significatividad" y la "opacidad" de los textos

4.- Colaboraciones periodísticas y textos divulgativos

Introducción

4. 1.- El cuerpo pensante

Introducción

La naturaleza orgánica de la mente

El dualismo pedagógico

El dolor corporal y el placer espiritual

La exterioridad del cuerpo masculino y la interioridad del femenino

La condición animal del ser humano

El cerebro, un órgano reflexivo

La vida surge de la complejidad orgánica

El cuerpo como mecanismo de transformación

La biología como raíz y soporte de la fraternidad humana

El cuerpo como lenguaje

La fascinación ante el cuerpo

El bienestar y la belleza del cuerpo

La atracción del arte, del erotismo y de la máquina como expresión de la valoración del cuerpo

4. 2.- El yo y los otros

Introducción

La indefinición del "yo"

La imitación del deseo del otro

El yo necesita de los otros

Los otros como peligros de los que hemos de defendernos

Calificar como loco al disidente

El conocimiento y la acción como armas de dominio de lo otro y de los otros

El lenguaje, el trabajo, los regalos y los vestidos, vehículos de comunicación y vínculos de integración

La identidad como clausura y como apertura a lo otro

Identidad personal e identidad colectiva

La imitación como forma de acercamiento y de participación

Las semejanzas y las diferencias humanas

La amistad como apertura incondicional al otro

La compasión por el otro

4. 3.- Tiempo y espacio

Introducción

La creación de la Historia y la pérdida del sentido de lo temporal

El permanente deseo de administrar y de dominar el tiempo

Los esfuerzos por inmovilizar el tiempo

El afán por vivir el presente desconectándolo del pasado y del futuro

Los disfraces del tiempo

Las estrategias de ocultación del tiempo

El tiempo del trabajo, del ocio y de la violencia

Adivinar el futuro

4. 4.- Saber y enseñar

Introducción

Conocimiento y comportamiento

La propuesta filosófica como verdad provisional

El debate entre las Ciencias y las Letras

El poder como criterio de división de las Ciencias

La imitación como mecanismo de aprendizaje y como artificio perverso

Los conocimientos teóricos y las destrezas prácticas

La realidad y la ficción

La fantasía mágica, otro camino hacia el conocimiento

El valor democrático de la opinión

Los exámenes, unos eficaces estímulos para el aprendizaje

El valor pedagógico del esfuerzo metódico intelectual

El difícil equilibrio entre la libertad y el control en la enseñanza

Las destrezas lectoras

4. 5.- Hablar y callar

Introducción

El origen del lenguaje

La facultad de engañar

La primacía de la lengua sobre los demás lenguajes

La ambivalencia de las palabras y de los silencios

El arte de la conversación

Hablar y escribir

Los riesgos de la hipercomunicación

4. 6.- Dios y las religiones

Introducción

La existencia de Dios

Dios creador

La religión

La revelación

Jesús de Nazaret

Las iglesias

Las postrimerías

La vuelta de la religión

4. 7.- La muerte y la vida

Introducción

Nada muere del todo, pero nada permanece idéntico.

La muerte, igual que el nacimiento, sólo es vivida por los otros

En casi todo lo que nos inquieta o conmueve hay algo que afecta al nacer o al morir

La muerte, a pesar de ser un episodio natural, se presenta en la actualidad como un hecho sorprendente y fortuito

La muerte nos impresiona cuando posee un especial significado o cuando le sobreviene a un elevado número de seres humanos

La muerte como descanso y alivio de un sufrimiento sin sentido

El rechazo de la muerte

4. 8.- Violencia e impaciencia

Introducción

Las raíces psicológicas de la agresividad personal

La violencia y la administración del tiempo

La violencia conduce a la muerte del otro

La apertura a lo extraño como alternativa a la violencia mortal

La violencia puede truncar vidas y destruir la tranquilidad de las familias

4. 9.- Guerra y terrorismo

Introducción

La guerra, un mal tristemente necesario

Diferentes modelos de guerra

La espiral de violencia conduce a la venganza infinita

La venganza es tan terrible y tan ineficaz como el daño que provoca

El apoyo social y político al terrorismo

Todos los terrorismos son condenables

Las claves religiosas de la violencia

El uso de la violencia como medio invalida el fin perseguido

La combinación mortífera del hambre y del fundamentalismo religioso

Síntomas esperanzadores de cambios hacia la paz

4. 10.- Arte y sabiduría

Introducción

Sus ideas estéticas

El símbolo

El arte

La verdad posible de la pintura

Hacer música

La música popular

La literatura

4. 11.- Pensamiento y comportamiento ético

Introducción

La noción de Ética

La fundamentación filosófica de la Ética

La dignidad humana

El respeto como actitud incondicional ante los seres humanos

La virtud como proporción

La asimétrica y simultánea exigencia de igualdad y desigualdad

La existencia del mal

El carácter instrumental de los bienes materiales

La incoherencia ética

Intención y culpabilidad

El fin como justificación ética
La mentira como instrumento perverso y como asunto
Las causas morales de la miseria y de la pobreza
Desarrollo y avaricia

4. 12.- El poder y el dominio

Introducción
El deseo de poder
El poder sobre los acontecimientos
El poder sobre el tiempo
El recelo ante el poder
El poder como frustración del deseo
El deseo como experiencia instantánea y absoluta
La institucionalización del deseo
El poder de la opinión
La relatividad de las mayorías absolutas
La limitación del poder
Los cambios en el ejercicio del poder
La obediencia como condición y sostén del poder
Poder y pedagogía
Las tentaciones de corrupción
La voluntad popular como única fuente de Poder
Las diferentes lecturas de la renuncia al Poder
Las distancias entre las ideas y las prácticas
El escándalo de los poderosos

5.- Conclusiones

6.- Bibliografía

Trabajos de Mariano Peñalver Simó
Proyectos de investigación
Conferencias

7.- Apéndice: Código Ético de la Universidad de Cádiz

Le passé ne meurt jamais complètement pour l´homme. L´homme peut bien l´oublier, mais il la garde toujours en lui. Car, tel qu´il est à chaque époque, il est produit et le résumé de toutes les époques antírieures. S´il descend en son âme, il peut retrouver et distinguer ces différentes époques d´après ce que chacune d´elles a laissé en lui. Fustel de Coulanges, 1861, *La Cité Antique,* Paris.

Sólo a distancia se puede pensar el objeto. Y a una distancia ganada tras el contacto de la experiencia del objeto mismo. Mariano Peñalver, 1997, *Desde el Sur*. *Lucidez, humor y sabiduría,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 129.

Sólo lo bello acelera la vida. Mariano Peñalver, 2004, *Ni impaciente ni absoluto o cómo disentir de lo único,* Sevilla, Fundación José Manuel Lara: 172.

Tratar con quien se pueda aprender. Sea el amigable trato escuela de erudición, y la conversación, enseñança culta; un hazer de los amigos maestros, penetrando el útil del aprender con el gusto del conversar. Altérnase la fruición con los entendidos, logrando lo que se dize en el aplauso con que se recibe, y lo que se oye en el amaestramiento.

Ordinariamente nos lleva a otro la propria conveniencia, aquí realçada. Freqüenta el atento las casas de aquellos Héroes Cortesanos, que son más teatros de la Heroicidad que palacios de la vanidad. Ai Señores acreditados de discretos que, a más de ser ellos oráculos de toda grandeza con su exemplo y en su trato, el cortejo de los que los assisten es una Cortesana Academia de toda buena y galante discreción. Baltasar Gracián, *Oráculo manual y arte de la prudencia* Digitalizado por librodot.com

13

A esos hombres serios sírvales para enseñarles que yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida, en el sentido del hombre a quien quiero que quede dedicado aquí este escrito, como a mi sublime precursor en esa vía. Friedrich Nietzsche, "Prólogo a Richard Wagner

Advertencias previas

A pesar de que soy plenamente consciente de que un trabajo de investigación ha de orientar sus diferentes tareas críticas hacia la definición de un objetivo delimitado con precisión, y aunque acepto que los análisis se han de hacer sobre un conjunto cerrado y abarcable de objetos concretos, me he decidido a componer una visión integral de la variada y extensa labor intelectual de Mariano Peñalver con la intención de que sea el punto de partida para la elaboración de otros trabajos parciales más minuciosos y más matizados.

Parto del supuesto de que una de las aportaciones más personales de este pensador es su concepción integradora y totalizante de los diferentes saberes, y su permanente voluntad de construir una síntesis armónica –aunque no un sistema cerrado- entre las múltiples disciplinas y las diversas opciones vitales[1].

En sus textos escritos, en sus conferencias, en sus opciones familiares, sociales y políticas, e, incluso, en sus gestiones de gobierno como Rector de la Universidad, Mariano Peñalver defendió que el carácter "universal" de la

---

[1] A este respecto podríamos aplicar las palabras con las que Patricio Peñalver Gómez define el pensamiento de Gustavo Bueno: "No hay en esta filosofía sin embargo lo que se llama «voluntad de sistema». Es que no hay voluntarismo aquí, como sí en el ensayismo culturalista y profundamente antirracionalista del llamado raciovitalismo de Ortega, el cual como es bien sabido demandaba ocasionalmente incongruentemente la susodicha «voluntad de sistema». Lo que hay en Bueno y su escuela es más bien la construcción efectiva de una filosofía metódica sistemática que tiene su principio crítico constante en el requerimiento de someter a prueba dialécticamente los conceptos y las Ideas filosóficas en las técnicas y saberes mundanos" http://nodulo.org/ec/2005/n036p0.htm.

investigación, de la docencia y de la divulgación de esta institución exige que cada una de las disciplinas forme parte de un plan coherente, equilibrado y unitario, apoyado en la unidad y en la complejidad del ser humano, y justificado por su integración física y vital con la naturaleza. Sobre todo en la situación actual en la que, al mismo tiempo se exige una creciente especialización y una urgente eficiencia, Peñalver explicaba su convicción de que todas las asignaturas universitarias son inter- y pluridisciplinares. Por esta razón propició lugares de encuentro entre los diferentes especialistas con el fin de facilitar un diálogo permanente, no sólo con los que compartían una titulación o enseñaban en la misma Facultad, sino también con otros docentes en carreras diferentes. Ésta es la manera –según él- de estimular la creatividad, la innovación y el desarrollo sostenible, ésta es la forma de generar el crecimiento humano e, incluso, la eficiencia económica. Por eso él insistía en la necesidad de conectar cada una de las disciplinas con las demás, "porque cerrarse es condenarse a morir, porque lo cerrado y lo clausurado sólo puede reiterarse y repetirse, y porque la reiteración conduce al equilibrio antrópico que, como saben los físicos, es el principio de la inmovilidad, otro nombre de la muerte" (2004: 18).

En nuestra opinión, merece la pena afrontar las dificultades que entraña un estudio global con el propósito –modesto e incompleto- de contribuir a una empresa más ambiciosa que ha de ser abordada por un amplio equipo de especialistas. Si es cierto que la visión panorámica impide examinar los detalles, también es verdad que nos puede proporcionar unas informaciones valiosas sobre las relaciones que se establecen entre sus diferentes trabajos y sobre la influencia que cada uno ejerce en su concepción del pensamiento, del discurso y de la vida. Como Peñalver repetía, el filósofo, más que hablar de filosofía, debe filosofar, debe tratar de resolver problemas filosóficos y, sobre todo, abordar cuestiones que tienen que ver con la vida, pero, sin olvidar que el discurso de la Filosofía es siempre la penúltima palabra (Puelles, L., 1997: 97-102).

0.- Introducción

0.- Introducción

Objetivos

Antecedentes y estado actual de la cuestión

Hipótesis planteadas

Metodología utilizada

Introducción

Objetivos

En este trabajo nos hemos propuesto comprobar en qué medida y de qué modo la vida y el pensamiento de Mariano Peñalver Simó se relacionan, se condicionan y se determinan mutuamente. A través de análisis exegéticos de sus textos –escritos y orales- y mediante el examen hermenéutico de las coordenadas que trazan las trayectorias familiares, profesionales, sociales y políticas, hemos tratado de esbozar el perfil intelectual identificando las líneas convergentes que dibujan los diferentes ámbitos de su pensamiento filosófico, de su talento artístico, de sus convicciones éticas, de sus conductas políticas y de sus gestiones de gobierno. En sus obras publicadas y en los guiones manuscritos destinados a conferencias y a discursos, hemos buscado las claves de su filosofía existencial y de sus compromisos ciudadanos. Partimos del supuesto de que, como afirma Rita Levi Montalcini, "lo importante es cómo vivimos y el mensaje que hemos dejado. Eso es la inmortalidad" (1988: 214)[2].

Pero hemos de dejar claro desde el principio que hemos prestado especial atención a los textos que se refieren de manera explícita a la sabiduría práctica o, en otras palabras, a la filosofía de la vida. Hemos tenido muy presente un principio que, en nuestras frecuentes conversaciones, Mariano Peñalver

---

[2] Coincidiendo con las pautas que traza Eugenio Trías, tratamos de confrontar, "a través del largo y pesadumbroso camino", el sujeto con la sustancia, con el fin de exponer la esencia misma de la sustancia-sujeto, de forma "lógica" y "enciclopédica". En vez del "sujeto trascendental" kantiano, nos interesa "narrar" el sujeto liberado de esa "espiritualidad" que no acaba de diluirse. Nos referimos, por lo tanto, al hombre real y concreto que, además de pensar, ama, sufre, come, bebe, trabaja, produce, se reproduce, goza, sufre y que, además, "defeca" (Cf. Trías, E., 1972: 12-13).

repetía con insistencia: “La Filosofía o está ligada a la vida o no es Filosofía”. Él estaba de acuerdo con la tesis de Henri Bergson según la cual “filosofar consiste, más que en construir un sistema, en mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo”. Por eso apoyaba sus pensamientos en las “vivencias”, en esas experiencias hondas del vivir, del amar, del disfrutar, del trabajar, del envejecer, del enfermar y del morir. Gozoso de vivir en su tiempo, buscó en las teorías de los clásicos las claves hermenéuticas para interpretar y para valorar los episodios cotidianos, y trataba de diseñar propuestas válidas para reformar las instituciones y, sobre todo, para buscar unas pautas acreditadas que nos perfeccionaran a nosotros mismos.

A partir de la información que hemos recabado de sus familiares, amigos, compañeros y alumnos, y mediante la lectura crítica y comparada de sus textos escritos –tanto los publicados como los inéditos- hemos tratado de medir la influencia que, en su pensamiento, han alcanzado el ambiente familiar, los estudios universitarios de Derecho y de Filosofía, su docencia académica, sus investigaciones científicas, sus actividades musicales y sus responsabilidades de gestión y de gobierno.

Hemos partido del supuesto de que el análisis crítico de los conceptos, de las categorías, de los principios, de los criterios y de las pautas, en los que el profesor Peñalver Simó fundamentó sus propuestas y orientó su vida, es una tarea conveniente y útil para explicar el significado de su ascendente recorrido académico y para comprender su peculiar concepción integradora de la existencia humana.

El análisis de sus nociones básicas y la articulación coherente de su pensamiento nos han servido para identificar los presupuestos teóricos en los que se han apoyado sus opciones vitales. Hemos aplicado como guía su concepción englobadora y vitalista de la Filosofía: una disciplina que, según él, abarca la teoría del conocimiento, la doctrina ética y el sistema estético, y una tarea cuyo objetivo es explicar los cimientos en los que él fundamenta su peculiar

concepción de la lengua y de los lenguajes artísticos. No hemos perdido de vista que, para Mariano Peñalver, la palabra poseía un triple sentido -gnoseológico, ético y estético- ya que, según él, siempre parte y desemboca en los conocimientos, en los comportamientos, en la interpretación de la existencia y en el disfrute de la vida. Advertimos, sin embargo, que nuestro propósito no es el de descubrir y escribir su sistema porque Peñalver es uno de esos filósofos que están dotados de una aguda inteligencia análitica y que, frente a los idealistas subjetivos y objetivos, absolutos o "hegelianos de izquierdas", frente a la búsqueda de la seguridad de la *Instauratio Magna* inaugurada por el criticismo kantiano, no prenden silenciar a "quien habla" como identidad a la que remite sus propuestas (Cf. Trías, E., *Ibidem*).

Hemos pretendido definir su concepción de la existencia humana ligada a su peculiar consciencia del tiempo y de los espacios, y hemos tenido en cuenta, como presupuesto básico, la estrecha relación que él establece entre el tiempo, la vida y la muerte, la palabra y el pensamiento, el cuerpo y la mente, la mismidad y la otredad, esos conceptos fundamentales que él repetía en sus conversaciones y en sus artículos de opinión en los que, usando diferentes términos y comparaciones, explicaba que somos tiempo que pasa y que, por eso, los tiempos vacíos son los que más nos aterrorizan aunque reconocía que, en esos tiempos es donde el vivir se remansa y en los que nace la reflexión.

En este trabajo nos hemos limitado a dirigir una visión de conjunto, enfocada desde perspectivas diferentes y complementarias: la cronológica y la sincrónica, la teórica y la práctica. Esta propuesta global, que aúna distintas ópticas formales, está orientada por el interés de conocer su peculiar manera de relacionar y de vincular diferentes disciplinas, estableciendo una comparación entre sus diversos ámbitos vitales. Nuestro objetivo ha consistido, por lo tanto, en descubrir hasta qué punto sus teorías mantienen una coherencia con sus prácticas y propician una peculiar concepción de la existencia humana. Hemos analizado, por ejemplo, la relación que, de manera explícita o implícita, se establece entre los conceptos de "literatura" y "conocimiento", de "belleza" y

"verdad", de "poesía" y "deleite", de "gusto" y "placer", de "sentimiento" y "sentido", de "imagen" e "imaginación", de "creación" y "naturaleza", de "norma" y "trasgresión", de "imitación" y "fantasía", de "ficción" y "juego", de "amistad" y "compromiso".

Hemos tenido en cuenta, sin embargo, que, a veces, él formula sus propuestas con la intención de cuestionar algunas de nuestras creencias tradicionales siguiendo el ritmo fragmentario de los episodios académicos, sociales y políticos, y ofreciendo dilatadas pausas para estimular la reflexión y para generar una sensación de perplejidad. Muchas de sus afirmaciones y casi todas sus preguntas constituyen invitaciones cordiales para que los lectores elaboremos nuestras propias interpretaciones.

Antecedentes y estado actual de la cuestión

Sobre el pensamiento filosófico y sobre la trayectoria humana, profesional y social de Mariano Peñalver Simó se han publicado diversos trabajos que ponen de manifiesto algunos de los rasgos más característicos de su rica personalidad y de su peculiar aportación intelectual. Un esquema orientador nos lo ha proporcionado el texto elaborado por el profesor Francisco Vázquez, titulado "Mariano Peñalver Simó. Breve recordatorio bio-biblográfico" (en Marieta Cantos, 2006, *Redes y espacios de opinión pública. XII Encuentros de la Ilustración al Romanticismo* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz).

La profesora Cinta Canterla, en su comentario sobre el libro *Desde el Sur. Lucidez, humor, sabiduría y otros discursos,* dibuja su perfil intelectual, y señala que esta obra nos hace fácil reconocer no sólo sus intereses filosóficos particulares, sino también su peculiar manera de poner en relación su opción vital con su fundamento intelectual. Detalla cómo

> Peñalver se halla dotado del don literario de la palabra y el *esprit* de la tradición francesa, del fino humor burlón de la británica y de la precisión conceptual y la finura analítica de la alemana, lo que es

> una buena mezcla; en su talante moral es, además, profundamente volteriano: antidogmático, más bien deísta, y alérgico a las supersticiones, el autoritarismo y las paternofilias; como metafísico, de un panteísmo (malgré lui) bastante spinozista; finalmente, y quizá que por Simó le quede algo de filósofo judío, hay en él un no sé qué de místico cabalista ("La vida como absoluto", *Diario de Cádiz,* 12-11-1997)[3].

También hemos tenido en cuenta otros textos que, aunque en función de las circunstancias que determinaron su publicación, poseen un carácter laudatorio, todos ellos, debido al elevado nivel académico de sus autores, nos han proporcionado valiosas pistas y oportunas claves para realizar unos análisis más detallados sobre su peculiar manera de vivir la filosofía y de pensar la vida. Nos referimos, por ejemplo, al discurso del Presidente de la Junta de Andalucía, don Manuel Chaves González, en el acto de entrega del Premio al Mérito de la Educación en 1999. También citamos la obra plural titulada *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó*, que fue publicada en 2001, coordinada por el profesor Francisco Vázquez García, con motivo de su jubilación académica. Recordamos las diversas intervenciones en el homenaje ofrecido en el Casino Gaditano, el 4 de octubre de 2005. Usamos también como guías la publicación que recoge las intervenciones en el *Homenaje* que, tras su fallecimiento, le rindió el Ateneo de Sevilla (2006), las conferencias dictadas en el acto fúnebre que le dedicó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz, los discursos pronunciados en el Homenaje Póstumo que le tributó el

---

[3] Refiere también cómo en aquella primera reunión en el despacho de Mariano Peñalver cuando era Rector de la Universidad, a pesar de su "gesto provocativo de parlamentaria ecologista alemana (esas que amamantan a sus hijos en el Bundestag en las sesiones plenarias, para denunciar la hipócrita separación en la vida de las mujeres entre maternidad y trabajo)" ella entró con su hijo de un año, que venía dormido, "le hizo una cuna con dos sillas y sin dar explicación alguna se dispuso a discutir la organización docente con sus compañeros. Mariano Peñalver, que curado ya de todos los espantos y poco dispuesto a dejarse provocar, ni se inmutó siquiera, como si estuviese acostumbrado a que todos los días la reunión de Departamento fuese una guardería. Con toda naturalidad ayudó a aproximar las sillas, y sin hacer preguntas ni sacar conclusiones se dispuso a entrar en materia. Todas las personas que han conocido a Mariano Peñalver lo recuerdan precisamente por ese talante moral abierto, lúcido, flexible, respetuoso, cortés. Pero pocos saben que esa actitud ante la vida no es sólo un rasgo de carácter, sino consecuencia también de una opción intelectual que lo adscribe a un pensamiento filosófico sumamente progresista" (*Ibidem*).

Claustro de Profesores de la Universidad de Cádiz, en el Acto Solemne de Investidura de nuevos doctores, el 27 de enero de 2006.

Nuestra investigación, por lo tanto, constituye, no sólo una primera aproximación global a la trayectoria intelectual y a la figura humana, a los mensajes formulados en sus clases, en sus trabajos de investigación científica, en sus textos periodísticos e, incluso, en sus enjundiosas conversaciones[4], sino también un esbozo de la teoría que definen sus actitudes vitales, su conducta profesional, sus responsabilidades de gobierno, sus aportaciones cívicas y sus compromisos sociales.

Hipótesis planteadas

Tras examinar las diversas pistas anteriormente aludidas, hemos planteado como hipótesis la existencia de una estrecha convergencia entre la línea que traza el progresivo discurrir de su pensamiento filosófico, la trayectoria ascendente que dibuja su vida personal y familiar, y la estricta coherencia con la que se armonizan sus propuestas éticas, sus creaciones estéticas –especialmente en el ámbito musical-, su gestión de gobierno y su compromiso socio-político.

El punto de partida para verificar el grado de correlación que se establece entre sus pensamientos, su talento artístico, sus convicciones éticas y sus opciones políticas y sociales, es la suposición razonable de que el profesor Peñalver elabora una relectura del pensamiento tradicional al ritmo tenso de los tiempos contemporáneos ya que sus actitudes y sus comportamientos ponen de manifiesto que el paisaje –rural y urbano- y la vida –individual y colectiva- ejercían sobre él una singular atracción manifestada en su ansia de participar en el progreso del mundo con incansable atención y con permanente vigilancia a los problemas que surgían en cada coyuntura. Como indica el profesor Francisco Vázquez, en la elección de los autores de referencia –Locke, Condillac, Diderot,

---

[4] Reconocemos con gratitud las múltiples conversaciones que con él mantuvimos y que han alimentado y agilizado nuestro pensamiento y han orientado nuestra senda intelectual y personal.

Voltaire, Bergson, Gadamer, Ricoeur, Derrida-, en sus análisis de los textos y de los episodios, y en sus opciones académicas siempre aplicó como criterios el "temple", la "cortesía" y ese "buen gusto" que él entendía como discreta actitud ante las situaciones delicadas y como talante respetuoso ante los comportamientos personales. Partimos del supuesto de que su testimonio ciudadano, su trayectoria intelectual y su gestión académica constituyen la clara proclamación de su lección filosófica, y la grata y armónica entonación de la melodía de un artista de nuestros días y de un exégeta del "discurrir" de nuestras vidas.

Metodología utilizada

Teniendo en cuenta el orden cronológico, hemos seguido dos caminos convergentes: en primer lugar, hemos examinado los textos escritos, tanto los publicados como los inéditos. Advertimos que son abundantes los esquemas y los resúmenes manuscritos que el profesor Peñalver elaboró como guías para sus clases y como soportes memorísticos para sus numerosas conferencias y para sus diversas intervenciones en actos académicos y sociales. En ellos se reflejan sus teorías filosóficas, sus concepciones sobre diferentes disciplinas universitarias y sus análisis de problemas económicos, sociales, culturales y políticos de la cambiante actualidad. Hemos contrastado sus opiniones con los juicios formulados por otros pensadores coetáneos que abordan cuestiones relacionadas con el pensamiento de Peñalver.

Tras identificar los precedentes, el origen, el desarrollo y las influencias de las doctrinas en las que se inspira, nos hemos detenido en aquellos momentos y en aquellos autores que, a nuestro juicio, son los más representativos en sus estudios, en especial las teorías de Aristóteles, Locke, Condillac, Voltaire, Diderot, Sartre, Bergson, Nietzsche, Lévi-Strauss, Saussure, Foucault, Gadamer, Apel, Habermas, Derrida, Deleuze o Lyotard. Hemos prestado especial atención a su interrogación sobre el estructuralismo (1972, *La Lingüística Estructural y las Ciencias del Hombre,* Buenos Aires, Nueva Visión) y a su lectura de la hermenéutica de Ricoeur, objeto de sus tesis doctoral (1974, *La Búsqueda del*

Sentido en el Pensamiento de Paul Ricoeur, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad).

También hemos analizado sus propuestas sobre un amplio abanico de problemas abordados en los grupos de investigación dirigidos por él y expuestos en un "nutrido y variado repertorio de trabajos que, en muchos casos, gozan ya de una autoridad indiscutible en la comunidad filosófica" (Vázquez, 2006: 21), y en los que explica las razones de su interés por la Ilustración, su peculiar manera de pensar la crisis de la razón, las nuevas formas de la racionalidad en el mundo, la espacialidad, el tiempo, el discurso, la corporeidad, la identidad del sujeto y la alteridad, la vida y la muerte. Aunque somos conscientes de que estas propuestas -que parten de diferentes presupuestos y se proponen objetivos distintos- esbozan unas teorías que exigen un estudio aparte, en esta ocasión nos limitamos a proporcionar una visión de conjunto que ayude a situar, a comprender y a valorar las influencias actuales que, en campos tan diversos como los de la Lingüística, la Psicología, la Sociología, la Antropología, la Estética y las diferentes Teorías del Conocimiento, están relacionadas directamente con el pensamiento de Mariano Peñalver.

Mediante el análisis histórico y descriptivo de la evolución de las nociones fundamentales, hemos verificado el contenido gnoseológico y epistemológico que subyace en el fondo de los principios y de los criterios en los que él apoya sus diferentes propuestas teóricas y prácticas. Como indica el profesor Vázquez García, Mariano Peñalver buscaba la forma de establecer una mediación entre los pensamientos distanciados de los autores anteriormente citados.

Hemos calibrado los fundamentos de sus principios básicos y de sus explicaciones de los conceptos de "arte", de "literatura" y de "lenguaje" para comprobar hasta qué punto replantean, desde una nueva perspectiva, los principios, los criterios y las normas tradicionales del pensamiento y de la creación artística. Hemos valorado el nivel de repercusión de las teorías

postmodernas en sus juicios críticos y hemos comprobado cómo ponen de manifiesto algunos caracteres importantes y decisivos del proceso de génesis, de desarrollo y de crisis del sistema estético-literario heredado de la Antigüedad, construido y codificado en Italia y en Francia durante los siglos XVI y XVII.

Esperamos que los análisis de sus concepciones nos ayuden para que, en futuros trabajos, se identifiquen los antecedentes de algunas propuestas modernas de diferentes disciplinas como la Hermenéutica, la Teoría de la Literatura, la Sociología, la Psicología, la Antropología y la Estética, y, sobre todo, para que podamos calibrar el perfil intelectual y humano de un "enciclopedista" que poseía ese suave escepticismo del hombre que, entregado a la lectura, a la reflexión y a las nobles tareas de la cultura, mostró siempre un permanente interés por la vida.

1.- Nociones fundamentales

1.- Nociones fundamentales

Introducción

Trascendencia

Inmanencia

Pensamiento

Lenguaje

Lenguaje artístico

Lenguaje persuasivo

Materialismo

Monismo

Introducción

En este capítulo definimos aquellos conceptos que figuran en el enunciado del trabajo o que son nociones que Mariano Peñalver emplea de una peculiar manera, dotándolas de unos significados a veces muy diferentes de las interpretaciones y de las aplicaciones asignadas en las distintas épocas y en las diversas corrientes inscritas en los sucesivos contextos históricos, culturales y sociales. Hemos tenido en cuenta que estos tecnicismos, como ocurre con otros muchos de índole teórica, constituyen las bases, más o menos explícitas, de los juicios críticos emitidos por Mariano Peñalver tanto en los trabajos científicos como en los artículos de opinión.

Trascendencia

Empleamos la noción de "trascendencia" en su significado más amplio, como el valor que le concedemos a los objetos, a los comportamientos y a los sucesos, por encima de sus propiedades materiales e, incluso, de sus rasgos formales. Situándonos en una perspectiva semiótica, podemos afirmar que la trascendencia está determinada por los valores denotativos y connotativos que asignamos a los actos humanos. Ahí reside el empleo de este término como sinónimo de "importante" o de "significativo".

Esta concepción está próxima al sentido etimológico que, como es sabido, es una metáfora espacial (de *trans*, más allá, y *scando*, escalar) que podemos relacionar con la explicación que proporciona Zygmunt Bauman (2005, 2006 y 2008) según la cual es aquella perspectiva interpretativa desde la que se juzga la vida "como es" en función de cómo "debería ser", es decir, como

una vida que se imagina diferente de la vida "conocida" y, particularmente, como una vida que sería mejor, "preferible" y más "humana" que la que contemplamos. En otras palabras, entendemos por "trascendentes" aquellos datos que van más allá de las cualidades visibles. No pretendemos aludir, por lo tanto, al significado religioso, como sinónimo de "sobrenatural".

La vida humana es trascendente en este sentido porque se siente impulsada por la necesidad y por la obligación de "trascender", de transmitir algún mensaje aunque sea de una manera no intencionada. La "trascendencia" supone, por lo tanto, un permanente esfuerzo por superar la vida "orgánica" e, incluso, la social, rompiendo las ataduras inútiles de las convenciones arbitrarias tradicionales. Este concepto de "trascendencia" está próximo al de "utopía" y exige, por supuesto, la permanente alimentación y el equilibrado desarrollo de la capacidad de pensar y de imaginar unos modelos de vida diferentes a los vividos.

Peñalver, siguiendo a Bergson, explica cómo, gracias a esa facultad de la razón de trascender la pura corporeidad "que vive sólo (en) la espacialidad", podemos vivir el tiempo "trascendiendo el instante puntual que ya no es tiempo porque no es transcurrir". De esta manera, la razón, entendida como "facultad de no gozar sólo el instante presente de la vida", sería el poder de trascender el gozo del acto, del ahora del vivir (es decir, la satisfacción del instinto y del instante) para buscar el gozo de lo posible, de lo venidero. Pero –se pregunta- "¿no es esto el deseo, pasión de la racionalidad, pasión sólo humana? Sólo un cuerpo que piensa puede ser un cuerpo que desea (¿Kant nos ayudaría a comprender a Spinoza?)". La "trascendencia", por lo tanto, de acuerdo también con la razón kantiana, hemos de entenderla como la "facultad de temporalizar la pura especialidad del mero cuerpo":

> Este trascender el gozo del instante, en el gozo anunciado y anhelado del futuro, es el deseo, y éste sólo tiene su origen en la razón

> misma, es decir, en la razón inquieta y abundante de un cuerpo pobre de instintos. La conexión razón-tiempo descubre ahora una relación más fundamental donde reside, como veremos, el otro sentido (aún oscuro) de la crisis: La relación razón-cuerpo (1986: 61 y ss).

Inmanencia

Empleamos el término "inmanencia" en su acepción materialista y en un sentido próximo al que le da Antonio Gramsci[5] cuando califica la filosofía de la praxis como un "inmanentismo absoluto", un "historicismo absoluto" y un "humanismo absoluto". Este concepto, considerado clave en concepción gramsciana del marxismo, se opone al de "trascendencia" en su significación teológica, que considera que la vida del ser humano en la existencia posee un carácter provisional y preparatorio para la "otra vida", que su paso en la tierra es sólo el recorrido de un camino hacia un más allá, hacia una tierra nueva, hacia el cielo. La inmanencia, por lo tanto, es la interpretación de la existencia temporal como el recorrido vital que comienza en el nacimiento y termina con la muerte. Para Peñalver la vida humana posee unas dimensiones espaciales y temporales, y está constituida por las realidades que percibimos a través los diferentes sentidos, por eso afirma que la fe de los sentidos es la verdadera fe de los filósofos y de los poetas. Este rasgo acerca a Peñalver a ciertos pintores y, sobre todo, a ciertos músicos en los que el rigor de la abstracción se funde con la fidelidad al objeto concreto.

Francisco Vázquez explica este concepto cuando, refiriéndose al humor de Mariano Peñalver, afirma:

> Este humor, esta alegría, esta potencia afirmativa que Mariano ha mantenido incluso en el trance doloroso y persistente de su enfermedad, no se apoya en la posesión de remedios y de consuelos ultramundanos. En este aspecto Mariano estaba próximo a

[5] *Confer* Sáenz, A., "Antonio Gramsci y la Revolución Cultural", Conferencias pronunciadas durante los días 12 y 13 de Agosto de 1987, en la sede de la Corporación de Abogados Católicos, Libertad 850, Capital Federal. *On line.* Filipini, M., 2011, *Gramsci globale. Guida practica alle interpretación di Gramsci nel mundo,* Bologna, Odoya.

> las formas de un vitalismo materialista: "No hemos terminado de repetir a Spinoza: la negación de toda trascendencia. Todo está aquí. Con éste tenemos bastante para sufrir como para gozar. Los otros mundos no son sino modos de ser del único mundo que es el nuestro" (*Ibidem*).

A partir de esta constatación podemos aplicar al profesor Peñalver la aparente paradoja de que su vida, su pensamiento y su palabra trascienden de manera inmanente los episodios porque los interpreta, en el doble sentido de este término, como portadores de significados que se elevan por encima de sus propiedades físicas, en unos atributos que proponen unos modelos diferentes de relaciones con las cosas y con las personas:

> La única trascendencia –afirma Vázquez- está en este mundo, está en los otros y en el ejemplo que uno deja para los otros. Aquí se encuentra tal vez la herencia más estimable que Mariano ha podido ofrecer a sus compañeros de filosofía; un patrimonio más valioso que los textos y las teorías, un legado hecho de carne y hueso (*Ibidem*).

Este mismo profesor nos recuerda cómo Peñalver, en su concepción del "cuerpo" como trascendencia inmanente, se situaba muy cerca y, desde luego, estaba muy influido por las ideas que Merleau-Ponty expone en su *Fenomenología de la percepción*, y cómo le gustaba repetir la máxima de Paul Éluard: "hay muchos mundos pero están en éste".

Pensamiento

Peñalver concibe la noción de "pensamiento" - la formula unas veces de manera explícita y otras de forma implícita- como una actividad compleja en la que interviene el organismo a través de todos los sentidos, de las diferentes emociones, de la acción de la imaginación y de la voluntad y, por supuesto, mediante las operaciones tradicionalmente calificadas como "lógicas".

Hemos de tener en cuenta que, aunque no siempre en la misma proporción, los factores sensoriales y sentimentales han constituido unos

elementos permanentes en las descripciones del pensamiento y del lenguaje a lo largo de toda la historia del pensamiento filosófico. Las sucesivas y las diferentes explicaciones sobre el conocimiento, sobre el lenguaje, sobre los procedimientos literarios, sobre los recursos retóricos y sobre los mecanismos universalmente utilizados en las creaciones artísticas, han puesto de manifiesto que la acción de los sentidos está en el origen de los procesos de comunicación y en la base sobre la que se asientan las operaciones de simbolización.

Peñalver explica con detalle, aunque no de forma sistematizada, cómo el pensamiento abarca, además de los conceptos, otros ingredientes proporcionados por la imaginación, por las sensaciones, por los sentimientos e, incluso, por la actividad de la voluntad. Esta concepción da por supuesto que el pensamiento determina un modo de estar en un mundo que ha de ser comprendido, explicado y transformado. No es extraño, por lo tanto, que su filosofía sea una manera de pensar y de vivir que se traduce en una práctica ética, estética y política en el amplio sentido de esta palabra[6].

Lenguaje

Las nociones peñalverianas de "lenguaje" y de "lengua" guardan un estrecho paralelismo con su concepción sensualista del pensamiento. Son unos conceptos que le sirven de base para desarrollar sus propuestas sobre los análisis descriptivos y valorativos de los procedimientos artísticos, de los recursos literarios y de los mecanismos persuasivos. Sus sugerencias arrojan abundante luz para descubrir, por ejemplo, las claves profundas de los poderes persuasivos y artísticos que poseen las imágenes sensoriales -no sólo las visuales- y para comprender las razones de su permanente utilización en las diversas épocas y en los diversos géneros. Sus reflexiones sobre la acción de los sentidos, por ejemplo, facilitan la compresión de su propuesta, según la cual las ideas poseen unos

---

6 *Confer* Pierre Hadot: 2006: 17.

"cuerpos" dotados de dimensiones y de cualidades sensibles y de que, por otro lado, las realidades materiales se llenan de significados artísticos y literarios[7].

Sus ideas enlazan con las teorías más antiguas y más constantes a lo largo de la tradición occidental. Si es cierto que, como por ejemplo ocurrió en la Edad Media, durante algunos periodos predominan las teorías idealistas o, incluso, las espiritualistas, en los que se desprecia el valor de los sentidos y de los sentimientos, si prestamos atención, descubrimos a lo largo de toda la historia una corriente subterránea de sensualismo que, de manera latente, explica el origen y el desarrollo del lenguaje y de las lenguas. Incluso los autores que se declaran contrarios al positivismo aceptan que el contacto sensorial es un medio directo e imprescindible para alcanzar el conocimiento científico y para explicarlo de una manera clara y convincente.

Lenguaje artístico

Peñalver advierte que el origen de los diversos lenguajes reside en las imágenes sensoriales y da por supuesto que la creación de "imágenes literarias" es el procedimiento más universal para explicarnos a nosotros mismos y para transmitir nuestras sensaciones, nuestros sentimientos y nuestras ideas. Ésta es la razón que explica que no nos resulte extraño comprender que, cuando contemplamos con admiración esas imágenes, realizamos un acto de animación, las llenamos de vida y hacemos que realmente nos devuelvan unas respuestas que influyen en nuestras actitudes y en nuestros comportamientos. Estas consideraciones tienen su origen en el hecho de que las imágenes no son sólo unos productos de las percepciones sino que constituyen los resultados, a veces azarosos, de diversas simbolizaciones personales o colectivas: son acciones cuya

---

[7] Hemos de tener en cuenta que, ya desde aquella primera mirada de los filósofos presocráticos, late, aunque a veces sea implícitamente, el propósito de usar los sentidos para descubrir los significados humanos de todos los seres naturales. Desde entonces hasta nuestros tiempos, los objetos materiales y, sobre todo, las sensaciones y los sentimientos que ellos despiertan, transmiten mensajes que hemos de saber interpretar.

fuerza reside en la doble relación con nuestro cuerpo y con nuestra capacidad de simbolización[8].

En la actualidad, apoyándose en los minuciosos análisis elaborados por los sensualistas y por los sentimentalistas[9], algunos psicólogos y neurólogos, como, por ejemplo, Changeux, Chuchland, Denton, Edelman, Damasio o Evers, han descrito la poderosa influencia que la arquitectura y el funcionamiento del cerebro ejercen en la excitación de las sensaciones, en la estimulación de los sentimientos y, a través de éstos, en la adopción de unas actitudes y de unos comportamientos específicamente humanos como las manifestaciones artísticas y literarias. La búsqueda de bases neurobiológicas de la racionalidad, de las emociones y del lenguaje, lejos de empobrecer nuestra concepción de la identidad humana, nos ofrece una oportunidad sin precedentes para apreciar en su justa medida la variedad de las experiencias personales, la riqueza de la diversidad cultural y la pluralidad de nuestras ideas sobre el mundo.

Lenguaje persuasivo

Los análisis de Peñalver sirven también para explicar las razones que justifican que la Retórica moderna –la ciencia y el arte del lenguaje persuasivo- preste especial atención a unas destrezas que -como por ejemplo, la afinidad emocional, la armonía sentimental, la empatía psicológica o la adaptación

---

8 Hemos de tener en cuenta que la formulación científica del proceso de "evolución biológica" -descrita como el conjunto de los alteraciones que han originado la diversidad de formas de vida- también ha servido de apoyo a diferentes modelos de crítica literaria y constituye la fuente en las que han bebido algunas de los actuales teorías literarias como, por ejemplo, la Estética de la Recepción y las diversas corrientes interculturales.

9 El análisis de dichas concepciones sensualistas y sentimentalistas, aún vivas entre nosotros, ayuda a identificar los antecedentes de diversas propuestas modernas (como, por ejemplo, las nociones de "icono verbal", "metáfora visual", "imagen poética" o "percepción estética") y nos sirve para explicar el amplio e interesante tema de las "correspondencias artísticas", que se promociona en la estética del siglo XIX y que ha alcanzado un auge notable en las vanguardias del siglo XX. Estas nociones sirven de fundamento epistemológico y, a veces, de modelos descriptivos a muchas definiciones literarias formuladas por autores que desconocen o incluso rechazan, de manera más o menos clara, las teorías de Locke o de Condillac, como el Simbolismo, el Impresionismo, el Prerrafaelismo o el *Art Nouveau*, las vanguardias, y, más concretamente, el Creacionismo, que otorgan un singular protagonismo a los sentidos y, de manera especial, a los ojos, o los caligramas cultivados, sobre todo, por los ultraístas.

sociológica- son unas habilidades necesarias para lograr el fin de la oratoria que, de acuerdo con la teoría aristotélica, es la persuasión. Peñalver afirma, incluso, que las habilidades mediante las cuales se establecen y se desarrollan las relaciones humanas –eminentemente sensoriales y emotivas- constituyen unos instrumentos esenciales para lograr los objetivos de cualquier tipo de discurso oratorio. Por eso él llega a la conclusión de que la Retórica es una disciplina eminentemente psicológica cuya naturaleza está confirmada tanto por la tradición clásica como por el pensamiento moderno. Insiste en que el elemento psicológico, factor que caracteriza las actuaciones de los seres humanos, es uno de los rasgos que diferencia nuestros comporamintos de los fenómenos físicos de la naturaleza inanimada y del funcionamiento de las máquinas y de los artefactos.

Es sabido que, en la actualidad, la ciencia de la comunicación describe los discursos orales como aquellas operaciones en las que interviene toda la persona y como una "actuación", una "acción", que pone de manifiesto el perfil psicológico y la constitución somática de quien pronuncia un discurso y de quienes lo escuchan. Hoy se reconoce, además, que los seres humanos, al igual que las sociedades humanas, son los productos de nuestras arquitecturas cerebrales y de los entornos en los que se desarrollan nuestras actividades profesionales y sociales.

Materialismo

Este concepto, a pesar de que no aparece explícitamente en los textos de Peñalver, constituye el denominador común de todos sus análisis. En sus reflexiones sobre el pensamiento, el lenguaje, el tiempo, el espacio, la alteridad, la vida y la muerte, él parte del supuesto de que sus respectivas naturalezas y sus diversos funcionamientos se explican mediante la descripción de las leyes naturales y de los procesos evolutivos que se han sucedido en la configuración de los seres humanos. Francisco Vázquez detalla cómo

> el "materialismo" apunta a otra convicción permanente de Peñalver, que lo aproxima a Diderot y a Spinoza: todas las ideas y razonamientos que conocemos y experimentamos tienen su raíz en el modo de afrontar nuestra condición corpórea. El cuerpo que somos, conviene Peñalver con Marguerite Yourcenar, "es nuestro reino". La filosofía no puede practicarse entonces en la ignorancia del cuerpo, como sucede con la animalidad triunfante del joven sano y vigoroso, carne que se ignora a sí misma. Se piensa cuando el cuerpo se hace notar, como un obstáculo más o menos doliente y maltrecho (*Diario de Sevilla,* martes, 30 de agosto de 2005).

Aunque es cierto que los primeros vestigios de la doctrina materialista se remontan a fines del tercero y principios del segundo milenio antes de Cristo en las culturas egipcia y babilónica y, un poco más tarde, en la filosofía de la India y de China Antigua (Cf. López Corredoira, M., 2005), el uso del término "materialismo" en nuestra cultura occidental en el sentido de representaciones físicas acerca de la materia[10], tiene su origen en el pensamiento griego[11]. Pero es a comienzos del siglo XIX, por influencia del materialismo histórico, cuando el término se emplea también en las ciencias sociales refiriéndose a diversos

---

[10] Francis Bacon (1561-1626), que consideraba la experiencia como el fundamento del conocimiento, defiende el mundo material infinito y eterno. Thomas Hobbes (1588-1679) estableció como único método científico del saber el matemático, sostenido en las operaciones de sumar y de restar. Pierre Gassendi (1592 – 1655) trató de reconciliar el atomismo de Epicuro con el pensamiento cristiano, sustituyendo los átomos infinitos, eternos y semovientes de Epicuro por un número finito de átomos creados e impulsados por Dios.

[11] Los primeros autores griegos llamados Milesios ya adelantaron algunos de estos conceptos y, de manera general, podemos afirmar que los primeros filósofos griegos –despegándose de los textos sagrados-, se esforzaron por "descubrir la causa material de las cosas, buscando de qué estaba hecho el mundo" y elaboraron una primera explicación naturalista del mundo por medio de la búsqueda de la objetividad. Pero, tras defender que la materia es lo primario, concluyeron que el pensamiento, el lenguaje, las creaciones estéticas y la conciencia ética -que fueron generadas gracias a la compleja organización de los organismos- constituían las manifestaciones más específicamente humanas.

Después, en las controversias religiosas de la Escuela de Mileto; Tales de Mileto (ca. 624 - 547 a. C.), Anaximandro (ca. 610 - 546 a. C.) y Anaxímenes (ca. 585 - 525 a. C.) y Heráclito de Éfeso según los cuales las materias originales son, respectivamente, el agua, el *aperion* –movimiento-, el aire y el fuego. Según el principio fundamental de la teoría atomista defendida por Demócrito de Abdera (460 - 370 a. C.) los cuerpos están formados por átomos que se mueven en el vacío, encontrándose y formando diferentes cuerpos e incluso el alma del hombre, la cual muere al perecer el organismo. Aristóteles (384 - 322 a. C.) sostenía que todas las cosas poseían en su base una materia prima que, caracterizada por la falta de determinación o de forma, eran sólo una posibilidad de existencia.

marcos teóricos que indagan en las causas de los procesos históricos y de los cambios culturales. Como es sabido, este materialismo histórico defiende que las causas últimas de los fenómenos sociales están determinadas por factores materiales y rechaza explícitamente las explicaciones en las que intervienen otros factores sobrenaturales, y, sobre todo, los razonamientos de los procesos históricos por "las ideas que rigen el mundo". Tenemos un ejemplo en la versión hegeliana de la historia como realización del concepto y la explicación de las revoluciones liberales como expresión y realización de la idea de libertad, pero, en especial, en la explicación de los procesos históricos por "las ideas que rigen el mundo".

Aunque la denominación de "materialismo histórico" se popularizó en el seno del marxismo, actualmente está presente en diferentes Ciencias Humanas como, por ejemplo, en la Antropología, en la Teoría de la Historia o en la Sociología. Gracias a esta ampliación, la etiqueta de "materialismo histórico" engloba a toda una serie de elaboraciones teóricas no necesariamente marxistas[12]. Gustavo Bueno propone su noción de "materialismo filosófico" que, aunque tiene como rasgo común con el materialismo histórico la negación del espiritualismo y la existencia de sustancias espirituales, no lo reduce a un simple "corporeísmo" sino que admite la realidad de seres materiales incorpóreos (Cf. Bueno, G., 1972). Tanto la Metafísica materialista como la Ética hedonista y la Estética "sensacionista" mantienen una estrecha relación con el sensualismo gnoseológico, lingüístico y artístico según el cual conocemos por medio de los sentidos porque sólo existen las realidades materiales.

---

[12] Debido al intento de establecer las ideas del materialismo histórico de modo independiente a la versión marxista del mismo, se han acuñado términos nuevos como: materialismo cultural, "funcionalismo ecológico", "determinismo geográfico", "determinismo económico", y otros, que pueden ser considerados como concepciones materiales de la Historia. Diversos autores como, por ejemplo, Jared Diamond o Marvin Harris han tratado detalladamente la evolución histórica de extensas áreas geográficas, y pretenden explicar los rasgos definitorios de la sociedad a partir de factores materiales, señalando que este tipo de factores son los preponderantes cuando se trata de entender la evolución de las sociedades y de las civilizaciones.

En la actualidad, en el ámbito de las Neurociencias se usa la denominación "materialismo ilustrado" originariamente explicado por Gaston Bachelard (1953) y extendido por Changueux (2004) a las Neurociencias para proponer un modelo de cerebro que se opone a la vez al dualismo -cuerpo y alma-, y al reduccionismo –sólo cuerpo-. Este modelo se funda en la idea según la cual todos los procesos celulares elementales de las redes del cerebro tienen como base unos mecanismos físico-químicos. Sus defensores sostienen que la conciencia es el resultado de un proceso de evolución biológica de las actividades neuronales. A partir de esta concepción describen el cerebro como un sistema proyectivo, variable y activo de manera autónoma, en el cual las emociones y los valores son incorporados como coerciones necesarias[13].

Monismo

Aunque el término "monismo"[14] –quizás por darlo como concepto suficientemente conocido- Peñalver no lo define teóricamente, sí lo explica con detalle a través de sus comentarios sobre sus temas preferidos y, especialmente, cuando aborda diversos asuntos relacionados con el pensamiento, el lenguaje, el tiempo, el espacio, la vida o la muerte. Su concepción, consecuencia de sus ideas materialistas y evolucionistas, se hace patente, sobre todo, en su rechazo explícito al dualismo tanto el antropológico y el psicológico como el cosmológico y el cultural.

En sus análisis llega a la conclusión de que la perversión del pensamiento racional tiene su origen en la lógica nacida en el momento mismo en que se consolidan los dualismos y se deshacen los teísmos: "Perdida la unidad remota aunque consoladora de lo divino, los dualismos producen la perversión

---

13 Mariano Pérez Álvarez propone un "materialismo filosófico", concebido sobre la base de una ontología de tres géneros que se concreta en la distinción de tres ámbitos complementarios: el del cuerpo, el de la conducta y el de la cultura.

14 El concepto de "monismo" es antiquísimo ya que fue explicado y aplicado por Parménides. El término se considera, sin embargo, que fue acuñado en 1734 en la obra del alemán Christian Wolff quien definió a los "monistas" como los filósofos que "admiten un único género de sustancia" (Citamos por la edición de 1972) .

de la razón contra el cuerpo y siempre en nombre del espíritu". Explica cómo de las intrincadas relaciones que se establecen entre la racionalidad, el dualismo y el teísmo esbozan, como posibles salidas, la de resucitar a Dios-Espíritu (como unidad perdida y como consuelo o refugio futuro de nuestro desgarro), la de reencarnar a Dios bajo la figura de un Poder político absoluto y universal, o la de consentir con la supresión del dualismo antropológico y, al mismo tiempo, restablecer las raíces corporales de la razón (Peñalver, 1997: 193-203).

Cuando aborda la cuestión de la polaridad pensamiento-acción, él recuerda que deriva de una vieja tradición, apoyada en los prejuicios que hicieron que dichas actividades estuvieran escindidas y que hoy, más que nunca, se resume en la polaridad entre el filósofo y el ingeniero paralela a la dualidad "naturaleza" y "hombre" y, en éste, el "cuerpo" y el "espíritu". Según él, la llamada dominación moderna del mundo, gracias a la ciencia y a la técnica, es el resultado de una lenta identificación que resume la historia del hombre en su lucha por sobrevivir en su ámbito y por dominar unos espacios hostiles y extraños: es el largo proceso de la humanización de la naturaleza que se aceleró cuando se comenzó a concebir a la naturaleza, no como lo extraño, lo oscuro o lo incognoscible sino como lo próximo cognoscible. Cuando defiende la importancia del cuerpo en la definición de lo humano, él explica su concepción de la conciencia como una actividad orgánica en contra de los dualistas que la consideran como una entidad que está fuera y por encima del cuerpo (*Ibidem*).

2.- Las claves vitales

2.- Las claves vitales

Introducción

La atmósfera familiar

El ambiente estudiantil

La sensibilidad musical

Los estudios

La docencia

Las tareas docentes universitarias

La orientación protréptica

El carácter dialogante

El humanismo moral

El ejercicio del poder y su relación con los políticos

El afán vital

Introducción

Advierto que, en esta ocasión, al esbozar algunas líneas de la trayectoria cronológica de Mariano Peñalver, no me propongo elaborar su biografía detallada y completa sino sólo dibujar un escueto esquema que sirva para situar y para interpretar adecuadamente los contenidos fundamentales de sus textos y la convergencia de las secuencias de las diferentes actividades profesionales que él desarrolló durante su actividad académica. Juzgo que la consideración de estas circunstancias vitales tal como fueron descritas e interpretadas por algunos de sus acompañantes puede proporcionarnos unas pautas hermenéuticas que orienten la lectura de su pensamiento y que identifiquen las sustancias que, en su interior y en el escenario cultural en el que se originan, nutrieron sus ideas y orientaron sus opciones vitales principales.

En mi opinión, estos breves apuntes pueden ayudar para conocer, en la medida de lo posible, su permanente preocupación de pensar de acuerdo con sus comportamientos y de actuar en conformidad con sus pensamientos. Parto del supuesto de que su pensamiento filosófico, sus convicciones éticas, su sensibilidad estética y sus gestiones de gobierno forman un entramado complejo cuya unidad, armonía y coherencia es necesario tener en cuenta para interpretar y para valorar cada una de sus facetas humanas y para calibrar sus diversas tareas profesionales. Probablemente el rasgo más característico de su personalidad sea el equilibrio inestable que mantuvo uniendo la profundidad de su pensamiento con la delicadeza de su talento artístico y con la amplia capacidad para mantener y para aplicar sus principios éticos, sus criterios estéticos y sus convicciones políticas en sintonía con los cambios rítmicos de los diversos tiempos. Los datos –sin duda alguna escasos- que he seleccionado

pueden servir también para recrear la atmósfera que respiró y para reconstruir el clima que él mismo contribuyó a formar durante su juventud y su madurez.

Me refiero también a algunos de los factores que impulsaron sus diferentes opciones y evoco las diversas circunstancias que explican los rasgos caracterizadores de su pensamiento como, por ejemplo, su actitud moderadamente heterodoxa, su espíritu agudamente crítico y su exquisita habilidad para sembrar dudas allí donde las certezas parecían estar ya definitivamente establecidas. Estos datos pueden ayudarnos también para comprender su peculiar manera de reaccionar ante aquellas propuestas en las que él vislumbraba riesgos de dogmatismos, de quietismos o de conformismos. Es posible que estas informaciones proporcionen también algunas pistas para identificar las claves de su curiosidad por el funcionamiento de los lenguajes estéticos, de los ritmos temporales y de las melodías musicales.

En este trabajo expongo de forma articulada los resultados de los análisis que he realizado del doble, complementario y trenzado recorrido biblio-biográfico de Mariano Peñalver. Señalo los hitos más significativos por los que discurre la trayectoria de su discurso filosófico y la senda de su experiencia vital. He leído sus palabras y su vida fijándome, de manera especial, en la íntima interrelación que se establece entre estas dos complementarias maneras de expresarse y he tenido muy en cuenta que este filósofo era un artista que se propuso como meta conjugar las sensaciones, las emociones, el pensamiento y los comportamientos de una manera armónica. Por eso, el dibujo de su perfil intelectual y humano refleja que Peñalver era un pensador que cultivaba los valores éticos y los compromisos ciudadanos, y un músico que armonizaba, en las dosis adecuadas, el entusiasmo controlado, la meditación reposada y el análisis crítico de los episodios que vivía y del patrimonio que había heredado del magisterio de sus mayores.

La atmósfera familiar

El marco familiar, tanto en el que Mariano Peñalver nació y vivió durante los años de su niñez y de su adolescencia, como el que, con la imprescindible colaboración de su esposa, Marie-Paule, y de sus tres hijos, Gabriela, Guillermo y Vicente, él creó durante el resto de su vida, constituyen unas referencias inevitables para interpretar las actitudes que definen su talante humano y para valorar las decisiones que explican su trayectoria académica. Desde su niñez y durante toda su vida, Mariano respiró una atmósfera familiar que, apoyada en el principio de mutuo respeto, facilitaba los hábitos de reflexión, de trabajo, de orden, de libertad e, incluso, de sobriedad que definen su peculiar talante. Santiago del Campo cuenta cómo, por ejemplo, había en su casa unas mesitas apartadas, cada una con flexo, que invitaban a estudiar y a concentrarse, y cómo, en la sobremesa, se prolongaban con su padre y con sus hermanos, densas conversaciones sobre unos asuntos tan teóricos como, por ejemplo, el espacio y el tiempo, desde las ópticas de la física o desde el pensamiento filosófico, literario o pictórico (2006: 17-18).

En reiteradas ocasiones él mismo me expresó su convicción de que el respeto es el fundamento sobre el que hemos de construir los demás valores familiares, incluso el del amor, el del diálogo y el de la colaboración. Peñalver partía del supuesto de que, más que de las normas, la convivencia familiar es el resultado y el origen de un clima que se genera mediante la combinación equilibrada de libertad y de disciplina, de autonomía y de dependencia, de orden y de relajación. Por eso, cuando él se refería a su hogar –o a sus sucesivos hogares- solía definirlo como un espacio cálido en el que, por tener las puertas y las ventanas siempre abiertas, el aire se renovaba de manera permanente.

Aunque es cierto que Mariano Peñalver no proporcionaba demasiados detalles sobre sus familiares, también es verdad que, en más de una ocasión, mostró su admiración por su padre y por su madre. Si el primero constituía el modelo ejemplar del “maestro”, a la segunda la evocaba como ese ser

imprescindible que "ambienta" el hogar dotándolo de un clima propicio para la convivencia.

De su padre, Patricio Peñalver Bachiller (1889-1979), además de ese "fondo de honradez" y de ese "sustrato de libertad"[15], denominadores comunes de su conducta y de la de todos sus hermanos, Mariano heredó, según sus amigos, el rigor científico, el culto por la palabra clara y precisa, y, sobre todo, su sincera actitud de respeto y de servicio a los alumnos. A su madre, Ana Simó Ruiz (1895-1980), le debía, sobre todo, una especial sensibilidad -de los sentidos y de los sentimientos- concentrada en su mirada limpia y en su voz transparente.

Otro término de comparación -aunque a veces antagónico- era su hermano Patricio Peñalver Simó (1919-1992) quien, once años mayor que él, también fue Licenciado en Derecho (1943), Doctor en Filosofía (1951)[16], Profesor en la Universidad de Navarra, y Catedrático en las Universidades de Granada (1957-1962) y en la de Sevilla (1971-1988)[17]. Aunque, a veces, Mariano se sentía incómodo cuando lo comparaban con Patricio, muchos de sus

---

[15] Doctor en Ciencias, Catedrático de Matemáticas, Vicerrector de la Universidad de Sevilla, Miembro de la Real Academia de Buenas Letras, y como indica José María Prieto Soler, era un referente de racionalidad, de caballerosidad y de honestidad, que ejerció como profesor durante más de cincuenta años y que fue reconocido como una de las personas de más talla intelectual y de mayor densidad ética de la sociedad sevillana: su reflexión y su conducta estaban sustentadas en un fondo de honradez y en un sustrato de libertad: "En el viejo Patio universitario de la calle Laraña Don Patricio, el perenne Decano de Ciencias, al cruzarlo hacia la solemne escalera que llevaba a la vetusta biblioteca y a los malolientes laboratorios, transmitía serenidad a los estudiantes que se ponían de pie si venía el Rector Mota. Carande, Jiménez Fernández, Carriazo, Pelsmaeker vociferaban en sus aulas y sus palabras se entremezclaban en el Patio para confusión y escándalo de la estatua de Maese Rodrigo" (2006: 27).

[16] Su tesis versó sobre "La memoria en Plotino".

[17] En su última etapa como universitario, de vuelta a su Sevilla natal, se intensificó su interés por los discursos críticos radicales del mundo contemporáneo. Subrayamos sus renovadores cursos sobre el pensamiento de Nietzsche. Igualmente incorporó a su enseñanza y a su investigación los elementos más críticos de los nuevos movimientos en Estética y más concretamente en Andalucía y recordamos su trabajo sobre *La filosofía y el pensamiento en Andalucía* (1981).

amigos coinciden en que la delicadeza, la sensibilidad y la elegancia eran cualidades comunes a los dos hermanos[18].

Pero, sin duda alguna, los referentes más explícitos y más permanentes fueron su mujer, Marie-Paule, sus hijos, Gabriela, Guillermo y Vicente, su sobrino, Patricio, y, últimamente sus nietos, Hernán y Mariana. Me atrevo a afirmar que Mariano profesaba una honda "devoción" a su familia. Empleo este término de una manera plenamente consciente e intencionada. Ya sé que él desdramatizaba y desacralizaba casi todos los episodios, pero por su familia, a la que rendía culto –al menos de hiperdulía- sentía y expresaba un verdadero fervor. Cuando entró por primera vez en su despacho de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz, colocó sobre su mesa una foto enmarcada de una estatua femenina sin cabeza. Fíjate en su mirada y dime quién es, me dijo. Pensé que me estaba haciendo un examen de Historia del Arte o gastándome un broma. ¿Minerva, Venus, Diana? Le respondí, por decir algo.

- Es mi mujer; tú no le ves la cara pero yo sí: ella es mi motor y quien me lleva de la mano.

Siempre que encontraba la ocasión propicia repetía que, desde que en París conoció a Marie-Paule Sarazin –una mujer a la que admiró intelectual y humanamente-, ella fue la persona más importante, no sólo en su vida afectiva y familiar, sino también en su descubrimiento del pensamiento francés y de la filosofía de la vida. "Cuando pienso en silencio –me repetía-, en realidad discuto con Marie-Paule: ella me proporciona pautas y, sobre todo, contraargumentos". En varias ocasiones, cuando nos referíamos a sus obras, siempre repetía: "mis obras maestras son mis tres hijos". Otro de los síntomas más explícitos de su pasión familiar fue la expresión complacida que adoptó su rostro las dos veces

[18] Diego Romero de Solís explica que "Patricio Peñalver era una de las personas menos cursis que él conoció: seductor, afable, inteligente y bueno, más cristiano que católico, y tan arbitrario, a veces, como niño consentido y travieso, por lo que podía ser temible, si su estrategia le cogía a uno desprevenido. Patricio y Jesús de Arellano eran de los pocos docentes que tenían alma, que se ocupaban de sus alumnos, que los empujaban a leer cosas serias, que los escuchaban y animaban" (2006: 37-41).

que me habló de sus nietos; en las dos ocasiones, contemplé cómo se humedecían sus ojos. Cuando me comunicó que su nieta se llamaba Mariana y, sobre todo, cuando, en una conversación en la que defendí que a nuestros descendientes también transmitimos el espíritu, me confesó la profunda emoción que experimentó cuando advirtió que su nieto Hernán, al sentarse en la mesa, disponía los cubiertos igual que él, sin que nadie antes se lo hubiera enseñado. Estoy seguro de que, en sus nietos, él veía y escuchaba sus propios ecos vitales. Muchos comentamos cómo se le iluminaba el rostro y era incapaz de disimular su alegría cuando se refería a sus nietos y cómo paladeaba la palabra de "abuelo" como si fuera un caramelo. Unos días antes de fallecer, cuando ya estaba profundamente dormido, tras enterarse de que su nieta iría a visitarlo, pidió que, para recibirla, lo vistieran y lo sentaran en una silla.

Mariano explicaba cómo una de las fórmulas que empleaba para mantenerse en forma intelectualmente e, incluso, para seguir creciendo humanamente era prestar atención a las propuestas de sus hijos y de sus alumnos. "Si llegamos a la madurez –repetía- cuando empezamos a aprender de nuestros hijos, alcanzamos el grado de `maestros´ cuando nos decidimos a aprender de nuestros alumnos". Ésta es la razón por la que siguió tan de cerca las aportaciones de su sobrino Patricio Peñalver Gómez (1951), Catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia e introductor en España del pensamiento de Derrida[19]. A él le dedicó el texto titulado "Las frustraciones de la comprensión" con las siguientes palabras: "A Patricio Peñalver, modelo admirable de un pensar donde la vehemencia enlaza con la no violencia".

El ambiente estudiantil

Otro de los factores que también influyeron notablemente en su manera de interpretar los episodios y en su forma de plantear las cuestiones relacionadas con sus estudios fue el ambiente literario y artístico que respiró durante los

[19] 1996, "Introducción" a *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós/I.C.E. - U.A.B., Barcelona: 9-33. Edición digital de Derrida en Castellano.

cursos de bachillerato[20] y durante sus primeros años universitarios en los que, además de cursar la carrera de Derecho, animaba y, a veces, lideraba distintas actividades culturales. Aunque es cierto que en sus estudios de bachillerato la asignatura de Filosofía poseía un contenido escolástico, también es verdad que Mariano, ya entonces, adoptaba una actitud distanciada y crítica en algunos temas como la Ontología, la Epistemología y la Cosmología. Durante esta época, sin embargo, mostró un mayor interés por el estudio de cuestiones relacionadas con el arte, con la música, con la historia e, incluso, con la arqueología.

Aunque respetuoso con la atmósfera religiosa que, desde la niñez, había respirado e, incluso, reconociendo algunos "valores humanos" que el Opus Dei[21] proponía, Mariano sintonizaba más –indica Francisco Vázquez- con los planteamientos y con los lenguajes "literarios" de Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Bernanos, Graham Green, Camus y Sartre[22]. En este tiempo se acerca también al pensamiento de algunos españoles como, por ejemplo, Zubiri, Pedro Lain Entralgo, Aranguren y Julián Marías, los filósofos llamados orteguianos que compartían la crítica a la versión oficial de la vida cristiana (Aranguren, 1952: 203-204).

Ya, desde entonces, dio muestras de su curiosidad por los asuntos más diversos de las Ciencias Humanas y, en especial, por los temas relacionados con las manifestaciones artísticas. Su amigo José María Prieto cuenta cómo Mariano, además de aparecer en los años 1951 a 1953 por las clases de Filosofía que su hermano Patricio impartía en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, era uno de los animadores de aquel grupo plural de artistas entre los que destacaban los pintores Carmen Laffón[23], Miguel Pérez Aguilera, las hermanas Sánchez,

---

[20] En la reválida obtuvo el Premio Extraordinario.

[21] Francisco Vázquez señala cómo "por aquellos años los filósofos del Opus Dei se reivindicaban como "intelectuales puros", defensores de un discurso ascético del ensayismo y de la inmediatez partidista del `hombre masa´ en el anonimato irresponsable del `se´": 2009: 87.

[22] *Ibidem*: 75.

[23] Carmen Laffón nace en Sevilla en 1934, en una familia culta, progresista y acomodada. Sus padres, que se habían conocido en la Residencia de Estudiantes de Madrid, deciden no llevarla al colegio. Su educación se lleva a cabo en su casa, a donde acuden sus diferentes profesores. Sus inicios en la pintura tienen lugar a los 12 años de la mano del pintor Manuel González Santos,

Santiago del Campo y Luis Rodríguez Gordillo o los poetas Aquilino Duque, Antonio Gala, Joaquín Albalate Lafita y Juan Collantes de Terán o, incluso, la actriz teatral María Galiana. Pero Mariano, aunque se mostraba atraído por todos los géneros artísticos, siempre se inclinó preferentemente por la música (Prieto Soler, J. M., 2006: 25-30[24]).

Santiago del Campo, otro compañero y amigo de la juventud[25], relata cómo paseaban por los muelles sevillanos que lindan con el Parque Inglés y con el Pabellón de la Argentina, los sábados por la tarde de la "semana inglesa", y se imaginaban viajes al Pacífico, naufragios y arribadas a islas. Allí, comenta, "hacíamos, día a día, los *Dos años de vacaciones* de Julio Verne con Doniphan, Wilcox, Service y Cross, que inventaban una vida solidaria para pervivir. Viajábamos tanto que un amigo común nos decía: "Debéis llevar bufanda porque de noche refresca mucho en el Pacífico" (Campo, S., del, 2006: 15-18).

Este mismo amigo nos recuerda algunas de las obras literarias que, en aquella época, ellos leían como, por ejemplo, de Emily Brontë, *Cumbres Borrascosas* y su protagonista Heathcliff; de Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* y *Nada menos que todo un hombre, y* otros libros como *El paraíso perdido,* de Milton, *Las feria de las vanidades,* de William Makepeace Thackeray, de William Somerset Maugham, *El filo de la navaja*, con

---

amigo de la familia y antiguo profesor de dibujo de su padre, por cuya indicación ingresa en la Escuela de Bellas Artes de Sevilla, a los 15 años de edad. Tras cursar estudios en esta institución durante tres años se traslada a Madrid, en cuya Escuela de Bellas Artes finaliza su carrera. En ese mismo año, 1954, hace su viaje de fin de estudios a París, donde queda impresionada por la obra de Marc Chagall. Al año siguiente realiza una estancia de estudios en Roma con una beca del Ministerio de Educación. Sus viajes a Viena y Holanda son también hitos importantes en esos años de formación.

[24] "Era 1956, nos reuníamos en la Sala de estar de la Residencia del Consejo; tomábamos café, charlábamos. Mariano proponía los temas. En eso no cambió, realmente cambió poco, siempre ha sido el de esa hermosa foto en el invierno de una playa de Normandía que publicó un periódico de Cádiz. Una de aquellas tarde la conversación giró sobre el soneto de las vocales de Rimbaud: A negro, E blanco… cada contertulio daba su propia correspondencia de perfumes, colores, sonidos. También escuchábamos algún disco de vinilo con su ruidoso chisporroteo de fondo" (Prieto Soler, J. M., 2006: 25-30).

[25] Que se casaría después con Manuela, hermana de Mariano.

Larry en la biblioteca parisina, en el Tibet, o el príncipe Muichkine de *El idiota*, o *Aglaé* o Anastasia Filippovna.

> No es que los leyéramos, éramos los libros. Tengo la sensación, no ahora sino entonces, de que si para mí era divertimento, para él era la información de un proyecto tan severo como *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* camino hacia el borde de la realidad en el que ha estado toda su vida (*Ibidem*).

Santiago cuenta cómo se reunían en casa de Antonio Sanpere en un cuartito para leer *Las cuitas del joven Werther* a cuyo entierro no fue ningún eclesiástico. Antonio Sanpere llevaba en la frente el dolor de vivir. Era beethoveniano: "Para dar un alivio a estas penas que me parten la frente y el alma, me he quedado mirando a la luna a través de las finas acacias". Y recuerda cómo Antonio tocaba la Sonata Claro de Luna en la pianola, "poniendo el dedo en el teclado unos segundos más tarde de hundirse la tecla, pero daba a su gesto un extremado patetismo que recuerdo con arrobo. Y siempre Juan Ramón" (*Ibidem*).

La sensibilidad musical

Para Mariano Peñalver la música era más que una afición y algo diferente a una vocación: era una clave vital. Ya es sabido que no se dedicó a ella profesionalmente pero hemos de reconocer que, según sus propias explicaciones y, sobre todo, si tenemos en cuenta las actitudes que adoptaba ante el discurrir del tiempo y ante la sucesión de los episodios cotidianos, su interpretación de la vida familiar y académica era eminentemente musical. Tanto en sus discursos orales y en sus textos escritos como en el diseño de sus actividades profesionales mostraba una notable destreza para marcar los compases y para dibujar las melodías. Si es cierto que algunas de sus "ocurrencias" mostraban su imaginación poética y su fantasía pictórica, en mi opinión, la mayoría de sus pensamientos -en los que el rigor de la abstracción se fundía con la fidelidad a los objetos concretos- demostraban, sobre todo, su exquisita sensibilidad musical.

En alguna ocasión he explicado cómo, en mi opinión, Mariano, además de dar pruebas de que era un profundo conocedor del lenguaje estético y del ritmo melódico de las ideas sencillas, interpretaba la vida como el que leía una partitura musical modulando la melodía y respetando el ritmo -andante o allegro- de cada compás.

Santiago del Campo nos ofrece, una vez más, algunos datos que, aunque anecdóticos, revelan los gérmenes de esa habilidad musical.

> Tenía un piano que parecía constipado. Era de una tía abuela profesora de solfeo. En él amañaba Mariano valses de Brahms, y componía piezas cortas a la manera del Microcosmos bartokiano. En su casa eran muy sobrios y no tenían gramófono, por eso era la radio la única fuente y más tarde la Sociedad Sevillana de Concierto, con solistas en el Hotel Alfonso, y orquesta con Argenta en el Lope de Vega los fines de curso. […] Por este tiempo, más de una vez, fuimos a los jardines del Alcázar con una amiga, y en una glorieta solitaria mientras uno bailaba con ella, el otro hacía la música tarareando muy cerca para no alzar la voz; el que musicaba el tango o el bolero seguía a la pareja acompasadamente, así una vez uno, otra vez otro (*Ibidem*).

Este mismo amigo, que después fue su cuñado, nos cuenta que Mariano fue profesor de música en la Universidad Laboral recién creada y que, para ella, compuso los toques de horas de su carillón; nos detalla que fue el primer presidente de Juventudes Musicales, con Ángel Benito, Luis Gordillo y Julio García Casas, que siguió en Madrid estudios privados de composición y que marchó a París con el deseo de entrar en el Conservatorio que dirigía Olivier Messiaen[26] del que habían oído poco antes el *Cuarteto para el final de los tiempos*. Nos detalla que allí alquiló un piano, compuso partituras, frecuentó

[26] Olivier Messiaen (Aviñón,1908 - Clichy, Île-de-France,1992) fue un compositor, organista y ornitólogo francés. Ingresó en el Conservatorio de París a la edad de 11 años, y tuvo como profesores a Paul Dukas, Marcel Dupré, Maurice Emmanuel y Charles-Marie Widor. Fue designado organista en la Iglesia de la Santa Trinidad de París en 1931, puesto que ocupó hasta su muerte.

conciertos donde se sorprendió al oír que algunos jóvenes descubrieran entonces a Antón Webern.

También hemos de tener en cuenta que en sus primeras publicaciones aborda diversos temas relacionados con la música y con el arte en general como, por ejemplo, en 1955, "Las tendencias de la música estadounidense", en la *Revista de Estudios Americanos*; en 1970, "Análisis Estructural de la Obra de Arte", en *Cuadernos de Estética, Composición e Historia,* Sevilla, Escuela Técnica Superior de Arquitectura, y, posteriormente, en 1997, "Reflexión y Creación", en Puelles, L., (ed.), *Palabras y Cosas,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Pero, en mi opinión, los datos más relevantes sobre su pasión por la música nos los proporcionan las composiciones que elaboró e interpretó en diferentes momentos de su vida y en distintas ciudades en las que vivió. Sirvan de ilustración los dos CD que él grabó en los últimos años de su vida, titulados "*Música recuperada I y II (1950-1965)",* cuando ya estaba enfermo, con la música que había compuesto en Sevilla, Madrid, París y Verneuil-sur-Avre, población de la Alta Normandía. José María Prieto nos indica que antes había grabado en París un vinilo con uno de sus tríos. Según él, desde "Campanas para una torre", de 1954, hasta "Petite musique pour une grande famille", de 1965, compuso un excelente conjunto de piezas: dos tríos, tres tocatas, una fantasía concertante, música incidental para teatro y algunas canciones.

> Son –explica Prieto- unas ideas musicales concentradas, atractivas en sí mismas y también susceptibles de un desarrollo. Un áurea musical ha rodeado a Mariano. Cuando se entraba en su casa siempre la música, tenuemente, impregnaba el aire. La arpillera de las paredes, los muebles, los árboles y las plantas del jardín estaban revestidos, barnizados, atemperados, confortablemente receptivos por horas de resonancias y de silencios sonoros. Era la predisposición al encuentro y a la conversación, la música orientada hacia el hombre, por eso no practicó un diletantismo superficial, socialmente hueco o pasivo: igual que se puso en aquellos años a estudiar música y a componer, años más tarde se le podía ver como

> un cantante más en el coro universitario gaditano (Prieto, J. M., *Op. cit*).

Este mismo amigo explica cómo, tras regresar de París, Peñalver dirigió un pequeño coro musical, imprimiendo siempre sus sellos de "suavidad" y de "precisión" en las entradas, marcando con habilidad los acentos y dibujando con exactitud los ritmos. Ésta era su peculiar manera de armonizar las diferentes voces, y de acompasar los distintos movimientos, ésta era su forma característica de modular sus intervenciones impulsando las ondulaciones del alma en consonancia con los cambios de los acontecimientos (*Ibidem*).

Según Romero de Solís la condición de músico de Peñalver explica su notable capacidad para unir, para relacionar teorías aparentemente contradictorias y para reunir voluntades a primera vista opuestas. Su capacidad para integrar a los compañeros en un proyecto docente se debe –afirma- a su sensibilidad musical:

> porque éste era el secreto de Mariano Peñalver, como persona y como filósofo: su condición de músico, su amor profundo por la armonía y su ansia de comprender, de ensamblar, de unir filosofía y música, de filosofar no a martillazos sino como una flauta dulce, un filosofar pianísimo, sublimando la culpa y los envites del deseo, de la pasión que asoma sin recato, la desarmonía de las malas maneras, la agresión y la herida, hasta el caos orquestal del mundo que nos persigue con saña, comprendiendo y haciendo comprender que el mundo tiene un fundamento musical (la verdad es también música), oculto en cada cosa, en cada frase, que hay que saber descubrir, interpretar y gozar, y que la música o el número desvelan sus secretos: la inmortalidad de los pensamientos y de las palabras, la eternidad del gesto bello y gratuito que se oculta, o de aquel que descubre –el paño que protege una valiosa escultura y que podemos quitar para que obre el milagro-, y se hace verdad, matiz, color, el mármol de la música, del pensamiento. Mariano fue el hombre de armonías, de delicadezas (Romero de Solís, D., 2006: 37-41).

José María Prieto, nos cuenta que, aunque a Mariano le seducía conversar y pasaba "horas y horas hablando entre personas reunidas sin motivo concreto y que, espontáneamente, sin proponérselo, él acababa asumiendo el

papel de contemporizador y de estructurador de la maraña de palabras, de sentimientos, de gestos y de miradas, y que, después, siempre terminaban escuchando una y otra vez hasta gastar el surco “Las barricadas misteriosas” de Couperin interpretadas por Veyron-Lacroix.

¿Cómo –le pregunté en varias ocasiones- explicas ese fervor musical que, desde pequeño sentiste si, debido a las Matemáticas de tu padre y a la Filosofía de tu hermano, el clima familiar que respirabas era tan científico y tan teórico? “Recuerda –me respondía él- que, desde Pitágoras, todos sabemos que la música es puro número y puro concepto”. Recordamos también que, recién nombrado Rector de la Universidad de Cádiz, creó la Coral Universitaria en la que él mismo se integró en la cuerda de bajos. "Creo -me decía- que la modulación de la música resulta esencial para nuestra aprehensión de la vida y para la aceptación de la muerte".

Los estudios

Tras alcanzar la Licenciatura de Derecho en la Facultad de Sevilla, Mariano ingresó en el Conservatorio de Música y, aunque se matriculó en la Facultad de Filosofía y Letras, decidió trasladarse a París para allí completar sus estudios de Filosofía y, por supuesto, los de Música. Su sensibilidad artística, su preocupación ética y su interés social y político le habían hecho dudar sobre la carrera universitaria e, inicialmente, siguiendo la senda de su hermano Patricio, se decidió por la de Derecho, pero, una vez alcanzada la licenciatura emprendió los estudios de Filosofía y Letras. Hemos de advertir, sin embargo, que ya antes de esta etapa, Mariano se había interesado por las cuestiones relacionadas con el pensamiento, con el lenguaje y con la enseñanza.

Santiago del Campo nos proporciona abundantes y significativos datos de aquella estancia francesa como, por ejemplo, que en París vivió de pequeños

trabajos, que allí se relacionó con Joséphine Baker[27] quien le pidió que enseñara la Lengua Española a sus niños adoptados, y que sobre todo, allí conoció a Marie Paule con la que fue profesor en la École des Roches en Verneuil-sur-Avre, una comuna de Francia, situada en el departamento de Eure y en la región de Alta Normandía[28]. Instalaron su residencia en una pequeña casa campesina en el bosque de Normandía y desde allí hizo los cursos de Filosofía en la Sorbona. Obtuvo la Licenciatura de Letras en octubre de 1967.

Es en París donde se contagia de la "fiebre estructuralista"[29], esa teoría que, aunque había surgido en Ginebra cincuenta años antes en el *Curso de Lingüística* de Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss la extendió a la Antropología a cuyos cursos en el Collège de France Peñalver tuvo la oportunidad de asistir. Otro de los factores determinantes de sus opciones vitales y académicas es el clima que respiró en el núcleo de los episodios acaecidos en París durante la "Primavera de 1968".

La estancia de Peñalver en París durante esta época en la que, como es sabido, se produjo un cambio en el horizonte cultural francés, propició que adoptara nuevos planteamientos teóricos[30]. Como indica Francisco Vázquez, el

---

[27]Joséphine Baker (Freda Josephine McDonald, Saint Louis, Missouri,1906 - París,1975), era una famosa bailarina y cantante francesa de espectáculos de variedades y cabaret, y también actriz cinematográfica.

[28] L'École des Roches fue fundada en 1899 por el sociólogo Edmond Demolins con el modelo de las famosas "Public Schools". Se inspira en las escuelas inglesas de la "New Generation". Desde hace un siglo, l'Ecole des Roches atrae a millares de alumnos de Francia y de 107 países del mundo, convencidos de la eficacia de una pedagogía que se fundamenta en un doble concepto: la Valorización y la Responsabilidad del alumno.

[29] Francisco Vázquez me comenta cómo el estructuralismo en España entró (en la década de los 60) a través, sobre todo, de pensadores muy interesados en arte y en estética. Es el caso de Eugenio Trías, dentro del contexto de recepción de la semiótica estructural (vía el milanés Gruppo 63, con Gillo Dorfles y Eco) por los artistas (cineastas, diseñadores, escritores, etc) de la Gauche Divine barcelonesa

[30] Con la denominación "Mayo francés", "Mayo del 68" o "Primavera del 68" se designa a una serie de protestas que se llevaron a cabo en Francia y, especialmente, en París durante los meses de mayo y junio de 1968. Iniciadas por grupos estudiantiles de izquierdas, contrarios a la sociedad de consumo, la siguieron posteriormente colectivos de obreros industriales y, finalmente -aunque con menor entusiasmo-, los sindicatos y el Partido Comunista Francés. El resultado inmediato y más visible fue una masiva huelga general secundada por más de nueve millones de trabajadores. Estuvo vinculado con el movimiento hippie y finalizó tras el anuncio por De Gaulle de las elecciones anticipadas que tuvieron lugar el 23 y 30 de junio. Estos sucesos

énfasis estructuralista en la construcción formal y en el imperio de los sistemas de signos desplazó después sus inquietudes hacia los derroteros de la Hermenéutica contemporánea, surgida en Alemania, a partir de la obra de Heidegger y de su discípulo Gadamer, y transplantada a Francia a través de los escritos filosóficos de Paul Ricoeur, inicialmente tras la lectura de *Le conflit des interprétations* (1969), donde este filósofo francés respondía al desafío antiantropológico del pensamiento estructural[31].

La docencia

Tras su regreso a Sevilla, impartió enseñanzas de Filosofía y de Francés junto a su amigo José María Prieto en una institución social. Su compañero nos detalla cómo Mariano preparaba su trabajo con gran precisión y minuciosidad, cómo imprimía los guiones escritos a mano en una policopiadora de alcohol que daba a las letras un color entre verdoso y morado. "No escribía –nos dice- la palabra Filosofía, sino que ponía en su lugar una *phi* griega".

Posiblemente gracias a la intervención de su hermano Patricio, empezó a impartir clases de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras. Sus compañeros, sobre todo Diego Romero de Solís y José María Prieto, recuerdan que se propuso –y lo consiguió- elaborar un "muy discutido" reglamento del Seminario de Filosofía (aún no se usaba la denominación Departamento). Aunque entonces dedicaba especial atención a la Filosofía medieval, ya aprovechaba cualquiera de los temas para insistir en la necesidad de respetar y de comprender al otro, sobre todo en las propuestas que son diferentes.

---

se encuadran dentro de una ola de protestas protagonizadas, principalmente, por sectores politizados de la juventud que se extendieron por todo el mundo y, en especial, por la República Federal Alemana, Suiza, España, México, Argentina, Uruguay, Estados Unidos y Checoslovaquia (Cf. Pierre, A., y Alain Dauvergne, A.,1968).

[31] Algunos autores sitúan en el mayo francés de 1968 la ruptura de la época moderna y la postmoderna. Según ellos, traduce un cambio de paradigma antropológico que ha permitido cuestionar algunas instituciones sociales que, hasta entonces, se consideraban fundamentales. En nuestra opinión, las profecías que entonces se anunciaron como revolucionarias, sólo se han realizado de una manera lenta y de una forma parcial.

Romero de Solís explica cómo, a pesar de que el pensamiento de aquella España –"áspera, reprimida e ignorante"-, oscilaba entre las muecas que hacían, por un lado las teorías neoescolásticas –más concretamente las doctrinas neotomistas-, y el marxismo ortodoxo, -"heroicamente cutre y estalinista"- y, por otro lado, los inicios de la "aurora de la filosofía analítica. El Seminario de Filosofía, que pretendió ser un lugar digno, a causa de las "explicables batallas internas", fue un espacio de convivencia y de diálogo que estalló en varios pedazos. Mariano, a pesar de haber traído de París las buenas maneras, el estructuralismo y el pensamiento de Paul Ricoeur, no pudo quedarse en Sevilla, y emprendió el duro camino de las oposiciones que lo llevó a la Agregaduría de la Universidad de Alicante, para pasar después a Cádiz como Catedrático (*Op. cit.*).

Las tareas docentes universitarias

Aunque, como hemos indicado anteriormente, Mariano Peñalver Simó también era músico y jurista, la profesión que ejerció tras titularse en Letras por la Universidad de la Sorbona en octubre de 1967 y durante más de treinta y cinco años, fue la de Profesor de Historia de la Filosofía. Ésta fue la tarea que desarrolló sucesivamente como profesor contratado en la Universidad de Sevilla (1969-1980), como Agregado en la de Alicante (1980-1982) y en la de Oviedo (1982-1983), aunque en esta Universidad, tras tomar posesión no dio clases sino que pasó directamente como Catedrático a la de Cádiz (1983-2000) y, finalmente, como Profesor Emérito (2000-2005) en esta misma Universidad. Hemos de subrayar, sin embargo, que, en sus diferentes tareas universitarias como discente y como docente, como investigador y como divulgador e, incluso como Director de Departamento y como Rector, evidenció, sobre todo, que era un filósofo, un intelectual y un maestro que, dotado de una amplia y de una aguda curiosidad, proponía un pensamiento original.

José Luis Rodríguez Sández, refiriéndose a su trabajo como profesor, destaca algunos de los rasgos de su personalidad que caracterizaban sus diferentes y convergentes funciones académicas y que son reconocidos tanto por

los compañeros como por los alumnos, en especial, su disponibilidad, su generosidad y su liberalidad en la entrega a las diferentes actividades y trabajos.

> Mariano –afirma- no fue el académico atento sólo a la docencia o absorto en sus investigaciones; con él se podía contar para todo: funciones de gobierno, participación en comisiones de todo tipo, organización de actividades culturales, colaboraciones en la prensa… Por otro lado, se interesaba por todas las dimensiones o esferas de la experiencia humana del mundo, por la ciencia, cuyos descubrimientos seguía con interés, por los problemas de nuestra civilización técnica, por la moral y por los problemas sociopolíticos, por el arte y por la experiencia estética y muy especialmente, por la música… Esta extensión y amplitud más que notable de sus preocupaciones y quehaceres era el producto de la atracción que la vida ejercía sobre él, en cuyas manifestaciones él quería participar y cuyo significado buscaba con incansable atención y vigilancia (*Op. cit.*: 11).

Como demuestran sus trabajos publicados y sus conferencias dictadas, Mariano era un anticipador, un enciclopedista contrario al especialista recluido en los estrechos territorios de su parcela académica: su mirada se dirigía a la totalidad de la vida cotidiana, su pensamiento no sólo se centraba en un ámbito cerrado de la existencia sino que afectaba a las diversas actividades de la vida: a sus relaciones consigo mismo, con los otros y con lo otro.

La orientación protréptica

Como nos indica José María Prieto, desde sus primeras clases, los contenidos de sus explicaciones tenían un carácter protréptico[32]. En sus trabajos subrayaba siempre la orientación pragmática –"vital"- de todas las ideas que exponía por muy abstractas que, a primera vista, pudieran parecer: además de transmitir informaciones, las clases de Filosofía, insistía él, han de estimular una

[32] Se usa este término en el sentido de exhortar, mediante palabras, a hacer determinada cosa, como por ejemplo a estudiar Medicina. Isócrates llama "protréptico" a un texto que exhorta a ejercer la retórica, no la Filosofía. Platón se encuentra, pues, en el género literario del protréptico, pero lo define como un género nuevo que exhorta a dedicarse a la Filosofía y a la Virtud. Este género nuevo no desapareció después del *Eutidemo*. Varios autores posteriores a este diálogo retomaron el protréptico -si bien no siempre exactamente- al estilo del *Eutidemo*, esto es, escribieron exhortaciones a la Filosofía y a la Virtud como el Aristóteles, Cicerón y Jámblico, entre otros.

determinada forma de "vivirlas". Esta actividad docente intensificó aún más las orientaciones de una diferente relación pedagógica –no "directiva"- que ya había practicado en la École des Roches, impulsado también por los aires renovadores de mayo del 1968 (*Op. cit*: 27*)*.

Ésta es la clave que explica la conexión que Peñalver establece entre la curiosidad investigadora y las actividades docentes y divulgadoras. Por eso, como recuerda el profesor Vázquez,

> preocupado desde sus inicios por conectar la docencia con el trabajo investigador, alejado de toda clase de altanería docta que a veces se estila en el medio universitario, no consideró nunca un desdoro ocuparse de estudiar diversos aspectos relacionados con la didáctica de la filosofía y con la enseñanza en general" (*Op. cit.*).

Su reflexión sobre la docencia, que brota directamente de su práctica, presupone que esta tarea es un peculiar proceso de comunicación que exige un tratamiento específico de los contenidos y unas disposiciones peculiares del emisor –el profesor- y de los destinatarios –los alumnos-.

Francisco Vázquez explica detalladamente como éstas experiencias didácticas le sirvieron de base para la serie de trabajos realizados por Peñalver acerca de los problemas relacionados con la Teoría y con la Filosofía de la Educación –"Escuela crítica y escuela semántica", *Cuadernos del Departamento de Estética, Composición e Historia* 3 (1973), "En torno al triple fundamento de lo enseñable", *Gades* (1988)- hasta asuntos más relacionados con la Didáctica Filosófica ("La disertación escrita en filosofía", *Temas de Didáctica de la Filosofía,* Alicante, 1981 y "Comentario filosófico de un fragmento (esquema metodológico y ejemplo de aplicación" en *Temas de Didáctica de la Filosofía,* Alicante, 1981), pasando por problemas relacionados con la gestión y con los fines de la enseñanza universitaria ("Les Universités et l´Europe", ponencia presentada en la mesa redonda durante los XXX Rencontres Internationales de

Genève, Ginebra 1985 y "L´Université entre tradition et progrès, Conférence des Recteurs des Universités Européennes, Madrid, 1986).

Hemos de tener en cuenta también que Mariano Peñalver poseía una concepción totalizante de la actividad mental. Cuando se refería al pensamiento englobaba tanto los procesos de la elaboración de los conceptos como los productos generados por la imaginación, por las sensaciones, por los sentimientos e, incluso, por la actividad de la voluntad. Para él, por lo tanto, pensar era un modo de estar en un mundo que ha de ser comprendido, explicado y transformado: hacer filosofía era, por lo tanto, una manera de vivir y una práctica ética, estética y política en el amplio sentido de esta palabra. Su modelo del quehacer filosófico seguía, en cierta medida, las pautas trazadas por Henri Bergson: "Filosofar no supone construir un sistema, sino dedicarse, una vez que se ha decidido, a mirar con sencillez dentro y alrededor de uno mismo"[33]. Siguiendo a Séneca –*Facere docet philosophia, non dicere,* (*Epistola,* 20, 2)- y a Epicteto -"el progreso espiritual no consiste sino en realizar la transformación mediante la propia libertad"[34]- Peñalver defendía que la Filosofía no consiste en la mera enseñanza de unas teorías abstractas, sino en "el arte de vivir", en el ejercicio de esa habilidad de extraer los significados de los episodios, por muy insignificantes que éstos a primera vista pudieran parecer, y en la habilidad de llenar de sentidos a los objetos. Su talla intelectual y su densidad ética, su condición de pensador de las cosas elementales y de la simplicidad de la vida, y su afán reflexivo estaban sustentados en un fondo de honradez y en un sustrato de libertad.

Rafael Rodríguez Sández explica cómo Mariano vivió la vida de filósofo y entendió la Filosofía, no sólo como la función que realizan los profesores y los escritores, sino como la actividad comprometida que exige una

---

33 Citado por Pierre Hadot, 2006: 17.

34 Epicteto: 16, 34. Cf. también Olañeta, J. J., Editor.

determinada manera de vivir. Este compañero suyo lo situaba así en la senda iniciada por Platón, un filósofo que,

> si no actuaba en Siracusa, temía pasar por un charlatán de feria incapaz de atenerse a la realidad de las cosas, y en la gran tradición de Kant, para quien la reflexión filosófica está motivada por los intereses de la razón que son intereses morales, siendo el supremo interés el de la elección de un modo de vida. Mariano pensaba que el filósofo es el hombre que lleva una vida filosófica, vida que incluye una práctica y una transformación de sí mismo y que no hay que esperar haber elaborado un sistema para vivir filosóficamente. Alertaba del riesgo del filósofo que cree que el discurso filosófico puede bastarse a sí mismo sin vincularse a una manera de vivir; recordaba repetidamente aquella triste humorada de un colega de Barcelona que se preguntaba que de qué le servía la filosofía si no era capaz de quitarse del tabaco, lo mismo que avisaba de la vaciedad de una vida sin reflexión ni discurso. Le gustaba la fórmula de su respetado y querido Paul Ricoeur: … "el bien vivir (la vida buena) con y para los otros en instituciones justas, y a estimarme a mí mismo en cuanto portador de este compromiso" (Rodríguez Sández, R., 2006: 33)

De la misma manera que Epicteto, su pasión consistía en responder con sus palabras y con sus conductas a las preguntas que, de manera implícita, nos hacemos muchos de nosotros: cómo podemos ser felices y buenas personas. Su pensamiento, por lo tanto, posee una función instrumental, es una herramienta, una palanca poderosa apoyada permanentemente en la curiosidad de la vida que le conducía, ante todo, a la búsqueda y al encuentro de la comprensión del hombre desde el hombre, con sus virtudes y con sus pasiones, con sus defectos y con sus limitaciones, con sus frustraciones y con sus ilusiones. Mariano, espectador y actor de la vida, vivía intensamente mirando de frente al mal, al desafío de los deseos y a la interpretación de lo oculto. Evitaba someterse a la autoridad de lo evidente y, por eso, buscaba con ahínco los símbolos del mal y la plusvalía de los signos. El filósofo es un intérprete –afirmaba- que reconstruye la trama oculta de la realidad -sobre todo de la historia dolorosa- para dar a cada cosa concreta su valor real. Y es que, efectivamente, él era un analista crítico que se esforzaba por entender y por transformar el mundo sin resignarse ante el desorden y sin desanimarse ante la incomprensión.

Es comprensible, por lo tanto, que no dudara ni un momento en responder a la invitación de Lalia González-Santiago, responsable del Suplemento Cultural, para que colaborara en las páginas de opinión del *Diario de Cádiz*. Esta periodista nos dibuja las líneas de su nítido perfil intelectual y las claves de su intensa influencia cultural:

> En el Cádiz de la transición, que hervía en el claroscuro de la época, entre el temor y la esperanza, Mariano Peñalver apareció como el personaje justo en el momento preciso. Su influencia trascendió la Universidad, aunque allí fuera donde encarnara, en primer lugar, que otro tiempo había llegado, un tiempo que de pronto parecía que podía ser como él, culto, elegante, amable, dialogante, cosmopolita. No sé quién adoptó primero a quién, si la ciudad al filósofo, catedrático y rector, o viceversa, pero encontró su acomodo en un paisaje no tan abierto como pueda parecer, porque supo ser como era la ciudad en su ser profundo, supo "disfrazarse de lo que era para no ser reconocido" y dar "un paso atrás y una sonrisa" para comprender de qué iba esa pandilla de locos que le mirábamos en busca de respuestas.

No escatimó su palabra ni su enseñanza a cuantos le requerimos y dejó una profunda huella, sutil pero persistente, en nuestra manera de comprender el mundo. De algún modo sigue ahí, como el gran 'maître á penser', en sus libros y en el recuerdo.

El carácter dialogante

Rafael Rodríguez Sández destaca en Peñalver dos aspectos de su peculiar modo de cumplir el ideal de vida filosófica: el primero, el valor que le daba a la pregunta, y el segundo, su aceptación de la realidad "como consentimiento con la coerción externa". Mariano no sólo preguntaba insistentemente por todo, sino que, además, estimulaba a sus interlocutores y a sus oyentes para que preguntaran. "La palabra sólo es atendida y entendida –solía repetir- cuando es respuesta". Preguntaba, efectivamente por la esencia y por el sentido de los episodios importantes, pero también por los significados de los hechos más simples de la vida diaria. En segundo lugar proponía la

aceptación de la necesidad como forma particular de la actitud de "consentimiento con el otro y con lo otro", esa disposición que, por un lado, supone la aceptación de una tesis diferente y, por otro lado, cierta pérdida de autonomía o, en otras palabras, una autolimitación:

> Hay que ver, por ejemplo, cómo oía y escuchaba en las reuniones de departamento a los compañeros en el uso de la palabra, cómo interpelaba y se dejaba interpelar, o cómo en las diversas circunstancias de la vida realizaba el consentimiento con el otro tanto en lo grande, la enfermedad y el dolor, como en lo pequeño (*Ibidem*).

Hemos de reconocer que su filosofía era, además, psicología, sociología, estética y, también, literatura. Mariano se empeñaba en cada momento por aglutinar la verdad transitoria de cada sentimiento personal, de cada estilo de vida y de cada conducta colectiva. Ésta es la razón por la que él prestaba una permanente atención a los contextos económicos, políticos, sociales y culturales en los que tenían lugar los episodios o donde se desarrollaban los comportamientos concretos. Su actitud era, al mismo tiempo, inquieta y rigurosa, fiel con el presente, pero respetuosa a la hora de reconocer su genealogía y su historia. Por eso se mostraba enemigo de las generalizaciones y, por eso, -me repetía una y otra vez- un filósofo no es un pensador aislado de otros campos de conocimiento, sino un proveedor de herramientas de análisis de la realidad humana en cada uno de los momentos de su propia biografía.

Es aquí donde residía su notable facilidad para armonizar sus profundas aportaciones a la alta cultura, con sus agudos y a veces sorprendentes artículos periodísticos sobre la realidad cotidiana con los que, durante varios años, enriqueció nuestra prensa local. Certero y clarividente, Peñalver exploraba el interior -las causas, las razones y los significados- de unos sucesos humanos aparentemente insignificantes. Apoyándose en el principio fundamental según el cual "lo razonable puede ser revolucionario", miraba, escuchaba, leía, pensaba y actuaba buscando llenar las palabras de pensamientos nobles, y los pensamientos de vida palpitante.

Peñalver era un intelectual que encarnaba el espíritu crítico, que no se conforma con ninguna doctrina completa o preconstruida: era un herético por vocación, que no soportaba ninguna disciplina de grupo; era un irreductible alimentador del discenso. Ante el mundo, ante la vida e, incluso, ante la muerte, mantenía una actitud acompasada y serena. Subrayo aquí su calidad intelectual y sus estatura humana porque era un andaluz y un sevillano profundo, un enemigo de los tópicos y de las ideas preconcebidas, y, por eso, no se cansaba de suscitar dudas ni de proponer cuestiones allí donde las cosas parecían estar ya definitivamente establecidas y, sobre todo, donde se vislumbraban riesgos de dogmatismos, de quietismos o de conformismos.

Peñalver, que poseía el buen gusto entendido como discreta actitud ante a los problemas graves y como respeto ante los comportamientos diferentes, mostraba una permanente curiosidad que le llevaba a indagar en las raíces de los comportamientos humanos: de las virtudes y de las pasiones, de los defectos y las limitaciones, de las frustraciones y de las ilusiones. Era un gran espectador y un gran actor de la vida que miraba de frente al mal, al desafío de los deseos y a la interpretación de lo oculto. Nunca se sometía a la autoridad de lo evidente. El filósofo –afirmaba- es un intérprete que reconstruye la trama oculta de la realidad -sobre todo de la historia dolorosa- para dar a cada cosa concreta su valor real. Activo y luchador incansable, era un filósofo crítico que intentaba entender y transformar el mundo y que no se resignaba ante el desorden ni se desanimaba ante la incomprensión.

Como indica Francisco Vázquez García[35], Mariano Peñalver empleaba el abundante arsenal de conceptos y de teorías filosóficas para interpretar los significados de los episodios que se sucedían en su entorno cultural, científico, social y político, y trató de explicar, con especial énfasis, a los alumnos y a los

[35] Vázquez García, F. en Cantos, M., 2006.

lectores, cómo, frente a lo único y a lo absoluto, lo múltiple, la mezcolanza, el humor, la distancia crítica y el asentimiento de la alteridad son los datos que proporcionan una mayor comprensión del ser humano. Otros de sus temas de reflexión fueron las claves de la eficacia de los lenguajes artísticos y la complejidad de las tareas de enseñanza, unas actividades que, además de transmitir información, de hecho generan diversos estados de ánimos que influyen en las actitudes y en las conductas humanas (*Op. cit.*).

El humanismo moral

Si penetramos en los cimientos en los que se apoyan las propuestas filosóficas, las críticas sociales, las actitudes ante los episodios cotidianos y, sobre todo, las conductas familiares, profesionales y ciudadanas de Mariano Peñalver, descubrimos que todos estos ámbitos de actividades convergen en la solidez de unos principios éticos que le sirven de criterios y de pautas para aplicar y para explicar sus juicios críticos y sus decisiones vitales.

Aunque, como indica su discípula y compañera, Cinta Canterla, Peñalver en su libro *Ni impaciente ni absoluto* nos dejó casi a modo de testamento intelectual las claves de su filosofía existencial, sus sólidas convicciones éticas se ponen de manifiesto, sobre todo, en su peculiar manera de pensar, de hablar, de escribir y de actuar. Todas sus actuaciones reflejaban de una forma directa y clara el respeto profundo que él sentía ante la vida de sus interlocutores, el amplio margen de libertad que concedía a sus colaboradores y a sus discípulos, el confortable clima de confianza que generaba a su alrededor, las muestras de tolerancia con la que examinaba las teorías contrarias y, sobre todo, la apacible atmósfera de discreta cordialidad que, a pesar de su aspecto algo distante, ambientaba las reuniones en las que él intervenía. La profesora Canterla lo caracteriza como “un maestro moral”, como un “acompañante” que, silenciosamente, con sus actitudes y con sus comportamientos, sin necesidad de pronunciar grandes discursos moralizantes, supo transformar su entorno intelectual en la dirección de un humanismo refinadamente tolerante y libre, de

un modo elegante, a veces sólo con su simple forma de estar (Canterla, C., 2006:).

Sus compañeros y amigos, como por ejemplo, el profesor Juan López Álvarez, coinciden al afirmar que Mariano Peñalver Simó era un intelectual que, apoyado en unas convicciones afincadas en los principios éticos más sólidos y alentado por una concepción humana de la vida, siempre estuvo dispuesto a someter a discusión seria, comprometida y cordial las sucesivas maneras de ver, de articular, de analizar, de interpretar y de valorar las diferentes teorías sobre la vida. Él nos recuerda cómo, aplicando criterios contrastados, estimulaba a los colegas al diálogo y les suscitaba el interés por los valores humanos más nobles. Ramón Vargas Machuca explica cómo, fruto de ese "saber", de ese "saber ser" y de ese "saber estar" generó una suerte de "fraternidad" que cultivó como nadie entre los miembros del grupo de filósofos de la Facultad de Filosofía y Letras de Cádiz:

> A diferencia del doméstico infierno en que terminan convirtiéndose muchas veces los departamentos universitarios, él logró amasar entre nosotros una "hermandad", bien es verdad que nada pretenciosa, pero que modestamente sintetizaba de alguna manera esas tres formas de amistad que Platón distinguía en el *Lysis*: la que procura el placer, esa otra que busca la conveniencia mutua y, por último, la que resulta de cierta complicidad. Por eso "los hermanos" de esta discreta comunidad de filósofos también notamos -y notaremos aún más- su vacío (Vargas Machuca, R., 2006: 48).

José Luis Rodríguez Sández establece una estrecha correspondencia entre su labor filosófica y sus actividades académicas y de gobierno, entre su temperamento conciliador y los diferentes temas de investigación.

> Como filósofo –afirma- se interesó por la Hermenéutica, filosofía que se correspondía bien con su talante mediador que tercia entre posiciones opuestas y conflictivas. Éstas eran en él, hablando -claro está- en términos muy generales, el racionalismo ilustrado y el irracionalismo vitalista y postestructuralista. Lector atento de Voltaire y Diderot, por un lado, y de Bergson, de Nietzsche y de los franceses postmodernos, por otro, Mariano buscaba la forma de

> mediarlos, pero con tendencia a inclinarse a las posiciones de los autores de la segunda parte de la oposición (*Op. cit.*: 12).

Estos rasgos fundamentales de su carácter y de su trayectoria profesional representan, a nuestro juicio, la aportación más valiosa de su pensamiento, y constituyen un desafío permanente y un acicate estimulante para todos los que hemos aprendido de él a tratar las cuestiones más actuales de la Filosofía y los asuntos más importantes de la vida. Con su labor paradigmática marcó unas claras directrices que han servido de guías para trazar puentes entre asignaturas afines y entre visiones plurales dentro de la historia del amplio ámbito disciplinar de las Ciencias Humanas.

Su preocupación permanente por colaborar en la supervivencia de valores éticos acreditados y en el enriquecimiento de los lenguajes humanos y de las obras de las culturas creadas por los hombres de una forma adecuada a su dignidad, sirven de criterios para interpretar y para valorar unos textos en los que él relaciona su pensamiento con sus opciones, con sus actitudes y con sus comportamientos.

Su continua búsqueda de principios sólidos, su ágil flexibilidad en la aplicación de criterios, su escrupuloso rigor investigador, su honestidad profesional y su coherencia personal constituyen unos avales seguros para la comprensión de los juicios que Peñalver emitió en los múltiples textos periodísticos que sobre diferentes episodios él publicó, y trazan unos caminos convergentes y complementarios para el acercamiento a ese modelo de ser y de actuar humanos que él propuso. Sus labores docentes, investigadoras y divulgadoras, la construcción de su vida familiar y su gestión de gobierno estuvieron asentadas y estimuladas por el afán explícito de conocer, de jerarquizar, de explicar y de difundir los valores que dignifican a esos seres humanos que, guiados por unos deseos de autorrealización y de perfeccionamiento, aspiran noblemente a las metas de la armonía, de la justicia, de la paz y de la fraternidad.

En los diferentes trabajos sobre el pensamiento, sobre el lenguaje y sobre el comportamiento, Mariano Peñalver explica cómo la razón de la interconexión profunda de las diferentes manifestaciones humanas es la identidad del objeto material -el hombre- y, dicho de una manera más sencilla, la radical unidad del ser y del actuar. Siguiendo sus obras podemos llegar aún más lejos y afirmar que pensar y hablar son maneras eficaces de intervenir en la vida y, por lo tanto, de actuar en el mundo y en la historia porque, como él repetía, el pensamiento y el lenguaje son formas humanas de comportamiento.

Aunque es cierto que, situándonos en la perspectiva de cada una de las ciencias, es posible, legítimo y científico enfocar sólo un determinado aspecto de la naturaleza y del comportamiento humanos, también es verdad que, a medida en que profundizamos los análisis de sus trabajos, encontramos su convicción de que las capas interiores de la mente se entrecruzan, y que todas ellas remiten a un núcleo central, a un centro de convergencia, a una médula que es el comportamiento ético: la Ética y la Estética, la Lógica y la Epistemología, la Semiótica y la Lingüística, la Retórica y la Poética, la Antropología y la Historia, etc., sin confundirse, nos revelan - o pretenden revelarnos - el misterio de la complejidad del pensamiento y de los comportamientos del ser humano.

Guiados por las ideas, por las actitudes y, sobre todo, por la conducta de Peñalver, y situándonos en esta perspectiva vital, llegamos a la conclusión de que, según él, la esencia de todas las Ciencias Humanas, todavía más que lingüística, psicológica o estética, es ética. Su esencia se basa en la concepción del ser humano como sujeto de la experiencia moral, como ser que desea la felicidad y está abierto al bien, pero, a la vez, como sujeto que, por no poseer originariamente un conocimiento completo de la ciencia del bien y del mal, y, por lo tanto, por estar sometido al permanente riesgo de errores, de contradicciones, de infracciones y de culpas, ha de permanecer alerta. Su objetivo de pensar la vida –el tiempo, el espacio, el poder, el otro, la palabra, la literatura o el arte-, mediante los procedimientos sensoriales, racionales,

estéticos y emotivos, adquiere su fuerza fundamental por la credibilidad que él nos inspiraba como ser humano, como filósofo, como profesor, como esposo, como padre y como ciudadano. Hemos de confesar que, en última instancia, aceptábamos sus propuestas teóricas, más que por la fuerza argumentativa de sus reflexiones o por la intensidad sentimental de sus imágenes, por la seguridad que nos proporcionaban sus comportamientos sinceros, honrados y dignos, por la convicción íntima que nos transmitía de que, aunque se equivocara, no nos iba a engañar. No es extraño, por lo tanto, que él llegara a la conclusión de que el objetivo de toda educación fuera, en último término, la formación de la conciencia moral[36].

Cinta Canterla explica cómo Mariano representaba para ella, sobre todo,

> un modelo moral e intelectual de vida laica en el que la ética y la política, en el sentido más noble, se vivían y se enraizaban de modo armónico con el resto de nuestros intereses intelectuales y con nuestros lazos emocionales. Fue este clima de humanismo moral lo que me permitió un crecimiento personal que, en cualquier otro lugar, hubiese sido impensable. Crecimiento que resultó más un desarrollo de mi propia interioridad que un adoctrinamiento que me llegase de fuera. Pues la estrategia de Peñalver con los que éramos más jóvenes era, como ya he dicho, socrática: una sabia combinación de ejemplo, silencios y estímulos que provocaban que saliese de nosotros lo mejor sin que fuésemos conscientes de la deuda, porque Mariano Peñalver sabía enseñar sin establecer relaciones de dependencia. […] Cuando llegué a trabajar a Cádiz de ayudante no me dio ninguna instrucción sobre cómo quería que hiciese el programa de la asignatura en la que yo lo iba a sustituir, ni sobre lo que deseaba que hiciese en el Departamento. "Haz lo que quieras, pero hazlo bien". […] Porque Mariano Peñalver era, sobre todo, un hombre dotado de una extraordinaria sabiduría de la vida y abiertamente bueno, de una profunda densidad moral (*Op. cit.*: 22).

El ejercicio del poder y su relación con los políticos

El pensamiento de Mariano Peñalver Simó sobre la naturaleza, las funciones y los límites del poder, explicado sobre todo en sus artículos

[36] Cf. Camps, V., 1988: 52.

periodísticos, podemos verificarlo e ilustrarlo mediante el examen de la permanente coherencia que evidenció en las diferentes actividades de gobierno que él ejerció y a través de las relaciones que mantuvo con algunos líderes políticos de diferentes niveles de la administración pública. Y es que Mariano poseía una notable curiosidad por conocer los mecanismos que impulsan a determinadas personas para desear el poder y para conservarlo de una manera, a veces, indefinida. Es comprensible, por lo tanto, que se acercara a ellos prestando atención a sus peculiares actitudes y a sus singulares comportamientos, y no resulta extraño que, en ocasiones, entablara lazos de amistad, que, a veces, ofreciera su colaboración y que, siempre, formulara unos juicios críticos sobre sus programas o sobre sus conductas.

Hemos de insistir en que sus trabajos, especialmente en sus artículos periodísticos, él partía del análisis de los episodios y de la introspección de las propias experiencias. En todos ellos subrayaba la orientación pragmática –"vital"- de todas sus ideas por muy abstractas que, a primera vista, pudieran parecer: las teorías –repetía- han de ser vividas. En páginas anteriores hemos recordado cómo sus compañeros han ponderado su notable habilidad para generar, en los ámbitos del Área de Filosofía y de su Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, un clima de unidad, de libertad, de participación, de diálogo y de respeto mutuo en sus diferentes funciones de dirección o de coordinación. Teniendo en cuenta el carácter reducido de este capítulo dedicado a sus "claves vitales", nos detenemos sólo en comentar su peculiar manera de ejercer el cargo de Rector.

El curso 1983-1984 de la Universidad de Cádiz se abrió lleno de múltiples expectativas, de ilusiones y de proyectos. Se iniciaba el largo e interminable camino de democratización y de autonomía universitaria. Comenzaba una ininterrumpida cadena de debates, de discusiones y de elecciones cuyo primer eslabón sería la presentación de candidaturas seguido de los múltiples actos de la campaña electora para ocupar el cargo de Rector.

Mariano Peñalver, recién aterrizado en Cádiz, empezó a charlar, con los más próximos físicamente, sobre el antimodelo y sobre el modelo de la Universidad que podíamos construir en nuestra Provincia.

Conversaba sobre una Universidad creadora de cultura, una Universidad abierta a la sociedad y atenta a la realidad viva del mundo de hoy, una Universidad con capacidad de curiosidad y de recepción de todo aquello que "hoy se ofrece bajo las más diversas formas de ruptura y hasta de provocación", una Universidad con las puertas y con las ventanas abiertas para permitir que corrieran por sus aulas, por sus patios y por sus pasillos los vientos del "pensamiento lúcido" y de la "palabra comprometida", una Universidad que fuera el ámbito privilegiado de la crítica y de la autocrítica, del pensamiento, de la interrogación y de la discusión, una Universidad, sin barreras y sin corsés, que fuera toda ella un amplio foro de debate, de diálogo y de conversación. De manera progresiva se fue ampliando el número de los participantes en aquellas charlas en la barra del bar; nos trasladamos, primero, a su despacho, después al aula once de la Facultad de Filosofía y Letras y, finalmente, al Aula Magna del Policlínico.

Pero, cuando ya estaba a punto de expirar el plazo para presentar las candidaturas, caímos en la cuenta de que a nadie se le había ocurrido plantearse quién iba a encarnar la figura del Rector que asumiera todas aquellas ideas, propósitos y proyectos. Es posible que todos diéramos por supuesto que el más adecuado era Mariano Peñalver. Es posible que él mismo pensara en tal posibilidad, pero lo cierto es que diez minutos antes de finalizar el plazo, él no se había decidido. Lo hizo cuando y porque un grupo reducido de compañeros se lo pidió. Su decisión -ponderada, medida y arriesgada- fue posible tras el empujón de varios amigos que creían la verdad de sus palabras, que se identificaban con sus proyectos y, sobre todo, que se fiaban y que confiaban en él.

En su función como Rector, Mariano conjugó dos actitudes aparentemente contradictorias. Asumió plenamente el cargo y, al mismo tiempo, supo

siempre distanciarse de él. Encarnó el personaje y le entregó lo mejor de su personalidad, de su saber y de su tiempo; le dedicó todas las horas del día y muchas horas de la noche: las reuniones de las diversas comisiones, las sesiones del Claustro y de la Junta de Gobierno eran interminables. En ellas hablaban todos y cada asunto se examinaba con minuciosidad, se iban los bedeles, se cerraban las puertas, se apagaban las luces, pero las reuniones seguían y seguían sin que se llegara al final.

Uno de los ámbitos privilegiados de su tarea rectoral era el despacho: allí descubrió que la mayoría de los problemas universitarios hundían sus raíces en crisis personales y en conflictos interpersonales. "En realidad –me dijo en varias ocasiones- más que de rector, ejerzo de psicólogo y de psiquiatra". Escuchaba, atendía, comprendía a todo el que acudía a hablar con él hasta tal punto que daba la impresión de que, en esos momentos, se olvidaba del resto de la Universidad y del resto del mundo; perdía la noción del tiempo y para nada servían las continuas llamadas de Pilar Ravina, la secretaria, ni las advertencias de que en la sala de visita había una larga lista de espera.

No sé si solucionaba todos los problemas de espacios, académicos o económicos que allí le planteaban pero sí estoy seguro de que todos los que lo visitaban salían tranquilos porque el Rector los había escuchado, atendido y comprendido. Todos salían contentos porque el Rector, con su atención, con su respeto y con su paciencia, les había transmitido la sensación de que ellos eran importantes. El mandato de Rector sólo duró dos años y medio. Por supuesto que se podría haber prolongado durante cuatro años. Pero Mariano decidió que, una vez culminado el proceso de elaboración de los estatutos, se debía elegir un nuevo Claustro y un nuevo Rector.

Algunos profesores creían que su decisión tenía como objetivo cubrir una nueva etapa de rectorado aplicando la normativa estatutaria; algunos vicerrectores estaban tan seguros de que continuarían en sus cargos que habían organizado hasta su economía familiar sobre tales presupuestos: todos los

rectores de las universidades andaluzas –argumentaban- habían repetido mandato. Cuando llegó el momento de la presentación de candidaturas, Mariano, sin necesidad de buscar explicaciones, dijo sencillamente que no pensaba presentarse. ¿Cuáles fueron las razones de su decisión? Creo que, junto a otras, las principales fueron dos, las mismas que le movieron a presentarse: su valoración de la amistad y su necesidad de libertad. Mariano abonó gustoso el gasto de tiempo, de energías físicas, de sueño, de lecturas y de trabajos de investigación que supuso su plena dedicación al rectorado, pero lo que más le costó fue el inevitable desgaste que sufrió su amistad o sus amistades. Aparentemente frío y distante, le lastimaba el vacío de amistad que se expandía a su alrededor. Calibraba cómo las miradas de sus antiguos amigos se iban progresivamente nublando por un velo sutil de desconfianza, de frialdad, de indiferencia y de distancia. Podemos decir tópicamente que experimentó físicamente la soledad del poder.

Mariano creó una atmósfera nueva, enriqueció la Universidad, nos acercó la Filosofía, pero, sobre todo, nos nutrió de vitalidad y de sentido a los hombres y a las mujeres que lo tratamos, que conversamos y que tuvimos la suerte de convivir con él. Aunque es cierto que, tras su desaparición física, el mundo, nuestro mundo, parecía que estaba peor iluminado y era más sombrío y más frío, en nuestro espíritu quedaban grabados y seguían resonando sus palabras precisas y sosegadas, sus gestos cordiales, su figura distinguida.

Ramón Vargas Machuca muestra la mutua relación que, durante un tiempo, mantuvieron y la califica de “algo morbosa” debido a su singular asimetría. Y no tanto porque fuera expresión de puntos de vista contrarios o antagónicos sino, más bien, por las diferentes posiciones y por los distintos acentos que determinaron el sesgo de sus relaciones. Si Mariano era el Catedrático que devino Rector, Ramón Vargas Machuca era, entonces Diputado de un partido, que acababa de obtener un triunfo político, Secretario del Congreso de los Diputados y “preboste” provincial/regional del PSOE. Él,

postmoderno, antifuncionalista y multiculturalista, Ramón, posmarxista, racionalista temperado y occidentalista.

> Pues bien, a pesar de tales diferencias tuvimos una complicidad, discreta pero intensa, que cultivamos hasta el final y de cuyo calado pocos se han percatado. Compartíamos, si bien de un modo más bien borroso, una análoga percepción de la realidad del poder y del valor de la política como expresión suprema de aquel, así como idéntico reconocimiento de la actividad pública y del carácter irrebasable de la democracia como forma del gobierno de la interacción colectiva. Se comprende, pues, que en su libro *Ni impaciente ni absoluto* me honrara con la dedicatoria del capítulo "Del poder". Seguro que los caminos y las razones por las que arribamos a aquilatar estas cosas de manera parecida son dispares (*Op. cit*: 2006: 46).

Ramón Vargas-Machuca recuerda agradecido cómo, allá por la mitad de los ochenta, la comprensión de Mariano le resultaba un alivio, cuando precisamente lo habitual para un oficiante en política era sentirse acosado por una mayoría de colegas progresistas que le espetaban su desencanto del gobierno socialista.

> Probablemente porque él no había albergado grandes ilusiones, era más proclive a hacerse cargo, como muy pocos entonces, de la naturaleza desmedida de la actividad pública, del alcance limitado y parcial de los logros, del "fuste torcido" a la postre de la condición humana en palabras de Kant, expresión que en el caso de Mariano evoca una antropología más compasiva que pesimista (*Ibidem*).

Al profesor Vargas-Machuca Peñalver política e intelectualmente nunca le pareció políticamente "un progre" al uso, sino, afirma, en todo caso, un ilustrado bastante contenido en su juicio político y, por supuesto, en sus expectativas acerca de los posibles logros de la racionalidad política. Él piensa que debía de tener muy presente aquel dicho atribuible a Antístenes según el cual

> a la política hay que acercarse como al fuego, no demasiado para no quemarse, ni apartarse mucho para no helarse". Siempre me pareció leal, quizás deferente, mas nunca adulador con quienes

> representaban a los poderes públicos. Por eso ni los unos ni los otros terminaban de fiarse del todo de él (*Ibidem*: 47).

Vargas Machuca condensa el ideal político de Peñalver en una aversión al totalitarismo considerado como "la gran patología de la modernidad" cuya explicación filosófica estriba en "la pretensión de convertir cualquier ideal de referencia, trascendente o trascendental, en un programa que, sin mediaciones, se empeña en tener cumplimiento".

> En una palabra, Peñalver desconfiaba de esa extendida pretensión entonces de convertir en proyecto político una u otra quimera. Por eso, con la misma fuerza que expresaba su fe en la democracia, proclamaba la indeterminación de los fundamentos de ésta. La democracia, diría con Claude Leffort (1924-2019), constituye la expresión del lugar vacío de poder, ya que es allí donde el poder democrático es un espacio abierto e inacabado que se ocupa provisionalmente y es susceptible, por su propia provisionalidad, de una permanente contestación. La democracia se determina como régimen, en tanto "distingue entre el polo del saber, el polo del poder y el polo de la ley". Y sobre todo –era su convicción profunda- porque reconocía y aceptaba que el conflicto y la heterogeneidad son insustituibles. El antídoto de toda inercia totalitaria reside, repetía, en una sociedad civil vigorosa, expresión de un pluralismo capaz de resistir los embates de aquélla (*Ibidem*).

A juicio del profesor Vargas-Machuca, tales principios, explicitados de una u otra forma, eran para Mariano una forma de vida y, por eso, determinaron un estilo intelectual y una sabiduría práctica cuyo lema era que "la heterogeneidad no tiene por qué convertirse en enemistad y cuya misión era saber tratar al diferente y a lo diferente que son a la vez cercanos". Esa forma de ser que tanto se ha destacado de su personalidad –"cortés, sagaz, sutil, irónico, fino, discreto" en palabras de José Luis Rodríguez Sández- eran justamente, según Vargas-Machuca- unos signos reveladores de una honda y de una buena educación, de todo un estilo intelectual orientado, como diría Locke en su *Carta sobre la Tolerancia*, "a cohonestar las diferencias" (*Ibidem*).

El afán vital

Si examinamos las sucesivas etapas y las distintas dimensiones de su existencia personal, familiar, profesional y social, llegamos a la conclusión de que Mariano Peñalver era un ser profunda e intensamente vital. Según él, la Filosofía, la Estética, la Literatura y la Música son lecturas profundas de la vida, y la vida es una forma intensa -consciente, plena y humana- de verificar la verdad del pensamiento y de las creaciones artísticas. Por eso él trataba de evitar la tentación en la que, de manera reiterada, han sucumbido muchos intelectuales: replegarse en su esencia y encerrarse en su torre de marfil, en los claustros de las bibliotecas, de las aulas, de los estudios o de los laboratorios. Para Peñalver la filosofía, las ciencias y las artes humanizan la vida porque el conocimiento a fondo del ser humano contribuye de una manera decisiva a la ampliación y a la profundización de las experiencias vitales.

Por eso él trató de sacar sus análisis de los lugares aislados y, por eso, se esforzó por impregnarlos de esa realidad polivalente que es la vida humana. Él estaba convencido de que la Filosofía puede ser sentida o experimentada, y de que el filósofo, por una senda diferente a la del literato o a la del asceta, camina hacia la búsqueda del sentido de la vida. Los tres son –afirmaba de manera categórica- protagonistas y un poco artesanos de sus destinos y de sus caminos en el conjunto de su existencia. Por eso –explicaba- sus vidas son más inspiradas y más elocuentes que sus mejores textos, y, por otro lado, la vida -y cada una de sus tareas- (sólo) tiene sentido para un ser que toma su existencia en sus propias manos, que hace de ella, de algún modo, un texto filosófico, científico, artístico, literario o musical. Peñalver consideraba la vida como "el supremo valor de un cuerpo con conciencia", pero cuando hablaba de la vida no sólo se refería al puro transcurrir temporal y biológico sino también su relación permanente con el "topos", con el espacio, con el entorno social y con el medio geográfico propios de cada individuo, por eso –detallaba- hoy cultivamos la eco-logía (que es algo más que biología) es la ciencia del "habitat" (*oikos*), del medio natural en el que vivimos los organismos vivos y de nuestra relación con ese medio que no sólo es el físico, sino también –insistía- el cultural y el moral. Entendía la naturaleza

como un lugar, como un espacio, como una escena, como un sistema vivo de transferencia de energías.

Cuando le preguntamos cómo hacer que la Filosofía y la vida se entendieran, siempre repetía que hemos de dejar en la vida un ámbito para la Filosofía y en la Filosofía un espacio para la vida. Por eso él afirmaba que cada disciplina filosófica se diferencia de las otras, sobre todo, por su peculiar manera de explicar la vida, e insistía en que los estudios filosóficos tenían que responder a la necesidad que la vida tiene de expresarse, de explicarse y de comunicarse.

La Filosofía dibuja, a su juicio, una senda por la que nos salimos de nosotros mismos para situarnos ante algo que pretendemos asimilar, ante alguien con quien queremos convivir y, sobre todo, ante la vida humana que, simplemente, estamos dispuestos a vivir. Sin caer en la ingenuidad de los que afirman que los valores filosóficos por sí solos humanizan, nos atrevemos a aventurar que él estaba convencido de que, cuando la enseñanza de una Filosofía posee calidad, puede ayudar a cultivar la delicadeza estética y los valores éticos que amortigüen los golpes de las acechanzas de la vulgaridad y de las brusquedades de las ambiciones.

Peñalver valoraba la vida, todas las vidas y, más concretamente, las diferentes vidas de las plantas, las de los animales y, por supuesto, las de los seres humanos. Amaba, sobre todo, su propia vida y las de sus familiares y las de sus amigos. Pero asumía la muerte como un hecho natural e inevitable. Comprendía, sin embargo, las diferentes actitudes que, de acuerdo con las distintas creencias sobre la manera de afrontar la vida, se adoptan ante la muerte y admitía que algunos la toleraran, incluso, la quisieran, pero reconocía que, en general, es percibida como un mal terrible que nos afecta de una manera especial cuando acaece a seres próximos, a un número elevado de conciudadanos o cuando es provocada por la violencia de “lo único” o por la defensa o de “lo absoluto”: el nacimiento y la muerte, afirmaba, son episodios que constituyen

unos regalos o unos problemas que, respectivamente, agradan o hacen sufrir sólo a los otros, a los que los presencian.

> El nacimiento y la muerte, dos momentos cruciales de toda vida humana pero situados, respectivamente, antes o después de toda conciencia, son episodios que sólo son vividos desde fuera de quienes los viven, es decir, dos acontecimientos que, a pesar de ser los que más nos importan, sólo suceden para la vida y para la conciencia de los otros, los que por su proximidad física o afectiva, los presencian y los viven ("Del morir", *Diario de Cádiz,* 1-11-2000).

Peñalver reconocía, sin embargo, que la muerte puede ser una vía de salida para situaciones irresolubles debido, sobre todo, a sufrimientos provocados por enfermedades terminales. Su análisis realista de la muerte y su ansia controlada de vivir plenamente constituyen una de las claves que explican su habilidad para extraer la sustancia de los episodios gratificantes y para "convivir" con las inevitables adversidades de la vida, incluso, para asumir con serenidad las enfermedades anunciadoras y causantes de la muerte.

Ramón Vargas Machuca explica cómo Mariano durante sus últimos quince años, se acostumbró a convivir con la presencia de la "Fortuna", dando pruebas de una fortaleza admirable, y comenta cómo la percepción de una vida amenazada "acrecentó en él el arte de vivir como cultivo de la inteligencia y control de la voluntad para no dejarse dominar por ningún contratiempo, aunque éste se vislumbrara tremendo". Esta fortaleza admirable constituye, a juicio de Vargas Machuca, una prueba imponente de dominio de sí mismo, de su capacidad de hacer frente a los infortunios inevitables haciendo verdad aquello del poder de la mente para contrarrestar el dolor físico.

> Si no cabe la esperanza de rehuir la muerte –pensaría- sí cabe al menos la serenidad de no temerla de un modo angustiado. No fue de aquellos que no vivieron por miedo a morirse. De nadie mejor que de él podría predicarse aquel "epitafio del racionalista" que el filósofo Jesús Mosterín componía en su obra *Racionalidad y acción humana*: "Lanzó una mirada lúcida sobre el mundo, encarándose con

> los problemas pero no buscando consuelos ilusorios. Procuró gozar de la vida en la medida en que de él dependía. Y puesto que el destino implacable marca los límites de nuestra felicidad, aceptó el destino y la muerte, pero no se doblegó ante los ídolos" (*Op. cit.* 48).

A juicio de José Luis Rodríguez Sández, sólo desde este interés por la vida se explica la resistencia que durante tantos años opuso a la enfermedad empeñada en destruirlo. A todos los que convivimos con él durante ellos –recuerda- nos asombró su fortaleza, su capacidad de resistencia, la vitalidad que se resistía a dejarse vencer.

> Y admiramos también el temple y el buen humor con los que la soportó: todos podemos atestiguar que en ningún momento le oímos la menor queja, y fue así, hasta el final, como siempre había sido: tolerante, dialogante, sagaz, sutil, irónico, fino y siempre discreto (*Op. cit.*: 11).

Estos son los hechos que explican el profundo dolor que, al tener noticias de su fallecimiento, experimentaron no sólo los familiares, los amigos, los compañeros y los alumnos, sino también los ciudadanos que asistían con interés a sus conferencias, los lectores que examinaban con atención sus textos y las instituciones que, durante su vida y tras su muerte, reconocieron con distinciones su ejemplar trayectoria profesional y ciudadana.

Pero sentimos el deber de reconocer, sobre todo, cómo sus alumnos y muchos de sus colegas hemos aprendido junto a él a ser personas honestas y honradas siendo de derechas o de izquierdas, creyentes o agnósticos, listos o torpes, sabios o ignorantes; cómo estudiar y ejercer la docencia y la investigación con seriedad; cómo sostener el aprecio a la Universidad siendo crítico con ella; cómo leer en profundidad los sucesos y los libros. A todos nos ha enseñado a pensar, a imaginar, a inventar y a llevar a cabo múltiples iniciativas y diversos proyectos. Peñalver poseía la fe de los filósofos, la imaginación de los poetas, la fantasía de los pintores y, sobre todo, la sensibilidad de esos músicos en los que el rigor de la abstracción se funde con la fidelidad del objeto concreto: por eso podemos afirmar que interpretó la vida

como el que lee una partitura musical modulando la melodía y respetando el ritmo de cada compás. Es una lástima ver cómo se nos van muriendo estos sabios que no tienen necesidad de cajas de resonancia.

Su vida enriqueció a muchos compañeros a los que ofreció su amistad, ese tesoro preciado que sólo reparten quienes están dispuestos a vivir, a disfrutar y a aprovechar el tiempo. Mariano nos ha legado, además, una evidente libertad de espíritu y un programa luminoso de vida.

3.- El discurso filosófico

3.- El discurso filosófico

Introducción

Propuesta de análisis estructural como modelo epistemológico

La Nueva Hermenéutica: de cómo explicar más para comprender mejor

Las relaciones recíprocas entre el discurso del poeta y el del historiador

"La corporeidad de la razón de la razón espiritualista y el fin de los dualismos"

La tensión entre la Hermenéutica y la Gramatología

El valor expresivo de los márgenes y de los espacios vacíos

Las claves interpretativas del tiempo humano

La construcción de la alteridad en Voltaire

Los significados del espacio, del tiempo y de la palabra

La creación artística y el pensamiento filosófico

La diferencia entre la "filosofía hermenéutica del sentido" y una "filosofía hermenéutica de la acción"

Revisión de conceptos tradicionales y relectura de propuestas renovadoras

La tensión entre la "significatividad" y la "opacidad" de los textos

Introducción

En este capítulo me limito a exponer las ideas fundamentales de los trabajos de investigación que Peñalver publicó, durante su vida académica, en libros o en revistas científicas. Este examen posee un carácter meramente descriptivo y las referencias que hago a autores anteriores o coetáneos repiten las que él mismo hace o aquellas que ayudan a ubicar su aportación en el curso del pensamiento en el que Peñalver se sitúa y en el horizonte inmediato de sus propósitos. Estos someros resúmenes de los contenidos podrán servir también de incitación y de punto de partida de otros trabajos de exégesis más detallados y de unas críticas más profundas sobre su aportación filosófica.

Advierto que, en la lectura que desde mi perspectiva hago de estos trabajos me ha guiado el propósito de descubrir su interpretación del significado de los objetos y de los episodios que, "vividos" por él, explican su interpretación y su valoración de los temas que aborda en sus artículos periodísticos en especial el tiempo, el espacio, el pensamiento, el lenguaje, la religión, la literatura, el arte, el cuerpo, la alteridad, la vida y la muerte.

En la selección de los libros y de los artículos[37] a los que aquí me refiero, he aprovechado la detallada información que nos proporciona el profesor

[37] También he tenido en cuenta los proyectos de investigación que Peñalver dirigió desde el año 1980: "Crisis y Rupturas del Pensamiento Europeo entre 1879-1914"; "Crisis de Razón y Nuevas Formas de Racionalidad en el Mundo Contemporáneo". Este último, desarrollado entre 1991 y 1995, fue subvencionado por diversas instituciones (Junta de Andalucía, DGICYT del Ministerio de Educación y Ciencia). Como indica Francisco Vázquez (*Op. cit.*), "en los últimos años, el tema de la "alteridad" se fue desplazando a un primer plano, cobrando cuerpo en el grupo denominado "El problema de la Alteridad en el Mundo Actual", financiado desde 1999 por la Junta de Andalucía, y en el proyecto titulado "Multiculturalismo y Democracia", subvencionado desde el año 2000 por la DCICYT.

Francisco Vázquez en su trabajo publicado en 2006, titulado "Mariano Peñalver: breve recordatorio bio-bibligráfico" (en Cantos, M., 2006: 17-27) y, en su articulación, he aplicado como criterios los objetivos hacia los que se dirige este trabajo, formulados en esos conceptos fundamentales que, de forma resumida, figuran en el título. Por esta razón he preferido mantener el orden cronológico de sus apariciones. Aunque es cierto que las teorías desarrolladas en estos textos constituyen las bases en las que se apoyan los análisis de Peñalver sobre la vida –sobre su vida- e, incluso, señalan las metas a las que se dirigen sus diferentes actividades, en esta ocasión sólo presto atención a los contenidos relacionados directamente con su peculiar manera de interpretar la existencia humana. Los principios teóricos sobre los que Peñalver sustenta sus comentarios de temas de actualidad filosófica pertenecen, respectivamente, a los ámbitos de la Epistemología, de la Hermenéutica, de la Lingüística, de la Estética y de la Teoría de la Literatura, disciplinas que convergen en la explicación y en la comprensión de los asuntos fundamentales de la vida humana como son las relaciones que se establecen entre la razón, la palabra, el silencio, el tiempo, el espacio, el otro y lo otro, el cuerpo, la mente, la naturaleza, la vida, la muerte y los valores morales y estéticos.

En estos análisis podemos comprobar cómo Peñalver medita sobre la racionalidad a partir de estos temas tan concretos situándolos en los momentos en los que se complica el pensamiento ilustrado –en particular las obras de Diderot, de Voltaire[38] y, posteriormente de Bergson- y en las situaciones en las

---

[38] El profesor Vázquez explica detalladamente cómo, en este ámbito, "Peñalver desarrolla una línea de investigación que está impulsada por su interés por los momentos de inflexión en la historia del pensamiento, esos periodos en los que se producen fracturas del sentido y en los que se retoman algunos temas que, a pesar de su evidencia, sorprendentemente, se habían obviado. Vázquez señala tres ciclos privilegiados que funcionan como una especie de armónicos: la quiebra de la tradición auspiciada en torno a 1750-70 por el pensamiento francés; la crisis de la racionalidad positivista –o que Lukács, en un reflejo defensivo designó como "el asalto a la razón"- en torno al periodo 1870-1914- encarnada en la ebullición de las corrientes vitalistas e irracionalistas y, finalmente, la crisis de humanismo y de sus ideales universalistas en la transición del siglo XX al siglo XXI –aproximadamente a partir de 1970- ejemplificado por las derivaciones estructuralistas y de las filosofías de la diferencia.

que se despliegan las tensiones contemporáneas entre la Hermenéutica y la Desconstrucción[39].

Propuesta de análisis estructural como modelo epistemológico

En su primera obra (1972), titulada *La Lingüística Estructural y las Ciencias del Hombre,* Peñalver propone la descripción estructuralista de la lengua como modelo de una metodología que sirva para fundamentar científicamente y para explicar racionalmente los principios, los criterios y las pautas de las diferentes Ciencias del Hombre. A su juicio, el estructuralismo lingüístico, aplicado después a la Antropología, elevaría notablemente su valor operativo si se amplía a las demás Ciencias Humanas. Mediante esta propuesta se superaría –según él- el "comparatismo generacionista identificador"[40], un

---

Pero -indica este mismo profesor- cómo "más que como motivos para la realización de monografías eruditas, estos autores escogidos han funcionado, en la exploración de Peñalver, como laboratorios para plantear, a propósito de sus contribuciones, el problema de la crisis, o mejor dicho, de los cambios en el ejercicio de la razón. Situados en fase de transición, estos textos ejemplifican nuevas maneras de pensar la espacialidad, el tiempo, el discurso, la corporeidad, la identidad de sujeto y la alteridad" (*Op. cit.*: 21)

[39] En nuestro análisis hemos respetado el uso indistinto que Peñalver hace, en sus diferentes trabajos, de los términos "desconstrucción" y "deconstrucción".

[40] La Lingüística de la primera mitad del siglo XIX se conoce con el nombre de "comparatismo", por su interés en la comparación, por establecimiento de familias de lenguas y por la búsqueda de las lenguas primitivas. Este propósito principal de los lingüistas encontró una fuerte motivación no tanto dentro de la Lingüística, sino en otras disciplinas vecinas: el método comparativo se había mostrado exitoso en la Anatomía, la Biología y la Paleontología. La palabra clave de la nueva ciencia lingüística es "organismo".

El propósito de los comparatistas es, sobre la base del conocimiento del sánscrito y de sus similitudes con el griego y el latín, extender la comparación de las lenguas principales y proporcionar algunas soluciones para dilucidar la genealogía de las lenguas. Un pionero de los estudios comparatistas es Rasmus Rask (1787-1832), un filólogo danés cuya obra inicial fue una Gramática del antiguo islandés. Puede considerarse el primer comparatista, dado que estudió las relaciones entre el islandés, las lenguas escandinavas y germánicas, el griego, el latín, el lituano, el eslavo y el armenio. Su obra, sin embargo, permaneció por largo tiempo desconocida y recibió escasa atención, probablemente, porque sus trabajos fueron escritos en danés.

La figura que más ha trascendido es la de Franz Bopp (1791-1867), a quien se ha denominado el "Padre de la Lingüística". Oriundo de Maguncia, estudió en París con filólogos de renombre el persa, el árabe, el hebreo y el sánscrito. Su primera monografía publicada se tituló "El sistema de conjugación del sánscrito en comparación con el del griego, latín, persa y germánico". Considera la lengua como un organismo vivo, piensa que el sánscrito no es la lengua madre, sino sólo más antigua que el griego y que el latín; postula la existencia de una lengua primitiva (y única) de la que derivarían las demás lenguas. Su idea es que el sánscrito –por su morfología cristalina- permite remontarse al primer estado de lengua, a las primeras

método que interpreta y que valora cada una de las sucesivas creaciones del espíritu del hombre consideradas como la afirmación o la negación de un estado anterior[41]. En su opinión, el análisis estructural hace posible, según un proceso absolutamente nuevo, el uso de una fórmula diferente de comparación entre los objetos científicos, ya que sirve para identificar la relación que se establece, no sólo entre los fenómenos, sino también entre las diversas estructuras en las que aquéllos están organizados.

Como advierte Francisco Vázquez, esta investigación tenía la virtud de roturar "un terreno cubierto de maleza" porque, además de distinguir las diversas acepciones del estructuralismo, formulaba con rigor sus principios, definía con claridad las nociones más operativas y reconocía con exactitud la condición liminar –entre ontológica y epistemológica- de la noción de "estructura". A juicio de este mismo profesor, el libro, escrito en el momento en que se iniciaba un cambio de tendencia en la metodología, señalaba críticamente las carencias y los límites del análisis estructural[42].

En *La Lingüística Estructural y las Ciencias del Hombre* Peñalver pone de manifiesto su interés inicial, no sólo por la metodología científica como senda imprescindible para alcanzar el conocimiento, sino también su elevada valoración de los lenguajes y de las lenguas como modelos de otros comportamientos humanos, y evidencia, al mismo tiempo, su voluntad decidida de fundamentar científicamente las Ciencias del Hombre. A su juicio, la función

---

palabras (que serían raíces monosilábicas). Bopp significa un corte respecto de la tradición gramatical anterior: para él las lenguas merecen estudiarse por sí mismas, como objeto y medio de conocimiento y ya no como un modo de acceso al conocimiento. Su modernidad se hace evidente cuando se constata que este pensamiento es justamente el que cierra el *Curso de Lingüística General* de F. de Saussure (1968): "la lingüística tiene por único y verdadero objeto la lengua considerada en sí misma y por sí misma" (p. 27).

41 A juicio de algunos historiadores de la Lingüística como, por ejemplo, Maurice Leroy, "La formación y el progreso de la Gramática Comparada son los factores que han hecho posible la elaboración, sobre unas bases nuevas, del pensamiento lingüístico contemporáneo" (Leroy, M., 1969: 24).

42 Esta *opera prima* de Mariano Peñalver se reeditó en 1975 y ha sido ampliamente citada como texto de referencia como hacen, por ejemplo, el historiador Ciro F. Cardoso en Brasil o el antropólogo Ortiz-Osés en España (F. Vázquez, *Ibidem*)

epistemológica del estructuralismo[43] perdería en gran medida su valor operativo si no se emprendiera la tarea de ampliarlo a las demás Ciencias Humanas ofreciéndolo como un modelo capaz de superar el "comparatismo generacionista identificador" que sostiene que las nuevas creaciones del espíritu del hombre sólo constituyen la afirmación o la negación de un estado anterior. En su opinión, este análisis, que identifica y que describe la relación estructural, es un instrumento científico nuevo y fecundo.

Dicho "comparatismo generacionista" era, a su juicio, un síntoma de su fragilidad epistemológica precisamente por su excesiva facilidad. Recuerda que, como indica Bachelard (1934: 139), este método da por supuesto que lo más característico y lo más esencial es siempre lo más aparente, es decir, lo más fácil de descubrir. Se olvida –indica-, que la tendencia más profunda de la ciencia contemporánea es, precisamente, la de buscar la pluralidad bajo la apariencia de la identidad. Esta pretendida similitud entre varios sistemas, sin efectuar la reducción estructural es, concluye, "sólo similitud de formas, similitud de términos significantes y no de significaciones".

Peñalver parte del supuesto de que el discurso científico o filosófico es, como ocurre en los diferentes sistemas convencionales de signos, la expresión de unos contenidos que han de interpretarse y de valorarse sincrónicamente en función del estado lingüístico y cultural del momento histórico en el que es formulado. Refiriéndose al método que él mismo utiliza, aclara que, en el curso de su elaboración, se ha percatado de que el razonamiento analítico cartesiano ya daba cuenta, aunque fuera de forma imperfecta, del instrumento metodológico que se pretendía emplear. Se refiere, como es fácil de colegir, a la regla de Descartes que aconseja conducir en orden los pensamientos, comenzando por los

---

[43] Aunque éste encuentra ya sus primeras formulaciones en la Grecia Antigua, en Parménides o en Platón, y en su sentido estricto comienza en el Renacimiento, no es hasta el siglo XX cuando adquiere una consideración científica. La originalidad del trabajo de Peñalver estriba en la aplicación del método estructuralista a los análisis de las demás las Ciencias Humanas. El profesor Francisco Vázquez recuerda que, durante el periodo en el que Peñalver estudiaba en París, asistió a los cursos que Lévi-Strauss impartía en el Collége de France, y cómo *La Lingüística Estructural y las Ciencias del Hombre* era el texto de su trabajo de Licenciatura en Filosofía y Letras, elaborada a medias entre las estancias en Francia y en España.

objetos más simples y más fáciles de conocer, y que es después, cuando se ha de elevar gradualmente hasta el conocimiento de los elementos o de los factores más complejos. Según él, esta regla, que aunque epistemológicamente contradice al análisis estructural, es también una pauta eficaz para sus propósitos.

Como punto de partida para el examen epistemológico del análisis estructural, Peñalver aplica los principios fundamentales del método fonológico[44]. Se sirve de las cuatro operaciones metodológicas apoyadas en sus respectivos conceptos –"inconsciencia", "relación", "estructura" y "razonamiento estructural"- y demuestra cómo las nociones estructurales utilizadas por la Lingüística son aplicables a otros objetos culturales. Esta posibilidad se apoya como fundamento último en la identidad funcional que él postula entre la lengua y los fenómenos estudiados en las otras ciencias del hombre. Como ilustración de esta idea, describe la homología profunda que se establece entre los comportamientos lingüísticos y las conductas sociales y culturales descritas en la Antropología Estructural[45].

Hemos de tener en cuenta que ya A. J. Greimas, en un artículo aparecido inicialmente en *Le Français Moderne*, núm. 24, en el año 1956: 191-203, y reproducido en castellano en 1971, titulado "Actualidad del Saussurismo" (en Benveniste, Godel, Greimas, Hjemslev, Nethol, Starobinski, Wels, *Fedinand de Saussure*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno), indica cómo

---

[44] Partiendo del principio de que toda ciencia, para ser válida, debe ser general, los miembros del Círculo Lingüístico de Praga trataron de insertar la Fonética en el cuadro de la Lingüística arrancándola al examen de los hechos individuales, del habla, para aplicarla al estudio general de la lengua. De esta manera distinguen entre Fonética, el estudio de los sonidos del habla, y la Fonología, el estudio de los sonidos de la lengua.

[45] *Antropología Estructural* es una compilación de textos de Claude Lévi-Strauss que abordan diversas cuestiones relevantes del método de la Antropología Social. El libro apareció en 1958 en París bajo el título de *Anthropologie Sociale*, editado por Librairie Plon. La primera edición en español fue traducida por Eliseo Verón y publicada por la Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba) en 1961. Esta obra es considerada como un manual clásico de la Antropología Social, y particularmente de la Antropología estructuralista.

> A nadie escapa la importancia de la tarea emprendida paralelamente por Lévi-Strauss y Merleau-Ponty, ya que se trata, ni más ni menos, que de reafirmar, partiendo del postulado saussureano y aplicándolo "tanto al orden pensado" como al "orden vivido", la autonomía y la realidad de la dimensión social, del objeto social. A través de las diferencias de la terminología (Lévi-Strauss quizás prefiere hablar de "inconsciente colectivo", y Merleau-Ponty del "espacio social" autónomo) y a pesar de las divergencias de premisas metafísicas, aparece sin embargo la "realidad social, inteligible, como el trozo de cera de Descartes, en la transparencia de su red relacional y total, pues contiene, en niveles estructurales diferentes, tanto el sistema capitalista descrito por Marx como el sistema lingüístico de Saussure (p. 27).

Partiendo del presupuesto aceptado por los "creadores" de la Fonología, según la cual la verdad de una teoría está en función de su posibilidad de aplicación a una verdad más general, Peñalver muestra cómo el análisis estructural -como toda investigación científica contemporánea- es la expresión de esa ambición, jamás totalmente satisfecha, de aprehender la complejidad y de valorar la riqueza de los objetos reales. Él llega a la conclusión de que el análisis estructural, como negador de todas las negaciones, pretende fundar una epistemología positiva –no positivista- que permite aprehender las cosas sin disolverse en ellas. La distancia que media entre el sujeto y el objeto aparece como la primera exigencia de la operación científica. Pero se trata, indica, de un objeto "objetivado" según la intencionalidad interrogadora del sujeto pensante. La "forma" de esta interrogación es la que define el objeto científico.

Para que el análisis llegue a la plena intelección de lo dado ha de comenzar –explica- por este doble desprendimiento: por un lado, diferir la referencia a lo "vivido" y, por otro, evitar "la ilusión de la transparencia". Sólo la referencia racional es pertinente, porque el objeto de la ciencia es racionalizar lo dado, es decir, "lo irracional aparente". Citando a Raymond Boudon (1968: 139) indica cómo el análisis estructural, como todo análisis científico, busca la formulación de una teoría sobre un sistema de hechos que serán explicados en cuanto es una totalidad coherente que contradice la impresión de arbitrariedad generada por las características aparentes del sistema. Así pues, a la objetivación

de lo dado –de los hechos concretos- sucede su concepción como sistema, como una totalidad cuya estructura se trata precisamente de definir. La validez del análisis estructural dependerá, por lo tanto, de su capacidad de demostrar que el conjunto de hechos que estudia es efectivamente un sistema cuya estructura revelará las leyes de la composición y de la transformación que lo constituye como sistema.

Peñalver reconoce, sin embargo, que, en el ámbito de las ciencias del hombre –de sus actividades o de sus productos- todos los campos fenoménicos no aparecen igualmente propicios a la hipótesis de la sistematicidad y, por consiguiente, a la explicación estructural. Acepta la distinción de Boudon (*Ibidem*: 99-104) entre sistemas definidos o indefinidos para designar, respectivamente, los conjuntos cuyos elementos limitados son fácilmente identificables y los conjuntos constituidos por componentes difíciles de definir porque su número es indefinido. Entre los primeros, los ejemplos más estudiados, como hemos dicho anteriormente, son los sistemas fonológicos de las lenguas y los sistemas de parentesco en la Antropología. Entre los segundos serían los sistemas sociales en general, objetos de la Macrosociología, y los productos artísticos[46], estudiados en la Estética.

Peñalver, aunque comprende la actitud de "pesimismo perezoso", no piensa que la dificultad actual sea un problema irresoluble en el futuro. Las "innovaciones metodológicas" que se anuncian no podrán en ningún caso provenir de una actitud que, por principio, se niega a suscitarlas. Siguiendo a Lévi-Strauss (1958) él reconoce también que, en la actualidad, no resulta posible ni siquiera fácil extender el método estructuralista a todas las actividades de los seres humanos -no comparte la ambición de los "estructuralistas mágicos"- pero lo defiende como un procedimiento, no único ni siquiera el más importante,

---

[46] Boudon sostiene, recuerda Peñalver, que el análisis estructural puede establecer teorías verificables. Y añade: "Nada indica naturalmente que dentro de medio siglo no exista una auténtica sociología estructural. Es posible, e incluso probable, que ciertas innovaciones metodológicas permitan analizar las sociedades globales y los discursos complejos por vía deductiva" (*Ibidem*: 229).

aunque sí útil para introducir unos modos rigurosos de razonamiento. La tarea consistirá en buscar las correlaciones entre los diferentes niveles estudiados, considerando no solamente las simetrías o las recurrencias sino también, y sobre todo, las oposiciones o los desequilibrios "pero no para borrarlos sino para comprender la relación que los mantiene" (Pouillon, 1966: 783). Las correlaciones efectuadas en diversos órdenes fenoménicos incitan en la actualidad a sostener la hipótesis de la universalidad de las estructuras. De aquí surge la idea de un espíritu permanente cuya actividad invisible sería la causa generadora de todas las estructuras.

Él subraya, sin embargo, que esta permanencia -que el apriorismo sitúa en el punto de partida- constituye el resultado final de las operaciones de equilibrio y de autorregulación que explican el proceso constante de autoconstrucción de la estructura. De esta manera él llega a la conclusión de que el estudio estructural del hombre –el sujeto de las estructuras de sus actividades y de sus productos- no lo disuelve en lo impersonal y en lo general sino que, como afirma Piaget (1968)

> en el plano del conocimiento (como quizás de los valores morales o estéticos, etc.) la actividad del sujeto supone una continua descentralización que lo libera de un egocentrismo intelectual y espontáneo en beneficio, no precisamente de un universal dado y exterior a sí mismo, sino de un proceso ininterrumpido de coordinaciones y de reciprocidades ya que este mismo proceso es el generador de estructuras en su construcción o reconstrucción permanentes (Piaget, 1968: 120).

De esta manera, las estructuras no "matan" al hombre ni a sus actividades porque, "de una manera general, "el `ser´ de las estructuras es su estructuración". A través de este recorrido descriptivo, Peñalver llega a la conclusión de que, así, se produce un acercamiento al hombre, a ese ser que se ofrece finalmente como el objeto último de todo saber.

Y no el hombre abstracto, despojado de su propia sustancia, sino el puro hombre concreto enriquecido por la misma operación intelectual que pareció querer olvidarlo. La "muerte del hombre" que se complace en anunciar Foucault (1974), no es en el fondo más que la muerte del mito subjetivista del hombre y de la de todos los pesimismos gnoseológicos que, al relegar el mundo a ser puro reflejo, lo disolvían en sus propias creaciones vacías (pág. 87).

La nueva Hermenéutica[47]: de cómo explicar más para comprender mejor

En el trabajo de 1978, titulado *La Búsqueda del Sentido en el Pensamiento de Paul Ricoeur*[48] Peñalver, como indica el profesor Vázquez, al aplicar el método de la comprensión mediadora descrito por este filósofo francés, no se limita a descifrar teóricamente sus supuestos hermenéuticos[49], sino que utiliza sus herramientas y hace que funcionen en sus propios textos. Sus análisis se centran en cuatro de los libros del profesor francés: *Le volontaire et l´involontaire, Finitude et culpabilité, De l´interprétation. Essai sur Freud* y *Le conflit des interprétations*. Estos títulos abarcan una producción que se extiende a lo largo de veinte años (1949-1969) y que, temáticamente, recogen los puntos centrales de su pensamiento filosófico. Son unos textos que, de forma mediata o inmediata, giran en torno al tema del sentido y de su aprehensión. Peñalver formula ya en el título de este trabajo el criterio que le guió: "Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso".

---

[47] Las tareas de la correcta interpretación y de la comprensión de lo comprendido no son sólo un problema específico de la metodología de las Ciencias del Espíritu. Existen desde antiguo también una Hermenéutica Teológica y una Hermenéutica Jurídica, aunque su carácter concerniera menos a la Teoría de la Ciencia que al comportamiento práctico del juez o del sacerdote formados en una ciencia que se ponía a su servicio. Ya desde su origen histórico el problema de la Hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto del método de la Ciencia Moderna. Interpretar y comprender textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece a la experiencia humana del mundo. Cf. "Editorial" del número 217, la *Revista Anthropos,* dedicado a Gianni Vattimo. *Hermeneusis e Historicidad*, Barcelona, 2007.

[48] Fue la tesis doctoral de Mariano Peñalver, cuya lectura tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad hispalense en 1974.

[49] En esta obra colectiva editada por Muguerza, J., y Cerezo, P., en 2000, se encargó el capítulo sobre la Hermenéutica a los profesores Peñalver y a Navarro Cordón, considerados como los introductores del la Hermenéutica en España.

A su juicio, el conflicto generado entre las explicaciones arqueológicas y reductivas –"las hermenéuticas de la sospecha"[50] (Freud, Nietzsche, Marx)-, y la comprensión teleológica y amplificadora (Hegel, Jaspers, Nabert), es una tensión que forma parte del proceso complejo de la interpretación que trata de "explicar más para comprender mejor". Como también advierte el profesor Vázquez, este interés de Peñalver por la filosofía de Ricoeur no era ajeno a la sintonía temperamental de ambos autores[51]. A lo largo de toda su actividad familiar, académica y ciudadana, Peñalver explicó su honda convicción de que era posible, saludable y eficaz abrir unos cauces de intercomunicación entre unas propuestas que, nacidas de situaciones opuestas, generaban conflictos. Tanto en el planteamiento teórico de los problemas como en la búsqueda de unas soluciones prácticas, Peñalver defendía la conveniencia de establecer lugares de encuentro, de diálogo y de colaboración. Por eso estimulaba el "pensamiento mediador de conflictos, instintivamente capaz de asumir y de comprender al otro en el extremo mismo de su alteridad"; por eso, indica Vázquez, buscaba insistentemente los espacios comunes en los que dialogar mostrando la misma cortesía del estilo filosófico de Ricoeur o, más tarde, del pensamiento de Bergson. Estas actitudes de respetuosa atención las encontramos no sólo en los planteamientos teóricos sino también en la metodología que aplicaba en la

---

[50] La "hermenéutica de la sospecha" es un término que aparece en las teorías hermenéuticas de Ricœur o Gadamer, para oponerlo a la "hermenéutica de la confianza". En la hermenéutica de la confianza, el intérprete, oyente o lector, confía en el discurso del emisor o autor, podríamos decir que en términos generales acepta la versión de él mismo y de sus motivos que el propio autor hace, y su acercamiento a la cuestión tratada. Aprende escuchando el texto, en actitud atenta y respetuosa. El receptor trata al autor como una autoridad, y es ésta la actitud hermenéutica asociada al magisterio de los sabios, a la autoridad interpretativa de los doctos, y a la reverencia debida a los textos sagrados. Esta contraposición hermenéutica de la escucha/ de la sospecha, aparece formulada explícitamente en el libro de Ricoeur, *Freud una interpretación de la cultura*. Gadamer usa la distinción apoyándose en Ricoeur. Véase Gadamer, H. G., 1997, "La hermenéutica de la sospecha", *Cuaderno Gris*: 127-135

[51] El profesor Vázquez advierte cómo Peñalver selecciona los textos y autores más representativos en los paisajes de ruptura aplicando el criterio de una especie de "afinidad electiva" temperamental: prefiere a los más "memoriosos", es decir, a los que introducen una fisura en la herencia recibida sin proclamar una estruendosa y agresiva desvinculación con la misma. Opta así por los filósofos de estilo cortés frente a los que parecen entrar avasallando, como montura en cacharrería. El martillo y la piqueta ceden su sitio a la sonrisa discreta; los filósofos "urbanizadores" –y urbanos, mundanos- antes que las "bestias rubias" y montaraces. Por eso Peñalver opta por Bergson antes que por Nietzsche; por Diderot y Voltaire antes que por Sade; por Ricoeur y Gadamer antes que por Apel o Habermas; por Derrida antes que por Deleuze y Liotard" (*Ibidem*).

investigación, en la enseñanza, en la divulgación de sus ideas e, incluso, en sus amigables conversaciones.

Desde esta disposición comprensiva, Peñalver advierte cómo el sentido de un texto puede responder, al mismo tiempo, a unas circunstancias concretas del momento en el que se escribe o se lee, y, además, a unos problemas comunes en cualquier horizonte temporal. De esta manera –indica- se conjuga las interpretaciones generadas por las diferencias temporales y personales del sujeto y las que poseen una validez permanente. Según el profesor Vázquez,

> La propia metodología peñalveriana iba a estar marcada por esta enseñanza de Ricoeur: para comprender un pensamiento lo mejor es compararlo con otro u otros diametralmente opuestos, hacerlos rechinar entre sí es la forma idónea de –sin resolver la tensión entre ambos – que pueda aflorar su sentido en lo que éste tiene de más peculiar. Este ejercicio de "consentir con lo diferente" descubierto en los textos de Ricoeur, se incorporaba al quehacer filosófico peñalveriano en un momento histórico muy singular: los años finales del franquismo y el comienzo de la Transición española, una época en la que, cada vez con más fuerza, se debatirá sobre la "reconciliación nacional" y el "consenso" como principios regulativos de la política que ponían en primer plano los problemas del poder, del deseo y de la primacía de la práctica (Vázquez, *Op. cit.*: 19).

En este trabajo, Peñalver describe los tres momentos interpretativos que, sucesivamente, él aplica a los núcleos más significativos de dicho *corpus*: la "descripción" –proceso de explicación de los temas seleccionados-, la "especulación" –o el descubrimiento en el que, al modo estructural, analiza las oposiciones categoriales subyacentes a esa textualidad-, y la "comprensión" propiamente dicha –en la que identifica el modo de apropiación de esa obra desde las coordenadas del horizonte histórico-cultural donde se sitúa el lector-.

En la terminología empleada por Ricoeur y aplicada por Peñalver, "describir un discurso" quiere decir simplemente recoger los contenidos informativos, "lo que se dice", suprimiendo los datos que pertenecen a la mera

necesidad instrumental de la expresión. Él explica cómo, en la "especulación", la segunda etapa de su investigación, se supera el momento de la lectura, de la recolección de "lo que se dice" en el discurso. No se trata, según él, de leer, sino de considerar, de contemplar lo significado en la unidad de su propio sistema. Esta técnica comprensiva culmina con el momento de la "comprensión". La especulación implica la distancia y la comprensión supone la toma de contacto. Si especular es contemplar, comprender es asumir. Peñalver resume el contenido de este trabajo –de "estricta tarea filosófica"- mediante la fórmula "búsqueda del sentido", que consiste, como diría Ricoeur, "en comprenderse mejor a sí mismo, comprendiendo al otro".

Gracias a los análisis de Peñalver y, más concretamente, a la comparación que él establece entre las ideas –"dialógicas" y "reflexivas"- de Ricoeur, y a las propuestas de otros pensadores situados en perspectivas opuestas –o, al menos, "disímiles"-, como por ejemplo, las de Nietzsche o las de Deleuze, podemos definir mejor los rasgos específicos de cada uno de ellos. Como indica Vázquez,

> Sin duda la filosofía es en Ricoeur una búsqueda apolínea de la verdad, pero esta tarea, abocada a la infinitud de la interpretación era también una labor trágica, asentada en la imposibilidad de conciliar el pensamiento con la facticidad histórica, ligada a la expectativa de una ontología indefinidamente postergada, afrontada como tierra prometida del hermeneuta. Asumiendo las limitaciones de la conciencia, Ricoeur, desde muy pronto, iba a subrayar la primacía –medida por lo simbólico y por la finitud histórica- del querer, del *Volo* sobre el *Cogito*, del hacer, del esfuerzo y del deseo sobre el sujeto cognoscente. Una filosofía, en el fondo, no tan alejada de Spinoza, de su énfasis por el *conatus* y en la libertad entendida como conciencia de la necesidad, asunción de la finitud[52] (*Ibidem*).

[52] Esta última prolongaba el análisis de las configuraciones discursivas del *corpus* ricoeuriano practicada en *La Búsqueda del Sentido,* extendiendo la exploración a dos importantes obras del filósofo francés: *La Métaphore Vive* (1975) y *Temps et Récit* (1987).

Pero, como también señala Vázquez[53], estos análisis de Peñalver ponen de manifiesto, sobre todo, su prioritario y permanente propósito de mostrar cómo es posible y productivo "lógica y críticamente" contrastar y conciliar diferentes pensamientos sin caer en contradicciones; su propuesta no implica el consenso con el otro, según la teoría de Habermas, ni tampoco la yuxtaposición ecléctica de la filosofía de Victor Cousin[54], sino un "desde hacia", que también se aleja de la armonización dialéctica de Hegel y de la dialéctica sin síntesis como propone Merleau-Ponty. Este pensamiento de la intersección, instalado en la tensión y en la pluralidad, que define el estilo filosófico de Ricoeur, Peñalver lo sigue a través del tema de la "concordancia en la discordia" que alienta las reflexiones de aquel autor sobre la metáfora y sobre el relato[55].

Tras sus minuciosos análisis, Peñalver concluye que

> si concluir es clausurar, no hay para nosotros conclusión. Un pensar comprensivo que se ejercita en la apertura de todo discurso no puede concebirse a sí mismo como discurso cerrado. Y, sin embargo, un pensar que se sabe no definitivo no es un pensar que promueve lo indefinido. La precisión no es la totalidad aunque aspire a ella. El problema del pensar no es sólo el de decir la verdad, sino el de poder asegurar que la posee. Uno de los dramas de la filosofía es quizá el de poder aprehender la verdad, pero careciendo de instrumentos para

---

[53] El profesor Francisco Vázquez nos proporciona una abundante información de la repercusión que alcanzó *La Búsqueda del Sentido*, y nos detalla cómo sirvió para que Mariano Peñalver fuera considerado como el máximo especialista hispano en la filosofía de Paul Ricoeur. Destaca el papel preponderante que desempeñó en las iniciativas académicas emprendidas en España como, por ejemplo, su participación ("Ricoeur: la forma del sentido") en el monográfico consagrado en 1998 por la revista *Anthropos* y, sobre todo, su intervención titulada "Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo", presentada en el Symposium Internacional sobre Paul Ricoeur celebrado en Granada en 1990 y publicada en Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo (eds.), 1991.

[54] Victor Cousin (1792-1867), profesor de la Universidad de París y de la Escuela Normal Superior, fue el iniciador de un verdadero movimiento ideológico denominado "Espiritualismo Ecléctico" que es una de las reacciones contra el Sensualismo que tuvieron mayor repercusión en los planteamientos de la teoría literaria europea a lo largo de todo el siglo XIX. Recibió influencias de la escuela escocesa y de la filosofía idealista alemana, y se propuso elaborar una síntesis, coherente y crítica, de las ideas válidas de las distintas teorías y de los diferentes sistemas filosóficos. En su libro *Du vrai, du beau et du bien* (1853), declara abiertamente su afecto por el Eclecticismo porque, afirma, es una teoría, importante y útil, que arroja una abundante luz con la que se iluminan las cuestiones más importantes de la Filosofía.

[55] Como prueba del éxito logrado en esta captación –y en cierto modo incorporación- de la forma propia que reviste a la filosofía de Ricoeur, Francisco Vázquez aduce el comentario que el autor francés hizo a la conferencia presentada por Mariano Peñalver en el Symposium internacional de Granada, reconociendo, en cierto modo, que el intérprete había comprendido mejor su pensamiento que él mismo. En otra ocasión, en esta misma línea, Ricoeur le dijo a su exegeta: "vous faites du *Metaricoeur*".

> asegurarse de ello. Así, hay discursos que no pudieron ayer ser comprobados y que se guardan en la historia del pensar como algo que algún día podrá advenir como verdad a través de la certeza de los hombres (p. 277).

También él constata el interés actual que nos despierta el pensamiento de Ricoeur como una voz que nos invita a escuchar el lenguaje en su doble potencia, el de la finitud que se dice a sí misma como deseo y como esfuerzo, y el de la finitud que establece una relación con los demás seres y con el Ser. Éste ha sido su propósito al intentar comprender el propio discurso de Ricoeur:

> El placer de la lectura, como observaba cierto crítico literario[56], será siempre el de "vivir la vida del otro entre líneas". El valor de un pensamiento se mediría quizá por su capacidad de suscitar otro capaz de asumirlo en el proceso de su propia constitución. Nuestro discurso sobre la búsqueda de sentido en Paul Ricoeur contendría, así, no sólo la revelación del sentido de su búsqueda, sino el del propio pensamiento aquí ejercido (*Ibidem*).

Las relaciones recíprocas entre el discurso del poeta y el del historiador

"Poesía y Saber" es el discurso que Peñalver, en su calidad de Rector, pronunció en la solemne investidura de Rafael Alberti y de Antonio Domínguez Ortiz como Doctores *Honoris Causa* por la Universidad de Cádiz (1985). En él explica, desde su perspectiva de filósofo, las mutuas y las difíciles relaciones de reciprocidad que se establecen entre los diferentes discursos de un poeta y de un historiador, entre la "voz que canta y el pensar que reflexiona". Ya en sus palabras iniciales describe los caracteres que definen a cada género de escritura: el literario es creativo, lúdico, leve y rítmico, el histórico, por el contrario, es conceptual, metódico, grave y obstinado. Tras declarar su intención de buscar una senda para "hacer resonar el arte de la palabra y la ciencia del acontecer" (p.

---

[56] Se refiere a Umberto Eco quien, en 1992 y en 1995, analiza las relaciones que se establecen entre los tres factores de la comunicación: el autor, el lector y el texto.

65), indica que, a su juicio, es en la diferencia de lo idéntico donde reside la paradoja, ese dato elocuente que nos enseña a pensar lo que somos. Este principio le sirve para mostrar cómo los dos personajes galardonados, a pesar de –o precisamente por- sus diferencias están asociados en una especie de comunidad: "la paradoja nos ilustra sobre la insólita comunidad del poeta y del historiador aquí presentes entre nosotros en su más ilustre expresión".

La analogía entre estos dos intelectuales se logra, a juicio de Peñalver, gracias al hecho que hace que a las actividades específicas de cada uno se añadan sus ansias o sus pensamientos más o menos conscientes y explicitados. Si el poeta desea fijar en el tiempo y en el espacio los mundos creados, al historiador le apetece imaginar los hechos comprobados:

> Artista de la imagen y científico del acontecer, el poeta Alberti y el historiador Domínguez Ortiz son inversamente, desde la imagen o desde el concepto, lo que quizás cada uno de ellos quisiera advenir. Porque ¿qué mayor gloria para el poeta que la de poder en fin pensar y situar el instante vivido, quizá para siempre *perdido*? ¿Qué mayor fruición para el historiador que la de poder en fin imaginar y vivir el hecho acaecido, quizá para siempre *mudo*?

Peñalver opone, en primer lugar, las aspiraciones frustrantes del que cultiva la poesía y del que hace historia. Si el poeta crea imágenes sin espacios, el historiador recrea acontecimientos sin tiempo: "ambos se debaten, el primero por espacializar, el segundo por temporizar". En su pretensión de profundizar en el fondo de las motivaciones de cada una de las "profesiones", se pregunta por el sentido –en el doble significado de esta palabra- de ambas tareas:

> Porque ¿qué hacer con aquella imagen poética insituada, de perdidas coordenadas, entre las múltiples fulgurantes y vivas, que la palabra del poeta crea y recrea? ¿Qué hacer con aquel hecho puntual, de seguro perfil, pero incierto de contenido vivo y temporal, entre los infinitos hechos de cuya huella dan testimonio los documentos que el historiador descubre sin cesar?

Su hipótesis es que el mundo "ingrávido" del poeta –que es "pura palabra sin espacio"- buscaría reencontrar el entorno seguro donde una imagen

reconocería, al fin, el lugar de sus raíces. El mundo denso del sabio, por el contrario –que es "puro pensar sin tiempo"- buscaría reencontrar el fluir vivido donde el concepto de un hecho se hace acto y acción en el continuo del tiempo.

Pero Peñalver –a quien en esta ocasión le interesa resaltar los rasgos comunes en los anhelos "dobles e inversos" del poeta y del historiador- señala que, en ambos, concurre la idéntica búsqueda de lo concreto y de lo individual a través del recurso de la memoria y del recuerdo: si es cierto que el poeta, como los demás artistas, apunta siempre a lo individual, porque sólo lo concreto puede ser imaginado y vivido o, en otras palabras, "no hay imagen ni visión de lo general o de lo abstracto", también es verdad que el objeto primero y último del historiador es justamente también el hecho individual y concreto. Aquí reside –explica Peñalver- la dificultad del estatuto de la Historia: en el problema que plantea captar científicamente lo individual sólo a través de una práctica, a la manera de la práctica clínica. "¿Cómo ejercer –se pregunta- esta práctica sobre un hecho perdido del que sólo queda la traza o la huella?"

Él mismo responde aludiendo a los conceptos que sirven para interpretar lo concreto en un sistema general de explicación. Esta interpretación es, según Peñalver, un "arte", en cierto modo, que consistiría en alternar el rigor en el uso de los métodos propiamente científicos con el recurso casi siempre tácito a lo que Granger[57] denomina "la imaginación evocadora de lo concreto". Ésta es la razón por la que la imaginación, en apariencias un privilegio exclusivo del poeta, se pone al servicio del historiador pero, advierte- "sólo que la imaginación del poeta es siempre imaginación productora cuando el que habla es un verdadero poeta". Por eso, concluye, "una obra poética es siempre un comienzo, una creación; porque es un ejercicio de libertad".

> Como decía Lescure, "el artista no crea como vive, sino que vive como crea". Así el mundo producido por la imaginación

[57] Se refiere a Gilles Gaston Granger quien concibe la Filosofía "como el método de las ciencias empíricas y exegéticas, que es hipotético, deductivo, iterativo y acumulativo". Cf. 1972.

> creadora del poeta aumenta y engrandece el mundo de las cosas dadas y por eso Proust decía bellamente que las rosas pintadas por Elstir "habían enriquecido la familia de las rosas".

Peñalver explica y justifica la concesión del Doctorado "Honoris Causa" a Rafael Alberti y a Antonio Domínguez Ortíz, por sus contribuciones, a través de sus creaciones poéticas y de sus investigaciones históricas para lograr que el mundo andaluz y el gaditano sean más reales y más bellos. La celebración de la poesía y de la historia en una única ceremonia se justifican porque "el decir del poeta y el pensar del sabio no son sino modos de vivir la paradoja de nuestra única multiforme condición humana".

"La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos"[58]

En este trabajo Peñalver explica cómo la denominación "crisis de la razón" (1986) es una manera de disimular la triple resistencia que los filósofos españoles –post-escolásticos y casi post-analíticos- y los filósofos alemanes –la "nación metafísica por excelencia"- ofrecieron a los principios de la Ilustración. Entre los primeros, cita a Javier Muguerza (1977), Jesús Mosterín (1978), José Ferrater Mora (1979), Gerard Vilar (1979), Isidoro Reguera (1980), Miguel Ángel Quintanilla (1981), Eduardo Subirats (1981) y a algunos otros que escribieron artículos o presentaron diversos trabajos en seminarios, como Vidal Peña, Victoria Camps, Pedro Cerezo, Cirilo Flórez, Navarro Gordon o Pilar Palops. Entre los alemanes se refiere a Apel, Bubner, Habermas, quienes presentaron sendos estudios en el número monográfico de la revista *Critique*, de octubre de 1981, sobre el pensamiento alemán contemporáneo.

---

[58] Estas reflexiones fueron expuestas en foros diversos; en el mencionado encuentro de Murcia celebrado en 1982, en un seminario ("De la crisis de la razón a la razón crítica") organizado por el profesor Peñalver (Universidad de Alicante, 1982) y en diversas conferencias como la pronunciada en la Semana de Filosofía (Denia, 1981) o en la impartida durante un curso monográfico destinado a la formación de psiquiatras (Cádiz, 1985). Véase también en VV. AA., 1986.

Para responder a la cuestión sobre el sentido de este entronque del tema de la "crisis de la razón" con su ubicación geográfico-cultural, Peñalver acude a la caracterización que Habermas realiza sobre los llamados por él "conservadurismos contemporáneos": el premodernismo de los viejos conservadores, el antimodernismo de los jóvenes conservadores y el postmodernismo de los neo-conservadores. Esta tipología habermasiana le incita a pensar que sólo aquella razón que ya ha renunciado a la Ilustración no se siente a sí misma en crisis. En su opinión, dos son los tipos de discursos que han superado la "crisis": el de aquellos que están en el camino de reducir toda razón práctica a razón científico-instrumental-técnica (los anglosajones), y el de los que, desviándose de los valores de la razón ilustrada práctica y retórica, se vuelven hacia una razón estética, o mejor, hacia una estética de la razón, es decir, hacia una razón emergida de los datos visibles, sensibles o corporales (franceses e italianos). A este respecto, Patricio Peñalver Gómez defiende que la manera de mantener la razón en la filosofía pasa por la estrategia de

> liberar a la razón de ese simulacro que produce el racionalismo, esto es, la razón sin fisuras, la razón construida como principio y fundamento de inteligibilidad de lo real. Contra la loca certidumbre de ese simulacro de razón que es la razón del racionalismo, implícitamente totalizante y totalitaria –sin oído para el enigma-, hay que empezar contestando que, si ser libre es saber que la libertad está en peligro, ser racional es saber que la razón no tiene garantías, ni en ella misma, porque es incapaz de autofundarse, ni fuera de ella, porque ese sería abdicar de sí como razón (Peñalver Gómez, P., 1986b: 88).

Peñalver opina que es posible encontrar otra respuesta al sentido de la "crisis" ya que "una verdad oculta a otra verdad". Él se apoya en las siguientes razones: la desconfianza ante la razón y el progreso, una nueva edición de la controversia entre "antiguos" y "modernos", la pérdida del origen humanista y antropocéntrico de la razón ilustrada, y la pérdida de la creencia ilustrada en la fuerza de las leyes y de las instituciones. Tras formular la hipótesis de que, posiblemente, el término "crisis" quiera decir un modo de repetir al primer Rousseau quien, al mismo tiempo "espera" y "teme" el "progreso", se pregunta

si ya estamos en la "razón sin esperanza" (o que cree haberla perdido) contra la propuesta de Condorcet que, en plena Revolución, escribía que vendrá un tiempo en el que el sol brillaría "sobre una tierra de hombres libres que no tendrán más guía que la razón", o contra Auguste Comte, para quien el progreso material es inseparable del progreso político, moral e intelectual.

Peñalver relaciona este tema con uno de sus asuntos predilectos, el tiempo, y se pregunta si, en otro sentido, estamos en la situación de "una razón que teme al tiempo", y que, como ocurría en el mundo antiguo, se afirmaba que "el tiempo es enemigo del hombre" porque el "progreso" es también el progreso del mal (esto es, regreso), porque "progreso es acercamiento al fin ineluctable del tiempo". Según esta interpretación –afirma- la crisis no sería puramente crisis de razón ilustrada sino de su emparejamiento con el tiempo, es decir, una crisis de la razón decimonónica. Pero si es así, la crisis concierne quizás más a "nuestra relación con el tiempo" que a nuestra racionalidad a secas. De otro modo, afirma, la "crisis de la razón" descubre "una ruptura de nuestra experiencia del tiempo y no una desesperanza en la razón".

Recuerda que, para el Rousseau de 1755, el uso desmedido de la "facultad de perfeccionarse", como fuente de todas las facultades del hombre, es la raíz y la causa de todos los males. Pero, al preguntarse por el nombre de esa facultad, propone la respuesta de Kant: la razón. En efecto –argumenta-, en un opúsculo de 1786, Kant define a la razón humana (en oposición con el instinto, esa "voz de Dios" en la que se encierran los animales) como la "facultad de traspasar los límites. La razón en Kant está siempre relacionada con la experiencia del límite. La crisis apela siempre a la crítica (pero ¿desde dónde?). La afanosa e incorruptible razón, añade Kant, impulsa al hombre irresistiblemente al desarrollo de las capacidades en él depositadas y no permite que vuelva al estado de rudeza y de sencillez de donde le había sacado (Kant, 1977, 1981; tr. cast. 2004: 77).

Tras indicar que, según Kant, "la culpa de todos los males ha surgido del abuso de la razón" y que, por lo tanto, el mal humano estaría en el exceso de la razón y no en su falta o en su defecto, y que la "crisis de la razón" residiría en su esplendor y en su superabundancia, no en su miseria o en su desesperanza, señala cómo, a continuación Kant establece la conexión entre la razón y el tiempo: el tercer paso de la razón fue la reflexiva expectación ("Erwartung") del futuro, una capacidad no sólo de gozar del momento presente sino de hacerse también presente en el tiempo por venir que constituye la característica más señalada de la prerrogativa humana. Lo específico de la razón, por lo tanto, es la expectativa de futuro, la espera (no la esperanza) de lo por venir. Una razón sin futuro esperado es, quizás, una sinrazón porque no sería una razón. Pensar el futuro es actualizar el tiempo por venir. Pero "esperar" supone ya poder pensar el tiempo, o lo que es lo mismo, salir del instante (de la inmediatez, del ahora) y del instinto (de la puntualidad y de lo discontinuo).

Peñalver, relacionando esta cuestión con otros de sus temas preferidos, el espacio y el cuerpo, se pregunta si esta manera de pensar proyectando el futuro es también trascender la pura corporeidad que vive sólo (en) la espacialidad, como nos sugiere Bergson, y trascender el instante puntual que ya no es tiempo porque no es transcurrir. Responde que

> la razón, entendida como "facultad de no gozar sólo el instante presente de la vida", sería el poder trascender el gozo del acto, del ahora del vivir (es decir, la satisfacción del instinto y del instante) para buscar el gozo de lo posible, de lo venidero. Pero, ¿no es esto el deseo, pasión de la racionalidad, pasión sólo humana? Sólo un cuerpo que piensa puede ser un cuerpo que desea (¿Kant nos ayudaría a comprender a Spinoza?) (*Op. cit.*: 69).

Concluye que la razón kantiana, como superación del instinto y del instante, se convierte así en la "facultad de temporalizar la pura espacialidad del mero cuerpo". Este trascender el gozo del instante en el gozo anunciado y anhelado del futuro, es el deseo, y éste sólo tiene su origen en la razón misma, es decir, en la razón inquieta y abundante de un cuerpo pobre de instintos. La

conexión razón-tiempo descubre ahora una relación más fundamental donde reside el otro sentido (aún oscuro) de la crisis: La relación razón-cuerpo.

A partir de este planteamiento, Peñalver describe la nueva conexión que se establece entre la razón y el cuerpo, y expresa su convicción de que el primer sentido de la crisis actual de la razón aparece como la traducción en la conciencia de un modo nuevo (e insólito) de experimentar la interconexión triangular entre razón, tiempo y cuerpo. Y esta correlación de tres términos contiene dos conexiones: En primer lugar, la nueva relación vivida entre "razón-cuerpo" es el efecto de la reformulación de la conexión entre "razón-espíritu" y la remodelación entre "racionalidad-corporeidad-espiritualidad" significa la remodelación de nuestra experiencia y de nuestro concepto de lo humano. "Crisis de razón" quiere decir crisis del hombre. En segundo lugar, la nueva relación entre "razón-tiempo" implicaría a su vez la reformulación de la conexión "razón-historia" y, en último término, la remodelación de nuestra experiencia y de nuestro concepto de cultura. Así, la fórmula "crisis de la razón" esconde el sentido de crisis de nuestra cultura.

Esta consideración le permite concluir que lo enunciado como "crisis de la razón" es un modo de traducir la desazón ante la experiencia de una doble transmutación que concierne a "lo humano" (cuando se lo define respecto al "espíritu") y a "lo cultural" (en su remisión última al tiempo). Esta doble afirmación la traduce en los siguientes términos:

> La frustración experimentada como "crisis" del frustrado devenir práctico de la razón", no es sólo el desencanto postkantianos de una razón ilustrada; es la resistencia de nuestra razón (teórica y práctica), es decir, de nuestra conciencia occidental tradicional, ante la crisis, la ruptura y el fin de la razón espiritualista y por tanto también del dualismo (antropológico, cosmológico y cultural) sobre el que se apoyaba (*Ibidem*).

Refiriéndose a la crítica contemporánea de la razón espiritualista a partir de Nietzsche y Bergson, Peñalver propone y explica cómo, en la

modernidad, la identidad entre espíritu y razón es una tradición heredada que, formulada por Descartes, culmina Hegel. La ruptura entre razón y espíritu, anunciada en los posthegelianismos de la segunda mitad del siglo XIX, tanto materialistas como idealistas, se hace explícita al final de ese siglo cuando "explota gozosamente en Nietzsche y se remansa cortés e insidiosamente en Bergson". Mientras que en Nietzsche representa un irracionalismo del espíritu, Bergson atribuye la racionalidad al cuerpo porque el espíritu mismo carece de racionalidad. Pero como el pensar no se reduce a la razón, el espíritu piensa (y se piensa) en la intuición a-racional y se revela en la memoria. El pensar racional (la ciencia) sirve y "pertenece" pues al cuerpo y a sus necesidades y, por tanto, a la vida social (Bergson, H., 1964).

Comparándolo con Kant, Peñalver explica que Bergson afirma, en primer lugar, que la racionalidad es un atributo del cuerpo: el cuerpo es racional y la razón es práctica porque es corporal y el espíritu posee el atributo de la "irracionalidad". La tarea del pensamiento no-racional no consiste en descomponer y en construir (como el pensar racional científico) sino en recordar y en esperar. Su "lugar" es la ausencia y el futuro. La subjetividad bergsoniana –el espíritu- está del lado de la memoria y de la atención, no del análisis y de la síntesis.

La reinterpretación actual de esta doble afirmación y rechazo bergsonianos le sirve a Peñalver para enunciar una serie de consecuencias gracias a las cuales se explicará nuevamente el primer sentido de la "crisis de la razón": Si la razón es atributo de lo corporal, es en este nivel donde puede darse la comunicación social y política. La intersubjetividad no es entonces comunidad de "espíritus" sino comunidad (racional) de corporeidades. Si somos racionales es porque somos cuerpos casi desprovistos de instintos y plenos de carencias. La tradición que identifica la racionalidad y el pensamiento, por una parte, y el pensamiento racional y la espiritualidad, por otra, nos inclina a pensar –indica- que "la razón misma está en crisis cuando lo que está en crisis es la doble identificación mencionada". El sentido primero de la "crisis de la razón" sería pues, según Peñalver, revelarnos que lo que está en crisis es la racionalidad "del

espíritu". Hoy la razón parece descubrir su verdadera esencia. Peñalver deduce que

> redescubrir hoy que la razón va unida al interés del cuerpo es revelarnos que el pensamiento racional sólo puede ser práctico, es decir, que su vocación y su destino es satisfacer nuestras carencias como organismos sociales pensantes (p. 70).

Este planteamiento le sirve para formular tres conjeturas sobre el sentido primero de la "crisis de la razón": en primer lugar, que la crisis contemporánea de la razón no es la crisis de la razón misma sino la crisis de su tradicional atribución al espíritu; en segundo lugar que la ruptura presentida entre razón-espíritu suscita una nueva atribución: la razón es el órgano del cuerpo; y, finalmente, que la corporeidad de la razón, implicada en la ruptura razón-espíritu, suscita a su vez la redefinición de nuestras actitudes teóricas y prácticas respecto a la temporalidad y, por lo tanto, también respecto a la historia y a la cultura.

A juicio de Peñalver, en la actualidad, es posible interpretar la "crisis de la razón" como la revelación de una "amenaza". Él constata cómo la razón científico-técnica jamás alcanzó sus fines utilitarios y pragmáticos como en la actualidad porque nunca el hombre como cuerpo dominó de la manera en que ahora lo hace el mundo y las cosas, y porque consiguió ese "suplemento del cuerpo" que la modernidad se impuso como tarea. Lo que hoy se experimenta –concluye Peñalver- no es tanto la crisis de esta razón sino su perversión o, más precisamente, la perversión de su sentido y de su valor. Pero, según él, la situación crítica de esta razón superabundante no estriba en su falta de límites o en su propio exceso: no es –explica- que la razón científico-técnica esté sojuzgando al "espíritu" a fuerza de ignorarlo; lo que está ignorando es al cuerpo mismo que es su raíz.

Según él, el deseo –"expresión esencial de la finitud de nuestra corporeidad pensante"- es pervertido en beneficio de la institución que lo solicita

y lo acoge. Del "yo deseo" estamos pasando al "nosotros deseamos" y de aquí al "se desea". El instinto deviene institución, como diría Deleuze (1995: VIII-XI). La más insidiosa empresa de la razón contemporánea es, según él, la de sustituir al cuerpo y, por eso, hoy, más que la "libertad del espíritu", estamos perdiendo la "posibilidad del cuerpo". La violencia y la crueldad son las consecuencias de la perversión de una razón superabundante que ha olvidado sus orígenes: "Si al otro lo suprimo como cuerpo lo suprimo como fuente de deseos y así anulo la más turbadora manifestación de la otra corporeidad".

Peñalver parte del supuesto de que los seres humanos no poseemos un instinto inhibitorio, que, como ocurre con los animales, facilite la supervivencia de la especie humana evitando la posible violencia intraespecífica con el semejante. Por eso, la conexión de la moral con la razón práctica nos revela una vez más la función íntima del instinto racional. La razón, en su función práctico-moral, nos acerca al comportamiento instintivo intraespecífico de las especies animales. Como no estamos instintivamente determinados a obrar en beneficio de la especie, la razón nos autodetermina a "obrar moralmente". Tras este planteamiento, deduce la hipótesis de que la perversión de la razón procedería del mismo origen de toda perversión de la racionalidad:

> cuando esta razón olvida su función y su raíz corporal, la "moral" deviene no aquello que nos permite reencontrarnos y sobrevivir como individuos de la misma especie sino la fuente y la justificación de toda la violencia de mi cuerpo contra el cuerpo del otro y en nombre precisamente de la incorporeidad[59] (p. 84).

Peñalver aventura que el nuevo paso, que quizás se avecina, será el de suprimir el cuerpo mismo en nombre de una racionalidad pervertida que no se

[59] Contra la afirmación nietzscheana del dolor, una de las empresas de la razón contemporánea es la de suprimir el dolor y en último término la muerte. Pero si no hay instinto contra el dolor, como afirma Giorgio Colli "después de Nietzsche, la huida del dolor no sería sino el acto de una razón que olvidando sus raíces corporales y pensándose como órgano espiritual domina aún más al "anti-espiritual" humillándolo con un instinto falso que lo niega como cuerpo" (1978: 8).

reconoce en la corporeidad[60]. Pero augura que, cuando hayamos olvidado por completo la corporeidad, cuando nos concibamos como pura razón, no ya como cuerpos vivos pensantes sino como "máquinas racionales", habremos perdido también aquella actividad que lo "transfigura", esto es, la actividad libre y gratuita del "espíritu corporal". Llega a la conclusión de que esta perversión real del pensar racional, cuyo presentimiento alimenta aún oscuramente nuestra experiencia actual de crisis, no es casual ni tiene un origen misterioso. Está en la lógica de la racionalidad nacida en el momento mismo en que se consolidan los dualismos y se deshacen los teísmos. Perdida la unidad remota aunque consoladora de lo divino, los dualismos producen la perversión de la razón contra el cuerpo y siempre en nombre del espíritu.

De las intrincadas relaciones que se establecen entre la racionalidad, el dualismo y el teísmo, él esboza dos posibles salidas teóricas: la de resucitar a Dios-Espíritu como unidad perdida y como consuelo o como refugio futuro de nuestro desgarro, o la de reencarnar a Dios bajo la figura de un Poder político absoluto y universal. La otra salida sería consentir con la supresión del dualismo antropológico y, al mismo tiempo, restablecer las raíces corporales de la razón. Y como al suprimir el dualismo humano suprimimos todo dualismo, los monismos que nos amenazan no vendrán a consolarnos, sino que nos reencontraremos en la pluralidad: "El dualismo de lo antagónico apela siempre al consuelo de lo único. Sólo la diferencia de lo múltiple persevera en su distinción".

Esta concepción del valor y del significado del cuerpo la aplicó Peñalver en los comentarios que, en el año 1988, publicó en el *Diario de Cádiz*,

---

[60] A. Pirela Torres en el trabajo de 2001, titulado "La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio", (en *Notas y debates de actualidad. Utopía y Praxis Latinoamericana,* Año 6, nº 15, diciembre, 2001: 100-107) extrae algunas ideas sobre la noción de "desaparición" interpretada como la "evanescencia del mundo material bajo la hegemonía de un mundo virtual". Explica cómo es un proceso que parte del desarrollo de la tecnología de la comunicación y de la manera de la el cibermundo comienza a afectar a las nociones de "territorio" y de "cuerpo". Muestra cómo la desaparición de la materialidad como consecuencia de la inminente construcción de una realidad virtual conecta la reflexión filosófica con la materialidad humana. Cf. Virilio, P., 1997 y 1999.

sobre acontecimientos locales como, por ejemplo, cuando explicó sus experiencias como presidente del Jurado del Concurso de Agrupaciones del Carnaval Gaditano, tras la cual llegó a la conclusión de que esta manifestación popular, además de belleza, de imaginación y de fantasía, es la "expresión de la gestualidad del cuerpo y de las cosas: todo se ofrece para ser mirado y sentido" (*Ibidem*).

La tensión entre la Hermenéutica y la Gramatología

En el trabajo de 1986, titulado "Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad", Peñalver examina la tensión que se establece entre dos corrientes teóricas contemporáneas –la Hermenéutica y la Gramatología[61]-; son dos movimientos que, liderados respectivamente por Gadamer y por Derrida, en los últimos veinte años han despertado el interés de filósofos y de teóricos de la literatura. Su detallada descripción de los conceptos fundamentales de ambas propuestas tiene como objetivo mostrar que no son teorías totalmente contradictorias sino que, en varios aspectos, son complementarias. Apoya su explicación crítica en el análisis de dos metáforas agrícolas, "Recolección" *versus* "Diseminación", dos imágenes que se emplean, afirma, para expresar no sólo un "gesto lingüístico" sino también su repercusión práctica real.

Si aceptamos que tanto la Hermenéutica como la Gramatología son meros gestos (lingüísticos) tendremos que deducir, primero, que "el mundo todo" está fuera de ellas, segundo, que ambas están recluidas en la palabra que se recolecta o se disemina a sí misma y, tercero, que la violencia de los hechos sería entonces lo inalcanzable, lo otro absoluto.

---

[61] La primera elaboración de este problema ("Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad", publicado *Er. Revista de Filosofía* (1986) fue inicialmente el texto de una ponencia impartida en el curso "Verdad y Realidad" celebrado por el Departamento de Metafísica de la Universidad de Valencia en 1983. Esta tensión entre la Hermenéutica y Desconstrucción fue retomada por Peñalver en un trabajo posterior titulado "Entre la Escucha Hermenéutica y la Escritura Desconstructiva", publicado en un volumen dedicado monográficamente a este tema y en el que participaron los dos filósofos implicados (Gómez Ramos. A., 2000)

Tras esta explicación Peñalver se pregunta si habría una "reclusión" en el lenguaje tanto en la Hermenéutica como en la Gramatología de modo que toda la violencia de lo real les quedara fuera:

> Si recolectar o diseminar la verdad son simulacros y no intervenciones, entonces lo que anunciarían es que toda representación o enunciación de la verdad no es sino gesto o simulación, en el sentido hermenéutico de "retener" la verdad, que ya es lenguaje, "en" el lenguaje, como parece apuntarse en Gadamer, o en el sentido gramatológico de "expulsar" la verdad, que no es nada "fuera" del lenguaje, como sostendría Derrida (p. 9).

Él señala cómo, en ambos casos, el lenguaje y la realidad extralingüística se corresponden: si, según Gadamer, el lenguaje y el mundo no están separados ni pueden estarlo, porque el mundo del lenguaje "es" el lenguaje (la representación) del mundo, "la experiencia lingüística del mundo es absoluta" y, por lo tanto, es en esa experiencia, donde se encuentra la verdad como algo "dicho", como un "discurso", es ahí donde hay que recolectarla, "morderla", "asimilarla"; en resumen, es ahí donde hay que reapropiársela.

Para Derrida, por el contrario, "leer, relacionarse con una escritura, es `perforar´ el horizonte, el velo hermenéutico". Y ese "deshacerse el velo…-se pregunta Peñalver- ¿no es destruir un fetiche?" Responde que el velo hermenéutico es el velo de la verdad porque la verdad, como la mujer, es lo que se cubre. La verdad aparece así como el efecto de un ocultamiento que suscita la conquista y que genera la apropiación. Así pues, expulsar la cuestión de la verdad (y del error) del lenguaje es hacer que el discurso se haga "escritura". Peñalver acepta que, en una primera aproximación, recolectar y diseminar son, quizás, gestos o simulacros, pero advierte que, aunque insuficientes, hay una motivación real que los hace significativos: la experiencia de la Hermenéutica sería un movimiento de "retención" y la de la Gramatología, por el contrario, el presentimiento de un espacio superabundante, un movimiento de "dispendio".

Siguiendo la comparación establecida al comienzo de este trabajo, Peñalver describe la Hermenéutica como la recogida de los frutos ya dispersos, sembrados y pensados por el trabajo y por el esfuerzo anterior del otro: "mi" antepasado. Por esta razón, la "escritura" aparece en el movimiento hermenéutico como lo extranjero, como el signo de la ruptura y del distanciamiento, como el obstáculo de la reapropiación: "la escritura es lo que recubre y oculta, pero también, como diría Derrida, lo que estimula al desvelar". El sentido que se busca "ni es trasparente ni es objetivable". Pero la escritura no es sólo opacidad (velo) sino también ruido que me impide "oír". Para Gadamer, en el fenómeno hermenéutico "subyace una verdadera primacía del oír", como ya reconocía Aristóteles por su conexión con el logos. La transmisión literaria y escrita "altera la forma y dificulta la tarea del verdadero oír" (Gadamer, 1977: 553).

Peñalver analiza las dos teorías desde la perspectiva temporal y desde la óptica del juego, y llega a la conclusión de que la filosofía sigue un proceso permanente de acercamiento al lenguaje que puede llegar, incluso, a encerrarse en él. Muestra cómo, en Derrida, la escritura como opacidad y como ruido remite al tema del "presente", y en Gadamer, por el contrario, implica la necesidad de "distanciamiento" de un presente que, para Nietzsche, representaría un alejamiento de la cultura, es decir, la pérdida de la "voluntad de creación" que es lo propio del presente. Pero, para Gadamer, este reconocido y necesario distanciamiento hermenéutico no debe ser una pérdida alienante del presente. Si en la recolección hermenéutica de la verdad se recoge lo disperso, la recolecta de un fruto ya granado implica, según él, esa voluntad de distanciamiento no alienante del presente que es, al mismo tiempo, el pensamiento del espacio "común" entre lo interpretado y el intérprete. De esta manera, Peñalver conecta de nuevo el tema de la diferencia con al gesto del movimiento de la "diseminación" gramatológica, una operación que, contra toda recolección hermenéutica, no es ni siembra ni plantación en vista de un resultado esperado.

En su comparación con el juego el denominador común sería su carácter indefinido. Si en Gadamer el lenguaje es interioridad donde se dice el sentido en sus transformaciones, el juego es aquí el movimiento generado por la polisemia, por la perspectiva, por la presencia en suma. Por el contrario, el juego de la diseminación no es "el juego del lenguaje" de Gadamer (o de Wittgenstein):

> El juego –son sus palabras- juega siempre la diferencia sin referencia, o mejor, sin referente, es decir, sin interioridad ni exterioridad absoluta. El juego, como práctica de la diferencia, carece de referente y aparece en suma como una suerte de "práctica de la in-verdad". Así, el tema de la "temporalidad" nos envía al de la "verdad" y al de la "presencia", y éste al de la "diferenzia": "Différer" quiere decir temporalizar, diferir el cumplimiento de un deseo o de una voluntad. Y esta temporización, como repite Derrida, es también espacialización; y no ser idéntico, ser otro. Y entre lo diferente hay intervalo, distancia y, en suma, espaciamiento (p. 14).

Para pensar el movimiento "desde-hacia", implícito en el título de su artículo, Peñalver sugiere que se establece una analogía con el primer principio de la termodinámica de Carnot, según el cual, la energía (o el sentido) es una entidad indestructible dotada de un poder polimorfo de transformación. Interpretar, por lo tanto, es traducir, como repite Gadamer, de un código a otro, de un sentido en otro sentido; es traducir las transformaciones del sentido, la inquietud de la historia y del tiempo, la finitud de las perspectivas. Comprender, por el contrario, es re-apropiarse de aquello distante que era desde siempre mío: "Comprensión es apropiación desde la pertenencia porque sólo puedo reapropiarme de aquello que logro reconocer y justificar como propio" (*Ibidem*).

Peñalver advierte cómo este mundo del sentido parece hoy dividido y amenazado ya que la recolección hermenéutica es, quizás, la tarea urgente del que presiente el fin de la riqueza y de la unidad. La Hermenéutica trataría, entonces, de recolectar los fragmentos dispersos de la Unidad, aún sabiendo que nunca esa recolección será satisfecha, y que jamás la Unidad será merecida. De aquí también se deduce, según él, el indudable sentido –o experiencia de culpa-

que atraviesa a toda la Hermenéutica contemporánea y que la impregna, casi sin excepción, de una "suerte de religiosidad crítica".

La Gramatología aparece así como el movimiento contrario pero él advierte que no se trataría de romper la Unidad, puesto que jamás la hubo, sino de traducir la dispersión, de fragmentar la falsa mismidad, de descubrir la "diferenzia". La Hermenéutica sería, pues, la recolección de lo distinto hacia la inalcanzable unidad. La Gramatología, por el contrario, la diseminación de la unidad hacia la homogeneización inacabable de sus fragmentos. Hermenéutica y Gramatología anuncian, quizás, un más allá de sus propios límites. Porque -se pregunta Peñalver- ¿no hay un límite común a ambos movimientos, cuya transgresión posible habría que pensar? Pero, concluye,

> No se trataría, repitiendo un motivo derridiano, de pensar el fin o la muerte de la Hermenéutica y de la Gramatología, sino de "establecer su límite, su clausura y, por tanto, su exterioridad" (*Ibidem*).

Según Ladrière[62], lo que hoy está en crisis en la Filosofía es esa idea de "fundamento" que llevaría a la Filosofía a introducirse en el campo del lenguaje movida por una tarea de elucidación. Así, todas las filosofías conducen hoy a "la encrucijada del lenguaje". Es lo que Hottois denominará "la clausura en el lenguaje". Clausurada en el lenguaje, la Filosofía se caracterizaría por su "secundariedad". En efecto, la Filosofía se ocupa hoy de "cómo hablamos" de las cosas, de los acontecimientos, del mundo y de nosotros mismos. Es decir, ocuparía una posición "segunda" –sería un lenguaje secundario- respecto a los "discursos que ella analiza y que están en relación directa con lo que no es el lenguaje", en suma, con la "exterioridad" del decir.

Peñalver comenta cómo la tesis de Hottois es que esta "secundariedad de la Filosofía" (e incluso la de la propia teoría científica) no es gratuita ni caprichosa. Es una secundariedad motivada por el desarrollo actual de la

[62] Ladrière, "Préface", en G. Hottois, 1979: 11.

"práctica tecno-científica" y del "pensamiento operatorio matemático". Cabe preguntarse, indica, si no es ésta precisamente la postura de Derrida. El texto, la escritura, cuya práctica es la Filosofía, tras perder el imposible decir de la referencia, sólo es "estilo". Se pregunta si esta no intuitividad o no representatividad de la referencia anuncia "el fin del discurso teórico" como efecto de la paulatina inadecuación entre ver y hablar, pero, en este caso –se vuelve a preguntar- ¿qué sería de *zoon logon echon*, el animal que habla, y de su más alto ejercicio que es la filosofía? La salida para este hombre futuro que empieza a desconfiar del teoretismo estaría, quizás, en los términos-clave de "práctica y operación".

A mi juicio, Peñalver se acerca a las teorías de Condillac cuando se pregunta –y, por lo tanto cuando sugiere- si, estos planteamientos abren la senda hacia un "pensamiento operatorio" que sea la prolongación del pensamiento-gesto y del pensamiento-acción, o, en otras palabras, hacia un pensamiento que sustituya la transición –ya imposible, por injustificada- entre el cosmos y el logos. Esta posibilidad se la brinda la afirmación de Derrida que plantea "la cuestión del estilo como noción de la escritura, la cuestión de una operación más espoleante, más poderosa que todo contenido, toda tesis y todo sentido" (Derrida, 1978, trad. Cast: 69 y 70). Ahora –concluye- la cuestión es "la textura del texto" porque ya no se trata de bordar sino de "seguir el hilo dado" (1972: 71-72).

Termina su análisis con una nueva y sugerente pregunta:

> ¿No es éste el "más allá" que se anuncia en Derrida, para quien deconstruir es experimentar, maniobrar, explorar, dislocar, desmotar, palpar, operar y también –por qué no- jugar? (Peñalver, M., 1986: 7-19) [63].

[63] Vázquez indica que esta reflexión sobre la crisis de la razón, en los años noventa se desplaza hacia el tema de la alteridad y que presentó una comunicación en julio de 1992 en los Coloquios de Cérisy-la-Salle-. Este trabajo se publicó en un volumen (Paris, Galilée, 1994) que recogía las conferencias impartidas en el encuentro al que asistió el propio Jacques Derrida.

El valor expresivo de los márgenes y de los espacios vacíos

Peñalver prolonga sus análisis sobre la "textura del texto" en el trabajo titulado "Derrida, la elipsis necesaria", de 1989. Centra su atención en el estilo de pensar o en el pensamiento como estilo, interpretado como un tejido en el que los calados de la trama o los vacíos del continuo constituyen el modo "elíptico" de ocupación del espacio. Explica cómo, paradójicamente, los contenidos "elípticos" remiten siempre a ciertos modos de ocupación (o de desocupación) del espacio, a ciertos modos de espacialización (o de destemporalización) de un continuo. Recuerda que el término "elleipsis" (de *leipo*) denota falta, insuficiencia, carencia o supresión:

> Lo elíptico de la elipse –afirma- remite a pérdida de la unidad del centro o, en otras palabras, a la ambigua dualidad del origen.

Para explicar y para ilustrar esta ambigüedad de lo elíptico –el valor de los espacios vacíos y el de los márgenes- recurre a ejemplos gráficos de las figuras imposibles de Escher[64] (en *Reptiles,* una litografía de 1943, en la que lo real-vivo-presente sale de un grabado-texto y vuelve a la superficie plana del papel recorriendo una elipsis). Quizás –afirma Peñalver- un pensamiento elíptico como el de Derrida sea traducible gráficamente en grabados de Escher en los que emerge de pronto como aquello que hay que mirar, como una figura cuyo fondo es lo único explícito: "todo es figura y todo es fondo".

Existe –explica- una analogía estilística entre la elipsis de las obras gráficas y la figura retórica del mismo nombre ya que su fuerza expresiva reside en su poder de disimularse como no-figura, lo que le permite ser, como dice Cohen[65], "un pensamiento expresado sin figura que es justamente aquél donde todo lo que es fondo es figura y viceversa". Se trata de un texto, de una textura,

---

[64] Maurits Cornelis Escher (1898-1972), es un artista holandés, conocido por sus grabados en madera, xilografías y litografías que tratan sobre figuras imposibles, teselados y mundos imaginarios. Su obra, realizada con diversos métodos (en dibujos de 2 ó 3 dimensiones), recrea unos espacios paradójicos y desafía los modos habituales.

[65] J. Cohen,1979, *Théorie de la figure",* en Todorov y otros.

de un tejido donde la figura no es la "forma" ni el fondo es el "contenido". Peñalver cita las palabras del pintor Luis Gordillo: "el espacio que rodea una cabeza debe ser protagonista y no la cabeza; el paisaje lejano debe estar en primer término… (F. Calvo Serraller, 1981, *Luis Gordillo,* Madrid, Theo). Concluye que la ambigüedad que se genera en esa oposición "fondo-figura" borra la distinción "forma-contenido" hasta tal punto que el texto no es la "forma de un contenido", no es un "discurso" de un "pensamiento", porque la "forma" es otro nombre del sentido" (*La dissémination,* ed. cit.: 330) y porque todo en él se agota, por el contrario, en ser el "contenido de la forma": "La elipsis consiste en dibujar un silencio sobre el murmullo del decir".

> La elipsis como síntoma y como modo de la impaciencia –afirma Derrida- suprime la morosidad, el pleonasmo, la interpolación y, en suma, los rastros de "mediación" que pueda hacer aún sospechar que el lenguaje es el medio o el instrumento "del pensar", que el pensar precede al lenguaje, que el decir se agota en ser expresión de un pensamiento para ser comunicado a otro pensamiento (*Ibidem*).

A esta misma conclusión llega Peñalver tras examinar la crítica que Derrida hace de la metáfora filosófica que se efectúa prácticamente "en" y "por" un texto elíptico. La desconstrucción de la metáfora –afirma- remite así a la "práctica elíptica": "la metáfora asegura lo continuo, la elipsis lo fractura". Y explica cómo la metáfora que, inicialmente, pertenece al campo lingüístico de la Semántica, se desarrolla en el ámbito de las demás artes como la arquitectura y la pintura, la música y el cine: "La elipsis que es una operación sintáctica, es la síncopa del discurso, que también se practica en el cine, un arte más cercano a la música que a la literatura".

Pero Peñalver señala la relación que une la elipsis con el "espacio" del que constituye una cierta formalización. La elipsis como gesto textual designa "anafóricamente" -diría Kristeva- y "atraviesa y designa" unos espacios extranjeros a la superficie lingüística y, por significar un movimiento a través de un espacio, "no está estructurada, no es pronunciable; es silenciosa y muda e

incluso no es escrita". Es el "salto" de lo trazado "hacia", "sobre", "a través". Como todo gesto, designa a través de una inscripción "lo que no está escrito" pero se inscribe en una gestualidad (práctica); designa lo que es suplementario al escrito, siempre mudo". El texto derridiano se mueve críticamente contra lo metafórico y a favor de lo metonímico pero practica una elipsis que quizás sea otro modo del gesto "anafórico".

Con ejemplos de literatos, como Mallarmé, y con testimonios de filósofos, como Husserl, Peñalver explica cómo el gesto de la elipsis remite al espacio y a la destemporalización:

> Son lapsos de discontinuidad y de vacíos, no cosidos sino mantenidos por el hilván, que hay que leerlos también porque en ellos se inscribe, quizás sutil, invisible y seguro, "lo imperceptible" del texto, aquello que jamás se da como presente. Si la lectura de una escritura no es sino percepción del tejido de figuras, lo elíptico, lo elidido (los lapsos y la discontinuidad del texto) representan también "lo imperceptible", lo ilegible, lo jamás presente, lo siempre diferido; allí donde se esconde la ley y la regla del juego del texto (p. 46).

De este análisis Peñalver deduce que la lectura es un modo de percepción porque la escritura "no es la traducción gráfica de lo hablado sino un tejido de figuras que se dan para ser vistas y gustadas, y no para ser interpretadas y comprendidas". El pensamiento elíptico –afirma- juega así con el espacio para "conjurar el tiempo".

> Si todo lo que hay fuera simultáneo, nada sería irreversible, es decir, temporal. Si todo está compuesto, no hay elementos últimos sustanciales, permanentes, indivisibles. No hay átomos cerrados y compactos. Todo puede ser fragmentado y recompuesto, des-construido infinitamente (p. 47).

El pensamiento contemporáneo –afirma- se hace elíptico porque su trabajo es el de la dispersión y el de la diseminación. Parece relativista pero es predominantemente elíptico. El pensamiento contemporáneo deberá

paralelamente dislocar los nexos conservando las palabras. "Desde dentro de la razón, descontruir la razón, dirá Derrida: desconstruir el espacio y la distribución de los conceptos en el espacio, incluso gráficamente".

Recuerda cómo Steiner afirma que, hacia 1870, con Rimbaud y Mallarmé, la literatura moderna comienza a sentir el lenguaje no como su morada sino como su prisión y cómo recomienda que se disloque este lenguaje-prisión, se construyan nuevos espacios y se compongan con los escombros una nueva morada que no sea la casa pública del lenguaje que exaspera a todo escritor. Por eso, afirma, la palabra que falta, la palabra "elidida", que literariamente se traduce como silencio sonoro en Rimbaud, como espacio blanco en Mallarmé, es en Derrida la "elipsis textual" que al fracturar la continuidad del discurso, retrasa la comunicación, la desconcierta, la disloca, contribuyendo a la dispersión o al desparramiento de sentido. Como concluye Prigogine (1988: 189), quizás más allá de la muerte entrópica de este mundo otros mundos recomienzan.

Peñalver recuerda cómo esta ocasión sirve para "suscitar" o para reactivar por un momento el pensamiento de Bergson, que ponía de manifiesto su consonancia con los motivos de una crítica materialista de la razón movilizada a fines del siglo XX por las corrientes antihumanistas, en particular, por el estructuralismo francés y por el pensamiento de la diferencia. En su opinión, aunque se invoca a Nietzsche como su antecedente más inmediato, se han de tener en cuenta las anticipaciones, no menos innovadoras aunque sí más discretas, realizadas por Bergson. En este autor se encuentra ya –reconoce- la afirmación del carácter pragmático de la razón; pensar es hacer "porque el pensamiento racional no tiene su sede en el *Cogito* sino que es un atributo más del cuerpo". Entonces –recuerda- una lectura recurrente ponía de manifiesto que la crítica al dualismo alma-cuerpo y al intelectualismo característico de la filosofía del sujeto podía retrotraerse a la filosofía de Bergson. Éste mostraba también, *mutatis mutandis,* que lo que hoy está en crisis no es propiamente la razón –nunca tan triunfante como en la actual era tecnológica- sino su estatuto;

la racionalidad, insiste una vez más Peñalver, no pertenece al orden espiritual y desinteresado: es plenamente mundana, es decir, es cuerpo, es organismo, es instinto. Esto quiere decir que está arraigada, como bien había visto Bergson, en la dimensión del espacio o, mejor dicho, en un tiempo espaciado concebido como instante, opuesto a la *durée*, a la temporalidad asociada al fluir de la conciencia[66]. En cierto modo estas mismas ideas las sugiere Deleuze en su obra de 1966, *Le bergsonisme.*

Las claves interpretativas del tiempo humano

Como ha señalado Francisco Vázquez, otro de los temas filosóficos que centran el interés de Mariano Peñalver lo constituye el pensamiento generado durante la Ilustración[67], ese periodo de transición cultural en el que se revisan algunas de las teorías tradicionales. En el trabajo titulado "Hombre y Temporalidad en el pensamiento de Diderot" (1991: 143-156), Peñalver realiza un minucioso análisis en el que identifica las claves que el filósofo francés aplica para explicar el tiempo humano concebido como la temporalidad experimentada y vivida, y en el que propone algunas pistas para interpretar las fórmulas que emplea en la definición del "concepto mismo de lo humano".

Estas ideas le sirven a Peñalver para, después, reflexionar y para conversar sobre el tiempo y sobre el espacio, partiendo de los hechos cotidianos y apoyándose en la conciencia clara de la multitud de paradojas que se generan debido al uso del lenguaje que, por su carácter lineal, es también un proceso

---

[66] Este *revival* del instante y de la discontinuidad (el énfasis en la exterioridad, en la no presencia de los *ektasis* temporales) que singulariza hoy a las corrientes estructuralistas y postestructuralistas indica que lo que está en crisis es nuestra actitud ante la temporalidad, y, por lo tanto, se da primacía a la ruptura con la tradición frente a la continuidad con la herencia recibida, y a toda nuestra experiencia de la historia y de la cultura, todo nuestro horizonte de sentido.

[67] Francisco Vázquez recuerda cómo Peñalver puso en marcha los Encuentros de la Ilustración al Romanticismo. Cádiz, Europa y la Modernidad (1750-1850). Estas reuniones de alcance internacional, celebradas regularmente desde 1985, se han convertido en cita obligada de los estudios humanísticos relativos a los siglos XVIII y XIX. Por ellos han pasado máximos especialistas nacionales y extranjeros de este periodo.

temporal. Recordando a Bachelard[68](cf. Cariou, M., 1995), él está convencido de que la tarea preliminar de toda Metafísica es la meditación del tiempo.

Partiendo del supuesto de que el hombre es un individuo natural y social, Diderot se pregunta sobre las características que definen el tiempo de los objetos y de los sucesos naturales, y sobre los rasgos que lo distinguen del tiempo de los episodios sociales. La respuesta a la primera pregunta le sirve de punto de partida de todo su proceso de análisis que culmina con la descripción del carácter dual del tiempo humano. Diderot interpreta la naturaleza como un organismo dotado de vida, la piensa como un gran "individuo" y, también, como un colosal "océano", como una inmensidad de materia: "Negado o separado Dios, el mundo material debe ser afirmado como lleno de vida". Esta afirmación da a entender una concepción deísta escéptica y una interpretación biológica de la naturaleza que le lleva a afirmar, incluso, que cada cosa y cada órgano están vivos o tienen alma porque están formados por unas "moléculas vivas" que son elementos indivisibles, dotados de una fuerza íntima y activa –la "energía de la vida"- que llenan la naturaleza –denominada "Todo"- y la concibe, no sólo como "proceso", como "movimiento" y como "discontinuidad", sino también como organismo de un alma que le proporciona fuerza "activa, íntima y eterna". Pero esas "energías vivas" que constituyen el universo son ciegas y sin fin, carecen de sentido y de destino porque no poseen intención ni inteligencia y, como consecuencia, no progresan ni se esfuerzan.

La naturaleza aparece entonces como productora de multiplicidades posibles, sucesivas y discontinuas que, en su permanente flujo, generan diversos

---

[68] Advertimos que la obra de Bachelard, *La intuición del instante* (1986), posee las características de la producción intelectual francesa: racionalismo, erudición, amplitud y versatilidad estética. En particular: originalidad, profundidad, belleza, ironía sutil, actitud polémica, y -lo que todos los comentaristas señalan y algunos denominan- dualidad. Por eso, sobre la amplia gama de disciplinas y temáticas que abarcó, hay dos grandes grupos opuestos: su obra científica y su obra literaria, su epistemología y su poética. Vadée encuentra por debajo de esta dualidad la variedad y la unidad de la concepción filosófica y metafísica de Bachelard. "La clave de la filosofía de Bachelard está en una metafísica del tiempo sobre la que descansa el vasto desarrollo ulterior de una filosofía de la imaginación y del espíritu que domina todas las concepciones bachelardianas." Confer, Hirsuta, D., 2001.

resultados combinatorios. Cada instante es el principio de un nuevo mundo, pero –indica- un tiempo del instante es un tiempo "espacializado". Peñalver advierte que este "materialismo vitalista" de Diderot no hemos de interpretarlo como una actividad biológica sino, más bien, como un movimiento químico, ya que la fuerza que se esconde en la molécula no es, estrictamente hablando, "vida", sino la energía física de la materia. En nuestro examen de los diferentes textos en los que Peñalver aborda la relación del cuerpo y la mente, y la conexión que él establece entre sus otros temas preferidos como, por ejemplo, la vida y la muerte, el lenguaje y el silencio e, incluso, el tiempo y el espacio, hemos comprobado que se apoya en la concepción "materialista vital" de Diderot.

Cuando explica cómo Diderot traza una línea en la que se suceden los distintos seres naturales y cómo concibe el universo como un todo compacto y eterno en permanente movimiento o en una "fermentación continua", tiene muy en cuenta que el tiempo de este Todo, aglomerado de moléculas vivas y heterogéneas, es el de la "discontinuidad" y el del "instante". Su ley es el flujo necesario e incesante de infinitas diferentes combinaciones. Dentro de este Todo en movimiento, las infinitas moléculas vivas forman diferentes combinaciones -"conjunciones"- siempre posibles que constituyen los organismos vivos cuya ley es el instinto y cuyo tiempo es "efímero". La asociación de organismos vivos –en movimiento- constituye la sociedad, una suerte de artificio que funciona como máquina, y su tiempo es el de la "repetición" y el de la "redundancia". La institución social, pensada como artificio, como máquina, implica un tiempo redundante, repetitivo, habitual y monótono. Tras esta descripción, Peñalver opina que la oposición entre la ley de la naturaleza y la ley social puede entenderse en el pensamiento de Diderot como la contradicción que se establece entre dos "modos del tiempo": el tiempo lineal de la discontinuidad y el tiempo cíclico de la repetición.

Esta concepción dual y contradictoria de los dos "modos del tiempo" explica también, a juicio de Diderot, el hecho comprobado de que la naturaleza produce la sociedad pero también genera "monstruos": "la máquina social es un

monstruo producido por el Todo material vivo" cuyo modo de ser es el de la máquina redundante y no el de la energía creadora, por eso tiende al desgaste y a la degradación, y sólo la energía de lo vivo la hace marchar.

Es ahí donde, según Diderot, se explica la disimetría del tiempo humano. Como advierte Peñalver, en Diderot la "memoria" funciona como experiencia radical del yo, pero el futuro –la "espera"- no es considerado como experiencia posible en una concepción en que la libertad es un error explicativo o una ilusión práctica. El yo es sólo memoria de las "vicisitudes" que se atribuye a la coincidencia "presente" desde donde se recuerda. El tiempo recordado desde un presente sin futuro produce "un yo desplazado de sí, sin perfiles fijos, sin carácter". Peñalver concluye que lo que esconde esta disimetría antropológica entre pasado y futuro (un ser que recuerda pero que no espera) es la contradicción entre el tiempo y la naturaleza viva, el tiempo de la discontinuidad, y el de la sociedad articulada, el tiempo de la repetición.

En las descripciones que Diderot hace de la doble condición del "hombre de la naturaleza y del instinto", y del "hombre de la institución" hemos localizado algunas de las ideas sobre el "tiempo del yo" que Peñalver desarrolla más ampliamente. La temporalidad del yo de Diderot, por ejemplo, es el puro presente que se trata de extender en un movimiento de actualización tanto del pasado muerto como del oscuro porvenir. El presente es como un "punto de apoyo" para las oscilaciones hacia atrás y hacia delante: hacia el "pasado" por la memoria; hacia el "futuro" por el presentimiento y por la suposición. ¿Cuál es, se pregunta Peñalver, la función y el sentido de esta simultaneidad e imbricación de los tiempos? En primer lugar –responde- la vida del hombre es una "dualidad" de tiempos en los que se configura la discontinuidad de la vida "natural" y la repetición de la vida "social". En segundo lugar, la simultaneidad de tiempos presentes es también un modo de pensar la resolución de la dicotomía necesidad/posibilidad. En conclusión, cada posibilidad se realizaría en un mundo y en un tiempo diversos y simultáneos. Todas las historias futuras son posibles (y necesarias) en cada mundo respectivo, pero sólo una es necesaria en

el mundo y en la realidad de *Jacques le fataliste*: aquella que está escrita en el "grand rouleau" de su vida.

Peñalver pensó y vivió el tiempo y el espacio, no sólo como unos escenarios en los que se sitúan las coordenadas de su existencia personal, sino también como las claves hermenéuticas que, para interpretar los significados cambiantes que se asignan a unos conceptos que, en cada situación, le sirven de ejes, no siempre explícitos, en torno a los que giran sus comentarios sobre los asuntos de actualidad que examinaremos en el capítulo 4 de este trabajo.

En sus investigaciones sobre la dualidad mente/cuerpo y sobre el discurso filosófico sobre la alteridad Peñalver considera a Diderot[69] como el forjador de un pensamiento que revela la carnalidad y la temporalidad como aquellos rasgos que, aunque confusos, adelantan, según su opinión, la actual "crisis de la modernidad"[70]. Francisco Vázquez ha advertido cómo esta negación del dualismo mente/cuerpo y de la temporalidad como flujo de la conciencia implica también el "cuestionamiento del solipsismo característico de la filosofía moderna, entendida como filosofía del sujeto" (*Op. cit.)*. Él ha constatado cómo ya se acepta explícitamente una nueva propuesta del descentramiento y de la ruptura del etnocentrismo patente en Diderot a través del tema del viaje y del encuentro con otras culturas, que conduce directamente al problema de la alteridad. Esta nueva visión abre el horizonte teórico en el que se sitúan otros autores contemporáneos como Habermas, Lévinas, Derrida, Kristeva entre otros, y que estimula la consideración de un universo cada vez más interconectado y más multicultural.

---

[69] El interés por la obra de Diderot –ya evocado por Peñalver junto al barón rampante de Italo Calvino en un curso sobre el "exilio del filósofo" celebrado en la Universidad Menéndez Pelayo en 1984- se ha concretado en diversos artículos publicados en la década de los noventa, aunque en algunos casos iniciados con mucha anterioridad.

[70] El interés por estos ilustrados que desbordan la Ilustración y anuncian la crisis de la modernidad se pone de relieve en una discípula de Peñalver, Cinta Canterla, en particular en su libro *Mala Noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el siglo XVIII*, Sevilla, Fundación Lara, 2009. Destaca sobre todo sus análisis y preferencias por la "Ilustración radical", en particular Hamann.

La construcción de la alteridad en Voltaire

En el trabajo publicado en 1995, bajo el título "Voltaire: la búsqueda del otro"[71], Peñalver interroga a los textos de Voltaire a propósito de los problemas que suscitan el concepto y la experiencia de la "alteridad". Ilustra su propuesta mediante los tres momentos del proceso de relación con el otro: el momento de la "constitución" de lo otro como el otro; el momento del "reconocimiento" y, finalmente, el momento de la "práctica" social.

En este análisis realiza una detallada exploración para indagar hasta qué punto es "la ausencia del otro", o más precisamente, "la perplejidad y la fascinación ante la experiencia y el concepto de alteridad", lo que inspira el combate librado por el texto de Voltaire. Tras reconocer que no podemos contentarnos con las propias confesiones del discurso explícito de Voltaire, "ya que un yo siempre está en guardia contra sí mismo", tal y como lo describe René Pomeau (1968: 38), difícilmente él admitirá qué es lo que lleva a la acción. Se trata, por lo tanto, de "interrogar a su obra lateralmente más que literalmente", en sus márgenes más que en su centro, explorando en lo posible el rico fondo de presuposiciones del pensamiento escrito.

Un primer nivel de supuestos lo constituye el campo de las nociones que componen la tradición filosófica presente en el siglo XVIII. Peñalver se impone la tarea de descubrir en el concepto moderno del "sujeto pensante" la respuesta que podría satisfacer a la pregunta, casi nunca explícitamente formulada, sobre el estatuto del otro sujeto finito. Y esto, naturalmente, a

---

[71] Este ensayo (que dio lugar a una amplia reelaboración publicada en español en *Er, Revista de Filosofía,* 19, 1995) fue inicialmente presentado en La Sorbona en el transcurso del Congreso Internacional que tuvo lugar en Oxford y Paris en 1994 con motivo del tricentenario del nacimiento de Voltaire. La importancia y amplitud excepcionales de este Congreso que se desarrolló durante una semana consecutivamente en las dos ciudades mencionadas, con numerosos participantes, conferenciantes y ponentes, que interesó a instituciones y gobiernos de varios países, se confirmó con la publicación, en 1997, a cargo de la prestigiosa Voltaire Foundation, de las Actas del Congreso. El tema de la "búsqueda del otro" en Voltaire evoca el último tramo de la actividad de aquel *homme d´esprit* que, como confirmaba Valéry en 1944, en el último tercio de su vida "se metarfoseaba en amigo y defensor del género humano".

propósito de aquellos autores que, leídos por Voltaire, le suscitaron una respuesta elaborada.

Sin menospreciar el esquematismo voluntariamente divulgador de la mayoría de los textos voltairianos que, a juicio de Peñalver, constituyen "la más duradera y sólida aportación de su pensamiento", él trata de descubrir tanto en el pensamiento propiamente filosófico como en los textos de crítica social, un movimiento profundo de búsqueda de exterioridad, de olvido de sí mismo, de inagotable deseo de interlocución y de incesantes intercambios: un movimiento que podría concebirse como uno de los principios activos de una obra animada por una curiosidad insaciable. Peñalver advierte cómo Voltaire pone en escena sus ideas con el fin de "actuar sobre la opinión que actúa sobre los poderosos quienes, según este pensador francés, son los que, en última instancia, gobiernan el mundo, dirigiendo a los que creadores de opinión" (*Nouveaux mélanges*, 1765)

En el primer nivel de reflexión, Peñalver enuncia las fundamentaciones y las presuposiciones teóricas a partir de las cuales parece construirse el discurso filosófico de la alteridad en Voltaire. Señala con precisión cómo Voltaire apoya la cuestión del yo en la noción problemática del "otro sujeto". De ahí que la crítica que éste hace al cartesianismo, explícitamente fundada y desarrollada en el ámbito de la Física, se acompaña de un anti-cartesianismo que, aunque no muy elaborado, no es menos virulento respecto a las cuestiones filosóficas (epistémicas y antropológicas) en las que se expresa su actitud de rechazo frente al pensamiento solipsista[72] de Descartes. Peñalver opina, no obstante, que Voltaire no habría dudado si hubiera tenido que elegir entre la claridad de la

---

[72] Solipsismo, del latín *"[ego] solus ipse"* (traducible de forma aproximada como "solamente yo existo) es la creencia metafísica de que lo único de lo que podemos estar seguros es de la existencia de la propia mente, y la "realidad" que aparentemente nos rodea es incognoscible y puede no ser más que parte de los estados mentales de nuestro propio yo. De esta forma, todos los objetos, personas, etc., que experimentamos serían meramente emanaciones de nuestra mente y, por lo tanto, la única cosa de la que podríamos tener seguridad es de la existencia de nosotros mismos.

razón cartesiana y la oscuridad de la creencia y del azar buscados por Pascal. Tras el discurso taciturno y sombrío de éste segundo –opina- se oculta una denegación del otro, en tanto que criatura, "que puede tornarse en arrogancia o en desprecio".

A pesar de estas observaciones, Peñalver reconoce que Voltaire no puede ignorar el genio pascaliano, por eso, cuando fustiga sus razonamientos y señala sus peligros para el hombre, concluye que tales textos sólo pueden producir "bárbaros razonadores" o, peor aún, "razonadores inhumanos". Indica cómo el olvido cartesiano del otro deviene en Pascal una suerte de frialdad y de rigidez: "Si hay un Dios" -dirá Pascal- sólo a él hay que amar, y no a las criaturas". Al contrario, exclama Voltaire, "hay que amar, y muy tiernamente, a las criaturas". Estos "razonadores inhumanos", diría él, que tienen miedo a amar, o a parecer que aman, arruinarían a toda la sociedad humana ya que, por sus discursos y por sus actitudes, contribuirían a deshacer el vínculo entre los hombres.

Para Peñalver, Locke significa, al mismo tiempo, la apertura del yo solipsista cartesiano y el encuentro con el otro. Esta simultaneidad del descubrimiento del yo que percibe, y de los objetos percibidos permite asignar la constitución y el reconocimiento de los otros sujetos pensantes como mis semejantes, a un proceso cultural, como diríamos hoy, dependiente del propio hombre. Traduciendo el pensamiento de Locke a la terminología actual, Peñalver explica que "la alteridad y la mismidad son unos descubrimientos indisociables en el acto de una misma toma de conciencia".

Peñalver señala cómo Voltaire se distancia aún más de Descartes cuando afirma que la disolución de la noción de sustancia anuncia y prepara la crisis de la noción de identidad individual. Este concepto permite, a su juicio, pensar el fundamento mismo de la constitución y del reconocimiento humano del otro como hombre: si Dios puede otorgar el poder de pensar cualquier cosa (y no sólo al "ser llamado soplo"), al hombre corresponde entonces distribuir en

especies la infinidad de individuos pensantes y sintientes. “Bajo el problema y la oscuridad de la noción de `alteridad´ asoma, una vez más, el enigma del pensamiento, donde se esconde tal vez el secreto del yo y del otro”. El reconocimiento del otro es, según Peñalver, el segundo momento del proceso de la alteridad, una práctica que suscita las perplejidades y las sorpresas propias de la experiencia del otro. Recuerda cómo la explotación teatral por Voltaire, siguiendo una indicación de Aristóteles, muestra que el problema del reconocimiento está indisolublemente vinculado a los problemas del lenguaje y de la relación entre los hombres.

Peñalver explica cómo, según Voltaire, la universalidad de una moral no puede sostenerse sin recurrir a una instancia situada más allá de la mera contingencia histórica, y parece que se satisface con algunas máximas o convicciones morales cuya presencia puede confirmarse en todos los pueblos del mundo. Ahora bien, para justificar dicha universalidad –indica-, Voltaire, con otros pensadores de su tiempo, recurre a un “fondo” o a un poder recibido por todos los hombres: el poder de pensar la noción de “justicia” sobre la que se establecerán los principios universales de la ley natural en los que se tendrán que apoyar el edificio político, jurídico y moral de la sociedad, y las relaciones entre los individuos. Pero advierte que hemos de tener en cuenta todas las variables concebibles según las tradiciones y las contingencias históricas que se habrán de regular según estos principios universales. Esta alusión a las reglas morales y sociales –matiza Peñalver- es una invitación para que emprendamos ahora la explotación del pensamiento de la crítica social, ese principio enunciado al comienzo de su trabajo y que, a su juicio, debería permitir completar el recorrido sobre el problema de la alteridad en Voltaire.

Peñalver también esboza la línea que, tras el reconocimiento de la igualdad del semejante, llega al descubrimiento del poder de la libertad. Explica cómo, tras las preguntas cartesiana y pascaliana sobre el yo y frente a la nueva y acuciante experiencia del otro sujeto, Voltaire plantea la pregunta del “¿quién eres tú?”, dirigida precisamente a este inquietante y fugitivo otro. Es una

pregunta que, según él, abre un enigma aún no resuelto en el plano teórico del pensamiento. Concluye que, desde este planteamiento, "ninguna interrogación se formula ya en primera persona del singular", sino que se hace en plural: "quiénes somos, tú y yo?". Una interrogación a la que sólo podemos responder a partir de unas experiencias o de unos deseos de solidaridad, de piedad, de comunicación, de confidencia o de intercambio. Son estas experiencias y estos deseos del otro los que –según él- animan o desbordan casi todos los discursos voltairianos que se pueden denominar de pensamiento o de crítica social que Peñalver explica articulándolos en los siguientes capítulos: Desigualdad y dependencia en la sociedad civil, el poder de la libertad, la igualdad de los cuerpos y la desigualdad de los pensamientos, las formas de la violencia contra el pensamiento, la lucha contra la represión del pensamiento y de la creencia, la tolerancia de otras creencias, la intolerancia contra el otro pensamiento o, finalmente, la lucha contra los prejuicios y la ignorancia. Recuerda que Voltaire afirma "que los prejuicios son la razón de los tontos".

Los significados del espacio, del tiempo y de la palabra

En el libro que titula *Desde el Sur. Lucidez, humor, sabiduría y otros discursos,* (1997, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad), Mariano Peñalver reúne una serie de trabajos que, agrupados en tres secciones, giran en torno a tres conceptos que, aunque pertenecen a ámbitos diferentes –lucidez, temporalidad y crisis-, guardan entre sí una notable unidad formal cuyo criterio es el propósito con el que fueron elaborados: son textos que sirvieron de soportes para diversas conferencias y discursos dirigirlos a unos destinatarios "no eruditos ni estrictamente académicos".

Si tenemos en cuenta los objetivos de nuestro trabajo –la interrelación entre el pensamiento y la vida de Peñalver-, los diversos asuntos tratados en esta obra adquieren una singular relevancia ya que, según él mismo afirma, "se pone a prueba el ejercicio de una reflexión abierta y fluida que intenta responder a las demandas y a las contingencias de la vida sin dejar de practicar una cierta exploración de sus propias perplejidades". El análisis de las ideas fundamentales

nos descubre cómo todas ellas, además de plasmar su interpretación de los objetos que utilizó y de las personas a las que él trató, son episodios que "vividos" por él, proyectan su peculiar manera de interpretarlos y de valorarlos aplicando como criterios su concepción del tiempo, del espacio, del pensamiento, del cuerpo, de la alteridad, de la vida y de la muerte.

En las tres secciones en las que agrupa los diferentes temas –"Cádiz y la lucidez", "Figura y Tiempo" y "Elogio de la Crisis"- Peñalver explica, con rigor, con claridad y con agudeza, las ideas que, de manera más técnica, ha desarrollado en sus trabajos de investigación y que, de forma más amena, ha comentado en los artículos periodísticos. En la primera Sección establece una relación directa entre el espacio –"Cádiz"- y el "modo de estar" de sus habitantes, unos ciudadanos que, como afirma desde el principio, adoptan una manera peculiar de "vivir el espacio". Partiendo del supuesto de que esta ciudad es legible como espacio construido y que lo gaditano es comprensible y pensable como forma de vivir y de ocupar ese espacio insólito, describe sus tres rasgos fundamentales –espacio llano, poblado y lineal- que, si no determinan el talante de sus habitantes, sí al menos lo condicionan.

Peñalver explica cómo las características geográficas de esta ciudad, "abierta y transitada", no sólo provocaron desde la antigüedad la idea de lo amable y de lo familiar, sino que también suscitan y alimentan en la actualidad la lucidez porque –afirma- "lo que viene de fuera posee ya la distancia en el mirar". Este peculiar espacio genera y facilita, según él, las cualidades de lo gaditano, entendidas como formas vividas de estar: la luz y la claridad remiten a la "lucidez"; lo líquido y lo fluido, al "humor"; el gusto y el sabor de las cosas, a la "sabiduría". Son los rasgos que definen la gracia burlona característica de este carnaval singular, expresión del yo paródico de lo gaditano.

Junto a estas cualidades él sitúa la "sabiduría", esa facultad de "saborear" y de "saber", de conocer el valor y de medir el peso de cada cosa y de cada suceso. Especialmente llamativa es su interpretación del humor como un

procedimiento para disimular los pensamientos serios y profundos, o como una forma lúcida de abordar la muerte y la nada. El humor –afirma- "no hace sino revelar que algo, fuera de la relación instituida y habitual con las otras cosas, no es sino una hinchazón que recubre un vacío". Gracias a su experiencia como presidente del Jurado del Concurso de Agrupaciones del Carnaval Gaditano el año 1988, llega a la conclusión de que esta manifestación popular, además de belleza, de imaginación y de fantasía, es "expresión de la gestualidad del cuerpo y de las cosas: todo se ofrece para ser mirado y sentido".

En la segunda Sección del libro, titulada "Tiempo y transgresión: elementos para una `salvación´ antirromántica de Andalucía"[73], Peñalver toma como punto de partida el texto orteguiano, "Teoría de Andalucía", en el que Ortega parece desvelar la inquietud, apenas disimulada, "experimentada por un español del Norte (o del Centro)" ante la previsible hegemonía de lo andaluz como "ideal vegetativo" de la vida. Siguiendo el consejo de Ortega, hace que su texto "reverbere", y condensa su interpretación del talante andaluz en cuatro rasgos: el gusto por la representación pictórica de lo real, la fruición ante la evocación del pasado histórico perdido, la perplejidad ante la sombría irracionalidad de las pasiones y la fascinación ante la presencia inquietante de la muerte.

En Ortega –explica Peñalver- Andalucía no aparece como cuadro sino como visión. En ella se destaca el carácter predominantemente sensorial: "el andaluz no describe su paisaje sino que lo mira, lo palpa y lo siente, y los personajes se representan a sí mismos, no movidos por oscuras y por ciegas pasiones, sino llevados por la propia lucidez irónica que les proporciona su propio autoconocimiento". Explica cómo el tiempo y la historia juegan en la Andalucía de Ortega, no el papel melancólico de lo perdido o del esplendor irrecuperable, sino el de la actualidad vivida de lo milenario, de lo que está

[73] Este texto es la transcripción de la conferencia que Peñalver pronunció en el Seminario sobre "La imagen Romántica de Andalucía", Universidad Menéndez Pelayo, en Ronda, 1985.

presente en la fugacidad del tiempo. La particularidad de la entidad cultural de lo andaluz consiste, según Peñalver, en la fluidez de sus estructuras, en la no inquietud de su propia definición como diferencia. El sentido andaluz del tiempo y la transgresión de lo absoluto responden, según él, al modo de su cultura en el que la muerte –otro de sus temas- no es ni pasaje ni tránsito, sino el límite absoluto de toda la vida.

En esta obra Peñalver también incluye un análisis del pensamiento de Bergson, un autor con quién, como hemos indicado anteriormente, sintoniza temperamentalmente, y que constituye uno de los referentes de sus propuestas sobre el tiempo, sobre el espacio, sobre el otro, sobre el cuerpo, sobre la vida y sobre la muerte. Lo titula "Suscitar el bergsonismo: las paradojas contemporáneas de un filósofo cortés", y el punto de partida de su reflexión es, precisamente, la noción sobre la "cortesía" del filósofo francés que él traduce como "el amor a la igualdad". Esta definición tiene mucho que ver con el tema de la "alteridad", ya que supone la voluntad para ponerse en el lugar de los demás, de pensar su pensamiento, de revivir sus vidas y de olvidarse de uno mismo. Peñalver advierte cómo, en un mundo en el que la palabra está unida a la acción y la acción misma al interés, la cortesía –"esa flexibilidad de la inteligencia"- nos transporta a otro mundo donde "palabras y movimientos se despojan de su utilidad y su único objeto es el de agradar, el de ser amables con el otro".

Por el contrario –indica Peñalver-, la descortesía de la inteligencia es otro nombre de la intolerancia, que es lo que produce la disensión grave y hasta la discordia civil. Contra ella lucha la cortesía que es "algo más que un lujo", algo más que "una elegancia de la virtud". Cuando en nuestras conversaciones le preguntábamos sobre el fundamento de la decisiva importancia que alcanza la "cortesía", Peñalver nos respondía que el pensamiento cortés sabe que "la idea es amiga de la idea", incluso de la idea contraria, porque la cortesía de la inteligencia consiste justamente en mostrar que "las doctrinas en apariencia más

opuestas tienen un principio común", y que unas proceden de otras por una lenta evolución.

En este trabajo, Peñalver investiga también las correlaciones, las simetrías y las repeticiones que se establecen entre la obra de Henri Bergson y ciertos aspectos del pensamiento contemporáneo, y llega a la conclusión de que los conceptos bergsonianos son respuestas suscitadas por el ámbito vivo y cercano del pensar de su tiempo. Contra la corriente positivista y cientifista, Bergson reafirma la posibilidad de la intuición que permite el acceso a lo absoluto y a lo incondicionado; frente al materialismo cuantificador, Bergson defiende la *durée* cualitativa; frente a necesarismo determinista de las Ciencias Naturales, enseña, en lo humano, la libertad y el "élan vital" de lo cósmico. Peñalver advierte cómo la afirmación de todo lo real se ha de interpretar como una lucha entre la vida -que es acción, esfuerzo y tensión- y la materia, que, por el contrario, implica inacción, pereza y dispersión.

Peñalver no sólo analiza sino que también repiensa la crítica bergsoniana del lenguaje en su conexión múltiple con la razón científica, con el interés práctico, con la captación de la fluencia de lo real y con la aprehensión de la subjetividad misma. En este ejercicio crítico –afirma- contrasta la discreción y la cortesía bergsonianas con las teorías de nuestro tiempo que, además de olvidar las dimensiones temporales de la existencia, interpreta el lenguaje como la expresión de nuestra corporeidad y la intuición como propiedad de lo moviente.

El exilio del filósofo

En el capítulo titulado "El exilio del filósofo"[74] explica cómo el ámbito en el que se genera la Filosofía no es ni la soledad desolada del poeta, ni el aislamiento del que escapa del ruido de lo existente sino la distancia que separa

[74] Este texto es la transcripción de una conferencia que, con el título "Los exilios en el pensamiento y la literatura", pronunció en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Sevilla, octubre de 1984, Publicado también en *Claros del Bosque. Revista de poesía y pensamiento,* número 1, Primavera de 1985: 65-77.

el yo del otro y de lo otro. A través de un análisis introspectivo que ilustra con modelos "ejemplares" de los mitos, nos muestra cómo sólo el alejamiento, la distancia y el espacio separador, suscita el pensar y su discurso. El hecho de no estar donde se desea –afirma- sirve para alimentar justamente el deseo porque "éste se extinguiría si la satisfacción lo cumpliera". Poseer lo deseado, sumergirse o confundirse con lo otro es –afirma- perderlo como deseo y como discurso. Por eso concluye que, para pensar, es necesario mirar desde más allá de la frontera y explicar el "exilio" interior como cuestionamiento en sí pero fuera de sí,

> es y consiste en la distancia entre sí y sí mismo, porque, como diría Diderot, el pensamiento es un buen comediante, y lo es porque no es nada y por eso puede comprender y representar todo (p. 95).

Esta situación de aislamiento –de "exilio"- del pensador la ilustra Peñalver con el mito de Orfeo, quien baja a las profundidades, se acerca a su objeto y se hace presente, pero a condición de no volverse para mirar. La obra del artista –explica- sólo procede de la visión, pero la visión, como en Orfeo, es también la pérdida de lo deseado. El discurso del pensador sólo viene de la renuncia de la visión, porque la visión como en el Orfeo impaciente y artista, sólo permite el canto. La intuición o la visión directa de lo que se da al pensar suprime el pensar mismo porque suprime la distancia y el tiempo, porque la intuición implica la inmediatez y el contacto. El exilio voluntario del mirar es –reitera- lo que hace posible el discurso del pensamiento, como es lo que prohíbe el canto. Él tiene en cuenta, sin embargo, que esa misma duplicidad de la figura de Orfeo insinúa la raíz común de la palabra y del canto, del pensamiento y de la creación, del discurso y del poema, de lo verdadero y de lo bello. Desde esta perspectiva, Peñalver establece una analogía entre la actividad del pensador y la del poeta: los dos, "exiliados y errantes", están estimulados "por esa curiosidad que sólo experimentan los que son capaces de distinguir, no las identidades, sino las diferencias".

Especialmente sugerente nos ha resultado la relación que establece una vez más este exilio del pensador con el espacio y con el tiempo, y, sobre todo, la conclusión de que su actividad posee una dimensión "espacial". Indica cómo algunas teorías modernas y contemporáneas, como por ejemplo las de Hegel y las de Derrida, se apoyan en la acción de la mirada: son críticas de la presencia –no del presente- y, por lo tanto, son figuras del mirar o, incluso, de "formas del trabajo del pensar" que no miran todavía para poder seguir diciendo lo deseado. Tras este análisis Peñalver concluye que la inmersión en el tiempo nos hace enmudecer porque una vez poseído lo buscado, se agota la palabra y el pensamiento, pero la espacialización del pensar aumenta de tal modo el exilio y la distancia respecto al tiempo que nos arriesgamos a perder su memoria y las trazas de su experiencia: "En un mundo del instante y del presente, toda temporalidad deviene discontinuidad y, en último término, espacio" (p. 102).

¿Cómo volver –se pregunta Peñalver- del exilio, y enmudecer, perdiéndose en lo visto, sumiéndose en lo deseado? Responde mediante dos ejemplos: el de Empédocles y el del "Barón Rampante". El primero, altivo y separado de todo, pero siempre en el mundo y entre los hombres y las cosas, a pesar de ser un viajero infatigable, buscaba, a distancia, mediante la meditación y el esfuerzo, unía lo que está separado y decía lo Uno, perdido y entrevisto, a través de lo múltiple. Por eso, entre las diversas leyendas que lo definen, Peñalver escoge como la más significativa la que muestra a Empédocles al borde del Etna mirando al fondo del fuego donde todo se funde. El segundo ejemplo es Cósimo de Italo Calvino, el famoso "Barón Rampante" de Ombrosa, el que creció y vivió en los árboles en un exilio voluntario que duró toda su existencia: "siempre de un árbol a otro, sin tocar la tierra", separado del mundo pero sin dejar de mirarlo; en una actitud "como vigía" mirando desde arriba.

Peñalver –que recuerda que uno de los sentidos de *speculare*, especular, es el de "mirar desde arriba"- indica cómo el "Barón Rampante", a distancia, reflexionaba sobre las cosas y sobre los hombres, "era un solitario que no evitaba a la gente sino que, por el contrario, sólo la gente le importaba". Desde

los árboles, sin tocar jamás la tierra, transmitió su pasión por la lectura al bandido Gian dei Brughi y lo confortó cuando lo ahorcaron:

> Enseñó muchas técnicas y diversas destrezas a las pobres gentes de su comarca, los avisó de los incendios, los defendió de los piratas, los ayudó en las labores del campo y, tras rechazar cortésmente los últimos sacramentos, se cogió a la cuerda de un globo que se dirigía al mar y desapareció sin que nadie volviera a verlo (p. 104).

Presencia y tiempo

En el capítulo titulado "Presencia y Tiempo en Jorge Guillén"[75], Peñalver, partiendo del supuesto de que la literatura es una vía de conocimiento y una senda de creación de la realidad, explica cómo, además, es un cauce privilegiado de comunicación personal y que, tanto durante el proceso de elaboración de los textos como durante su lectura, se facilita un acercamiento progresivo y convergente del autor y del lector hacia una vida compartida y plenificada mediante la palabra. En este comentario a (1950) *Cántico* de Jorge Guillén, él advierte la importancia decisiva del lector a quien el poeta dirige una invitación para entablar una relación de amistad con el fin de "consumar la plenitud del ser en / la fiel plenitud de las palabras". Señala cómo esta oferta de amistad no se limita a la mera conexión lingüística sino que se orienta hacia la comunicación plena, hacia la comunión vital de las cosas mediante la "plenitud del decir".

El ejercicio de la lectura literaria es, según Peñalver, una manera privilegiada de compartir el lenguaje y la vida, un modo de intercambiar palabras comunes y el ser de los objetos y de los episodios porque, mediante las palabras, plenificamos y consumamos la realidad, completamos y compartimos las vivencias. De esta manera él defiende que la escritura válida es el reverso de la escritura "narcisista", una manera de manifestar la inmadurez escondida en la lacerante duda de ser digno de ser amado y respetado.

---

[75] Este texto es la transcripción de la conferencia titulada "Presencia y tiempo en Jorge Guillén, en el XXXVIII Curso de Verano de la Universidad de Cádiz, en julio de 1987.

En la concepción de Peñalver, la literatura logra que los seres reales –"todas las cosas"- aumenten sus dimensiones y sus valores, y que, al dotar de nombres a los objetos, se transformen y que, al mismo tiempo, el poeta crezca humanamente. Como afirma Guillén: "toda afirmación me afirma". Pero, para lograr que el poema también enriquezca al lector es necesario que éste suba, al menos tres escalones: "el de la lectura activa, atenta y tensa, el del análisis reposado, agudo y reflexivo, y el de la escucha libre, abierta y creativa con el fin de dejarse inundar por el gozo del puro oír las palabras en su `sonido-sentido´".

A nuestro juicio, la descripción que hace Peñalver del texto literario y su interpretación de la peculiar manera de la que un concepto contiene la idea de complejidad de una totalidad –"de un universo interrelacionado de presencias"- es especialmente luminosa y ofrece unas pistas orientadoras, un criterio válido, para la valoración literaria de los textos. Efectivamente, aunque es cierto que algunos mundos textuales son "incompletos, lacunares e interrumpidos", otros, por el contrario son densos y completos, pero hemos de advertir que la calidad de esos mundos no siempre está en relación con su amplitud porque, a veces, varias obras de un solo autor componen un solo mundo, como ocurre, por ejemplo, en Cervantes. (*Ni impaciente no absoluto...*: 169)

Su descripción de la intervención del lector en el texto proporciona otro criterio válido para la valoración literaria y unas pautas efectivas para advertir las relaciones que se establecen entre la literatura y la filosofía: el "mundo textual" –afirma- no es contemplado como desde una ventana o a través de una cerradura que nos deja fuera, sino que es "habitado por el lector". Si no fuera habitable sino sólo contemplable, el texto nos dejaría fuera y no suscitaría nuestro placer:

> ¿Cómo pensar el mundo del texto poético? ¿No hay algo como una complexión de sentido, es decir, una totalidad que se aparece, que se ofrece a la lectura no para ser habitada sino para ser pensada? El mundo poético es un mundo pensable, un universo de

> sentido. Por eso la poesía y la filosofía son próximas y a veces superponibles, no en su presencia (imágenes, conceptos…) textual sino en su contenido de sentido. El mundo poético es un mundo de lenguaje, un mundo de sentido, hablable y pensable. Y como hablable, es también audible, temporal y rítmicamente, y, por tanto, musicalmente valorable (*Ni impaciente ni absoluto...:* 170).

Nuevamente Peñalver acude al tema de la muerte y explica cómo en el lenguaje de Guillén, con su ritmo pausado y sereno, se canta la tristeza dulce de pensar que todo seguirá igual después de su ida, cómo "el mundo pensable", de modo directo, obvio, consintiente, formula apretadamente y sin ruido lo que ya debía suponer sobre su muerte: que "su desaparición no romperá la dulce belleza del mundo". El compromiso ético del artista carece de efecto –afirma- si su obra no es capaz de producirlo. La capacidad de producción de efectos contextuales de una obra no depende de la intención del autor sino del poder de producirlos contenido en la obra misma. El compromiso del artista sólo es eficaz y socialmente significativo si se hace presente en una obra estéticamente valiosa[76]. Peñalver da por supuesto que leer consiste en preguntar pero advierte que la pregunta ante un texto (también ante un texto estéticamente valioso) no es "qué *quiere decir"* sino "qué *puede decir*: no hay que indagar la "intención", sino su "poder (de) decir" que contiene su casi infinita capacidad de producir otros discursos. Por eso –afirma-, los grandes textos, las obras maestras, jamás quedan mudas ante una nueva lectura atenta e interrogadora. Por eso él explica cómo el poema es una actualidad que se vive y se goza en el instante, es un acorde en acto y la sucesividad temporal de las –"notas-sílabas escuchadas"- compone la presencia de una totalidad intuida que es –en palabras de Guillén- "gracia extrema del poema".

El mundo poético de Guillén y más concretamente su actitud ante el tiempo y ante el espacio constituyen, según Peñalver, los rasgos característicos de su personalidad. Este comentario sobre el texto de Guillén proporciona, a

---

[76] Aunque, efectivamente, hay obras poéticas valiosas de artistas deleznables en sus elecciones políticas y en sus compromisos ciudadanos como, por ejemplo, Paul Celan.

nuestro juicio, una rigurosa indagación sobre esos temas ejes de sus reflexiones filosóficas: el espacio y el tiempo, el aire, el tiempo pasado, presente y futuro, el deseo y el recuerdo, la esperanza y la espera, la vida y la muerte. Lo ausente pasado es lo que fue y ya no es: el "haber sido" ante lo que ya nada puedo, es lo "irreparable".

En el capítulo titulado "Tiempo del Poder y Tiempo del Deseo"[77], Peñalver constata la estrecha relación y la mutua dependencia que existe entre el ejercicio del Poder y el –a veces irreprimible- sentimiento de Deseo de alcanzarlo. Advierte cómo si el punto de partida de todo el proceso es el Deseo y, por lo tanto, un factor psicológico que determina el movimiento de la voluntad, el desarrollo de las múltiples actividades convergentes que genera y, también, sus metas se sitúan, por el contrario, en los terrenos sociológicos y políticos.

Una de las aportaciones a nuestro juicio más oportunas y más fecundas, es su análisis de la estrategia que en la actualidad se desarrolla para "disfrazar del tiempo en la escena del presente" y para explicar la paradoja aparente que genera la "fascinación y el rechazo del poder". Él llega a la conclusión de que el fundamento de la atracción o del rechazo que el poder ejerce en una sociedad como la nuestra estriba en la relación que se establece con la temporalidad como pone de manifiesto la dilatada historia de la influencia que el poder ha ejercido sobre el tiempo, sobre sus diferentes modos de absolver el futuro y el pasado en un "presente dominable y activo".

A juicio de Peñalver, todas las formas de poder –político, económico, religioso, financiero, empresarial, etc.- son, ante todo, poderes de producción y de administración de los acontecimientos sociales. A partir de este planteamiento Peñalver relaciona el poder –cualquier poder- y el lenguaje. Esa capacidad, nada banal, de nombrar y, por lo tanto, de administrar lo que acaece, es cada vez más,

[77] Texto de la conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Cádiz, en el mes de octubre de 1986.

en las sociedades democráticas, un poder del discurso y sobre el discurso. "Sólo el que tiene poder de decir (poder de dar significación a lo que aparece) tiene el poder sobre el decir de los otros". Y como el discurso racional que define el valor social de lo que acontece sólo puede apelar al asentimiento y a la obediencia si es escuchado –concluye-,

> El poder (todo poder) precisa que su discurso sea transmitido y comprendido por los sujetos a los que se dirige. De aquí, la dependencia recíproca y obligada –y por ello no siempre pacífica- entre el poder y los medios de información".

Por eso Peñalver relaciona, como hemos dicho anteriormente, la producción y la administración de los acontecimientos y su interpretación (1997b: 149-151)[78].

Como hace con otros temas, Peñalver conecta el asunto del poder con el tiempo y advierte que "el presente", por ser el lugar en el que el poder sitúa todas su iniciativas, se esfuerza por preservarlo de la intromisión de las perturbaciones originadas por la llamada "sociedad civil". Por esta razón explica cómo el malestar de las instituciones y la alarma social acusan más intensamente el aspecto repentino, fortuito o imprevisto de la protesta que su propio contenido o violencia y, por eso, los sistemas de poder identifican estas reacciones con el desorden social, en especial, "cuando la contingencia, bajo la forma del acontecer intruso, altera la densidad calculada del presente". El pasado, por el contrario, pierde casi todo su valor para los poderosos porque se vacía de fuerza y de dinamismo, es un peso "inactivo". De aquí él deduce que la vocación secreta de los poderes sería la de intervenir en la influencia y en el peso del

[78] Peñalver señala también cómo el poder ha intervenido desde siempre en la concepción, medida y administración del tiempo mismo y evoca la apasionante y compleja historia de la definición por el poder, del tiempo y su medida: desde el calendario de los reyes babilónicos hasta el frustrado calendario de la República Francesa que fijaba como día de la nueva Era del 22 de septiembre de 1972 (día de la proclamación de la República).
Esta conexión históricamente fundada entre poder y tiempo es la que, a su juicio, se revela en la experiencia cotidiana de la atracción por el poder. Más que por las cualidades espaciales de los atributos del poder (riqueza y prestigio de los edificios, la amplitud del despacho o incluso las dimensiones de la mesa de trabajo) el privilegio fascinante del hombre de poder es el de disponer de su tiempo y del tiempo de los otros (*Desde el Sur*…151-153).

pasado limitándolo a su acción presente, una cuestión que tiene implicaciones, por ejemplo, en la manera de afrontar el problema de la "memoria histórica", sobre todo en países que soportan unos traumas más o menos recientes.

Los jóvenes tiempos

En la tercera Sección, titulada "Elogio de la crisis" Peñalver aborda, en primer lugar, la estrecha relación que se establece entre el comportamiento imitativo y la actitud ensimismada que caracteriza a los nuevos tiempos. Condensa esta relación en tres rasgos "juveniles": el olvido del tiempo, la fascinación ante el cuerpo, y la indefinición del yo. Nuestra época joven, afirma, se olvida del tiempo y sólo atiende a los sucesos que están "aquí" en el presente, casi sin historia, descargados del peso del pasado y sin la angustia del futuro:

> El pasado es ahora espectáculo, es decir, presencia. El futuro es sólo proyecto, es decir, instante pre-visto. Decimos que se está en el "instante" cuando el tiempo pierde su carácter de transcurso, de flujo de continuidad (p. 162).

El pasado y la historia no remiten, según él, a lo joven sino a lo maduro. Lo pasado es lo que despierta la pasión intelectual o el placer estético porque lo valioso del pasado es preferentemente lo bello que contiene. El futuro "presentificado" es el futuro diseñado en un proyecto y anunciado en una previsión. Nuevamente él relaciona la peculiar manera de vivir el tiempo evitando la conexión explícita o implícita con la muerte. Por eso explica que los proyectos y las previsiones, "presentes aún no estrenados", son los modos adultos contemporáneos de vivir el futuro, de anular o al menos de conjurar su insoportable carga de no presencia. Ésta es la razón por la que, desde el prestigio del presente, el futuro se vive como un presente diferido que "pende de un presente desde donde se fragua y diseña su posibilidad como futuro". El futuro, por lo tanto, deja de aparecérsenos "como terrorífico no-presente, como incógnita del acontecer, como una oscura ausencia donde vislumbramos siempre el único terrible acontecimiento seguro de nuestro porvenir" (p. 163).

Otra de las consecuencias de esta manera "joven" de vivir el tiempo es el cambio de actitud ante el poder, otro de los temas que, como veremos aborda ampliamente en las columnas periodísticas. Lo explica a partir de un hecho sociológico constatable: la escasa o la nula capacidad de movilización cuando el futuro carece de todos los prestigios de la recompensa merecida por el esfuerzo o de la esperanza de algún objeto o suceso deseable; entonces, para incitar a acciones, el estímulo es la figura de ese héroe –líder, jefe o iluminado- que induce a la imitación. Pero advierte que los grupúsculos cerrados tienen mayor cohesión y fuerza como grupo que el partido o el colectivo social (incluso cuando forma parte de él) porque aquellos están movidos por la tendencia mimética a la repetición de actitudes y de roles más que por el deseo de conseguir un resultado futuro proyectado.

> Cuando el morir carece de todo sentido, cuando cesa de ser pensado como transición o pasaje hacia otros modos de seguir viviendo (que es la creencia consoladora fundamental sostenida en todas las revelaciones religiosas), cualquier interrupción o pausa del experimentar presente evoca y anuncia la cesura irreversible de la definitiva muerte del yo (*Ibidem)*.

Recuerda cómo todas las sociedades humanas han tratado desde siempre de negar, de disimular o de disfrazar la muerte de maneras muy diversas e insiste en dos aspectos significativos de esta cuestión: el desarrollo extraordinario de la velocidad en el transporte de mensajes, de personas y de cosas, y la acumulación de tareas y de responsabilidades profesionales, la agitación incesante de las actividades de "ocio" y, en resumen, la ocupación constante de la atención para dar la impresión de que así se logra un tiempo sin vacíos y sin pausas, y se disfraza bajo la contingencia de la violencia o de los accidentes que pueden producirla.

Insistiendo nuevamente en una de sus ideas fundamentales, explica cómo otros de los caracteres de los jóvenes tiempos son la fascinación ante el cuerpo, el pacifismo contemporáneo y la consideración de la vida como supremo valor. La tercera de las nuevas actitudes ante el cuerpo concierne, según

Peñalver, a la vida de los sentidos. El erotismo y el arte son aquí entendidos como juegos improductivos donde se compromete el cuerpo mismo (pp. 166-168). Otro factor que juega un papel importante –y, según él, esencial – es el recurso "mágico" a la imitación del deseo del otro hasta tal punto que llega a afirmar que, en el mundo actual, el joven no tiene casi otro recurso para determinar su acción que la imitación.

Peñalver dibuja con detalle los dos caminos entre los que el desear vacila en "los jóvenes tiempos": imitar[79] al otro o ensimismarse[80]. Si imitar el deseo y la conducta del otro es disolverse en el otro sujeto, ensimismarse, desear la íntima diferencia del yo, es enclaustrarse y perderse en el exilio interior: "El rasgo más notable y significativo de lo joven es su carácter de posibilidad, de virtualidad, de indeterminación, de indefinición".

Y teniendo en cuenta que la indefinición suscita siempre las mismas preguntas –"¿quién soy? ¿qué tiempos son estos? ¿qué debo ser? ¿qué tengo que desear? ¿qué hacer?"- él precisa que es ahí donde se descubre la doble inclinación que también él enuncia en el subtítulo de este trabajo: se trata de una voluntad sin cesar solicitada y sin cesar vacilante, entre "la imitación del otro y el ensimismamiento". Frente a estos dos comportamientos, Peñalver propone el esfuerzo para acertar con la dosis saludable o con la justa proporción.

---

[79] La imitación, la pulsión mimética o el instinto imitativo es una de las más profundas tendencias de la especie humana presente en todas las culturas y en todos los tiempos, y se realiza, por ejemplo, para regular el proceso educativo, la atracción afectiva hacia las figuras cercanas paterna y materna, la imitación adulta de los distantes seres divinos o divinizados, la fascinación por el modelo del héroe, del guerrero y del santo; la función ejemplarizante atribuida desde siempre y hasta hoy a los hechos históricos; el placer estético de la imitación de la naturaleza en las artes; el placer de la imitación del otro en el juego y en el arte del mimo; el placer del remedo y de la parodia como recurso humorístico para revelar la relatividad de lo imitado, etc. (*Ibidem*: 171). El profesor Vázquez me comenta que este asunto del ensimismamiento se conecta con todos los diagnósticos contemporáneos sobre el triunfo del individuo Narciso y de la cultura "psi" en las sociedades contemporáneas: Richard Sennet, Cristopher Lasch, Rieff y Gilles Lipovetsky (éste, según él, lo había leído Peñalver) principalmente.

[80] El ensimismamiento es el que, como el joven Narciso, se busca a sí mismo, alimentado en la actualidad por los movimientos psicologista y psicoanalítico que, como es sabido, muestra la tendencia general a bucear en la intimidad del yo.

Cultura y Universidad

En el capítulo titulado "Las rupturas de la contemporaneidad", Peñalver se pregunta, en primer lugar, por la cultura del pasado y por su recepción en el mundo de hoy, y, en segundo lugar, diseña los rasgos de la cultura de nuestro mundo y plantea la dificultad de su expresión y de su "problemática interconexión" con el hombre culto y, más concretamente, con el universitario. Es en la Universidad –afirma- donde, se recogen los saberes y las prácticas recibidos, y donde se crea y se distribuye el nuevo discurso científico y comprensivo sobre el mundo en el que vivimos. Pero él no pierde de vista que, para que la Universidad sea creadora de conocimientos, de interpretaciones y de técnicas en el mundo que la sostiene, ha de pasar por dos etapas sucesivas: en la primera ha de aprehender o captar cómo es la realidad que vivimos o hacia la que nos dirigimos; en la segunda, ha de encontrar el discurso cognoscitivo o comprensivo que diga el texto de nuestra realidad. Pero hemos de reconocer, indica, que las rupturas de la contemporaneidad son intensamente desgarradoras en nuestro discurso. Como resumen de la reflexión sobre la cultura y sobre la Universidad, reitera una serie de preguntas referidas a las dificultades que entraña "decir en el discurso continuo, lineal y compacto que hemos heredado", la discontinuidad, la multiplicidad y la diferencia de la realidad en la que vivimos.

Europa y la crisis de la modernidad

En el capítulo titulado "Europa y la crisis de la modernidad"[81], Peñalver responde a tres preguntas formuladas en términos concretos: ¿qué entiende él por "crisis de modernidad"? ¿por qué la crisis de la modernidad conecta o, quizás, coincide con el "modelo cultural europeo"? y ¿en qué consiste la llamada "crisis de Europa y cuál podría ser la salida previsible o deseable"?

[81] Texto de la conferencia pronunciada en el "Seminario sobre Europa", del XXXVI Curso de Verano de la Universidad de Cádiz, en julio de 1985.

Por modernidad –unida a la historia de Europa[82]- él entiende el cambio que afecta a la herencia, a las tradiciones, a las raíces reconocidas como tales. La crisis, por lo tanto, afecta esencialmente, según él, a este continente, y la expresión "crisis de la modernidad" implica cierta insatisfacción ante los fenómenos de agotamiento, de ineficacia, de obsolescencia o de inadaptación de los modelos culturales iniciados en el Renacimiento. Por eso, afirma, sentimos y verbalizamos como contradicción no resuelta el conflicto social y político entre, por ejemplo, el valor que atribuimos a la libertad, a la participación en el poder y a la exigencia de tecnicidad y de rapidez en la toma de decisiones.

Peñalver constata la inquietud y el temor ante los riesgos y ante las amenazas que suscitan ciertos desarrollos del modelo cultural consolidado en la modernidad porque, por ejemplo, carecemos de soluciones satisfactorias para lograr compatibilizar el desarrollo científico-técnico con la degradación del entorno o para controlar el uso peligroso, e incluso mortífero, de las nuevas tecnologías. A su juicio, el modelo de modernidad está, probablemente, en crisis por defecto o por exceso: por las nuevas contradicciones producidas por la superabundancia de los efectos buscados que exceden a nuestras posibilidades de respuestas a los problemas y a las contradicciones inscritos en el modelo de modernidad. Señala cómo, ante la imposibilidad de dar una vuelta atrás, a pesar de la insatisfacción experimentada tras las remodelaciones y las reformas introducidas en este modelo, la otra solución podría ser la de "asumir la realidad de los hechos, concibiendo un nuevo modelo de civilización", no moderno, construido con diversos elementos procedentes de ambos, y con la invención de nuevos datos formal y funcionalmente distintos del modelo cultural comenzado en el Renacimiento. Este nuevo modelo se adaptaría a las nuevas realidades para

[82] La última gran inflexión en la Europa occidental comenzó a producirse en los siglos XV y XVI durante el periodo conocido como Renacimiento (con anuncios precursores desde los siglos XII y XIII). Este momento se consolida en el siglo XVII, toma conciencia plena en el siglo de las Luces, se autodefine social y políticamente en la Revolución francesa, se desarrolla en el siglo del Progreso y culmina en la primera mitad del siglo XX.

enfrentarse y para resolver, desde nuevos supuestos, las contradicciones, los retos y las interrogaciones actuales.

Aquí, como en otros aspectos de la condición humana –comenta-, sólo si conocemos críticamente nuestra relación con el mundo real –"nuestro único mundo"-, lograremos pacificar en cada momento nuestra relación con lo otro y con nosotros. A su juicio, la crisis va ligada a nuestra incapacidad para responder a las solicitaciones de un mundo diverso e insólito y a los desafíos de los nuevos poderes:

> La alteridad a la que debe enfrentarse Europa de hoy es una alteridad insólita y desarmante: se trata de lo otro que es, en parte, ella misma, que es el producto crecido y emancipado de su propia fertilidad. No hay casi nada en el mundo occidental de nuestros tiempos (ciencias, filosofías, tecnología, política, costumbres, etc.) que no tenga un origen o una elaboración europea o mediterránea (p. 187).

Según él, cuando el tema de Europa se conecta explícitamente con el de la crisis de la modernidad, las actitudes de desasosiego se polarizan en torno a la experiencia de pérdida de su valor como modelo cultural y a la de su poder como hegemonía política. Ambas actitudes convergen –afirma- en un único discurso sobre la pérdida de la identidad europea y cada una sostiene algunas de las posibles salidas a la crisis: la experiencia de la pérdida del valor cultural de la Europa contemporánea suscita una actitud que él formula como "la aspiración a lo que deberíamos ser y valer fundada en lo que hemos sido". Peñalver señala dos deseos generados por la crisis: el de reafirmar, a partir de la historia de lo acontecido, un resultado que se pone como "deber ser y deber valer" –una exigencia moral que es mero resultado de un "haber sido"- y el de un "poder ser", impulsado por la frustración de un seguir siendo lo que fuimos:

> Ambas actitudes parecen querer conjurar la frustración de lo que somos respecto a lo que fuimos con apelaciones a lo permanente que no es posible que no seamos; es decir, con la afirmación del

deseo vehemente de seguir siendo lo que "siempre" hemos sido: la "llamada", la apelación a la identidad europea (*Ibidem*).

> Pero –afirma- la aspiración a lo que deberíamos ser como consecuencia de lo que fuimos encubre la falacia conocida de querer deducir un valor cultural o moral (el valer, el deber) de la descripción de un hecho (el ser). Y el deseo de querer ser lo que somos "encubre la irritación ante el hecho de haber perdido el poder que pensamos haber disfrutado" (*Ibidem*).

La "identidad europea" sería, pues, según él, un ser o una esencia que, al ser sentida como pérdida, es reivindicada como aspiración de un "valor" o como el deseo de un "poder". Llega a la conclusión de que

> Aquí, como en la psicología individual, las lagunas o las frustraciones son siempre sentidas en relación con la actitud del otro. La actitud o el comportamiento del otro respecto a nosotros es el signo definitivo del alcance y de los límites de nuestro yo (*Ibidem*).

Se pregunta: ¿quién es ese "otro", el otro significativo de Europa? En principio –responde-, es todo el mundo que está fuera de nuestras fronteras. En definitiva, el reconocimiento de un valor y la obediencia de un poder sólo se ponen a prueba absoluta cuando se refieren al otro en el que reconocemos nuestras propias semillas y energías. El otro radical de "no reconocimiento" y de la "no sumisión" a Europa, no puede ser sino aquél donde Europa se repitió y se vació a sí misma: el Continente Americano, el Nuevo Mundo. Si a España y Portugal América Latina aún las reconoce culturalmente aunque ya no les está sometida políticamente, la América anglosajona, los Estados Unidos de América, son "el otro interno de Europa" por quien Europa no se siente ni reconocida como valor ni obedecida como poder.

La llamada "perdida identidad de Europa" sería pues, a su juicio, la pérdida del reconocimiento como valor y como poder por el mismo mundo, por

la misma cultura que ella creó, un mundo alimentado en un entorno insólito y movido por unas energías que se han renovado; un mundo que está hecho de nosotros los europeos pero en el que difícilmente nos reconocemos y que apenas nos reconoce. He aquí, pues, donde se da, según Peñalver, una paradoja:

> El hombre europeo descubre nuevas tierras, las domina y europeiza, las explota y las utiliza para su servicio, pero, al mismo tiempo que se siente seducido también por ellas, las asimila poco a poco haciéndolas crecer según su propio modelo cultural y, cuando ya están maduras, las pierde. Luego, estos nuevos hombres, esta nueva sociedad joven hija de una vieja cultura, se hace poderosa y distinta a fuerza de imitar su origen en un mundo nuevo dotado con otros límites y espacios. América es occidental porque es la fuerza de Europa multiplicada, desviada, metamorfoseada, estimulada ante nuevos mundos (pp. 188-189).

Peñalver explica este fenómeno acudiendo a la experiencia familiar y docente, recordando cómo hay un momento en que los hijos educan a sus padres y en el que los alumnos enseñan a sus maestros. Este momento necesario, no siempre asumido por los adultos, es el signo mayor de la eficacia de una función de aculturación. Pero él insiste en que el que educa y enseña no sólo es quien sabe más sino "el que sabe otra cosa".

> No hay mejor actitud ante un nuevo modo agresivo de saber y de vivir que el de dejarse atravesar por los nuevos saberes y por los nuevos hábitos. Pero, no para imitarlos o para repetirlos, sino para hacerlos nuestros asimilándolos a partir de nuestra experiencia madura, y suprimiendo en ese movimiento lo que tienen de acritud, de verdor, de agresividad, es decir, lo que les impediría ser a su vez asumidos (*Ibidem*).

Lo que llamamos "crisis de modernidad" –afirma- es el choque de la modernidad misma de Europa ante el "desarrollo de sus propias energías alimentadas en los límites de otra libertad". Porque lo que hoy está en crisis –explica- no es la idea misma de la cultura occidental sino el modo europeo de vivir la modernidad, un modo que está en crisis porque el exceso de su propia

fuerza y de su imaginación ha alimentado un mundo nuevo en el que Europa no ha querido o no ha sabido todavía reconocer sus propias raíces.

En su opinión, la América anglosajona, en la que presentimos, quizás, una mayor amenaza y dominación, es precisamente aquélla que es la más puramente europea en sus orígenes culturales y raciales. Llega a la conclusión de que la América latina, aquélla en la que la cultura europea se ha mezclado más íntimamente con culturas extraeuropeas, es la que menos nos inquieta a pesar de su distancia cultural. Es una experiencia conocida que lo que se nos aparece como "otro", como "distinto", "es más difícil de asimilar cuando lo sabemos producido por nuestra propia entraña".

Explica cómo esta situación despierta en el padre o en el maestro unos reproches y resentimientos por la ingratitud y por la infidelidad porque no hay nada más difícil de asumir que el fenómeno del devenir de lo nuestro en otro. Pero también reconoce que cerrarse ante lo otro es condenarse a morir porque lo cerrado y lo clausurado sólo puede reiterarse o repetirse, y la reiteración interna ayuda al equilibrio entrópico que es el principio de la inmovilidad, otro nombre de la muerte.

Como ya advirtió anteriormente, la crisis de la modernidad –o la crisis de la razón- no está en la ausencia sino en el exceso de una cierta racionalidad, por el despegue y por el exceso de la razón que comienza con la llamada Primera Revolución industrial y se completa con la revolución tecnológica e informática que se inicia en la segunda mitad del siglo XX. El efecto más insidioso –afirma- de estas dos mutaciones culturales es quizás la "homogeneización" cultural cuyos aspectos principales los resume en cuatro puntos: la razón científica se universaliza, se optimiza el beneficio industrial gracias a la estandarización aplicada a la fabricación y al desarrollo tecnológico, se multiplica la producción de mercancías y se extiende y se universaliza la comercialización, y la información y la comunicación acrecientan su presencia y su valor en la vida

social contemporánea. Esto representa –concluye- "una suerte de homogeneización de los acontecimientos".

De la comparación entre la forma en la que América se desarrolla desde el último tercio del siglo XIX perfeccionando el doble fenómeno de la "industrialización-homogeneización", y tras constatar la manera de la que Europa lo compensa -al menos parcialmente mediante la reserva de sus multiplicidades culturales explicitadas por los nacionalismos[83]- extrae la conclusión de que, ante esa mutación Europa sólo tiene las opciones de cerrarse y de repetirse hasta devenir objeto etnológico para el resto del mundo o dejarse atravesar por los nuevos vientos que nos llegan del nuevo occidente, pero sin perder ni la lucidez (el espíritu crítico) ni el humor (otro modo de ser lúcido) para así preservarse del más amenazador de los peligros del mundo nuevo que se avecina: "la homogeneización de valores, de ideas y de costumbres":

> La libertad y la heterogeneidad de Europa facilita su lucha ventajosa contra tendencia homogeneizadora del modelo cultural de la América anglosajona y, por lo tanto, una vez más la solución no está en la univocidad y en el dogmatismo sino en la pluralidad y en la diferencia. Éste es nuestro tesoro. Éste es el tesoro de Europa (p. 192).

Naturaleza y humanidad

En el capítulo titulado "Elogio de la máquina y del ingenio" Peñalver transcribe una conferencia dirigida a ingenieros en la que explica "menos técnicamente" su teoría monista y naturalista del ser humano según la cual

[83] En la segunda guerra mundial, los EE. UU, además de salvar por segunda vez a Europa de sus propias víboras, importan su propia actitud ante la vida. Desde 1950, América del Norte, hija de la Europa anglosajona, centroeuropea y latina reafirma sus raíces específicamente anglosajonas a través del desarrollo de la racionalidad científico-técnica y de la conducta pragmática, tendencias que se multiplican con el uso de las nuevas energías y tecnologías. La deficiente respuesta europea ante los nuevos problemas socio-culturales, junto al desgarro físico y moral de dos guerras sangrientas entre sus pueblos, unido a la pérdida de las colonias, consecuencia coherente con la doctrina emancipadora que Europa enseñó a los mismos países que colonizó, explican que la crisis del mundo moderno coincida con la crisis de Europa, donde esa modernidad se creó, desarrolló y maduró, y desde donde se exportó a todo el planeta.

"naturaleza y humanidad" no son ámbitos opuestos porque el hombre es el resultado de un proceso evolutivo de la naturaleza. A partir de la cita de Denis de Rougemont, "La mano no es sino un símbolo de la acción propiamente humana […] la mano es lo que hace manifiesto al pensamiento, lo que lo hace visible y corporal" (1977, *Pensar con las manos*: 154), Peñalver explica cómo el pensa-miento no sólo se manifiesta sino que se elabora gracias al cuerpo:

> No hay pensamiento sin el cuerpo porque no hay más pensar que el de un cuerpo que piensa". Pensar sin las manos, la representación del cuerpo, sería vanidad y actuar sin pensar sería locura porque somos cuerpos pensantes y manos inteligentes (p. 194)[84].

Peñalver afirma categóricamente, además, que "todo pensar es acción porque el pensamiento es práctico y recuerda que la polaridad "pensamiento-acción" deriva de una vieja tradición apoyada en aquellos prejuicios que hicieron que dichas actividades estuvieran escindidas y que hoy, más que nunca, se resume en la polaridad entre el filósofo y el ingeniero. Para explicar la persistencia de esa "vieja tradición que separa la naturaleza y el hombre y, en éste, el cuerpo y el espíritu, indica cómo en el pensamiento ocurre de igual manera que en nuestros recorridos por las sendas geográficas: que sólo percibimos los nuevos horizontes cuando avanzamos y que, ordinariamente, lo hacemos, a veces, por saltos, por mutaciones y en diferentes direcciones.

Esboza las diversas etapas que se han sucedido en el lento proceso de acercamiento entre el hombre y la naturaleza, y explica cómo la llamada dominación moderna del mundo, gracias a la ciencia y a la técnica, es el resultado de una lenta identificación que resume la historia del hombre en su lucha por sobrevivir en su ámbito y por dominar unos espacios hostiles y extraños. Muestra cómo este largo proceso de "humanización de la naturaleza"

---

[84] Francisco Vázquez opina que Denis de Rougemont toma estas ideas del gran prehistoriador Leroi Gourhan (*Le Geste et la Parole*, 1. : *Technique et langage*, 2. : *La Mémoire et les Rythmes*, Paris, Albin Michel, 1964-1965)

se aceleró cuando se comenzó a concebir a la naturaleza, no como lo extraño, lo oscuro o lo incognoscible, sino como lo próximo cognoscible.

La distancia entre la naturaleza y el hombre se acorta a medida en que aquélla nos abre sus secretos y se nos aparece como "más nuestra, más próxima y más amiga". El hombre –afirma-, en su vieja relación con la naturaleza, ha pasado del miedo a la dominación y, ahora, de la dominación a la amistad. Pero advierte que tanto el hombre depredador como el hombre ecólogo se relacionan con la naturaleza como lo otro, como lo diferente de lo humano. Para ambos la naturaleza es lo familiar, lo humanizado, lo domesticado. Peñalver indica, no obstante, que, durante todo ese dilatado proceso, se ha progresado hacia la naturalización de lo humano, se han producido unos cambios que apuntan hacia el tercer momento que supera las dos etapas anteriores al considerar lo natural y lo humano como un todo indisociable.

Su tesis es que el hombre forma parte de lo natural y que la acción humana es la expresión privilegiada de la energía y del trabajo de la naturaleza misma. Lo que se anuncia en nuestro tiempo es el reconocimiento empírico del hacer humano como variante del hacer universal y extrae tres consecuencias esenciales: La primera, que la técnica artificial humana y la acción natural son modalidades de un único hacer universal. La segunda, que el trabajo inventivo que el hombre desde el principio emprendió para protegerse, para dominar y para explotar la naturaleza, es la expresión de la fuerza de la naturaleza misma y de la progresión sorprendente de esta fuerza. La tercera que la acción humana –"la acción del cuerpo humano"- ejemplificada en nuestros días por el poder de la técnica y ligada desde antiguo a la conquista de las fuerzas naturales, no representa ya el polo opuesto de lo natural sino la más rica variante de las propias fuerzas naturales. El elogio del ingenio y de la máquina es –concluye- el elogio de la naturaleza y del hombre, porque –se pregunta- ¿hay algo más natural que el hombre?

La creación artística y el pensamiento filosófico

En el texto de 1997, titulado "Forma y sentido" (en Puelles, L. (ed.), *En Palabras y en Obras,* Universidad de Cádiz[85]), Peñalver analiza las diferencias que separan y las coincidencias que unen las tareas de los filósofos con las de los artistas. Ya en la formulación del título –"Forma y sentido"- adelanta sintéticamente la serie de contrastes y de analogías que él sistematiza en cinco dicotomías: forma y sentido, hablar y significar, gratuidad y desinterés, presencia y ausencia, tiempo y espacio. Partiendo del supuesto de que los conceptos "forma" y "sentido" envían respectivamente a las ideas de "individual-concreto" y de las nociones "total-genérico", él explica cómo el quehacer artístico remite al ámbito de la creación de "lo individual experimentable como forma", mientras que la actividad filosófica se propone la representación conceptual de "lo total pensado como sentido". Aludiendo a Aristóteles, recuerda que el asunto artístico –como por ejemplo la sonata, la escultura, el poema, el relato, el cuadro o el templo- es un objeto físico y, por lo tanto, sólo puede ser pensado a partir de los *a priori* kantianos de lo sensible: a partir de las coordenadas del espacio y del tiempo.

En contra de lo que ocurre con las obras artísticas, Peñalver explica cómo el pensamiento reflexivo encierra un contenido pensable que emerge de "totalidades". El sentido filosófico-reflexivo de un objeto o de un suceso, precisa, es siempre la significación que aquello adquiere en su conexión con otras significaciones: "pensar el sentido –afirma- es estrictamente pensar "lo total pensable" (reflexionar filosóficamente) y no puramente pensar lo general (conocer científicamente)". El pensamiento filosófico, por lo tanto, más que referirse a unos objetos concretos, relaciona abstracciones. Esta afirmación tiene mucho que ver con los análisis que, como vimos anteriormente, él realiza aplicando los principios estructuralistas y que explica en los siguientes términos:

> La reflexión filosófica no concibe lo total como una generalidad abstracta que da razón de lo individual concreto en lo que tiene de general, sino de lo total que adviene al pensamiento

[85] Texto reelaborado de dos Conferencias pronunciadas en La Rábida, Huelva, marzo de 1985, y en Cádiz, julio de 1991.

> cuando se reflexiona sobre lo que cada cosa tiene de concreto en su relación con las demás cosas. Las totalidades de la filosofía no son generalidades abstractas sino totalidades concretas[86]. El sentido filosófico de algo no es la ley general a la cual se ajusta ese algo, sino aquello que dice "lo específico del algo en su relación con la totalidad de las cosas concretas" (p. 98).

Por eso, concluye, la reflexión está en situación de tentación y de amenaza constantes entre la creación artística y el conocimiento científico. A su juicio, nada hay más concreto e individual que una forma bella, y nada hay más

general que una ley científica. A partir de este análisis él sitúa a la filosofía entre la singularidad del objeto artístico y la generalidad de la teoría, o sea,

> pensar lo individual en su relación con un todo concreto". Estas totalizaciones de cosas concretas superan y abarcan a las generalidades científicas, aunque carecen de su eficacia dominadora y práctica porque no descubren lo que cada cosa tiene de general sino "lo que tiene de diferente y de única en su relación con las otras" (p. 73).

Situándose en una perspectiva semiótica, esta distinción entre "lenguaje" y "significado" le sirve a Peñalver para explicar el poder significativo de las obras de arte que, por carecer de la facultad de hablar, son incapaces de mentir. Apoyándose en la cita de Umberto Eco –"Algo es lenguaje cuando posee el poder de mentir"- deduce que las cosas bellas no pueden mentir porque no están hechas para hablar:

> Quizá la cosa bella significa algo. Pero esta significación hay que captarla y enunciarla desde el lenguaje lógico. Hay que hacerla hablar: por sí sola no habla. Y, cuando interviene el lenguaje

[86] Estas ideas –nos advierte el profesor Vázquez- son hegelianas y, desde luego, también marxianas. Es la dialéctica en su sentido más prístino. Nos recuerda que era Sacristán quien se refería al marxismo como comprensión (con fines prácticos) de "totalidades concretas" frente al análisis reductivo (que opera por conceptos generales) propio de la ciencia moderna (véase Sacristán, M.: "La tarea de Engels en el 'Anti-Dühring'" en, 1983, *Sobre Marx y Marxismo. Panfletos y Materiales I*, Barcelona, Icaria: 36-38).

> y el concepto, de nuevo introducimos la posibilidad de la mentira, precio de todo discurso que pretende decir la verdad (*Ibidem*).

De este principio Peñalver extrae la conclusión de que las obras artísticas perduran en lo que no tienen la capacidad de mentir o, en otras palabras, en lo que contienen de significación virtual. Si el discurso puede ser culpable por la posibilidad de mentir, la obra artística, por su no discursividad esencial, es inocente de todo disimulo ideológico, pero "en lo que no tiene de artística – o sea cuando ejerce una función discursiva- puede ser ideológica" y, por lo tanto, mentirosa (*Ibidem*).

También explica cómo otra de las propiedades de la obras artísticas – creadoras de formas- es su gratuidad. La reflexión filosófica del sentido, por el contrario, revela el sentido desde las totalidades de objetos. Pero tanto la forma como el sentido son gratuitos en cuanto trascienden la necesidad y la determinación de lo existente. Por eso podemos afirmar que los seres humanos – los "cuerpos pensantes"- poseemos una doble conducta con propiedades y con funcionamientos diferentes: por una parte, la "creación" o la construcción de formas de lo habitable, de lo visible, de lo audible, de lo decible, etc. y, por otra, la "reflexión", la revelación o la interpretación del sentido de todo lo dado y de todo lo producido.

Concluye que estas dos actividades, la estética y la filosófica, poseen en común su condición de "desinteresadas y gratuitas". Frente a ellas, al saber científico, que es interesado y pragmático, en el mundo de hoy, se le atribuye el privilegio de la verdad, porque, indica, es el único que, por estar revestido con las galas del discurso necesario –"a causa de la fuerza que le atribuimos"-, nos hace esclavos. De este análisis extrae la conclusión de que la verdad científica

> se nos aparece como el discurso otro del otro radical. Si lo asumo – explica-, me disuelvo porque ese discurso propiedad de unos pocos no puedo comprenderlo. Los no científicos asumimos ese discurso como un texto en el que hemos de creer por la confianza que nos inspira el autor. Mientras más se desarrolla la ciencia más aumenta el

> número de sus "creyentes". La multiplicidad y la complejidad de los saberes científicos hace imposible el saber todo y exige que hoy seamos "pequeños sabios y grandes creyentes" (*Ibidem*).

Dirigiéndose a nosotros, a los ignorantes o a los incrédulos, afirma que la única manera de abortar ese monstruo anunciado es hacer la crítica de la verdad. Una crítica no157especializada sino "desmitificadora de la verdad", que consiste en "buscar las verdades detrás de la verdad". Por eso el discurso filosófico del sentido es el único discurso no dominador, porque no tiene más autoridad ni más prueba que la de ser comprendido. Y porque, al ser comprendido, es a su vez superado: "El discurso de la filosofía es siempre la penúltima palabra" (*Ibidem*).

Otra de las dicotomías que oponen el pensamiento filosófico y la creación artística es la ausencia y la presencia respecto a sus respectivos objetos. Si el pensamiento parte de la ausencia y de la distancia respecto al objeto que se ofrece al pensar porque "las cosas revelan su sentido cuando ya no deslumbran con su presencia" y "porque totalizar –reflexionar- es perder la presencia", el arte, por el contrario, parte de la presencia de la forma, de la presencia de lo sensible.

> Si el pensador, porque no vio, puede seguir pensando, el artista porque vio puede para siempre cantar lo que ha poseído durante un instante y luego ha perdido. Por eso la creación es una larga reiteración de momentos de presencias poseídas, reimaginación de formas, recomposición de imágenes, simulacro de lo visto. El pensar es un continuo vagabundear y tantear para decir, sin mirar, lo jamás visto (p. 101).

Finalmente, el arte y la ciencia se definen, según Peñalver, por sus diferentes actitudes ante el tiempo: "desde o hacia el tiempo", porque cada una de ellas lucha contra aquello de donde parte y hacia aquello que le falta. Él analiza minuciosamente la forma de la que la reflexión, "que está en la intemporalidad de lo pensable (el sentido)", vive el tiempo como lo perdido y como lo deseado. El tiempo es su eterna interrogación, pero la creación artística

que, por el contrario, está en el tiempo, vive el tiempo como "lo que amenaza a toda forma". Por eso la temporalidad, para reducir la fugacidad y lo transitorio. Si la filosofía lucha contra la espacialización del sentido –"espacialización que es el riesgo que arrastra la distancia propia de todo pensamiento"- el arte lucha contra la temporalización de la forma, "temporalización que es el precio de la absoluta contingencia de toda creación de formas sensibles" (*Ibidem*).

Peñalver advierte también cómo la violencia de lo absoluto, como tentación e infierno de todo pensamiento, va ligada, en la filosofía contemporánea, a la conciencia viva de la espacialidad como postura originaria de todo pensar y a la conciencia de que es la espacialización la amenaza última de toda reflexión. Y estos síntomas, añade, se dan también hasta en la misma ciencia: cada vez más, la ciencia no "ve" de lo que habla y sólo percibe las huellas o las trazas de sus "objetos" que devienen modelos o simulacros de una realidad que cada vez son más "im-perceptibles".

Concluye y resume este trabajo afirmando que las artes saben del tiempo y de la fugacidad porque todas ellas nacen de esa profunda experiencia y luchan contra la fugacidad y contra la contingencia creando unas formas que fijen el perfil huidizo del instante, como sabe hacerlo el discurso privilegiado del saber de lo no-sensible. Los discursos filosóficos y científicos, a distancia de las cosas, nacen –afirma- en el espacio y en la simultaneidad de los conceptos y buscan volver del exilio del pensar para habitar el mundo de lo sensible, allí donde reinan las artes:

> Todos los viajes, travesías e intercambios entre ambos mundos son posibles, y los más altos y puros nombres del arte y del pensamiento son, quizás, los resultados ambiguos de dos pasiones convergentes del hombre: crear formas y descubrir sentidos (p. 102).

La diferencia entre la "Filosofía Hermenéutica del sentido" y una "Filosofía Hermenéutica de la acción"

En el trabajo titulado "La Hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento" (en Muguerza, J., y Cerezo, P. (eds.), 2000, *La filosofía hoy,* Barcelona, Crítica), Peñalver examina la oscilación que experimenta la Hermenéutica (o, más precisamente la Filosofía Hermenéutica) contemporánea respecto a sus dos objetos privilegiados de reflexión: el "texto", entendido como configuración completa de significaciones, y el "otro", en cuanto alteridad reconocida como tal desde el sujeto. En esta distinción se apoya la diferencia que él establece entre una "Filosofía Hermenéutica del sentido" y una "Filosofía Hermenéutica de la acción".

Peñalver señala que uno de los problemas que debate la Filosofía actual es el de cómo pensar hermenéuticamente, tanto el sentido del texto como la alteridad del sujeto, a través de dos actos: la "comprensión" y el "consentimiento", dos actividades pertenecientes, respectivamente, a los ámbitos del conocer y del hacer que, según él, están intrínsecamente implicados. Explica cómo, en el pensamiento actual, la denominación del "Filosofía Hermenéutica del sentido" designaría el polo central en torno al cual gira y se desarrolla la obra de Hans-Gadamer, mientras que una "Filosofía Hermenéutica de la acción" caracterizaría las perplejidades y las inquietudes que, soterradas o explícitamente, han movido desde su inicio el pensamiento de Paul Ricoeur.

Indica cómo, en ambos autores, el problema de la "comprensión" del texto se descubre siempre como una aplicación ejemplar del problema mayor del "consentimiento", término con el que él identifica el tema hermenéutico de la aceptación de la alteridad. Comenta cómo Gadamer, a partir de la Teoría de la Literatura y del juego del arte, considera desde el principio este asunto como "el caso hermenéutico por excelencia" (cf. Gadamer, 1977) y cómo él sitúa la fundamentación del lenguaje en el diálogo, en la exploración y en el esclarecimiento del juego y en la comprensión hermenéutica del sentido histórico del espíritu humano. Mediante este planteamiento descubre la dimensión de la Hermenéutica como "un más allá de la autoconciencia; es decir,

como la conservación y no como la supresión de la alteridad del otro en el acto comprensivo" (*Ibidem*, 1992: 13).

Peñalver señala también cómo Ricoeur, espoleado por el deseo de comprender fenomenológicamente los actos no cognoscitivos del sujeto humano (el proyecto, el motivo, la moción voluntaria, el hábito, etc. (cf. Ricoeur, 1950), descubre pronto la necesidad de "injertar la Hermenéutica en la Fenomenología" (cf. Ricoeur, 1995) para poder así descifrar los símbolos de doble sentido donde se esconde la conciencia del mal. Al mismo tiempo, indica, se formula una Antropología de la desproporción y de la falibilidad (*Ibidem*, 1960) que, después de los segundos ensayos de Hermenéutica de 1986, titulados significativamente *Du texte à l´action*, los traduce en la obra de 1990, *Sí mismo como otro*, en la que Ricoeur explica las tres figuras de la alteridad (y de la pasividad): el cuerpo, el otro y el fuero interno de la conciencia (*Ibidem,* 1990: 367-410 y 1995: 107-108).

Peñalver repite de manera insistente que los actos del "comprender" y del "consentir" remiten, respectivamente, a dos problemas centrales del pensamiento contemporáneo: el sentido y la alteridad. A su juicio, estas dos grandes figuras de la Filosofía Hermenéutica del siglo XX ofrecen todos los recursos para, desde el mundo actual, pensar, como dice Gadamer, "el arte de la comprensión" (1992: 29), y proporcionan en el mismo movimiento unos caminos para enfrentarnos con las dificultades teórico-prácticas que suscita en nuestros tiempos el grave problema de la alteridad. En su reflexión Peñalver pone en práctica algunos de los recursos y recorre por su cuenta algunos de los caminos que ofrece la Filosofía Hermenéutica y, más concretamente, las tareas de "comprender el sentido" y de "consentir con el otro". Desarrolla su propuesta en cuatro capítulos: 1.- El sentido como fondo de las presencias en un mundo sin fundamento. 2.- Fondo y figuras, sentido y significaciones. 3.- Las figuras hermenéuticas de la alteridad, y 4.- De la comprensión al consentimiento.

Tras este análisis llega a la conclusión de que la Hermenéutica es hoy un "recurso" contra las censuras de lo que hay, contra el silencio (el sinsentido) de las cosas, contra la incomprensión de los discursos, contra la amenaza de la violencia del otro. A su juicio, la Hermenéutica nos enseña cómo salvarnos de la violencia del otro, cómo respetar su alejamiento, su mirada, su espontaneidad, "sin disolvernos en nuestro propio discurso y sin someter la diferencia a la invasión de la identidad" (*Ibidem*).

> Si la Hermenéutica, como exégesis del texto sagrado, fue ese esfuerzo por salvar sin negarla la distancia entre la palabra proferida y la escucha de la criatura, hoy, después de la muerte de Dios, la Hermenéutica se ofrece como uno de los caminos para llenar el abismo de la palabra del otro, finito y frágil como yo, y así evitar caer en la tentación de su aniquilamiento o de su exclusión (p. 32).

Revisión de conceptos tradicionales y relectura de propuestas renovadoras

En la obra que publicó Mariano Peñalver en 2004, titulada *Ni impaciente ni Absoluto o cómo disentir de lo único,* y que mereció el "Premio Manuel Alvar de Estudios Humanísticos", reúne una serie de pensamientos que nos sorprenden por su originalidad y que nos han estimulado a la revisión de algunos conceptos tradicionales y a la profundización de sus sugerentes propuestas renovadoras[87]. Como indica Francisco Vázquez, este libro, pacientemente elaborado en el curso de los años, representa el experimento más arriesgado de la trayectoria peñalveriana. Aunque es cierto que aborda los temas universales e intemporales que Peñalver trata en otras publicaciones como, por ejemplo, el poder, el arte, la violencia, el otro, el cuerpo, el tiempo, el espacio, la violencia, la religión, la vida y la muerte, también es verdad que los formula desde unas perspectivas hermenéuticas y vitales novedosas. De su laconismo, que nos obliga a releer y a repensar unas nociones que nos parecían

[87] Teniendo en cuenta la relación de los asuntos tratados en este libro, con los temas que Peñalver aborda en los comentarios periodísticos, hemos preferido hacer un análisis más detenido en el capítulo dedicado a dichos comentarios.

definitivamente fijadas, el autor nos dice que "una de las virtudes del laconismo es, además, la de alimentar el placer de decir lo más llanamente posible lo que uno piensa sobre las cosas".

Como él mismo confiesa, la dedicatoria general del libro pretende subrayar su parentesco y su cercanía, tanto en los contenidos como en sus expresiones, con ese "estilo andaluz" que caracteriza a Antonio Machado. Los fragmentos no siempre están agrupados con criterios objetivos ya que responden a "ocurrencias" suscitadas por episodios circunstanciales y por problemas dispares. Aunque, como él indica, no pretende "presumir" de nietzscheano, sostiene que, para "disentir con lo único" –subtítulo del libro-, "no basta con ser paciente ni consentir con la temporalidad y con la contingencia de las cosas, sino que, además, es preciso, en cualquier asunto, adoptar, en lo posible, unas posiciones claras, elegir entre diversas alternativas y resistirse a repetir por pereza, por indecisión o por timidez, la opinión de una multitud seducida por su propio número".

En el primer capítulo, "Yo y los otros", apunta –"espontáneamente"-, algunas de las ideas que, con comentarios más claros y con ejemplos ilustrativos actualizados, desarrolla como después veremos, en sus columnas periodísticas como, por ejemplo, "que la libertad humana tiene su explicación en nuestra carencia como cuerpos de aquello que necesitamos para seguir existiendo".

Peñalver aborda nuevamente el tema de la alteridad y, citando a Ortega, afirma que "primero es el nosotros y luego el yo". Tras releer[88] la "Teoría de Andalucía" de dicho autor, como una invitación a repensar los tópicos repetidos sobre este pueblo, llega a la conclusión de que se distingue de otros por "poder ser cualquier modo de ser" y, por lo tanto, que existen culturas donde la identidad es multiplicidad, donde lo hermético cede ante lo abierto, lo sólido ante lo fluido, lo duro ante lo plástico. A esta manera andaluza de ver y de vivir

[88] Ortega y Gasset, J., "Teoría de Andalucía", *El Sol*, 4-4-1932.

la vida, Peñalver opone la violencia de lo cerrado y de lo unívoco, que es, probablemente, el único aspecto no integrable en el modo andaluz de la cultura (p. 18).

También aquí trata el tema del cuerpo y, además de defender su importancia en la definición de lo humano en contra de los dualistas, explica su concepción de la conciencia como una actividad orgánica (p. 44). Analiza nuestras azarosas relaciones con los animales y subraya la evidencia de la unión estrecha y de la dependencia vital que el cuerpo viviente mantiene con los demás elementos de la naturaleza (p. 51). El cuerpo, afirma, además de ser una inagotable fuente de placer y de diversión, nos proporciona unos cauces directos para mostrar quiénes somos y quiénes queremos ser. Nos ha llamado la atención el énfasis con el que recalca el factor psicológico y los mecanismos, no siempre conscientes, que él advierte en el funcionamiento del lenguaje verbal tradicionalmente definido como el cauce para expresar, para explicar y para comunicar las ideas:

> "quizás –afirma- el problema de la dificultad de la expresión es un problema de la voluntad y no una dificultad del pensar. No hay que preguntarse "cómo *decir* lo que quiero decir" sino "qué es lo que *quiero* decir" (p. 177).

En este libro aborda nuevamente los temas religiosos más frecuentes y, en concreto, la existencia de Dios. Aceptando el hecho constatado de la amplia y de la persistente creencia en la existencia de Dios a lo largo de las diferentes civilizaciones, y sin perder de vista que no es escaso el número de científicos y de filósofos que profesan la fe en un ser trascendente, Peñalver examina algunos de los argumentos más repetidos que se suelen esgrimir para "demostrar su racionalidad"[89] (p. 218).

---

[89] J. Donat, en su obra titulada *Theodicea*, Barcelona, Editorial Herder (1936, 7ª ed.) ofrece un amplio repertorio de argumentos a favor de la existencia de Dios. Los principales son los siguientes: *ex contingentia mundi, ex inceptione mundi, ex origine vitae, ex origine hominum, ex ordine mundi, ex motu, ex finitate rerum, ex multitudine rerum, ex gradibus perfectionis, ex cognitione veritatis, ex posibilítate, ex miraculis, ex vaticiniis, ex desiderio beatitudinis, ex lege morali, ex effectibus atheismi, ex consensu gentium.*

La tensión entre la "significatividad" y la "opacidad" de los textos

En libro de 2005, *Las perplejidades de la comprensión* (Madrid, Síntesis)**,** Peñalver reúne diversos trabajos elaborados durante su dilatada etapa docente e investigadora. Él mismo nos advierte que, aunque no fueron articulados a partir de un plan unitario, están ordenados en torno a dos ejes fundamentales: el primero se centra en la preeminencia de la "hermenéutica de la comprensión" respecto a la "donación fenomenológica del sentido"; alrededor del segundo polo giran diversas cuestiones sobre la "liberación del texto de la coerción de la lectura y el consentimiento con el otro sentido". Como él mismo indica, lo que hay de común en esta colección de ensayos es el hecho de haber sido estimulados por una doble y opuesta inquietud: la que suscita su "significatividad" y la que genera su "opacidad", las dos notas que caracterizan a los diferentes textos.

Citando a Derrida, Peñalver reconoce que la tarea de la Filosofía es "pensar su otro", "consentir con lo otro discursivo" o, en otras palabras, consentir con el discurso como otro. Su objeto, por lo tanto, no consiste en reconocer lo que hay de mí en lo otro, sino lo que hay de otro en lo otro: lo que se resiste al pensar, lo que se ofrece como sinsentido: "Sólo el sinsentido despierta y apela mi búsqueda de sentido y de consistencia. Por eso, en toda lectura lúcida reconstructiva –afirma-, se produce siempre un movimiento de `consentimiento´".

Repite los tres momentos metodológicos que se suceden en el proceso interpretativo: la "descripción", la "especulación" y la "comprensión", y muestra su acuerdo con Paul Ricoeur en su propuesta de incluir la Hermenéutica en la Filosofía de la Voluntad, recomienda algunas cautelas y señala sus límites. No se trata, indica, de esclarecer una metodología, sino de dar cuenta del fundamento posible de su aplicación a un objeto concreto del pensar filosófico.

Una Filosofía de la Voluntad aparecería hoy –afirma- no ya como una Filosofía del sujeto pensante sino como una Filosofía del sujeto activo. Su tema, por lo tanto, no es el *cogito* sino el *volo*: no es el pensar, sino el querer; no es la objetividad, sino la practicidad. Su problema no es descubrir cómo lo otro es objetivado, sino cómo lo otro y el otro son deseados; no responde al "qué pensar", sino al "qué hacer". De esta manera integra en la operación compleja del conocimiento, la dimensión racional, la emotiva y la pragmática.

Con el título "metáforas del tiempo", además de aludir a los libros de Ricoeur titulados respectivamente, *La Metáfora viva* y *Tiempo y relato,* Peñalver explora algunos de los modos discursivos que en el autor francés aparecen en correlación con las perplejidades que, en toda reflexión lúcida, despierta hoy la experiencia viva de la "discontinuidad" y de la "diferencia". Tras su detenido análisis, Peñalver opina que, en toda la obra de Ricoeur, se revela que en esta experiencia sólo cabe afirmar la realidad de lo diferente sin perder la idea de la continuidad, es decir, afirmar a un tiempo la continuidad y la diferencia, o, de otro modo, afirmar la "unidad plural" de las realidades tanto en lo teórico como en lo práctico.

En el apartado dedicado a pensar la oposición –o, quizás, transición- entre la Hermenéutica de Gadamer y la Gramatología de Derrida, Peñalver reproduce, aunque con algunos matices formales, los análisis publicados en los artículos titulados de igual manera y, situándose desde la perspectiva temporal y desde la óptica del juego, subraya el proceso permanente de acercamiento del pensamiento hacia el lenguaje, y señala cómo, en Derrida, la opacidad y el ruido de la escritura remite al tiempo "presente", mientras que, en Gadamer, implica la necesidad de "distanciamiento" del presente, aunque no necesariamente tengamos que interpretarlo como una "pérdida alienante". Si en la recolección hermenéutica de la verdad se recoge lo disperso, la "recolecta de un fruto ya granado" implica, según él, esa voluntad de distanciamiento no alienante del presente que es, al mismo tiempo, el pensamiento del espacio "común" entre lo

interpretado y el intérprete. De esta manera, Peñalver vuelve a conectar el tema de la diferencia con el gesto del movimiento de la "diseminación" gramatológica que, contra toda recolección hermenéutica, no es ni siembra ni plantación en vista de un resultado esperado.

Para apaciguar las inquietudes o para disipar las perplejidades que experimenta el lector contemporáneo cuando se dispone a emprender el complejo proceso de la lectura, Peñalver propone que se comparta con otros, y parte del supuesto de que esas dudas que se suscitan actualmente en la lectura filosófica son generalizables a las lecturas literarias, lingüísticas, estilísticas, antropológicas o históricas. Señala las características comunes de las tres actividades lectoras de semiotizar, interpretar y deconstruir. Son diversos modelos de lecturas que ni agotan ni se superponen al repertorio de teorías literarias como, por ejemplo, la Nueva Crítica, la Lingüística del discurso, la Poética del texto, el Análisis textual, la Semiótica textual, la Pragmática literaria, la Poética de la Recepción, el Análisis del discurso, la Hermenéutica teológica, filosófica o literaria y la Deconstrucción. Pero Peñalver advierte que ninguno de estos modos de lectura se practica de una manera total y exclusiva las descritas en otros modelos sino que cada uno de ellos alimenta la pretensión de subsumir, total o parcialmente, las de las otras propuestas: "todos, en grados diferentes, están de alguna manera presentes en las distintas teorías sobre el texto".

Según él, el componente interpretativo lo vemos, en la actualidad, no sólo en los diferentes tipos de hermenéuticas sino, en mayor o en menor medida, en las demás teorías sobre la lectura que, a su juicio, pueden ser entendidas también como respuestas a las lagunas y a los interrogaciones que suscitó la teoría y la práctica de la lectura semiótica tal y como se desarrolló en los años sesenta del siglo XX. Él llega a la conclusión de que la respuesta interpretativa asume así las tesis sostenidas por las teorías contra las que inicialmente se combatió. También acepta que la lectura reconstructiva –que nació y se alimentó de la reflexión sobre los signos y de la fenomenología ontológica heideggeriana- se proponga como tercer término del sistema de lectura, siempre que no se

olvide que la deconstrucción, lejos de representar una especie de síntesis, juega el papel de "de-negadora" de las otras actuaciones aunque se nutra y se estimule en el ejercicio mismo de esa "des-afirmación" de lo otro.

Tras explicar los rasgos más caracterizadores de las teorías contemporáneas de la lectura, tanto las interpretativas como las reconstructivas que parten de la Semiótica, y tras constatar que son unos modos de enfrentamiento con los textos que poseen el poder de invadir e, incluso en algunos casos, la capacidad de dominar unos campos discursivos tan diversos como los de la Teología, la Antropología, la Teoría de la Literatura, la Estética, la Filosofía, la Sociología o la Ciencia de la Comunicación, concluye que es un poder que realiza, como todo poder dominador, la "homogeneización" de las diferencias entre los campos a los que se aplica. Este poder homogeneizador es el que proporciona, afirma, la aguda "conciencia lingüística que traspasa y mueve las tres posiciones consideradas".

Las propuestas de Peñalver se ven confirmadas e ilustradas por la constatación de la conexión que, en la actualidad, la Estética de la Recepción establece entre los procesos complementarios de la escritura, la lectura y la teoría. Como él mismo advierte, esta interconexión ya la había tenido en cuenta la Retórica clásica, y tanto la Hermenéutica romántica como la Teoría contemporánea de la Comprensión la han señalado explícitamente atribuyéndola a su específico modo de acercamiento al texto: el círculo hermenéutico extrapolable a toda lectura.

En la comparación que él establece entre la Hermenéutica y la Deconstrucción, Peñalver subraya su reversibilidad, un hecho que no borra la distinción ni suprime la antinomia sino que pone de manifiesto que ambas actitudes reflexivas "habitan un mismo espacio compartido", el espacio de las cosas-objetos capaces de producir, de transmitir o de suscitar significaciones, un espacio común que puede ser recorrido enteramente, casi sin dejar residuos, a partir de cualquiera de ellas.

Recorre nuevamente este espacio conceptual entre la escucha hermenéutica y la escritura reconstructiva, y pone a prueba, al mismo tiempo, la propuesta de contigüidad reversible entre ambas, adoptando una serie de dicotomías canónicas que pertenecen al elenco conceptual de las dos y que activa o induce de algún modo la contigüidad que él propone: el poder decir del texto: fondo y figura –el hermeneuta escucha la "voz" del contenido global del texto leído y todo lo que esa voz arrastra con ella en el nivel de la frase y del discurso-; el abismo de la significación –cada concepto divide y subdivide infinitamente y se despliega en una serie en la que cada sentido contiene, produce o suscita otros sentidos originados por su propio reflejo-; el sentido y el deseo del otro que escucha y escribe. Tras la elipsis reconstructiva del origen y de la presencia, sólo queda, en opinión de Peñalver, la apelación al devenir del futuro que contiene todo acontecer: la "espera" hermenéutica del acontecimiento del sentido es confianza en el devenir de lo presente, es esperanza de la llegada futura de lo deseado, de lo otro que falta.

Para fundamentar sus ideas sobre "lo otro" y sobre "el otro" y, en otras palabras, sobre "la diferencia", Peñalver explora las teorías de Diderot, las de Voltaire e, incluso, las de Locke. En una primera lectura señala cómo el encuentro con "el otro" aparece como una suerte de recompensa ganada en la doble búsqueda de lo diferente y de lo ausente. Una búsqueda que se inserta en una tradición de la aceptación de lo distinto como signo de apertura y de universalidad. La búsqueda de la diferencia se presenta en principio bajo el ropaje de lo maravilloso, de lo insólito y de lo pintoresco.

Tras explicar cómo, ya desde finales del siglo XVII, se inicia la búsqueda de la diferencia y cómo, a lo largo del siglo XVIII, comienza a ser objeto de un interés apasionado que enlaza después con la fascinación por lo lejano y por lo ausente, señala cómo el salvaje se convierte en la figura de la cercanía del origen, en prueba de la variación de la común especie y, "así el

modelo vivo de lo diferente, deviene a ser un campo de experimentación de lo idéntico".

> Y si la sociabilidad o la moralidad de una conducta, indica, no proviene de la naturaleza de la conducta misma, de su contenido descriptible, sino del sistema de valores instituido y conservado en la cultura de aquel pueblo, el campo de la conducta "natural", es decir, la conducta que parece moldearse sobre los impulsos biológicos, "no es ya ni campo de la inocencia ni el de la culpabilidad, porque ninguna acción es en sí misma moralmente buena o rechazable" (*Ibidem*).

Peñalver constata cómo esta noción de "el otro" en Voltaire y en los demás autores contemporáneos, se fundamenta en la cuestión del yo. Ésta es la razón por la que critica el cartesianismo, se acerca a Locke y vincula indisolublemente la cuestión de la moral a la del reconocimiento del otro como semejante y, por consiguiente, al reconocimiento universal de los derechos del hombre (p. 230). Pero, a nuestro juicio, la aportación más importante de Peñalver en este ámbito es la claridad con la que explica esa concepción plural y unitaria de la "comprensión", un proceso que, en contra de lo que anteriormente se afirmaba, no pertenece en exclusiva al "acto al puro del pensar", sino que, como en la actualidad demuestran los últimos estudios de las Neurociencias, posee una base orgánica, un componente afectivo y unas consecuencias pragmáticas:

> Este comprender se cambia ahora por un acto de nivel práctico que compromete además a la voluntad, a la afectividad, a la corporeidad toda. Se trata de pasar del discurso a la acción, no ya de comprender la palabra del otro, sino de "consentir" con su presencia, de consentir con otro cuerpo, con otro sujeto de deseo, también con la alteridad de mi finitud y de mi muerte, como alteridades "sin sentido" que cobija mi propia identidad (p. 287).

Peñalver lo describe mediante la explicación de la idea de "consentimiento", una noción práctica más antropológica que ético-moral, y que, en su concepción, se vincula muy intensamente con toda la tarea hermenéutica, contiene la idea de aceptación libre de la coerción o del poder del otro sobre mí,

y por lo tanto, el consentimiento de cierta pérdida de autonomía. Este consentimiento parte del reconocimiento "lúcido" –dice él- de la propia insuficiencia, de la propia finitud y contingencia, unido indisolublemente a la conciencia de la necesidad de lo otro y de la diferencia que instituye respecto a mí. Esta diferencia puede ser comprendida como signo de la riqueza del otro, es decir, el reconocimiento de lo que el otro posee, que yo no tengo y que necesito para seguir siendo.

Muestra su acuerdo con Ricoeur quien, en 1950, adoptó un tipo de consentimiento de la necesidad, sin dejarse tentar ni por el distanciamiento despreciativo e imperfecto de los estoicismos (que consienten con la necesidad pero a fuerza de rechazarla y de separarse de ella) ni por la afirmación absoluta e hiperbólica de los orfismos que aceptan de una manera absoluta "el mundo otro" que, al negarlo hacen voluntariamente que lo perdamos. El consentimiento de Ricoeur evoca, aunque en otro registro, la defensa que Gadamer hace del principio de "facticidad" que rige la filosofía práctica aristotélica. La posición de Ricoeur se condensaría en esta sentencia: "quien rechaza sus límites, rechaza su fundamento".

No puedo –explica- despreciar la necesidad del mundo porque en ella me apoyo para construir otros mundos. No puedo afirmar infinitamente la infinitud del mundo en el que me disuelvo porque nada en mí puede ir más allá de mi propia finitud […]. El consentimiento, por lo tanto, no es un acto de afirmación absoluta proferido en un instante eterno sino, como todo acto del hombre, una tarea que se hace en el tiempo y con paciencia, y que jamás podrá pretender no encontrarse en su camino con el escándalo del mal, que será siempre "lo que separa el consentimiento de la cruel necesidad" (1950: 451).

Explica, finalmente, cómo este consentir con el otro que nos limita, que nos determina, que nos constriñe, es de algún modo la traducción en la dimensión de lo práctico del acto de la comprensión de un texto. El texto –indica- siempre (de) otro, se nos presenta como una resistencia, como una

opacidad que parece contener algo que sólo nos ofrece si lo interrogamos, si nos enfrentamos con él, si lo escudriñamos.

> El "quién es" con lo que me interrogo sobre el otro sujeto inquietante o amenazador es aquí el "qué quiere (o puede) decir" que dirijo a todo texto hermético o impenetrable que suscita mi perplejidad o mi curiosidad. Comprender un texto es así algo que se emparenta con el enfrentarse a una alteridad. "Hermenéutica es el empeño de entender de otra manera a aquel que es otro, y a aquello que es otro" (Duque, F., 1996: 30).

Peñalver recuerda que, como Gadamer decía, en todo acto comprensivo se produce una conservación y una no supresión del otro. La "comprensión" es, muchas veces, una forma de "consentimiento" y, en consecuencia, él afirma,

> Un pensamiento nutrido en la comprensión de los discursos "otros" es un pensar capaz de consentir con la multiplicidad y con la ambigüedad del sentido de lo otro, es decir, con la alteridad y con la polisemia de lo dicho. Cuando comprendo el sentido de un texto estoy consintiendo con lo que se aparece como singularidad, como distancia y como diferencia (*Ibidem*).

4.- Colaboraciones periodísticas y textos divulgativos

Introducción

En este apartado, el de mayor extensión del trabajo, analizamos más detenidamente los contenidos de los artículos periodísticos y los libros titulados *Desde el Sur* y *Ni impaciente ni absoluto,* las dos obras que, además de emplear un lenguaje más divulgativo, abordan diversos asuntos relacionados con las experiencias sociales y profesionales más inmediatas de Mariano Peñalver. Nuestra elección está determinada no sólo por el título con el que fue aprobado el proyecto sino también por la explícita convicción de que, de acuerdo con él, "la Filosofía nace de la vida y ha de servir para iluminarla". En estos textos –breves, incisivos y actuales[90]- gracias al ingenio con el que enfoca las cuestiones más palpitantes de actualidad, además de acreditarse como agudo y oportuno columnista, pone de manifiesto su clara intención crítica, sus irrenunciables pretensiones racionalizadoras, sus ansias renovadoras y, en ocasiones, un controlado entusiasmo esperanzador[91]. La lucidez con la que trata de comprender la realidad, la minuciosidad con la que analiza los detalles y, sobre todo, el rigor con el que enfoca las cuestiones aplicando unos principios, unos criterios y unas pautas extraídos de la Filosofía de "lo real y de lo cotidiano" nos han aconsejado la selección y nos han orientado en el tratamiento de unas cuestiones que constituyeron los temas preferidos de sus reflexiones y de sus comentarios en tertulias y en conferencias. En nuestra opinión, estos textos -capaces de seguir manando significaciones para nuestros tiempos actuales y, quizás, para generaciones venideras- poseen validez para que conozcamos su manera peculiar de interpretar, de edificar y de gestionar la realidad conforme al

---

[90] Como señala Trías refiéndose a la crítica nietscherana, se trata de "inscribir" esas fuerzas vitales en la propia escritura y hacer que ésta se desenvuelva en la "ocurrencia". Efectivamente, es en los aforismos, en las sentencias o en los poemas donde el pensamiento puede "ocurrir" sin llegar jamás a "discurrir". Por eso estas "ocurrencias" son interpretaciones que se abren a nuevas interpretaciones *Op. cit.*: 31).

[91] Jean La Bruyére en su obra *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (1688), compuesta por un conjunto de piezas literarias breves, que constituye una crónica esencial del espíritu del siglo XVII, fue uno de los primeros escritores en servirse del estilo literario en el que utiliza abundante procedimientos para producir diversos efectos de ruptura. Otros escritores, tanto filósofos como literatos, siguieron esta senda estilística como, por ejemplo Kant, Marivaux, Balzac, Proust y André Gide.

pensamiento racional que Peñalver desarrolla en los demás escritos y aplica en su vida personal, familiar, profesional y social.

En estas columnas, Peñalver sigue la línea de Voltaire, un autor que, como hemos dicho anteriormente, constituye no sólo uno de los estímulos orientadores de su pensamiento, sino también uno de los modelos en el uso del lenguaje[92]. Hemos advertido cómo, además de comentar las ideas de este representante de la Ilustración francesa y divulgador de ideas liberales, lo valora positivamente por su rechazo de la crueldad y de la superstición, y por su habilidad para narrar sucesos, por su cuidado lenguaje, por su fértil fantasía, por su cruel burla y por su aguda ironía. En el trabajo anteriormente citado, publicado en 1995 bajo el título "Voltaire: la búsqueda del otro", Peñalver lo presenta "cómo el cuentista, el polemista, el dramaturgo, el poeta, el ensayista, el inagotable epistológrafo". Allí explica cómo según Lanson -quien lo califica como "el creador del periodismo contemporáneo"-, pone en escena sus ideas con el fin de "actuar sobre la opinión que actúa sobre el poder". Pues, según el propio Voltaire, "la opinión gobierna el mundo, pero a la larga son los sabios los que dirigen esta opinión" (*Nouveaux mélanges*, 1765).

En estos análisis, en los que él pretende descubrir el secreto de "lo irracional aparente"[93], Peñalver se separa de Voltaire al tener en cuenta que, de hecho, las actividades humanas –individuales, sociales y políticas- a veces se rigen "misteriosamente" por unos sentimientos y por unas creencias que no

---

[92] La relación entre filosofía y periodismo nace en los tiempos de la Ilustración. Es contemporánea del fenómeno conocido en el siglo XVIII como "opinión pública". La burguesía se reunía en cafés, logias, masonerías, cabarets, salones literarios para discutir las cuestiones públicas. Se editaban periódicos que difundían esas mismas inquietudes y conformaban además el material que servía de guía informativa común. Las ideas filosóficas circulaban por una diversidad de medios y sin circunscribirse a la forma del libro. Recordemos las obras ya clásicas de Habermas o Chartier.

[93] En su primer libro, 1972, *La lingüística estructural y las ciencias del hombre* (Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión) Peñalver explica cómo "la sorpresa, la perplejidad ante un fenómeno dado a nuestra experiencia, suscita la atención que a su vez provoca el proyecto epistemológico. Querer conocer es querer comprender: conquistar una parcela de lo "irracional aparente". Pero este "irracional aparente pertenece al mundo de lo dado. Es pues un irracional sensible. Ninguna confusión hasta aquí con la operación matemática […] La perplejidad es la actitud suscitada por un fenómeno percibido como problema; es decir, ante un obstáculo que la razón no sabe franquear": 20-21

siempre son fáciles de describir mediante las palabras. Por eso él también presta su atención a las tradiciones y a los recuerdos que explican determinados movimientos a veces no comprensibles desde ópticas puramente racionales y, por eso, él también admite que el pensamiento humano está condenado a oscilar sin cesar entre el exceso de credulidad y el exceso de escepticismo.

Otra de las razones que nos han movido a detenernos en sus comentarios periodísticos es su interés, reiteradamente manifestado, por lograr que sus ideas llegaran a un círculo más amplio de lectores cultos aunque no fueran especialistas en Filosofía. Consciente de que gran parte de su obra teórica se resiste a la fácil accesibilidad, no dudó en aceptar la invitación de Lalia González-Santiago para que colaborara en el periódico provincial, el *Diario de Cádiz,* con unos artículos de opinión en los que, sin perder ni una pizca de alcance filosófico, analizara los episodios de actualidad.

En estos comentarios hemos podido identificar unos rasgos peculiares como, por ejemplo, un controlado brío polémico, una permanente pasión ética y la manifestación de su temor a que se definiera como "sentido común" a un conjunto de prejuicios generalizados en una sociedad que, cada vez más, está más adocenada, es más consumista y más influenciada por las modas impuestas por los intereses de la publicidad comercial y de la propaganda política. Estos textos, que desbordan las orillas académicas e iluminan cuestiones que hoy todavía están abiertas, plantean unos asuntos que aún permanecen pendientes.

Desde el punto de vista formal el procedimiento que más emplea Peñalver es el de la paradoja. Especialmente en los artículos titulados “Perlas cultivadas”, él señala las aparentes contradicciones que, a veces, “son más esclarecedoras que una larga investigación”, como por ejemplo: “Monsieur Descartes no puede ponerse. Está reunido consigo mismo”, “Dicho por un gitano andaluz: “¡Qué mal rato tan bueno estamos pasando!” o “Un disfraz económico para el Carnaval de Cádiz: vestirse de desnudo”.

Hemos de tener claro, sin embargo, que Mariano Peñalver evitó en todo momento, que lo consideraran como "opinólogo" -esa especie de sabelotodo o "tuttologo" que se mete adonde no lo invitan- o como "ese denostado pensador profesional" –que se siente sólo seducido por insignificantes temas de actualidad-. Aunque es cierto que se proponía ser interesante y accesible, también es verdad que nunca sucumbió a la tentación de pensar y de expresarse públicamente diciendo sólo lo que todo el mundo esperaba recibir para sentirse reconocido en su juicio o en sus emociones.

En sus textos trataba, eso sí, de atraer la atención, de mantener el interés y, sobre todo, de hacer pensar estimulando a los lectores para que relacionaran unas cuestiones que, a la mayoría nos parecían que estaban demasiado alejadas entre sí: "La densidad y el interés del pensamiento –me repitió en varias ocasiones- dependen del abanico de las relaciones que abrimos respecto a las cuestiones que abordamos". Por eso él también pedía a los alumnos que, en vez de repetir las ideas, las relacionaran con otras diferentes, por eso él afirmaba que, para pensar era necesario estimular la facultad de la imaginación y, así, multiplicar el efecto multiplicador de las informaciones. Peñalver partía del supuesto de que la lectura implica un inevitable y un productivo esfuerzo que evite la rutina, y de que la escritura, por muy clara que pretenda ser, ha de huir de los lugares comunes, de las fáciles hipérboles, de los cómodos dramatismos y de las ingenuas nostalgias de tiempos pasados que, falsamente mejores, además de cansar, deforman la visión de los hechos actuales.

Sus opiniones, sus observaciones, sus críticas y sus "ocurrencias" ordinariamente parten de episodios de actualidad y están redactadas, como es natural, con un lenguaje más fácil y más cómodo de leer que sus trabajos de investigación. A veces contienen muestras de ingenio, de penetración y de agudeza desde la perspectiva del observador que analiza los sucesos con la mirada de un filósofo. Recordamos cómo Eugenio Trías, en un artículo periodístico titulado "Una oscura intuición", publicado en la sección cultural del diario *Madrid* (28-7-1971), explica y defiende las "ocurrencias":

> En la vida de un hombre son quizá innumerables las ideas fugitivas, las ocurrencias. Pero la talla de un pensador se mide quizá por su fino instinto selectivo. Quizá porque sobreestima una ocurrencia que cualquiera en su lugar borraría incluso de la memoria. Quizá porque relaja esa censura mucho más atosigante que la que controla y reprime nuestro comportamiento sexual: la censura la, mejor, la autocensura del pensamiento, ese "birth control" a que sistemáticamente se tiende a someter la dimensión aventurera, ocurrencial, del pensamiento.

En muchos de estos artículos Peñalver, partiendo de hechos actuales, vuelve a explicar, con notable claridad y con cierta ironía, algunas de las teorías que había expuesto con mayor profundidad en sus tratados teóricos como, por ejemplo, su tesis monista, su explicaciones sobre las relaciones del yo y los otros, sobre las coordenadas humanas del tiempo y el espacio, sobre la vida y la muerte, sobre las tareas de saber y de enseñar, sobre las destrezas de hablar y de callar, sobre las creencias y las prácticas religiosas. También aprovecha estos espacios periodísticos para exponer y para aplicar sus ideas sobre el arte, su convicciones éticas y las conclusiones teóricas y prácticas que él extrae de sus reflexiones y de sus experiencias sobre el poder.

4. 1.- El cuerpo pensante

4. 1.- El cuerpo pensante

Introducción

La naturaleza orgánica de la mente

El dualismo pedagógico

El dolor corporal y el placer espiritual

La exterioridad del cuerpo masculino y la interioridad del femenino

La condición animal del ser humano

El cerebro, un órgano reflexivo

La vida surge de la complejidad orgánica

El cuerpo como mecanismo de transformación

La biología como raíz y soporte de la fraternidad humana

El cuerpo como lenguaje

La fascinación ante el cuerpo

El bienestar y la belleza del cuerpo

La atracción del arte, del erotismo y de la máquina como expresión de la valoración del cuerpo

Introducción

Si es cierto que la cuestión de las relaciones entre el cuerpo y el espíritu –en las que se apoyan las reflexiones sobre la naturaleza de las sensaciones, de las emociones y de las ideas- fue objeto de las discusiones filosóficas ya desde los presocráticos, hemos de reconocer que ha sido en tiempos muy recientes cuando el estudio del organismo como instrumento y como explicación de los comportamientos humanos ha adquirido una dimensión estrictamente científica. Diderot, en sus *Éléments de physiologie,* afirma que "ocurre que es muy difícil hacer una buena metafísica y una buena moral sin ser anatomista, naturalista, fisiólogo y médico…" (*Oeuvres complètes*, edición de Jules Assérat y Maurice Tourneux, 20 vol. Paris, 1875-1877, vol. II: 322)[94]. En la actualidad, los análisis de las Neurociencias[95] están siendo objeto de múltiples y, a veces, de apasionadas controversias entre los diversos especialistas de las Ciencias Humanas. Simplificando mucho podemos afirmar que, mientras que algunos autores expresan sus temores de que diversos temas de sus respectivas disciplinas -sobre todo de la Psicología y de la Psiquiatría- están perdiendo su autonomía al pasar por "la máquina de las neuroimágenes" (2006, Mike Page, 2008, Spears[96]), otros juzgan, por el contrario, que los asuntos relacionados, por ejemplo, con la Ética, con la Política, con la Estética e, incluso con la Retórica y

---

[94] En Diderot y, sobre todo, en Galileo y en Gassendi, generaron cierto impacto las ideas epicúreas. Los dos últimos intentaron conciliar sin éxito el epicureísmo y la fe cristiana dualista. Galileo fue juzgado por haber rechazado las concepciones admitidas sobre el geocentrismo, y el filósofo Spinoza, que tomó partido a favor de una relación monista entre el cuerpo y el espíritu y había desarrollado de manera deductiva una concepción secular del mundo, fue excomulgado por sus creencias a la vez por la comunidad cristiana y por la judía.

[95] Las Neurociencias estudian la estructura y la función química, los trastornos patológicos y los tratamientos farmacológicos del sistema nervioso, describen cómo interaccionan los diferentes elementos y cómo dan origen a la conducta. El estudio biológico del cerebro es un área multidisciplinar que abarca muchos niveles de estudio, desde el puramente molecular hasta el específicamente conductual y cognitivo, pasando por el nivel celular (neuronas individuales), los ensambles y redes pequeñas de neuronas (como las columnas corticales) y los ensambles grandes (como los propios de la percepción visual) incluyendo sistemas como la corteza cerebral o el cerebelo, y, por supuesto, el nivel más alto del Sistema Nervioso. En el nivel más alto, las neurociencias se combinan con la Psicología para crear la Neurociencia Cognitiva. En la actualidad, la Neurociencia cognitiva proporciona una nueva manera de entender el cerebro y la conciencia, y se basa en un estudio científico que une disciplinas tales como la Neurobiología, la Psicobiología o, incluso, la Psicología Cognitiva.

[96] En número monográfico de 2008, de *Current Directions in Psychological Science,* Marino Pérez Álvarez indica cómo abundan los temas tradicionales de la Psicología (atención selectiva, memoria a corto y largo plazo, memoria declarativa, memoria no-declarativa, reconocimiento de objetos, sistema conceptual, sistema visual, etc.) son reelaborados en términos neurocientíficos.

la Poética, pueden ser ventajosamente abordados desde la perspectiva del funcionamiento del cerebro, sin que estos exámenes resten protagonismo a los análisis de dichas Ciencias Humanas.

No es extraño, por lo tanto, que a Mariano Peñalver le atrajeran tanto los estudios científicos, que extrajera conclusiones pertinentes de las investigaciones que continuaron las tesis evolucionistas de Charles Darwin[97] y que, en consecuencia, mostrara un singular interés por valorar la función significante del cuerpo en todas las manifestaciones artísticas, sociales e, incluso, políticas. En reiteradas ocasiones defendió que, además de legítima, esta colaboración recíproca entre las ciencias naturales y las humanas puede ser productiva, siempre que respetemos las respectivas competencias de cada disciplina y a condición de que establezcamos una convergencia entre los estudios de la mente, del lenguaje y del cerebro. Dio por supuesto, por ejemplo, que los progresivos trabajos de las Neurociencias, gracias a las nuevas herramientas de investigación, podían aportar nuevas luces a las conclusiones extraídas por los análisis filosóficos, psicológicos, éticos, estéticos, poéticos y retóricos que se han desarrollado a lo largo de toda nuestra milenaria tradición.

La naturaleza orgánica de la mente

Aunque es cierto que la concepción dualista de los seres vivos se ha defendido desde la filosofía platónica y aristotélica, no deberíamos olvidar que, también desde la Antigüedad, han abundado las teorías monistas. Recordamos que, por ejemplo, ya los atomistas propusieron una idea que, posteriormente, han

[97] Aunque es cierto que algunos filósofos griegos ya habían defendido que la vida de los diferentes seres animados era el resultado de un dilatado y continuado proceso de cambios, hemos de advertir que la formulación científica del proceso de "evolución biológica" -descrita como el conjunto de los alteraciones que han originado la diversidad de formas de vida- se debe a diversos filósofos y científicos de los siglos XVIII y XIX que Charles Darwin cita en el primer capítulo de su libro *El origen de las especies*. Las ideas de estos especialistas de diferentes disciplinas, como la Física, la Química, la Biología, la Medicina, la Filosofía, la Antropología y la Psicología, constituyen algunas de las líneas que configuran los modelos de crítica literaria y las fuentes en las que siguen bebiendo muchos de los actuales estudiosos de las Neurociencias. En aquellas obras podemos encontrar diversas ideas que, posteriormente, se están corroborando por las investigaciones neurológicas.

analizado y desarrollado científicamente las Ciencias Físicas. Según ellos, todos los seres están compuestos por átomos muy pequeños[98]. Leucipo de Mileto y su alumno Demócrito de Abdera (470/460 al 370/360 a. C.), por ejemplo, ofrecieron una primera interpretación materialista de la percepción y del pensamiento al explicar que los objetos emiten unos tipos especiales de átomos –*eidola*- que son copias de sus copias. Por eso afirman que, cuando llegan a nuestros sentidos, hacen que percibamos los objetos a través de sus respectivas imágenes. Extraen la conclusión de que nuestros conocimientos se limitan a reunir o a separar los *eidola* en nuestro cerebro[99]. Se produce, por lo tanto, un abandono de la referencia a la causa final: los atomistas -dice Aristóteles- interpretan "como principio lo que viene naturalmente primero": los hombres y los animales nacieron de la tierra. El alma es corpórea, "ígnea", y está compuesta por el mismo fuego que los cuerpos celestes. Es mortal y los átomos que la componen se disgregan con la muerte del cuerpo.

En la actualidad el monismo[100] niega la existencia de dos sustancias opuestas denominadas tradicionalmente "alma" y "cuerpo". Como consecuencia de esta unidad de objeto, esta teoría concibe a toda la ciencia humana como un solo edificio de conocimientos, y rechaza, por lo tanto, la distinción entre las

---

[98] Estos átomos sólo tienen en común con los de la Física moderna la pequeñez y la indivisibilidad.

[99] Sólo son reales los *átomos* y el *vacío,* y las diferencias entre los objetos físicos se explican en términos de modificaciones de la forma mediante el ordenamiento y la posición de los átomos. Ambos autores indican que éstos son indivisibles, sólidos y plenos (*átomos*) y explican que pueden combinarse en cantidad ilimitada (*áperion*).

[100] El Positivismo es una corriente o escuela filosófica que afirma que el único conocimiento auténtico es el conocimiento científico, y que tal conocimiento solamente puede surgir de la afirmación positiva de las teorías a través del método científico. El positivismo deriva de la epistemología que surge en Francia a inicios del siglo XIX de la mano del pensador francés Augusto Comte. Según esta escuela, todas las actividades filosóficas y científicas deben efectuarse únicamente en el marco del análisis de los hechos reales verificados por la experiencia. Utilizando el monismo metodológico que parte del estudio de lo más simple y general y avanza progresivamente hacia la investigación de lo más complejo y particular, distingue seis ciencias fundamentales: matemáticas, astronomía, física, química, biología-psicología y sociología. Su principal opositor Francis Bacon con su planteamiento hermenéutico rechaza la física-matemática (ciencias exactas) como canon ideal regulador de toda explicación científica. Como indica el profesor Francisco Vázquez, Bacon se opone a la formalización matemática del lenguaje científico porque posee una concepción fuertemente inductivista de la ciencia, pero no se le puede en absoluto tachar de antipositivista o de oponerse al positivismo.

ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, ya que éstas han de ser consideradas como una parte de la primera (Monismo epistemológico).

Peñalver explica cómo los dualistas consideran la conciencia de la experiencia del cuerpo como una entidad que está fuera y por encima del cuerpo mismo. "Es a esa conciencia a la que se llama `espíritu´, y a la que, revistiéndola de los mejores atributos, se ve a sí misma como una luz, como una evidencia, como una voz que dice el nombre de lo que no es voz, que no puede desaparecer porque la experiencia de la no conciencia no puede ser una de las experiencias de la propia conciencia". Se refiere –quizás con un tono irónico- a algunas de las descripciones más repetidas como que la conciencia –o el alma o el espíritu…- no puede verse ni pensarse a sí misma como desaparecida o como muerta por no ser cuerpo y por no tener ninguno de los atributos de la corporeidad, por eso -afirma- el alma imperecedera e indolora irá al fin al lugar de las almas donde todo será luz y sonido, donde desaparecido el dolor propio del cuerpo, sólo habrá el placer que es propio del espíritu (2004, *Ni impaciente ni absoluto o cómo disentir de lo único*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara: 44). Cita a La Mettrie (1709-1751) quien se preguntaba por qué se dice que el hombre está compuesto de dos sustancias, cuerpo y alma, y por qué no más:

> "¿Cómo han podido contarlas? ¿Por qué la imaginación no sería de otra, y el miedo de otra, y la alegría de otra y el pensamiento de otra…? Si cada cualidad no material es indicio de una sustancia, ¿cuántas almas tenemos?, ¿dónde residen? De nuevo nos hace sonreír la broma metafísica de Diderot de *Les bijoux indiscrets*" (*Ibidem*).

Peñalver sostiene que, por el contrario, estamos constituidos por una multiplicidad de cualidades, de hábitos, de tendencias, de esquemas corporales, etc., que recibimos de nuestra herencia genética, y que cada "cualidad" está determinada por una complexión de genes. Explica que lo que permanece no es la "configuración" (¿"la sustancia"?) sino sus elementos, y que dicha "configuración" (el yo, el alma…) es el efecto de un cierto nivel de complejidad de las relaciones entre los elementos y que, cuando esta complejidad de

relaciones llega a un cierto nivel (el nivel de la especie) la "configuración" o la estructura se estabiliza y, en nuestra especie, llega a tomar conciencia de sí como totalidad de los elementos recibidos: "la especie humana es, por lo tanto, la única especie que sabe que existe" (*Ibidem*).

El dualismo pedagógico

Peñalver muestra su convicción de que aquellas "viejas dualidades" que separan y oponen la materia y el espíritu, el cuerpo y el alma, y aquellos binomios que sirven de supuestos explícitos o implícitos en las corrientes filosóficas más seguidas a la largo de toda la tradición filosófica están en el origen de diferentes planteamientos de diversas actividades como, por ejemplo, la pretendida separación, en el régimen educativo, de los conocimientos teóricos y de las destrezas prácticas.

Él defiende, por el contrario, la imbricación y la complementariedad de ambas actividades pedagógicas y las ilustra con el ejemplo de los exámenes, una práctica que ha de ser vivida y practicada como un momento de aprendizaje y no como un castigo pedagógico o como una fastidiosa exigencia administrativa. Los define como un acto insustituible en el proceso de enseñanza que sin él perdería uno de los modos más eficaces de su práctica: "el examen –afirma textualmente- estimula la atención, aguza el ingenio, mueve la memoria y excita el deseo de superación y de comparación de las propias destrezas con la destrezas de los otros". Advierte cómo el examen, a pesar de no alanzar en la actualidad entre los docentes la alta consideración que a su juicio merece, es valorado positivamente en el mundo social y económico que, como es sabido sí privilegia la capacidad de estimulación y de puesta a prueba de un saber en competencia con los otros.

Esta valoración positiva del examen como práctica didáctica está condicionada por sus contenidos y por sus métodos que han de ser más prácticos para medir, sobre todo, las destrezas y las capacidades adquiridas para seguir ampliando y actualizando los conocimientos. Nadie duda –explica- que, para medir la capacidad de un atleta o para evaluar el arte de un instrumentalista, no

basta con preguntarles cómo corren o de qué modo interpretan las partituras. Los mismos jóvenes que hoy practican voluntariamente y con sorprendente dedicación y constancia los deportes, los juegos o las destrezas musicales saben por sí mismos y antes de que se les enseñe en las escuelas, que no hay aprendizaje sin esfuerzos y sin métodos. En su opinión, las reformas se han de orientar hacia la adquisición y el desarrollo de destrezas prácticas. A su juicio, la pretendida separación en el régimen educativo de las nociones teóricas y de los ejercicios prácticos es otro de los residuos de "aquellas viejas dualidades (materia/espíritu, cuerpo/alma) que aún nos atenazan y nos estrechan" ("El esfuerzo de aprender", *Diario de Cádiz,*14-2-2002).

El dolor corporal y el placer espiritual

Otra de las consecuencias negativas derivadas de la separación del cuerpo y del alma es la diferenciación del dolor, al que se asigna un carácter corporal, y del placer, al que se concede una naturaleza espiritual. Tras la cita de Yourcenar -*"Ce corps, notre royaume"*- explica cómo el llamado "cuerpo mío" no es más mío que la pluma con la que escribo, pero advierte que la diferencia entre estos dos instrumentos estriba en que, cuando la pluma se estropea, cuando escribe mal o deja de escribir, no me duele ninguna parte del cuerpo ya que el dolor es la única prueba de la existencia consciente de eso que llamamos cuerpo propio.

También señala como segunda prueba las sensaciones de placer aunque reconoce que, quizás, porque son más difusas, se suelen atribuir al alma, al espíritu, a unas entidades globales, indefinidas e indefinibles, y recuerda cómo los placeres del cuerpo constituyen los grandes pecados de muchas religiones: el cuerpo –según éstas- está hecho para el dolor, el placer está reservado para el alma, por eso los místicos, "que parecen confundir el dolor del alma con el placer del cuerpo", son mirados con sospecha.

Para ilustrar estas reflexiones recuerda irónicamente cómo, en el cielo de todas las religiones, las almas serán felices y vivirán placenteramente

mientras que el dolor se reservará para el infierno de los cuerpos. Para el cielo, la música de las arpas y de los coros angélicos (la música siempre se asigna al espíritu porque parece inmaterial). En el cielo sólo habrá luz y sonido, los elementos visibles y audibles, esas experiencias para las que no necesitamos tocar porque las percibimos a distancia: "las luces celestiales, la visión de Dios, las músicas en loor y gloria de lo incorpóreo, de lo impalpable" (*Ibidem*).

> En el infierno, por el contrario, sí existe el fuego que quema infinitamente los cuerpos incombustibles y por toda la eternidad. Allí no hay músicas, ni luces, sólo contacto, sólo peso, sólo gravedad (las almas del cielo no pesan, les basta una nube para posarse) (*Ibidem*).

Y describe con detalle cómo los cuerpos caen pesados en pozos sin fondo, son atravesados una y otra vez por pinchos y por espadas y son azotados por látigos: "El infierno –concluye- es siempre para los cuerpos. La pérdida de la visión de Dios significa, en suma, pérdida de los placeres (que se atribuyen al espíritu). Si no hubiera cuerpos no habría infiernos en los mitos". Recuerda también cómo, desde siempre, el hombre se ha castigado a sí mismo a través de su cuerpo

> Porque el cuerpo es lo imperdonable, lo que no cesa de solicitar atención, lo lleno de necesidades, lo que hay que alimentar, lo que enferma, lo que duele… (*Ni impaciente ni absoluto…*: 44).

La exterioridad del cuerpo masculino y la interioridad del femenino

Peñalver, consciente de las dificultades que entraña la interpretación filosófica del cuerpo masculino, recuerda *La ciudad de las mujeres* de Fellini[101]

[101] Dirigida y coescrita por Fellini, se rodó en Cinecittà (Roma). El compositor Nino Rota falleció (abril, 1979), mientras trabajaba en la partitura de la obra. Fue sustituido por el argentino Luís Enrique Bacalov. Ganó el Nardo d'Argento (Silver Ribbon) al mejor director. La acción tiene lugar en Italia en 1978/9. Narra un sueño de dos horas de Snáporaz (Marcello Mastroianni), galán maduro, de 50 años, casado con Helena (Anna Prucnal), que se resiste a aceptar su decadencia como seductor y la decadencia del papel que ha llenado su vida. El autor presenta un relato lleno de sana y fresca fantasía. Revisa el universo, complejo y diverso, de la mujer, en proceso de cambio, camino de la igualdad en derechos y opciones de poder. En una secuencia

y explica cómo los hombres, para resolver este "enigma", necesitan la unión o la confrontación con el cuerpo de la mujer. "Para el hombre –afirma- toda mujer es madre o prostituta".

> Es lo que le falta a su cuerpo que no puede consentir consigo mismo, porque se conoce mal como cuerpo y no sabe ni sus límites ni su propio poder. La caricia de la mano, del abrazo y del seno materno perdido, dibuja el cuerpo del hombre, lo hace sentir como cuerpo, lo descubre como forma, despierta su fuerza (*Ibidem*: 46).

La clave de esta interpretación reside, según Peñalver, en las características antagónicas de cuerpo masculino y del femenino. Si el cuerpo masculino es superficie, el cuerpo femenino es contenido, "internidad". Por eso, explica, el hombre busca sobre todo el contacto mientras que la mujer persigue la penetración y es que, según él, esta inversión de cada sexo es justamente la inversión del enigma del propio cuerpo. El rasgo común del enigma de ambos cuerpos es su indeterminación como forma y como fuerza. Si el cuerpo masculino es indeterminación de la exterioridad, el femenino es indeterminación de la interioridad de un cuerpo.

> Por eso el coito parece ser el instante en que una exterioridad y una interioridad corporales descubren fugazmente sus propios enigmas. El cuerpo hermafrodita es la figura del cuerpo del doble enigma, a un tiempo exterioridad e interioridad (*Ibidem*).

El análisis de las múltiples referencias explícitas e implícitas que Peñalver hace a las peculiares características del cuerpo humano nos descubre que él posee una concepción integradora de la sensualidad, de la sexualidad y de la comunicación interpersonal. El cuerpo es vehículo, vínculo y significante cargado de múltiples funciones dotadas de diferentes significados. Las diferencias corporales propician la supervivencia de la especie y facilitan su

---

inicial el protagonista es llevado a una multitudinaria convención de feministas, tributo a un movimiento que en los años 70 había adquirido en Europa una gran pujanza. El protagonista, espectador del evento, reacciona con confusión y temor. Tras diversas peripecias, a las que accede pasivamente y con indolencia, constata con disgusto que sus aspiraciones de dominio y seducción carecen de sentido: las mujeres no se dejan deslumbrar, ni conquistar, ni seducir.

crecimiento: orientan todos sus recursos para "seguir viviendo" y para mejorar la especie humana.

Para explicar, por ejemplo, las diferencias que separan y oponen el cuerpo masculino y el femenino, Peñalver se apoya en la teoría de J. J. Rousseau según se explica en la obra titulada *Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience*[102]. Comenta cómo este autor interpreta la exterioridad del cuerpo masculino como extrañeza y como perversión, y cómo, por eso, busca lo interior (el corazón, como lo más íntimo) y tiende de manera consciente a la feminización. Partiendo del supuesto de que, para Rousseau, todo mal es exterior, busca la amistad perfecta que, para él, es la amistad de la mujer cuyo cuerpo hace que pueda sentir su propio exterior como interioridad. Por eso, explica,

> Mediante esta relación profunda, Rousseau, igual que la mayoría de los hombres, al mismo tiempo que descubre en el cuerpo femenino su propia exterioridad masculina, siente su propio cuerpo como interioridad. Son dos almas en un solo cuerpo (*Ibidem*).

Peñalver constata que algunos críticos han advertido en sus *Confesiones* ciertos atisbos de "lesbianismo" ya que, si es cierto que aborrecía la homosexualidad masculina, no le ocurría lo mismo con la femenina, como se vislumbra en *La Nueva Eloísa* (1761)[103]: es, quizás, "porque el lesbianismo poseía una estética sublime que le resultaba excitante hasta el éxtasis". Él concluye que los enigmas de los cuerpos no se resuelven hasta que alcanzan la paz de la muerte. Si el cuerpo masculino insatisfecho con la tensión de

---

[102] Leuba, J. L.; Armogathe, J.-R.; Lacroix, J. Publicado en París, en 1980, por Beauchesne. En esta obra se recogen los trabajos presentados en el coloquio internacional que se celebró en *Chantilly, del 5 al 8 de septiembre 1978,* para conmemorar el segundo centenario de la muerte de Rousseau.

[103] Rousseau, J.-J., *Julie ou La Nouvelle Héloïse,* Paris, Librairie Garnier Frères, 2 tomos. La Nueva Eloísa, publicada en 1761, es tal vez la novela más famosa del siglo XVIII. Consiste en una colección de cartas de las que Rousseau sería tan sólo el editor: esta ficción literaria le permite evitar la identificación con sus personajes, e intervenir a lo largo de la novela —por medio de notas a pie de página— para comentar algunas de sus ideas y actitudes.

exterioridad jamás se satisface, se feminiza mediante la interioridad vicaria de la ingestión de las comidas y de las bebidas que generan ese "hombre ventrudo", el cuerpo femenino, insatisfecho por su afán de interioridad, se masculiniza por la exterioridad vicaria de recubrimiento a través de los vestidos y los maquillajes que proporcionan la imagen de la "mujer presumida" (*Ibidem*).

La condición animal del ser humano

Peñalver apoya su categórica -y a primera vista sorprendente- afirmación de que "el hombre es el más humano de los animales", en el supuesto de que la diferencia entre los meros animales y los seres humanos es más cuantitativa que cualitativa y en la constatación de que los primeros poseen ciertos rasgos humanos aunque estén menos desarrollados que en nosotros. Advierte, sin embargo, que esta concepción animalista no degrada al ser humano porque, por muy escasos que sean los datos que nos diferencian, nos colocan en un nivel –en un género- diferente. Genéticamente –explica-, un hombre es 99% de chimpancé. Sólo el 1% de los 3 billones de marcas genéticas bastan para diferenciar y para distinguir a un chimpancé de un hombre. Pero también hemos de tener claro, recuerda pedagógicamente, que por ejemplo unos granos de sal hacen salado a un litro de agua, unos gramos de azúcar endulzan un litro de agua, y que, aunque el compuesto se distingue por la sal o por el azúcar de un litro de agua pura, un litro de agua salada o azucarada es, sin embargo, sobre todo, agua.

Peñalver resume estas mismas ideas mediante el uso de un lenguaje más periodístico, intensificando el tono irónico y a través del acertado recurso a la ficción literaria:

> Un día miré fijamente a un perro y le grité: ¡Hijo de perra! El perro me miró y no se inmutó. Con lo que me convencí de que Descartes tenía razón: los animales son sólo máquinas sin alma. Porque como decía Louis Racine (y cuenta Chomsky), los animales deberían en general haber reaccionado si se hubieran sentido insultados por la afirmación cartesiana. Probablemente San Antonio de Padua y San Francisco de Asís, grandes conocedores y amantes

> de los animales, añadirían que el perro comprendió perfectamente mi frase pero que no reaccionó ni se sintió insultado porque yo estaba diciendo la verdad, que él era hijo de una perra, cosa que para todo perro no puede ser sino la pura verdad. ¡Cosas del decir y del contexto! "Hijo de perra" es un insulto si no se lo dices a un perro (2004, *Ni impaciente ni absoluto*: 52).

Después Peñalver enumera las diferentes maneras de relacionarnos con los animales y describe esos hábitos que, aunque son casi tan antiguos como nuestra aparición sobre la Tierra, no han sido siempre del mismo tipo. En su descripción aplica dos criterios: el del deseo y el del azar. El modelo "naturaleza" en el que el animal goza de libertad, "vive liberado del deseo humano". Explica cómo la relación hombre-animal es aquí azarosa y la resolución de los conflictos entre ambos no está, en principio, casi nunca predeterminada, como, por ejemplo en la caza o en la pesca, aún existentes y, quizás, en vías de extinción. El modelo "reserva o parque natural" permite que todo animal protegido esté libre del deseo depredador humano dentro de un marco establecido por el hombre. El animal es libre siempre bajo el control del "deseo protector humano" y el azar previsible se ajustará a unos límites de lo natural definidos para la reserva. El modelo "zoo" pretende que los animales parezcan libres, pero en un marco limitado y artificial, condicionados a las inclinaciones humanas no violentas, entre otras las de "la distracción y el recreo". En este modelo, como en el de "animales de compañía", algún azar es previsible, dentro del estricto marco de este modo de relación. El "circo" es un modelo donde los animales son amaestrados, es decir, condicionados en su conducta, para satisfacer el "deseo de juego y de evasión de los hombres". El azar aquí es el que puede proceder de un accidente o de un acontecimiento imprevisto. En la "ganadería", la relación animal-hombre está determinada por alguna de "las necesidades humanas" no satisfechas por otros medios: la alimentación, el vestido, el transporte y, en el caso de los toros, para satisfacer el humano "deseo de desafiar a la muerte".

Los cuidados que el hombre dispensa a los animales, según sus características propias, están determinados por los servicios que les imponemos.

Por eso son alimentados y protegidos para que el hombre pueda servirse de su carne, de su piel, de su fuerza o de su bravura. El único azar posible que rompe este modelo, a veces provocado por la codicia inagotable del hombre, es la enfermedad del animal. Añade finalmente el modelo "museo" en el que el animal, sacrificado al "deseo humano de conocer", es conservado muerto aunque en actitud de estar vivo. Ningún azar está aquí previsto, salvo que el desatino de los hombres termine por hacer de éste el único modo futuro de su relación con los animales.

Otro de sus argumentos para mostrar nuestra condición de una clase de "animales" que hemos desarrollado determinadas facultades es el de los chimpancés que han sido enseñados a hablar el lenguaje de los mudos hasta lograr usar unas 160 palabras para pedir, rogar, insultar y otras acciones necesarias para la estrecha "vida con conciencia" que, seguramente, poseen. Advierte, sin embargo, que sólo son conscientes de las situaciones de las que logran "hablar", que son justamente aquellas de las que son conscientes. La razón es que su sistema neuronal no puede procesar más sucesos que aquellos que los constituyen como chimpancés y, por eso, sus "vidas sin conciencia" son mucho más extensas y más ricas, aunque esas acciones estén regidas por los instintos propios de su especie y carezcan, por lo tanto, de conciencia y de lenguaje significativo. Esa ampliación de la "conciencia de la vida" es la que debió desarrollarse –explica- junto al aumento de la capacidad cerebral, durante millones de años hasta desembocar en los homínidos: los primeros cuerpos vivos con conciencia. Ante la previsible acusación de "materialismo alienante", Peñalver ahonda aún más en su propuesta y declara su convicción de que la crisis cultural actual tiene su origen en la negación del carácter orgánico de las operaciones mentales:

> Quizá aún más terrible que la alienación (estar fuera de los que se es) es la dominación que el otro ejerce sobre mí sacándome de lo que soy. La crisis de nuestra cultura no es que la racionalidad científico-técnica nos niegue como sujetos capaces de actividades libres sino que ya ni siquiera nos reconoce como cuerpos. Nuestra racionalidad dominante no es la negación del espíritu sino la negación del cuerpo. Lo que hoy estamos perdiendo no es nuestra

> espiritualidad sino nuestra corporeidad. La racionalidad contemporánea es anti-humanista no porque nos niega como espíritus libres sino como cuerpos (pensantes) vivos. La negación del cuerpo es la última conquista de la razón-científico-técnica. Es decir, de toda razón dominadora. De ser cuerpos racionales hemos llegado a ser máquinas racionales (*Ibidem*).

No es extraño, por lo tanto, que, irónicamente él muestre su desacuerdo con las definiciones que caracterizan al ser humano como un animal dotado de la capacidad de pensar y de reír: Si así fuera –afirma-, los pedantes, esos serios pensantes que no saben reírse de sí mismos, están más cerca del animal que del hombre. Y, para ilustrar su tesis de la "organicidad" de las operaciones mentales, recuerda que "cuando a uno le duelen las muelas" es imposible disfrutar de la lectura de *El Rey Lear*, de Shakespeare (Orwell). Por eso, la diferencia entre un cuerpo vivo y otro muerto no está en que éste "ha perdido la vida" sino en que ya no es un organismo. Pero ¿en qué consiste la vida, le preguntamos: "En el funcionamiento del organismo", nos responde. La vida es lo que hace que cierta configuración de células funcione inter-relacionalmente como lo hace lo que llamamos "organismo" o "individuo vivo":

> Lo vivo se conoce por sus propiedades y poderes. Si algo no está vivo, su vida (su *anima*) no va a otro sitio. La vida es una propiedad que poseen ciertos seres. La vida no es un ser (*Ibidem*: 49).

La distinción entre cuerpo y alma, concluye, no puede fundarse en nada razonable ni comprensible. ¿Qué sería –preguntamos- una vida sin cuerpo? Y su respuesta es categórica:

> Una vida sin serlo de un cuerpo es como atreverse a pensar un pliegue sin tela, una ola sin agua, una vibración sin aire. La propiedad de una cosa la transformamos en cosa. Así tenemos ya dos (*Ibidem*).

Reconoce que la relación entre esta nueva cosa y aquélla que fue su atributo es un problema irresoluble pero que a él le produce gran placer "resolver" y, como ejemplo ilustrativo, se refiere al agua que, cuando se congela,

no está en algún sitio esperando que se vuelva a fundir: "Si el alma es como la llama de la vela (que sería el cuerpo), ¿dónde va la llama cuando la vela se apaga?" (*Ibidem*).

El cerebro, un órgano reflexivo

Peñalver, a pesar de que conocía que se estaba produciendo un acercamiento entre la Filosofía y la Neurología, y que ya tenía noticias de que se habían abierto esperanzadoras incursiones de los especialistas del cerebro en el terreno de los fenómenos humanos como la cultura, el arte, la conciencia, la cognición, la memoria, el aprendizaje, los lenguajes artísticos y los procedimientos persuasivos[104], evitó el riesgo de dejarse atrapar por las seducciones de la Neurociencia pero albergó, al menos, la esperanza de establecer un doble puente entre la Neurobiología y las Humanidades, para así abrir un nuevo camino hacia una mejor comprensión de los conflictos humanos y una explicación más global de los procesos de creatividad. Esa exploración de los hilos que conectan la Neurología con las Ciencias Humanas propiciaría, según él, la prolongación de las reflexiones y de los análisis sobre las sensaciones y sobre los sentimientos que se iniciaron en los comienzos de nuestra civilización occidental y que se han alargado a través de toda la zigzagueante historia del pensamiento filosófico.

Si le preguntamos sobre su explicación de la naturaleza del cerebro nos responde que, quizás, en la pregunta está su respuesta. Según él, el cerebro es aquel órgano que está poseído por algo capaz de preguntarse por lo que es un cerebro. Lo que se pregunta por sí mismo, eso es el cerebro. Lo que se pregunta por su propia pregunta, eso es un cerebro. Un cerebro es algo capaz de decir "yo soy un cerebro capaz de decir: yo soy un cerebro capaz de decir: yo soy un cerebro capaz de decir".

---

[104] En varias ocasiones conversamos sobre la posibilidad de acceder, por ejemplo, a la formación de los "circuitos culturales" del cerebro como los de la lectura y de la escritura, y a los factores que intervienen en la creación de los sistemas simbólicos propios de cada cultura. Esta colaboración puede modificar la percepción que el individuo tiene de sí mismo y nos proporcionaría importantes claves para el progreso humano (Claude Debru, prólogo *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*: 10).

Aunque no de una manera clara, Peñalver nos da a entender que el pensamiento humano es una función que no está ubicada en un órgano concreto sino que es ejercida por todo el organismo. Por eso opina que "decir que se piensa con el cerebro es un simpleza" pero admite que es muy improbable que se pueda pensar sin cerebro y cita a Voltaire que, en su *Diccionario Filosófico*, explica cómo los egipcios creían, igual que muchos autores antiguos, que el alma estaba en el pecho y que, por eso, quizás al disecar a sus muertos les extraían el cerebro. Estaban convencidos de que, cuando resucitaran no les faltaría ningún órgano esencial. Según el mismo Voltaire, Prior escribió una *Historia del alma* donde ésta emigraba por el cuerpo según las edades. Como hemos indicado anteriormente, Diderot en su novela filosófica -*Les bijoux indiscrets*[105]- explica cómo el alma, sujeto del habla, estaba situada "en un lugar de la mujer que sería indecente señalar"[106].

La vida surge de la complejidad orgánica

Peñalver asegura que el estudio de la difícil complejidad de los organismos vivos, clave de su peculiar funcionamiento, ha de servir para facilitar la comprensión de otros mecanismos más elementales y más simples. Desechando la idea de "espíritu" como factor independiente y separable del organismo, él muestra su convencimiento de que el estudio de la Biología es la tarea que ha de explicar el funcionamiento del organismo humano, el más complejo de todos los vivos. El estudio "del cuerpo que piensa" servirá –afirma-, para responder a otras cuestiones teóricas como, por ejemplo,

---

[105] J. C. Abramo Vici, en la edicion de La Pléiade de *Bijoux indiscrets* afirma: « Par delà la réhabilitation du corps contre les anathèmes conjugués de la religion et de la philosophie, le roman affirme avec une discrète insistance la relativité des savoirs ».

[106] Les idées matérialistes de Diderot sur le corps sont bien visibles dans *Les Bijoux indiscrets*, il veut enrayer ce dualisme cartésien en plus du spiritualisme chrétien. Lorsqu'il est question du siège de l'âme, l'auteur ridiculise l'idée que l'âme réside dans un endroit que l'on ne connait pas. Ainsi, Mirzoza remet en cause cette théorie, et défie Rousseau et Platon en formulant l'hypothèse que l'âme migre dans le corps et qu'elle réside au départ dans les pieds dans le chapitre XXIX les âmes Dans ce passage, on devine Diderot derrière Mangogul (*Ibidem*).

> El que comprende el caos, ¿comprende el orden? El caos, lo aleatorio, lo desordenado, ¿es una complicación de lo ordenado? ¿O el orden es una simplificación, una rarefacción, un empobrecimiento de lo caótico? Los organismos vivos son los entes individuales más complejos. Su estudio debería permitirnos comprender aquellos que parecen más simples: máquinas, instituciones, materiales, elementos, etc. Todos deberíamos ponernos a estudiar Biología (2004, *Ni impaciente ni absoluto*: 50).

El cuerpo como mecanismo de transformación

Para explicar la evidencia de la unión estrecha y de la dependencia vital que el cuerpo viviente mantiene con los demás elementos de la naturaleza, él utiliza el "milagro cotidiano y natural" que se produce en el complejo proceso de la nutrición y del metabolismo, y lo ilustra con unos datos que, a pesar de que sean obvios, siguen resultando sorprendentes. Recuerda cómo ya el filósofo griego Anaxágoras, que fue condenado por sus conciudadanos por decir "con razón" que el sol era una masa de piedra incandescente, se asombraba del milagro de comer y de "hacer nuestro lo otro".

> Se admiraba de ese mecanismo que hacía que nuestros huesos y que nuestros músculos se desarrollaran a pesar de que los alimentos no eran ni hueso ni carne. Su explicación, que aún nos deja pensativos, viene a decir que "todo está en todo" y que, por lo tanto, lo que existe procede de la combinación de la separación de lo que ya existía: Y si sigue siendo sorprendente que las vacas produzcan carne comiendo sólo hierba, hoy sabemos que, cuando se administra carne, enloquecen o se mueren (*Op. cit*: 51).

Pero también él nos llama la atención sobre la repercusión determinante de los alimentos no sólo en la salud del organismo sino incluso en el funcionamiento de la mente: en las ideas y en las emociones.

Estas afirmaciones netamente metafísicas del maestro de Pericles remiten a las que hoy se sostienen sobre las virtudes y propiedades de la dieta alimenticia ya que la cantidad y la calidad de las comidas y de las bebidas determina o condiciona lo que hacemos, lo que pensamos y lo que amamos u odiamos. Cualquiera sabe que no somos los mismos hambrientos o ahítos, ni

serenos o borrachos. La dieta aparece también cada vez más como la causa determinante o coadyuvante de enfermedades hasta hoy consideradas como genéticas. Por ejemplo, los péptidos (en el pan, en la leche) son, al parecer, los causantes de ciertos síntomas autistas. Se ha probado que una dieta específica mejora algunos de estos síntomas ("Dieta y metafísica", *Diario de Cádiz,* 25-4-2002).

Él también nos advierte sobre el carácter sociológico de las dietas ya que, como es sabido, dependen, en gran medida, de la influencia de las modas impuestas, a veces, por intereses económicos pero que influyen de manera diversa y cambiante en los comportamientos de los ciudadanos. También indica cómo, en la actualidad, muchos de los miedos y de las adicciones propias de los habitantes de los países bien alimentados giran en torno a la comida y cómo los anoréxicos ("casi siempre mujeres jóvenes") odian comer por miedo a engordar, los "búlicos" engordan sin querer porque no pueden dejar de comer, y los "ortoréxicos" se inquietan sin descanso por la salud y por la pureza de los alimentos que ingieren. Recuerda que éstos, cada vez más numerosos,

> hacen de la cocina una farmacia antigua en la que no faltaba ni el áloe vera, que lo mismo cura las heridas y regenera la piel que aumenta las defensas del sistema inmune del organismo, ni las modestas buenas hierbas de toda la vida como la menta, el perejil o la albahaca (*Ibidem*).

Constata cómo hoy nos parece que la leche es mejor -es más sana- si tiene menos nata y más calcio, pero que, por el contrario, nos inquieta saber que, aunque los huevos están bien servidos de calcio, son una bomba de colesterol:

> La nueva cocina-farmacia evita con ingenio el colesterol y las grasas mediante el uso de la leche de algarrobo, por ejemplo, que es un sustitutivo perfecto de la peligrosa leche de vaca, porque excepto el nombre, no tiene nada de vaca ni de leche. Las mismas virtudes cabe atribuir a las leches tan inocuas y sanas como las de manzana, de avena, de ajonjolí, de millo y de soja. En suma, nuevas formas laicas de ayuno y de abstinencia. Como dice el proverbio:

dime qué comes y te diré quién eres ("Dieta y metafísica", *Diario de Cádiz,* 25-4-2002).

La biología como raíz y soporte de la fraternidad humana

Prescindiendo de planteamientos religiosos, sociales o políticos, Peñalver señala a la Biología como el fundamento en el que reside la fraternidad, un valor humano que, como es sabido, está íntimamente relacionado con la libertad y con la igualdad, y sobre el que hemos de construir unos estables y consistentes sistemas de convivencia familiar, social y política. A su juicio, los múltiples descubrimientos de esta ciencia y los sorprendentes avances de la tecnología aplicada al campo de la reproducción de la vida constituyen unos factores que pueden llegar a hacer de los hombres una única e inmensa familia en la que los lazos de parentesco multiplicados hasta el infinito sean tan complejos y tan intrincados que hasta los mismos conceptos de padre, madre, hijo, hermano, nieto, etc. comiencen a disolverse y a diseminarse en una tupida red de nuevas relaciones carentes de denominaciones que se superpongan a las que desde siempre han estructurado el núcleo familiar tradicional.

Le resulta curiosa la noticia según la cual la petición genética de "hombre alto con ojos azules" es una de las más frecuentes en el mercado espermático americano hasta tal punto que asciende a 100 dólares la cantidad que se abona por una muestra de esperma de estas características tan demandadas ("Cuerpos vulgares", *Ni impaciente ni absoluto…*: 45). Manteniendo el tono periodístico de la ironía, cuenta también cómo una joven californiana solicitó del Sperm Bank el nombre, el número de identidad, la fecha de nacimiento, el número de teléfono y hasta el E-Mail del hombre que donó su esperma gracias al cual su madre pudo quedar embarazada y traerla al mundo ahora hace 18 años, y, deduce que,

> Cuando se encuentren padre e hija, ésta no gritará como en los viejos dramas "¡Padre, padre, cómo he deseado este paternal abrazo!", ni el padre exclamará, los ojos arrasados de lágrimas, "¡Hija, hija, en ti reconozco mi verdadera sangre!". No. El padre es

> meramente el vehículo de unos genes que explicarán la buena estatura media y los ojos negros (*Ibidem*).
>
> Con el tiempo –aventura- no sería imposible imaginar una fraterna humanidad de ojos azules en la que algunos humanos seríamos al fin cada vez más apreciados gracias a la rareza de nuestros corrientes ojos negros ("La intrincada fraternidad de la especie humana", *Diario de Cádiz,* 23-5-2002).

El cuerpo como lenguaje

Peñalver parte del supuesto de que el cuerpo humano es el lenguaje mediante el cual los seres humanos nos expresamos y nos comunicamos de la manera más directa. Explica cómo, a través de la figura y de los movimientos corporales trasladamos a los demás nuestra forma de pensar, de sentir y de vivir, dibujamos nuestra interpretación del mundo en el que estamos situados, y transmitimos nuestras valoraciones de los episodios que protagonizamos y de los sucesos que nos acaecen. El cuerpo es, afirma, un privilegiado emisor de permanentes mensajes.

Él profundiza en los diferentes significados del cuerpo e indica cómo, además de ser una inagotable fuente de placer y de diversión, nos proporciona unos cauces directos para mostrar quiénes somos y quiénes queremos ser. A través de él –explica- descubrimos nuestra identidad y explicamos nuestra diversidad haciendo posible, incluso, que seamos diferentes de los demás y de nosotros mismos. Mediante el uso de los vestidos, subrayamos nuestra identidad y mediante los disfraces afirmamos nuestros deseos de diferenciarnos de nosotros y de convertirnos en otros. Éste es el fundamento de la "diversión" que nos proporciona, por ejemplo, el carnaval, una manifestación a la que Peñalver se acercó con el propósito de vivirla directamente asumiendo el riesgo de "salir chamuscado" ("Disfrazarse", *Diario de Cádiz,* 21-2-2001).

Peñalver conocía bien la influencia que el humor –el buen humor y el mal humor- ejerce en la visión de las realidades, y advertía la repercusión que las emociones generadas en las competiciones, incluso cuando son festivas,

despiertan en la comprensión de los episodios que, a veces, parecen anodinos. Esta experiencia propició sus análisis de las diferentes funciones terapéuticas que ejerce el lenguaje humorístico cuando se refiere, sobre todo, a las vulnerabilidades y a las deficiencias corporales (*Ibidem*).

La fascinación ante el cuerpo

Peñalver establece una correlación entre la valoración positiva de la juventud, como la etapa "ideal" de la vida humana, y el esmerado cuidado –a veces, culto- del cuerpo. Lo joven –afirma- entraña hoy una nueva experiencia del cuerpo cuya consecuencia es el prestigio y el valor atribuidos a la "vida", a la "belleza", a la "salud" y al "placer" (1997, *Desde el Sur…*: 166-167). Esta actual valoración positiva –"absoluta"- de la vida explica también la corriente de pacifismo tan extendida en el mundo contemporáneo, después de dos terribles guerras mundiales y de numerosos conflictos localizados de una increíble violencia. Advierte cómo estos pacifismos, en sus formas más radicales, proclaman y defienden el valor absoluto de la no-violencia y, más concretamente, la consideración de la vida como bien supremo por encima de las creencias, de la raza, del honor, de la palabra dada, del buen nombre e, incluso, de la construcción de un futuro mejor, de la paz futura, o del bienestar de la mayoría (*Ibidem*).

Tras esta constatación Peñalver concluye que el pacifismo y la no violencia supone que "todo es mejor que la muerte del cuerpo" y que "todo es mejor que el dolor" porque, en el "neo-paganismo" contemporáneo, la muerte y el dolor carecen de valor ya que suponen la negación de la vida del cuerpo. Por esta razón se explican la eutanasia y la eugenesia, unas maneras de responder al dolor sin sentido, lo mismo que ocurre con la objeción de conciencia, que es el rechazo del servicio militar para la guerra que glorifica la muerte propia y justifica la muerte de otro hombre:

> Los jóvenes de estos tiempos ya no creen en serio en el valor del castigo corporal, ni en el dolor como expiación de una

> falta. No creen ni en la eficacia de la muerte del otro ni en el valor de la propia muerte como precio, sacrificio o testimonio en vista a la resolución de los conflictos sociales (*Desde el Sur…*: 167).

Por eso –concluye-, la violencia (contra la vida, contra la salud, contra el placer del cuerpo, etc.) es un tema central de nuestro tiempo, no porque sea más frecuente y más terrible que en otras épocas, sino porque la consideramos como un contra-valor que despierta el más universal e injustificable horror (*Ibidem*).

El bienestar y la belleza del cuerpo

Esta valoración absoluta de la vida explica la creciente preocupación que, en la actualidad, se extiende no sólo por la salud, sino también por la belleza corporal como podemos comprobar si consideramos, por ejemplo, las inversiones de tiempo y de dinero en actividades deportivas y, en general, en prácticas lúdicas. Detalla una serie de ejercicios que tienen como fin el bienestar del cuerpo, el reposo del trabajo, la vacación y el ocio cuyos objetivos convergen en el rechazo del dolor, de la enfermedad y de la muerte. Explica cómo el deporte y el juego, que suponen un el esfuerzo gratuito e improductivo ya que sólo sirven al cuerpo mismo que lo practica, están también estimulados por la autoidentificación con unos deportistas que constituyen los símbolos y los emblemas de los grupos y de los colectivos sociales a los que aquéllos pertenecen.

En oposición a los esfuerzos gratuitos del deporte, Peñalver señala cómo el trabajo, como energía gastada que agota al cuerpo, pierde en la actualidad el valor que tuvo hasta épocas recientes. Hay –explica- un sentimiento, difusamente compartido, contra el trabajo reglado productivo y contra la ocupación coercitiva del propio tiempo por otro hombre. No ocurre lo mismo, sin embargo, contra las tareas libremente elegidas y sometidas al placer, aunque sean agotadoras y penosas porque

> la negación del valor del trabajo es compensada simétricamente con el valor atribuido al ocio y al esfuerzo gratuito y gratificador del arte, del deporte y del juego. Contra el dolor y contra la muerte, nuestros "jóvenes tiempos" afirman el valor primero del placer, del ocio y de la salud. Son, por cierto, algunos de los sectores económicos en los que más dinero invierten nuestras sociedades occidentales (*Ibidem*).

La atracción del arte, el erotismo y la máquina como expresión de la valoración del cuerpo

Peñalver describe otra nueva actitud ante el cuerpo que se manifiesta, sobre todo, en el arte y en el erotismo, dos actividades que, como ocurre con el deporte, son improductivas. Explica cómo, si en el erotismo el cuerpo se define y se capta a sí mismo en su contacto y en su fusión con el otro cuerpo, en el arte se experimentan los rasgos corporales a través de los sentidos y se vive la propia corporeidad en su contigüidad con el mundo sensible perceptible. A su juicio, las expresiones más significativas son las creaciones musicales que, por ser las menos figurativas de las artes, ya que carecen de significación conceptual, son meras percepciones carentes de conceptos.

Junto a la fascinación que ejercen las manifestaciones artísticas él sitúa el interés que despiertan las máquinas que son interpretadas como prolongaciones de los órganos corporales y que, además de multiplicar nuestras fuerzas, se nos aparecen como cuerpos bellos como, por ejemplo, una moto de carrera, un coche deportivo o un avión de reacción. Reconoce que este atractivo aumenta de manera sensible gracias al poder actual de la publicidad que busca despertar el deseo de posesión subrayando unas cualidades tan seductoras como la suavidad y la elegancia de las formas del automóvil o su poderío y su agresividad, dos cualidades que evocan, respectivamente, las formas femeninas o la fuerza masculina.

4. 2.- El yo y los otros

4. 2.- El yo y los otros

La indefinición del yo

La imitación del deseo del otro

El yo necesita de los otros

Los otros como peligros de los que hemos de defendernos

Calificar como loco al disidente

El conocimiento y la acción como armas de dominio de lo otro y de los otros

El lenguaje, el trabajo, los regalos y los vestidos, vehículos de comunicación y vínculos de integración.

La identidad como clausura y como apertura a lo otro

Identidad personal e identidad colectiva

La imitación como forma de acercamiento y de participación con el otro

Las semejanzas y las diferencias humanas

La amistad como apertura incondicional al otro

La compasión por el otro

Introducción

La dualidad que se establece entro el yo y los otros, origen de las demás oposiciones que se generan en los diferentes niveles y en los distintos ámbitos de la existencia personal y de las relaciones culturales, sociales, económicas y políticas, constituye uno de los temas preferidos de las reflexiones de Mariano Peñalver sobre los comportamientos humanos. De acuerdo con la teoría de Hannah Arendt, él explica la paradójica pluralidad de los seres únicos que poseen el doble carácter de igualdad y de distinción. La "alteritas"[107], un rasgo que el hombre comparte con los demás seres existentes, y la "distinción", una propiedad que es común a los seres vivientes, convergen hacia la unicidad humana[108]. Hemos de tener en cuenta que, mediante el discurso y a través de las acciones -los dos modos complementarios de presentarnos unos a otros, como objetos físicos y como seres humanos- los hombres no sólo somos distintos sino que, además, nos diferenciamos.

Por eso podemos afirmar que las palabras y las acciones nos insertan hasta tal punto en el mundo humano que no sería una exageración decir que protagonizamos un segundo nacimiento "en el que confirmamos y asumimos el hecho desnudo de nuestra original apariencia física" (Arendt: 206). Pero hemos de reconocer que dicha inserción, que puede estimularse por la presencia de los otros cuya compañía deseemos, no nos obliga la necesidad, como lo hace la labor, ni nos impulsa la utilidad, como es el caso del trabajo. No es extraño que, como afirma esta autora, siga pendiente en buena medida una nueva reflexión

---

[107] Una cualidad que ya explicó la filosofía medieval como una de las cuatro características básicas y universales del Ser, trascendentes a toda cualidad particular, es un aspecto importante de la pluralidad, la razón por la que todas nuestras definiciones son distinciones, por la que somos incapaces de decir algo sin distinguirlo de alguna otra cosa. La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la multiplicación de objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre los especimenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y sólo puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor (Arendt: 206).

[108] El concepto de alteridad, central en la reflexión filosófica contemporánea, se encuentra a la base del pensamiento de muchos autores, en los cuales asume connotaciones a menudo significativamente diversas; sin embargo es un concepto que indica siempre la atención a aquello que no es asimilable a la lógica y a las exigencias de un único sujeto.

que sea capaz de sacarnos de la preocupación circular por nosotros mismos y rebasar nuestra órbita monótona en torno a nuestra vida y a nuestra muerte[109].

Según Lévinas, sólo si admitimos esa indigesta e improbable posibilidad del otro que no sea la repetición simétrica o especular del yo que le precede incondicionalmente, podremos tener un futuro que sea distinto de la reproducción indefinida de nuestro presente asfixiante y sin porvenir. A este respecto hemos de mencionar la obra de Patricio Peñalver de 2001, titulada *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas* (Madrid, Caparrós Editores) y dedicado a "Mariano, filósofo decididamente risueño, y para Marie Paule, no menos". La filosofía para Lévinas seguiría la tendencia de reducir a lo Mismo todo lo que se opone a ella como lo Otro. El conocimiento representaría así una estrategia de apropiación, de dominación, presente fundamentalmente en la relación del hombre con el hombre. Inspirándose en la tradición hebrea, Lévinas busca pensar de otro modo esta relación: el Otro, como rostro que me enfrenta –afirma-, no es del orden de la representación, sino que hay en él la presencia ausente de la idea de infinito que me ordena y que lo hace incapaz de ser dominado.

El Otro, o sea "Ser-para-el-Otro", como imagen y semejanza, es la fuente de las demás alteridades y garantiza así una fundamentación de los derechos humanos. Podríamos afirmar, incluso, que el pensamiento de Lévinas llega de esta manera a ser un humanismo que se acerca de forma nueva a los derechos de todos los hombres: el Otro es, por un lado, un extranjero radical que se ubica "fuera de todo enraizamiento y de todo domicilio, un apátrida como autenticidad", pero, no obstante, el Otro es también una alteridad con quién puedo hablar.

---

[109] Según la concepción de la filosofía escolática, Dios no es totalmente otro, contrapuesto al hombre, sino el absoluto, que envuelve al hombre y lo penetra. En él vivimos y existimos, aunque esto no sea a través de la fe, como en la religión, sino por medio del conocimiento. Puesto que la filosofía escolástica entiende el absoluto como un todo integrante, su fin no es sólo ser redimida, sino descubrir esa totalidad y con ello lograr una experiencia más profunda de la pertenencia a ella (confer, Rüdiger Safranski, 2000, *El mal o el drama de la libertad,* Barcelona, Tusquets: 71).

Aunque no de una manera literal estas ideas coinciden o convergen con el pensamiento de Peñalver, en especial en la repercusión que alcanza en el ámbito de la Ética e, incluso, en la Política, teniendo en cuenta que, para Lévinas, no es la categoría de la diferencia la que constituye lo esencial en los comportamientos sociales, sino la categoría de lo excepcional que, aunque no supone privilegios identitarios en relación al otro, no es soberanía ni esclavitud pero sí nos conduce a otra lógica de relaciones en las que las personas constituyen la meta y el origen.[110]

En los análisis de los textos de Peñalver, sobre todo los referidos a los nacionalismos, también hemos identificado algunas ideas de Hans-Georg Gadamer centradas en la oportunidad que a Europa se le brinda como "particular ventaja" para desarrollar su habilidad de "vivir con los otros y de vivir como los otros, a partir de la aceptación del principio de que "todos somos otros y todos somos nosotros mismos"[111]. Peñalver prefiere situarse en el nivel antropológico de las relaciones humanas aunque también tiene en cuenta las diferentes situaciones históricas, geográficas y culturales, y, a veces, hace referencia a la cuestión de la "otredad" que Derrida ubica en el ámbito del "interculturalismo" y de la propia "cultura".

---

[110] En 1947 Lévinas publica *El Tiempo y el Otro*, cuatro conferencias que después de la guerra pronuncia en el Colegio de Filosofía fundado por Jean Wahl. En ese texto realiza una investigación de la relación del Yo con el Otro, en su dimensión de temporalidad y trascendencia; no es el hecho de un sujeto aislado y único sino que es la trascendencia en la apertura hacia los otros, en una perspectiva diacrónica. Estas conferencias tienen el objetivo de salir del aislamiento de existir del existencialismo, cambiando el ámbito del saber. Si podemos transmitir la existencia por la palabra, pero no podemos compartirla en el ámbito del saber ¿que tipo de comunicación con el ser puede hacernos salir de la soledad? Explica cómo el ser más que para la muerte es ser para el Otro. Según Lévinas el tiempo no debe ser una experiencia de duración, sino un dinamismo que nos lleva para otro lado diferente de las cosas que poseemos, un tiempo como relación con una alteridad inalcanzable y así producir una alteración del ritmo y de sus giros.

[111] La vida europea se conduce e la constante presencia y en la compañía de los otros y de los diferentes, y el modo de vida europeo es una continua negociación que se mantiene a pesar de la otredad y de la diferencia que dividen a aquellos ocupados en la negociación y a los que ésta afecta" (Zygmunt Bauman, 2006, *Europa. Una aventura inacabada,* Madrid, Losada: 19).

Opinamos, sin embargo, que la fuente principal en la que bebe Peñalver es la noción que explica Levi Strauss en el campo de la Antropología Cultural para designar la alteridad cultural[112] según la cual la diversidad existe porque es una condición necesaria para el progreso humano, de la humanidad o de la civilización mundial. Según él, las sociedades diferentes, lejos de estar en un grado distinto de progreso, como lo planteaban los evolucionistas, son parte de ese progreso[113].

Peñalver parte del supuesto de que el yo está constituido por el ser individual y por todo lo que a él se ha adherido, acaecido o experimentado a lo largo de nuestro discurrir temporal y espacial: es el soporte que está formado por los factores que nos hacen permanecer, crecer y defendernos de los peligros que nos acechan. Pero, al mismo tiempo advierte que, por ello, el yo pervive paradójicamente gracias al contacto y al contraste con los otros: es, por lo tanto, una manera de vivir la vida y de estar situados en medio del mundo. La soledad es, en consecuencia, una condición indispensable para vivir en compañía. En este ámbito hemos de situar las diversas estrategias que tienen como meta expresar la identidad tanto individual como colectiva, un anhelo que procede del deseo de seguridad que, en sí mismo, es un sentimiento ambiguo (Bauman, Z., 2005). Peñalver elabora diferentes análisis a partir del supuesto de que el yo se construye con los otros y contra los otros. Si, por un lado, reconoce que necesitamos a los otros para verificar la realidad objetiva de las sensaciones y de los sentimientos que generan las vivencias personales –"sólo los otros confortan

[112] Dicho objeto de estudio no ha sido examinado del mismo modo a lo largo del tiempo, sino que fue explicado de diferentes maneras dependiendo del contexto histórico y social; por ejemplo, mientras que el evolucionismo (fines del siglo XIX) lo interpretó a través de la diferencia cultural, el funcionalismo y el estructuralismo (mitad del siglo XX) lo descifró a través de la diversidad cultural.

[113] La Antropología Cultural reconoce que el "otro" cultural no responde al estudio de un hecho empírico real, sino que es un objeto que se construye de manera científica por las distintas teorías que dominaron en cada uno de los momentos históricos: no sólo elabora diferentes explicaciones sobre la "otredad", sino que también confecciona unas imágenes o unos modelos distintos de lo "otro" cultural, condicionada tanto por la situación histórica como por el contexto social. Este modo de concebir el objeto de estudio produce una ruptura significativa con los modelos teóricos anteriores de la Antropología, los cuales consideraban la "otredad" como un hecho fáctico.

al "yo" en la absoluta soledad de su experiencia"-, por otro lado él advierte cómo el otro puede ser interpretado como el origen de los males que nos acaecen.

La indefinición del "yo"

Si es cierto que Peñalver, cuando aborda el tema de la construcción de la alteridad en Voltaire (1995, bajo el título "Voltaire: la búsqueda del otro"[114]) muestra su convicción de que tanto el concepto como la experiencia de la "alteridad" son factores determinantes en la construcción del "yo" en cualquier situación y en los diferentes momentos históricos, él prefiere elaborar sus análisis desde unas perspectivas sociológicas. Entre las cualidades con las que él define a la sociedad actual, destaca, de una manera especial, su juventud y, al explicar la estrecha analogía entre las actitudes y los comportamientos de los jóvenes y el funcionamiento de los grupos humanos, indica que el rasgo más notable y el más significativo es "el carácter de posibilidad, de virtualidad, de indeterminación y de indefinición". Esta descripción, que él ilustra mediante el ejemplo mitológico del joven Narciso -"bello como la ninfa, hábil como la ardilla, fuerte como un hombre", pero que no "es" todavía- le sirve para descifrar las claves de la inquietud que reina en nuestro mundo actual: la ignorancia del futuro y el desconocimiento del pasado. "Lo joven –afirma- es la inquietud: todo es posible, nada es seguro en este presente inquieto e inquietante" (1997, *Desde el Sur…*: 168).

Explica cómo, a partir de está indefinición, se suscita siempre las mismas preguntas: ¿quién soy? ¿qué tiempos son estos? ¿qué debo ser? ¿qué tengo que desear? ¿qué hacer?, y concluye que en esa indefinición del yo es

[114] Este ensayo (que dio lugar a una amplia reelaboración publicada en español en *Er, Revista de Filosofía,* 19, 1995) fue inicialmente presentado en La Sorbona en el transcurso del Congreso Internacional que tuvo lugar en Oxford y Paris en 1994 con motivo del tricentenario del nacimiento de Voltaire. La importancia y amplitud excepcionales de este Congreso que se desarrolló durante una semana consecutivamente en las dos ciudades mencionadas, con numerosos participantes, conferenciantes y ponentes, que interesó a instituciones y gobiernos de varios países, se confirmó con la publicación, en 1997, a cargo de la Voltaire Foundation, de las *Actas del Congreso*: 1610 páginas distribuidas en dos volúmenes. El tema de la "búsqueda del otro" en Voltaire evoca el último tramo de la actividad de aquel *homme d´esprit* que, como confirmaba Valéry en 1944, en el último tercio de su vida "se metarfoseaba en amigo y defensor del género humano".

donde se descubre la inclinación de la voluntad que, "sin cesar es solicitada y sin cesar es vacilante", busca la imitación del otro y el ensimismamiento: es un estar sin cesar, eligiendo lo que se quiere ser.

Hemos de tener en cuenta que Peñalver da por supuesto que, en toda imitación del deseo del otro, anida una valoración positiva y determinante -"como una importancia originaria"- de la facultad de querer ya que nace de la inquietud de fijar el propio desear sobre uno de los infinitos objetos deseables. Se trataría, por lo tanto, de una "impotencia en lo práctico", en el acto de la voluntad o, en otras palabras, una dificultad para la motivación, para la deliberación o para la acción. Por eso él interpreta que el sujeto imitado es el mediador entre el yo y el objeto deseable, y afirma que, aunque la incapacidad para encontrar un objeto de deseo es biológicamente contemporánea del desarrollo y de la maduración de la capacidad de desear, culturalmente puede extenderse al todo social. "¿No reside aquí –se pregunta- la explicación general en el hombre de la imitación del deseo del otro?" (*Ibidem*).

La imitación del deseo del otro

A su juicio, las dudas y las perplejidades que surgen en el ámbito de las actividades -y que "como consecuencia del hacer están tan estrechamente relacionadas con los valores éticos"- se acentúan de manera singular en el grupo de los jóvenes donde la búsqueda del propio deseo se hace más difícil y más problemática. Él señala cómo el "recurso mágico" a la autodeterminación práctica es la imitación del deseo del otro que, entonces, juega un papel esencial. Esa es la explicación del hecho de que, en el mundo actual, el joven no tenga casi otro recurso para determinar su acción que la imitación en los diferentes terrenos de elección política, religiosa, afectiva o profesional. En esta interpretación coinciden muchos de los analistas de las sociedades contemporáneas cuando afirman que, junto a la crisis o a la ruptura de los valores prácticos heredados de la tradición, se produce un "desamparo de la voluntad". Podemos fijarnos, por ejemplo, en las permanentes "solicitaciones del desear" en las sociedades industrializadas a través de la publicidad, de los *mass*

media, de las músicas, de las modas, de los deportes de masas o de los viajes. Como él mismo indica,

> la banalidad o la vaciedad de muchas de estas ofertas explican el mecanismo constante de lo imitativo como recurso mágico de determinación del deseo, porque cuando la indefinición del sujeto lo arroja, titubeante e indeciso ante lo que debe ser para él lo verdaderamente deseable, no le caben sino dos salidas: imitar lo deseado por el otro o abismarse en la búsqueda de su propio deseo" (*Desde el Sur…*: 168-169).

El yo necesita de los otros

Tras recomendar la película "Una mente maravillosa" (2001), premiada con diversas estatuillas de oro en los premios Oscar, Peñalver resume la historia y cuenta cómo ese loco genial (o genio enloquecido por su misma genialidad), logra hacernos llorar después de habernos sorprendido, inquietado y hasta aterrorizado. Descubre cómo esa reacción de los espectadores se produce cuando advertimos que lo que la ficción cuenta como sucesos reales eran puras alucinaciones del genial matemático. Pero, después, nos damos cuenta de que nosotros mismos alucinábamos junto al genio alucinado porque, por las mismas razones que éste, habíamos creído sin dudarlo que las cosas extraordinarias, llenas de signos de realidad, formaban parte del mundo de todos, aunque por su carácter secreto y misterioso no pudieran ser compartidas con nadie.

Peñalver reconoce cómo el espectador alucina durante más de media película, hasta que un sospechoso psiquiatra interviene para declarar que todo es una pura alucinación esquizofrénica; llega así a la conclusión de que necesitamos de la confirmación de los demás porque sólo la experiencia compartida nos salva de la duda de su realidad: "sólo los otros confortan al yo en la absoluta soledad de su experimentar" ("La alucinada soledad de un genio", *Diario de Cádiz,* 18-4-2002).

Los otros como peligros de los que hemos de defendernos

Si observamos sus comentarios sobre algunos males que nos acechan como, por ejemplo, determinadas epidemias, es posible que sean muchos los que coincidan con Peñalver en su descripción de esa tendencia tan generalizada de opinar que son los otros los causantes de nuestras propias desgracias:

> La sífilis castigó el pecado de sexo en el Renacimiento. El sida lo castiga en el siglo XX. El primero lo transmitió, sobre todo, la mujer. El segundo, sobre todo, el hombre. La sífilis se atribuye a América. El sida a África. Europa es siempre la víctima de sus propios excesos. Todo el mal viene del otro ("Una enfermedad no incurable", *Diario de Cádiz,* 22-8-2002).

Esta actitud defensiva explica también las estrategias que se siguen para levantar nuevas fronteras o para aislar a los que ponen en peligro los intereses políticos. Por eso él señala una de las contradicciones más flagrantes en la actualidad: mientras que se eliminan barreras en la actual era de comunicación de señales, de objetos y de personas, se construyen fronteras que impiden el acceso de los hambrientos. Peñalver denuncia estas medidas antihumanitarias tachándolas de ineficaces, de injustas y de contraproducentes:

> ¿Es acaso posible blindarse ante la llegada no apetecida o no esperada de lo otro? ¿No estamos hoy tratando de desarticular las fronteras físicas e intelectuales que hace poco nos separaban de lo considerado como extraño, y, al mismo tiempo, reinventando el modo de precavernos o al menos de filtrar su llegada? Una multitud de hambrientos nos llega atraída por una prosperidad que probablemente sólo se mantiene a costa de su propia pobreza. El resultado es que volvemos a introducir nuestra fuerza represora no en África o en América del Sur como en época colonial, sino a las puertas mismas de nuestras fronteras, allí donde la presión de la miseria es más cercana y evidente. Pero, mientras que los "estanques de agua corrupta" sigan existiendo en aquellos infelices países, millones de infectados por la enfermedad del hambre seguirán infiltrándose a través de todos los resquicios de nuestras fronteras (*Ibidem*).

Él explica también cómo el hambre, que es considerada como una enfermedad que no es infecciosa, ni traumática, ni genética, está originada por la forma –inadecuada, arbitraria e injusta- en la que los hombres gestionan los

recursos que les proporciona el entorno en el que viven. Y, aunque reconoce que, a veces, es una consecuencia directa de las catástrofes naturales, él sostiene que, incluso en estos casos, sus amplias y graves consecuencias dependen del nivel de equipamiento del que dispone el grupo social.

Por eso él denuncia que es un mal que depende también de la actitud y de las conductas de los otros: el hambre –afirma- no es un fenómeno incomunicable, sino que es universalmente compartible y cualquier hombre es capaz de imaginar en sí mismo sus efectos aunque la visión de los efectos reales en los otros avive y alimente la solidaridad activa de cada uno. También señala cómo tampoco es un fenómeno separable porque –denuncia- son los comportamientos de los países ricos los que ocasionan unas consecuencias que inciden fuertemente en el hambre de los países pobres. Aunque toma nota de las diversas medidas propuestas tanto medioambientales, comerciales como financieras, presentadas en la Cumbre de Johannesburgo sobre Desarrollo Sostenible, él opina que, además, la senda eficaz sería la transformación de las estructuras económicas de los países en vías de desarrollo y el favorecimiento en esos países de una producción no socialmente destructiva. Porque –afirma categóricamente- "la enfermedad del hambre se cura. Y los que la sufren lo saben. Así se explica quizá la obstinación y el coraje de los que están decididos a curarse de ella" (*Ibidem*).

Calificar como loco al disidente

Constata cómo una forma de defenderse los poderosos de los que piensan o actúan de manera diferente a ellos es declarándolos y tratándolos como enfermos mentales. La lectura de un informe presentado por la Organización Internacional de Defensa de los Derechos Humanos ("Human Rights Watch) al Congreso de la Asociación Mundial de Psiquiatría celebrado en Japón, que asegura que en China se aplican métodos de represión a los disidentes políticos, lleva a Peñalver a recordar cómo el uso del internamiento y del tratamiento psiquiátrico, una práctica de medicina político-psiquiátrica,

traduce la noción soviética de "esquizofrenia política" como "psicosis política" o, más generalmente, como "enfermedad político-mental".

Peñalver explica cómo en un *Manual* publicado en China en 1983 se describen, por ejemplo, los síntomas característicos de una "político-manía". Uno de los más señalados es el "delirio político", cuyo contenido "concierne a las líneas y a las políticas del Estado". Los que sufren esta enfermedad, dice el *Manual*,

> se entregan a intensas investigaciones en materia política, y proponen teorías de su invención que se esfuerzan enseguida en promover por todos los medios imaginables, lo que termina por llevarnos ante la justicia. Por esta razón, añade el *Manual*, muchos de ellos son a menudo considerados como disidentes políticos ("La locura de la lucidez", *Diario de Cádiz*, 12-9-2002).

Para ilustrar estas afirmaciones él aduce algunos ejemplos de "político-manía", descritos en el *Manual* citado:

> Hubo un hombre adulto que se "obstinó en hacer investigaciones en materia de humanismo moderno" y que se encerró en su casa para escribir "manuscritos de decenas de miles de palabras" que envió al extranjero, después de intentar sin éxito publicarlos en China, "lo que provocó muchos desórdenes".

Es habitual, asegura este *Manual*,

> que las personas atacadas por estas enfermedades "distribuyan panfletos en lugares públicos muy frecuentados o que exhiban manifiestos "que incluso firman con su verdadero nombre" (*Ibidem*).

La demencia de otros –concluye- es la gran coartada final de la actitud intolerante y violenta. Cuando el otro hombre se nos aparece como una amenaza, como un riesgo o como un peligro para nuestros intereses, y no hemos logrado defendernos de su poder en el plano de las relaciones sociales mutuamente compartidas, entonces nos queda el recurso de considerarlo como un loco y así,

aunque simbólicamente, excluirlo de la comunidad de los hombres razonables, o, si estamos dotados de alguna autoridad jurídica o política, de declararlo demente y lograr su reclusión como enfermo mental.

Peñalver recuerda cómo, en otros tiempos, la disidencia religiosa o política respecto a los poderes establecidos se consideraba frecuentemente como forma de herejía, de apostasía o de brujería, como unos síntomas de extravíos de la razón humana que justificaban la inhumanidad de los procedimientos y de los castigos jurídicos infligidos a los acusados.

> Cuando la disidencia, que es un modo de la lucidez ante el desorden de lo que hay, se traduce como locura, todo desacuerdo político puede ser evacuado como simple enfermedad mental que no requiere escucha ni respuesta sino encierro y olvido. Como dice un humorista de *Le Monde*, "en China hay que estar loco para poder mostrarse lúcido (*Ibidem*).

El conocimiento y la acción como armas de dominio de lo otro y de los otros

Peñalver, tras reconocer que el conocimiento intelectual y el trabajo manual -gracias a los descubrimientos científicos y a los desarrollos técnicos- proporcionan a los hombres el poder y el dominio sobre los demás seres de la naturaleza, explica cómo el "saber" y el "hacer"[115] -*Homo sapiens, homo faber*- no sólo son las dos facultades que nos distinguen de nuestros hermanos los animales, sino que, además, nos permiten dominarlos. Ambas conductas son los efectos distinguibles de la actividad originaria humana que es "tener

[115] Con esta denominación abarca las tres actividades que distingue Arendt –labor, trabajo y acción : "Labor" es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. La condición humana de la labor es la misma vida. "Trabajo" es la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie, ni cuya mortalidad queda compensada por dicho ciclo. El trabajo proporciona un "artificial" mundo de cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales. Dentro de sus límites se alberga cada una de las vidas individuales, mientras que este mundo sobrevive y trasciende a todas ellas. La condición humana del trabajo es la mundanidad. La "acción", única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo (Arendt, H., 2011: 35).

conciencia", esa capacidad de experimentar la diferencia entre lo otro y yo, y, por lo tanto, de saberse como existente (2004, *Ni impaciente ni absoluto…*: 22).

Aunque él reconoce que nos movemos por muchos motivos, también subraya que los dos factores que predominan y condicionan nuestras relaciones con los otros son el deseo de poseer dinero (que es el poder sobre los otros, sobre el tú) y el ansia de supervivencia (que es el miedo a perder la vida, la supervivencia del yo). En suma -explica- buscamos que "todo dependa de mí y que mi yo no desaparezca". Es decir: ser Dios mismo, una meta que Adán y Eva intentaron, pero fracasaron en el intento. A partir de esta consideración él responde a la pregunta sobre la denominación más adecuada para designar el ambiente cultural que respiramos en la actualidad -¿Post-humanismo o es post-modernismo?-. Se inclina por la segunda ya que el hombre –afirma-, tras haber perdido su lugar privilegiado en el cosmos al no ser capaz de atribuir o de reconocer sus propios derechos a todos los seres de la naturaleza, el antropocentrismo parece cada vez más antiguo o bárbaro, pero muestra su esperanza de que, cuando seamos capaces de consentir con todos los otros, quizás entonces seremos más dichosos en la medida en que seremos menos dominadores (*Ibidem*).

Peñalver explica cómo los seres humanos adquirimos la condición de ser "otros" gracias a nuestra consideración o a la atención que les prestamos ya que, afirma, "los objetos son el resultado de la acción de los sujetos", y explica este categórico aserto como quien revela un enigma:

> Si, detrás de la cortina hay alguien que ve, no puedo verlo sin que me vea. Si veo lo que hay más allá de la naturaleza eso que veo me ve. ¿Cómo ver lo que hay en el interior de una caja cerrada sin que lo que hay me envíe el efecto de ser visto por mí? No hay nada que al ser mirado no me envíe algo así como su "ser mirado por mi mirada". Heisenberg[116] tenía razón también en lo macroscópico.

[116] El físico alemán Werner Karl Heisenberg (1901-1976) es conocido sobre todo por formular el principio de incertidumbre, una contribución fundamental al desarrollo de la teoría cuántica. Este principio afirma que es imposible medir simultáneamente de forma precisa la

> Y en lo de las relaciones interindividuales. Lo otro es siempre lo otro al ser mirado por mí. Lo otro es siempre el efecto de algo solicitado por mi búsqueda (*Op. cit.*: 22-23)

El lenguaje, el trabajo, los regalos y los vestidos, vehículos de comunicación y vínculos de integración

En las sencillas explicaciones sobre la función principal del lenguaje, del trabajo, de los regalos y de los vestidos, Peñalver expone de manera clara uno de los principios fundamentales de su pensamiento: que el otro es el factor que proporciona sentido a las diferentes actividades humanas cuya finalidad consiste en establecer, en desarrollar y en intensificar la comunicación con los otros[117]. Señala la contradicción que, frecuentemente se produce cuando anulamos la participación de los interlocutores. A partir de la original comparación con los comportamientos que adoptamos con ciertos animales comestibles, explica cómo, a veces, emitimos algunos discursos con la pretensión de lograr que los otros pierdan su propia identidad y, disolviéndose, acepten nuestra concepción de la vida. Esta manera que emplea el sujeto que habla para lograr la disolución de lo otro –del interlocutor y del objeto del discurso- constituye, a su juicio, más que un signo de la superioridad sobre lo otro, un infranqueable obstáculo para la comunicación.

> ¿Es posible comparar un hombre y una ostra? El hombre habla y la ostra no. Hay discursos que parecen perlas, pero jamás una perla parece un discurso. Hay una diferencia definitiva: el hombre puede comerse a la ostra y jamás una ostra se comió a un hombre. El

---

posición y el momento lineal de una partícula. Heisenberg fue galardonado con el Premio Nobel de Física en 1932. El principio de incertidumbre ejerció una profunda influencia en la física y en la filosofía del siglo XX.

[117] Pirela Torre explica cómo, según Virilio, la primera manera de amarse es la palabra, y cómo la destrucción de la alteridad comienza por la desaparición del habla. En este sentido la información mediática impide recuperar la lengua, y privarse de la lengua es privarse de los demás. También cita a Debord, G., (1999) quien afirma que "No sorprende, pues, que los escolares empiecen con facilidad y entusiasmo, desde la infancia, por el Saber Absoluto de la informática, mientras ignoran cada vez mas el arte de leer, que requiere a cada línea un verdadero juicio y que es, por lo demás, lo único que puede abrirles el acceso a la vasta experiencia humana anterior al espectáculo. Pues la conversación está casi muerta, y pronto estarán muertos muchos de los que sabían hablar" (2001, "La estética de la desaparición y la ciudad en Paul Virilio", 2001: 107).

> hombre puede hacer que la ostra se convierta en carne de hombre. La ostra no puede (ni quiere) hacer otro tanto (*Op. cit*: 20).

Y es que la palabra, como lazo de conexión, cuando no se emplea de manera correcta, medida y ajustada, puede producir unos efectos dañinos y disgregadores, aunque es cierto que, a veces, el mutismo también puede originar serios daños. También señala cómo la actual hipercomunicación, aunque puede salvarnos de la soledad, corre el riesgo de vaciarse de contenido para reducirse a una inoperante conversación y a un intercambio de palabras y de señales vacías.

Explica detalladamente cómo, igual que el lenguaje, el trabajo es un nexo que une las cosas y los hombres. Recuerda cómo, en la sociedad religiosa judeocristiana, a partir de la interpretación literal del relato del *Génesis*, el trabajo significa esfuerzo, sudor y fatiga, y cómo es considerado como un castigo impuesto al hombre por haberse dejado seducir por la voz de la mujer que también será castigada como madre y como esposa por haberse dejado seducir por la voz de la serpiente, y que, además parirá con dolor y estará sometida al hombre: "Con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará":

> El hombre, "por haber escuchado la voz de su esposa" y olvidado el mandato divino, también será castigado al trabajo: a "sacar con fatiga su alimento del suelo maldito y a comer la hierba del campo" (*Génesis,* 3, 16).

Tras exponer la interpretación de la actual sociedad laica para quien el trabajo, signo de la dignidad del ser humano, es la demostración del poder de crearse a sí mismo mediante el establecimiento de vínculos con las cosas y con los demás hombres, recuerda que, sin embargo, el "Día del trabajo", el 1 de mayo, es una conmemoración alimentada por los partidos obreros que se asocia (bíblicamente) con una actividad preferentemente masculina a pesar de que la mujer es tan antigua trabajadora como el hombre y no menos explotada por aquél: "¿por qué no se entiende que el Día de los trabajadores se refiere a los humanos hembras con el mismo derecho que a los humanos machos?" Establece

la hipótesis de que esta chocante masculinización del trabajo, haya llevado a algunos –"probablemente unos humanos varones bienintencio-nados"- a la idea de la creación de un "Día de la mujer trabajadora" que puede subrayar y hasta alimentar, sin lograr asumirla como natural, la diferencia genética que se trataría de superar culturalmente ("El trabajo y la mujer", *Diario de Cádiz,* 7-3-2002).

El otro vínculo de comunicación es el regalo, un gesto que, además de expresar la donación personal, constituye una prueba de reconocimiento del otro[118]. Explica cómo los regalos, por ejemplo, los que nos entrecruzamos en las Fiestas Navideñas, han de ser muestras de generosidad, de benevolencia, de deseos de felicidad e, incluso, unas explícitas muestras de solidaridad que sirvan para olvidar los gestos helados, las actitudes indiferentes y los comportamientos interesados durante resto del año. El "regalo" -afirma- es una señal transparente de amistad, de gratitud, de juego y de aventura, y es verdadero, cuando dice de manera clara "te quiero", "te recuerdo", "te estoy agradecido". Sólo así se revela como la anticipación de un mundo solidario y dadivoso. Los "regalos" sólo son tales cuando encierran propósitos y promesas; cuando generan sueños e ilusiones; cuando estimulan entrañables recuerdos.

La evocación de nacimiento del fundador del cristianismo remite así a una serie de elementos religiosos y sociales que alimentan "el imaginario afectivo" de los hombres y de las mujeres de nuestra época ("Dar y recibir", *Diario de Cádiz,* 27-12-2001) porque cumplen las funciones de "celebrar" y de

---

[118] Según los antiguos lexicógrafos como, por ejemplo, Sebastián de Covarrubias, la palabra "regalo" estaba relacionada con el concepto de "rey", de "realeza" y de "real", que en latín se dice "regalis". El "regalo" es una "práctica real" y "regalarse" es tener las delicias de los reyes. Según Corominas, sin embargo, este vocablo procede del francés "régaler", que significa "agasajar" y éste del vocablo germánico "galer", "divertirse". Bajando varios peldaños en la historia de la palabra, llegamos al rito de la "elegancia social", estimulado por la publicidad. En castellano clásico, la palabra "regalo" se usa, unas veces, con el significado de "don", "presente" u "obsequio", y, en otros contextos, se refiere al "gusto", al "placer" o a la "complacencia" que proporcionan las comidas y las bebidas, el ocio y el lujo. Esta práctica comunicativa -este lenguaje- ha sido habitual desde los tiempos más antiguos como lo comprobamos en la *Ilíada* y en la *Odisea,* donde se nos cuenta cómo Diomedes y Glauco o Ayax y Héctor, héroes de ejércitos contrarios, tras enfrentarse en el campo de batalla, bajo las miradas aprobadoras de los compañeros, se cambiaban las armaduras.

"explicar" la vigencia de determinados valores humanos permanentes que hunden sus raíces en nuestras coordenadas culturales. Ésta es la razón, a su juicio, por la que nuestra sociedad, a pesar de ser mayoritariamente laica, se resiste a perder unos motivos tan seductores y tan enraizados en las entrañas humanas como son, de una parte, la infancia, la inocencia, la modestia, la sencillez, que se evocan en deliciosas escenas y en detalles casi todos ellos extraídos de los Evangelios Apócrifos y, de otra, el don, la solidaridad, la ofrenda, que se inspiran en los pasajes evangélicos "no menos encantadores" donde el pobre niño desvalido es agasajado tanto por pastores pobres e ignorantes como por unos magos poderosos y sabios. El motivo de la infancia de Jesús introduce unos elementos que permiten revivir una añorada y perdida vida familiar inocente, rural, pacífica y simple, que frecuentemente cada uno identifica con la que quizás vivió (o hubiera querido vivir) en su niñez, y que hace olvidar al adulto por unos días la insensata agitación y la complejidad de la vida urbana (*Ibidem*).

Señala también la contradicción que supone que esta sociedad movida por los valores de cambio (intercambios comerciales de objetos y de dinero) propios de capitalismo post-industrial del siglo XXI, asuma y multiplique con los regalos la antigua costumbre del don que sólo aparentemente contradice al intercambio comercial movido por el beneficio y por el lucro ("Dar y recibir", *Diario de Cádiz*, 27-12-2001).

Peñalver también participa en la discusión sobre el uso de vestidos como hábitos de identificación religiosa y, más concretamente, sobre la norma que obliga a las mujeres musulmanas a cubrirse los cabellos. En el análisis de este tema, que generó amplias polémicas a partir de la prohibición dictada por el gobierno francés, prescinde de la valoración de los fundamentos teológicos e, incluso de las consideraciones políticas y culturales, y hace unas observaciones simplemente semióticas.

Parte del supuesto de que el vestido no es únicamente un medio comunicativo sino que, como todo los demás signos –incluso las Manisestaciones artísticas-, cumple también la función de re-presentar, de identificar y de rememorar unos valores que sólo se hacen presentes a través de su presencia. Por esta razón, admite que no es necesario que el sujeto que pone en circulación el signo –una palabra, un gesto o un vestido- logre ser comprendido por otro para cumplir su deseo de decir o de decirse aquello que el signo significa.

Por eso el pañuelo de la niña Fátima[119] -indica- no hemos de interpretarlo como una frase que nos dice algo que quizás no nos gusta escuchar porque nos habla de un mundo oscuro e irracional que creemos haber logrado superar entre nosotros. Este velo desvela su modo de entender su estancia entre otras niñas y nos está descubriendo por sí mismo algo que identifica a la niña que lo viste. Por otro lado él admite la hipótesis de que Fátima haya elegido el pañuelo porque, quizás, el hijab sea más urbano que rural y porque, más que estar asociado a la idea de pérdida de libertad femenina, es un signo de independencia propio de una mujer ciudadana y emancipada. Nos recuerda cómo centenares de mujeres musulmanas, nada rurales ni sometidas, consiguieron no hace mucho en Gran Bretaña la autorización para llevar velo como parte de su uniforme como miembros de la policía británica, como también hace unos años el turbante les fue autorizado en el mismo país de los Sikh.

A juicio de Peñalver, en una sociedad abierta como la nuestra, la fórmula adecuada debería consistir, más que en suprimir, en hacer posible y, a la larga, en asumir la desemejanza, la diferencia, el mestizaje, la multiculturalidad, la disimilitud. Hemos de reconocer que ni la lengua, ni la creencia, ni la opinión, ni la raza, ni la cultura producen exclusión social, política o jurídica, porque toda identidad es posible. Y, como todas las prendas son

[119] Durante el mes de marzo de 2002 se escribieron abundantes artículos sobre el «hiyab» o pañuelo de la niña Fátima, situándolo en varios contextos, el religioso, el político, el sociológico, el cultural e incluso el costumbrista.

signos virtuales de identificación, ninguna ley puede exigir ni prohibir el porte de una prenda. Por eso él afirma que

> tampoco ninguna obliga a explicar por qué y para qué se lleva la cruz, la toca, la sotana, la mantilla, la kippa, el tchador, el turbante o la burka, y nadie puede entre nosotros, apoyándose en la ley, ni exigir ni impedir su porte ("El pañuelo de Fátima", *Diario de Cádiz*, 21-2-2002).

La identidad como clausura y como apertura a lo otro

Los diferentes nacionalismos – el "violento" –que excluye la negociación-, el "pacífico" –que alimenta el diálogo-, el "territorial" –apoyado en el valor del espacio territorial- y el "cultural" –fundamentado en los hábitos de vida-, a juicio de Peñalver, son efectos de la implantación de unos modelos de vida que igualan y que generalizan lo mismo (americanismo, europeísmo, tecnologismo…). Todos ellos revelan el valor que se asigna a lo único, a lo insólito, a lo escaso y lo diferente, y, a veces, manifiestan una extraña búsqueda de protección de la propia identidad. Frente a la convicción generalizada de que el nacionalismo es el odio al extranjero, él piensa que es, sobre todo, un signo de debilidad real, un temor a su amenaza y, muchas veces, un modo de defensa contra la tentación de perderse en aquello que más nos seduce y nos atrae (2004, *Ni impaciente no absoluto…*: 18)[120].

Por eso advierte que los nacionalismos sólo luchan contra quienes les atraen, contra ese modelo que, a pesar de las apariencias, quisieran ser. Los nacionalismos son, por lo tanto, una suerte de envidia edipiana del padre de la que aunque algunos se sienten culpables y aunque saben que es difícil probar que no lo son, otros, por el contrario, no saben si son culpables y no se atreven a preguntárselo a sí mismo: "El nacionalismo es, a veces, un racismo que se

[120] Félix Duque (2003) explica cómo este continente se "siente desgarrado en su interior por los nacionalismos emergentes y roído en sus bordes -con penetraciones "alteriales" hasta los grandes centros- por una inmigración "de desechos" y de muy difícil acomodo en el antiguo esquema (surgido en el Congreso de Viena de 1814) y modificado tras las dos Guerras Mundiales). Nuestro Continente, desvaído, no acierta a dar con las señas de su propia identidad", "Sobre el desgarramiento que los nacionalismos emergentes": (p. 6)

ignora. Los racismos radicales (que no esconden su nombre) comienzan por ser nacionalismos" (*Ibidem*: 20).

Peñalver lee el texto sobre Andalucía de Ortega y Gasset[121] como una invitación para que pensemos que este pueblo se distingue de otros por "poder ser cualquier modo de ser", y, en consecuencia, que admite que hay culturas donde la identidad es multiplicidad,

> donde lo hermético cede ante lo abierto, lo sólido ante lo fluido, lo duro ante lo plástico. Las situaciones extremas no son afrentadas por esos pueblos como pruebas a las que se somete su propia identidad, sino como alimento e incitación para nuevas aberturas, para nuevas exploraciones en el campo infinito del poder ser (1997, *Desde el Sur…*: 48).

La violencia de lo cerrado y de lo unívoco es probablemente el único aspecto no integrable en el modo andaluz de la cultura. Peñalver nos recuerda esos dos mitos andaluces interpretados por los otros, el de Don, Juan de Mozart y la Carmen, de Bizet, en los que este rasgo adopta la forma de reivindicación absoluta de la propia libertad, y cómo, en su traducción socio-política, la plasticidad de lo andaluz se aparece frecuentemente bajo las formas de la acracia o del anarquismo.

Para una cultura donde todo es asimilable, sólo hay un inasimilable absoluto que es la muerte. Decir "inasimilable absoluto" significa que la muerte es sentida como negación absoluta de ser; una nada que no es ni un más allá valioso, ni una vida otra, ni otra forma de ser o de sobrevivir. Y, para muchos de nosotros, ante esta nada de ser sólo cabe la burla, el juego o el arte (*Ibidem*: 18).

Peñalver sostiene que, en la actualidad, "No se puede negar al "otro" puesto que, al incorporar el fenómeno de la "otredad" en la práctica del europeísmo, el esfuerzo por separar, por expulsar y por externalizar se ve

[121] Ortega Gasset, José, "Teoría de Andalucía", *El Sol,* 4-4-1932.

constantemente socavado por la atracción, la admisión, la acomodación y la asimilación de lo "externo". Recuerda la frase de Ortega -"Primero es el nosotros y luego el yo"- y las palabras de Octavio Paz -"Los remordimientos del Occidente se llaman antropología". (*Ni impaciente, ni absoluto…*: 30).

Identidad personal e identidad colectiva

Antes de definir teóricamente la naturaleza, el origen o las consecuencias de la identidad colectiva, Peñalver señala unos hechos constatados por la experiencia. Describe cómo el grado de tal identificación es a veces tan elevado que los individuos prefieren asumir personalmente los errores o las dudas sobre la validez de las pautas de comportamiento antes de achacarlas a las instituciones que los representan: es raro e inhabitual que se reconozca la fragilidad de un colectivo porque "cada uno defiende –afirma- su propia divisa aunque tenga que morir y hasta matar (no siempre simbólicamente) por ella". Tal identificación es frecuentemente tan intensa que, cualquiera que sea su naturaleza, su importancia y su poder -como por ejemplo, los de la familia, de la religión, del partido político, del pueblo, de la raza, de la corporación profesional o de la asociación deportiva o piadosa- nos da la impresión de que sustituyen al propio cuerpo biológico:

> "Todo te lo consiento menos que toques al cuerpo", no es una advertencia –afirma- "de doncella pudorosa sino de un miembro noblemente indignado con alguna corporación acusada, justa o injustamente, de alguna infamia" (*Ibidem*).

Como Peñalver, todos nosotros podemos constatar lo frecuente que es que la violación más universalmente condenada sea la ofensa a la pureza y al honor de un cuerpo institucional. Ésta es la razón por la que son muchos los que prefieren acusarse a sí mismos antes que al colectivo que, en algún caso, quizás les inclinó a corromperse o no les impidió que lo hicieran. Y por eso también lo frecuente, por el contrario, es denunciar las faltas del otro hombre haciendo recaer sobre el cuerpo institucional al que pertenece la ignominia y la vergüenza de su pecado. Por eso es tan fácil escuchar que

> el otro es corrupto porque todo su grupo lo es o lo ha sido. En cuanto alguien peca, todo su colectivo queda impregnado por su falta. La vida política se transforma entonces en una acusación colectiva y recíproca donde cada uno en nombre de su propio grupo imputa a alguien una falta de la que el grupo del otro debe responder. No nos basta con inculpar al culpable para que pague por su fechoría. Buscamos su relación con algún colectivo social para poder así encontrar la verdadera carne de ese cuerpo corrupto que es siempre el cuerpo del otro ("El corrupto es el otro", *Diario de Cádiz,* 13-2-2001).

Refiriéndose a la identidad colectiva de la nación española, Peñalver advierte del riesgo que nos amenaza de convertirla en un coto cerrado que, al imponer de manera a veces violenta la exclusión de los "otros", genere el efecto contrario, el de la invasión. Según su opinión, sólo seremos invadidos por los otros si nos "encasillamos a la española" en una improbable y jamás encontrada identidad. Él aventura que, por el contrario, no nos perderíamos si nos dejáramos "atravesar a la andaluza" -la idea es de Ortega- por todo aquello que al compartir nuestras riquezas nos hace fructificar. De esta manera él plantea el problema del otro no, como es habitual, desde un lado sino desde las dos orillas:

> ¿Qué soy yo para el otro? No sólo qué es el negro, el judío o el gitano para mí. Sino ¿qué somos los no-judíos, los no-negros, los no-gitanos para los negros, los judíos y los gitanos? Michel Serres, Atlas: "*…poussés par la passion de l´appartenance à nous aimer les uns les uns, à l´exclusion des autres...* » (*Ibidem*).

La imitación como forma de acercamiento y de participación con el otro

De acuerdo con el principio según el cual la imitación es el procedimiento más general y más eficaz de aprendizaje tanto de los hombres como de los animales, Peñalver explica cómo esta práctica es también uno de los cauces más directos de acercamiento a los otros y una de las vías más expeditas para participar en las vidas de los que nos rodean. Afirma que si la pulsión

mimética[122], sobre todo en los niños y en los jóvenes, es una manera de asemejarnos[123] a los otros y una clave para explicar muchas conductas sociales, también es una forma de experimentar diversas satisfacciones y de sentirnos acompañados. Ésta es, a su juicio, la razón de las invitaciones que, mediante la confidencia, el diálogo o la oración[124], hacemos para que los otros, "amables" o "amados", se acerquen, nos acompañen y participen en nuestras alegrías y en nuestras aflicciones.

Pero también advierte que, en esta pulsión mimética que explica la repetición y propicia la asimilación del otro, reside el origen de algunas conductas más perversas del animal que habla. El hombre se "crea" y se "desarrolla" como hombre imitando a los otros:

> Adán y Eva quieren imitar a Dios (ser como Dios). La serpiente los tienta: seréis (como) dioses. Caín quiere ser como Abel (quiere ser Abel). Como no lo consigue, lo destruye: lo que no puede ser imitado o asimilado debe ser destruido. La envidia (antes que el orgullo) es el primer pecado del hombre. La envidia nos es sino la perversión (la ilimitación) de la mímesis, del deseo del otro, del deseo del deseo del otro. (*Ni impaciente, ni absoluto…*: 30).

---

[122] Girard. R., 1983, reúne una serie de textos reunidos que explican la evolución del pensamiento interdisciplinario que, iniciado en el ámbito de la crítica literaria, penetra en el campo de la antropología y el psicoanálisis, y desemboca en la teoría de las creencias y de las ideas religiosas. Se destaca de manera especial la representación del deseo como pulsión mimética, que da origen a la violencia en el seno de la comunidad, y la sacralización de dicha violencia por la vía del mecanismo sacrificial del chivo expiatorio.

[123] Foucault (1974) explica cómo, hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación –ya fuera fiesta o saber- se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, he ahí el título de cualquier lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar.

[124] Peñalver define la oración como una manera de "pedir a quien creemos poderoso y amable" que recoja nuestro dolor y nuestra angustia. Porque si hay alguien que recoja nuestro sufrimiento, alguna paz es esperable. "Dios está en la persona que ama, no en el amado".

Otra cara negativa de la imitación, según él, es el proselitismo fanático que él define como "una forma sutil de la violencia", como una conducta impaciente e irritada del que, por no haber sido imitado (ni envidiado) por el otro, trata de atraerle para ser su modelo acabado en su modo de pensar y de hacer: "Empieza a pensar eso que yo tengo pensado", "Aprende a ser bueno, a ser listo, a ser astuto, a ser sabio como yo". Por eso nos aconseja que aprendamos a desconfiar de los propios discursos convincentes y a contentarnos con que sean estimulantes con el fin de que no tratemos de que nuestras propuestas sean repetidas sino que despierten unos nuevos discursos. Esta teoría también la aplica a la tarea docente y afirma que "uno no es un buen profesor hasta que empieza a aprender de los alumnos". No está de acuerdo con que se considere a la televisión como la más pérfida y eficaz ventana indiscreta de todos los tiempos, y reconoce que es también uno de los vehículos y de los alimentos del deseo de imitar.

> Afirmar lo contrario sería creer que Caín mató a Abel porque veía mucha televisión. Que Herodes, Adolf Hitler y Robespierre veían mucha televisión. Que Stalin hubiera sido otro si no hubiera visto tanta televisión. Que Jack el Destripador veía muchas películas de crímenes y de horror. Y que Atila era un adicto ("La imitación", *Diario de Cádiz,* 7-6-2000).

Nos propone que concibamos la imitación como la "equilibración", como la supresión de la diferencia o como la disolución en la pluralidad. La imitación del otro es, afirma, un exceso de la comunicación y, paradójicamente, un proceso hacia su inutilidad porque suprime la distancia entre interlocutores, en una cultura en la que, como la actual, lo individual es un derecho y donde "el exceso de la diferencia" y la dispersión pueden suscitar el enclaustramiento, la soledad y el aislamiento. Él indica cómo la comunicación en el habla, en la audición de música (los mismos discos por millones), en los bailes (los mismos gestos con el mismo ritmo), en los vestido (la uniformización universal), en el unisexismo (trajes, gestos, habla, profesión) estimula y despierta la mera imitación que es como una comunicación muda (sin lenguaje) y no es recíproca porque el imitado no se comunica con el imitador sino que se deja imaginar,

mitificar o inventar por éste: "vive" de ser imitado y, en la imitación que suscita, reside su poder. Tras llegar a esta constatación, Peñalver se pregunta si la comprensión de un texto es también otro modo -como ocurre en la comunicación o en la imitación- de suprimir la diferencia. Como ilustración de estas ideas insiste otra vez más en el prestigio que en la actualidad ha alcanzado la edad juvenil y, como consecuencia, esa moda tan extendida de imitar, al menos, sus apariencias (2004, *Ni impaciente ni absoluto….*: 27).

Con la intención de profundizar en las raíces biológicas de los comportamientos imitativos, también se refiere a los "memes[125]", unas moléculas que desarrollarían, en el ámbito de la cultura, una función análoga a la que los genes cumplen en la evolución biológica de los animales humanos dotados de conciencia de sí y de lo otro. La imitación, por lo tanto, sería el factor que haría posible el lenguaje, la creación de la literatura y de la música popular, la comprensión del texto del otro (nos recuerda nuevamente que comprender es consentir, y consentir es de algún modo imitar), la propagación de las ideas religiosas, científicas y políticas, las tradiciones y los usos de los comportamientos sociales, la enseñanza, las escuelas artísticas, las modas en los vestidos o en los comportamientos. Tras explicar su hipótesis se pregunta y se responde:

> La imitación del otro ¿es algo semejante a cómo la mano derecha "imita" a la izquierda? Cuando una molécula de carbono aprendió a reproducirse, empezó la vida. Imitarse a sí mismo es también otra forma de hacerse otro: imitación y reproducción parecen fenómenos indisociables (*Op. cit.*: 30).

---

[125] Un "meme" (o "mem") es, en las teorías sobre la difusión cultural, la unidad teórica de información cultural transmisible de un individuo a otro, o de una mente a otra, o de una generación a la siguiente. Es un neologismo acuñado por Richard Dawkins en El gen egoísta (*The Selfish Gene*), por la semejanza fonética con «gene» —gen en idioma inglés— y para señalar la similitud con "memoria" y "mímesis".

Las semejanzas y las diferencias humanas

Peñalver propone sustituir la afirmación tan repetida de que "los hombres somos iguales" –que emiten los que piensan a los otros como iguales a ellos mismos- por "los hombres somos semejantes", es decir, "diferentes". Para explicar la dificultad con la que tropezamos para aceptar esta desigualdad recurre a la experiencia común: a los iguales lo soportamos aunque nos aburran mientras que a los diferentes los tememos o los aborrecemos porque, con sus maneras de actuar, nos acusan de no ser como ellos o porque vemos en ellos unos modos insufribles de no ser como nosotros. "Quizás -añade- aquí resida la clave de todo racismo".

Estas observaciones le sirven también para explicar su concepción relativista de los sentimientos de amor cuya intensidad depende de la distancia o de la proximidad que nos separa de los otros, y de la cantidad de individuos o de colectivos que son objeto de dichos afectos. Como ejemplo ilustrativo propone el del error al que nos induce la visión de las galaxias situadas a 10^6 años luz, y que, a pesar de que sus astros también están enormemente distanciados, desde aquí nos parecen superficies continuas. Si continuidad y discontinuidad son variables de la perspectiva y ésta depende de la distancia entre el sujeto y el objeto, es comprensible que, de lejos, todos nos parezcan semejantes y que, de cerca, por el contrario, las diferencias aumenten. Por eso, concluye:

> Amar a la Humanidad no es amar a ningún hombre sino al conjunto indiferenciado que constituyen todos ellos. A distancia todos los hombres son dignos de ser amados. Se parecen mucho a uno mismo, porque a esa distancia sólo puedo imaginármelos como muchos "yos", como una miríada de miradas idénticas. La moral y la ética sólo parecen pertinentes a distancia doméstica. Es en esta distancia donde se ponen a prueba. Las mayores diferencias se advierten en la cercanía. El vecino o el familiar, son los más susceptibles de sentir amor u odio por sus próximos. Amar al prójimo no es amar a todo hombre que pueda llegar a ser próximo. Es amar al que ya es nuestro prójimo. Sólo se ama o se odia a "la diferencia en la semejanza". Sólo se ama o se odia a los hombres (y a los que sin ser humanos humanizamos: Dios, Patria, Nación, bandera, linaje, morada, paisaje, animales…) (*Ibidem*).

Aunque él reconoce que el rechazo compartido hacia algo nos une más que la coincidencia en el amor ya que ésta implica el deseo "incompatible" de posesión, nos deja claro que somos la imagen que la visión nos traslada de los otros: somos lo que leemos en la pupila de los amigos y, también, de los enemigos que nos miran:

> ¡Cuántas cosas (no) hacemos para sorprender a nuestros enemigos! Dicen que Sastre no confesó en público los horrores que descubrió en Rusia para no contentar a *Le Figaro.* La comprensión del otro es la asimilación de lo que reconozco como común; en suma, de lo que me re-identifica como lo mismo. Sólo el *consentimiento* asume la otredad como lo diferente y la acepta en lo que tiene de no común (*Op. cit.* : 28).

La amistad como apertura incondicional al otro

Para Peñalver, la amistad, más que un sentimiento, es un cauce anchuroso y un ámbito privilegiado de comunicación. Es una relación interpersonal que, basada en una afinidad espiritual, tiende a un acompañamiento vital. El amigo es otro ser próximo y semejante que nos comprende, aunque no le expliquemos todas las razones de nuestros comportamientos; es el intérprete que identifica las claves de nuestra peculiar manera de ser, aunque no analice psicológicamente nuestro temperamento; es el exégeta que descifra el sentido profundo de nuestros pensamientos, aunque no se lo formulemos con palabras; es el experto que alcanza la razón última de nuestros deseos íntimos y llega hasta las raíces ocultas de nuestros temores secretos, aunque no haya vivido nuestras propias experiencias.

Peñalver parte de un principio según el cual los seres humanos, para llegar a ser nosotros mismos -sea cual sea el escalón temporal o social en el que nos encontremos- necesitamos que alguien nos explique, con claridad y con tacto, quiénes y cómo somos; necesitamos que nos diga cómo suena nuestra voz, cómo cae nuestra figura y cómo se interpretan nuestras palabras. Él completa su reflexión afirmando que, para tener y para conservar los amigos, hemos de

despojarnos de todos los atributos que, por representar poder -aunque sea con minúscula-, nos elevan; y hemos de prescindir de todas las insignias que, por encerrarnos en instituciones -aunque sean abiertas- nos distancian afectiva y efectivamente. Los uniformes y los hábitos, las estrellas y las condecoraciones, las mitras y los bonetes constituyen escalones y barreras que no los puede saltar la amistad. Por eso, en reiteradas ocasiones hablamos con él de la soledad de los poderosos; sobre esa soledad, enfermedad mortal, que enfría el clima, seca la tierra y asfixia el aliento; que deteriora las condiciones ambientales imprescindibles para el cultivo de una flor tan vital, tan frágil y tan delicada como es la amistad.

No es extraño, por lo tanto que considere al amigo como ese oidor atento y como ese auditor respetuoso que nos escucha y nos entiende; que descubre el secreto hondo de nuestras aparentes o reales contradicciones, que esclarece las claves secretas de nuestras engañosas incoherencias, que descifra el misterio que cada uno de nosotros encierra, que desvela el secreto que guardamos y que explica el ejemplar diferente y único de la compleja existencia personal. El amigo es un acompañante sensible, respetuoso, experto y generoso que capta las ondas sordas de nuestros latidos íntimos, que descubre nuestra verdad y al que confiamos nuestras fortalezas y, sobre todo, nuestras debilidades. Es un firme aliado con el que compartimos los secretos; es un confidente, fiel guardián y cómplice de lo más delicado, frágil y valioso de nuestra vida privada.

Al tener noticias de la concesión de la Medalla de Oro de la Universidad de Cádiz, Peñalver confesó sin reservas la satisfacción que le producía porque, él sabía que, además de ser una expresión de gratitud y un reconocimiento por su gestión como primer Rector, este galardón nacía de una profunda relación de amistad:

> Llega un momento (abril, 2000) en el que a uno empieza a gustarle a recibir medallas… Lo digo (casi) sin ironía. De lo único de

> lo que uno no debe ironizar es de la amistad, que es lo que ciertamente contribuye a que alguien piense que mereces esos honores. Porque la amistad nunca puede ser puesta a distancia. Amistad, como todo afecto, es cercanía, fusión, contacto. Al amigo se le da la mano, se le abraza, se le palmea… Nadie sonríe a costa de un amigo.

Pero también nos pone en guardia ante los retratos encomiásticos y nos asegura que, cuando los panegíricos son dibujos luminosos que carecen de sombras y de oscuridades hemos de interpretarlos como ficciones inventadas, y asegura que la lucidez –"el recurso contra las acechanzas de la vanidad"-, se compadece mal con la falsa modestia. Contraponiendo los ámbitos públicos y los privados, él explica cómo el hombre en sociedad es una intimidad abierta a "lo otro", y cómo la democracia es "el triunfo de lo público", de lo compartido, de lo colectivo y, por lo tanto, de lo regulado y sometido a la mirada y al control de "los otros".

Interpreta la violencia doméstica como la última reacción de la privacidad contra lo público -"En este ámbito, yo soy quien domino"- y que, cuando se siente hostigada, se recluye en el dormitorio, mientras que la pornografía –la exhibición de la sexualidad- es la privacidad que se exhibe públicamente con la intención de transgredirla exhibiéndola de la misma manera que los pensamientos no verbalizados –el soliloquio-, constituyen el último reducto de lo privado donde hoy sería para nosotros el "alma". El ejemplo más claro y más generalizado podemos encontrarlo en los medios de comunicación, especialmente en la TV, donde muchos exhiben (pornográficamente) su "alma", para alimentar parcialmente esta doble transgresión: exhibir lo privado acrecentando lo público.

La compasión por el otro

En su análisis, Peñalver también señala la base psicológica de los procesos de alejamiento o de acercamiento a los otros. Si, por ejemplo, el odio, la antipatía, la animadversión o el rencor levantan murallas para el entendimiento, el afecto, la simpatía, la complacencia o la amistad abren amplios

cauces para el diálogo, para la comprensión y para la colaboración. Él se detiene en el ejemplo de la compasión. "Sentir compasión –explica- es sentir con el otro y sentirse, de algún modo, otro". Y detalla las razones que, a su juicio, hacen que esta "virtud" parezca que carece de límites, ya que, al no ser una actitud cognitiva ni estética ni política ni, propiamente, moral, no se somete a reglas y, en consecuencia, jamás es perfecta y jamás se siente satisfecha:

> La compasión carece propiamente de discurso, carece de argumento. Por eso, sólo puede ser suscitada en los otros, por ejemplo, por la imitación. No es que no pueda ser predicada. Pero su prédica es sólo su descripción. La conducta ética es aquélla que suscita entre otros hombres el deseo de ser imitada ("La compasión", *Diario de Cádiz*, 27-12-2000).

Señala el carácter temporal y concreto de las conductas éticas cuyas realizaciones contienen en su interior el anuncio de sus consecuencias. Ésta es la razón –explica- por la que el orden ético se expresa en una conducta, es decir, en una acción compleja que concierne a la recíproca relación entre sujetos libres, a través de la imitación, de la emulación o la admiración que esa conducta es capaz de suscitar en los otros.

> El ejemplo paradigmático es el de Jesús -cuyo nacimiento conmemoramos- que vivió intensamente la compasión por el dolor y por la angustia del otro, del diferente, de extranjero, del que nos desconoce, del que nos irrita, del que nos olvida, del que no corresponde a nuestro afecto, del que nos desprecia. Por esta razón la imitación fue el recurso mayor de Jesús quien, sin necesidad de dictar reglas morales, propone la compasión y la comunica, más que con palabras, con su conducta ética. Por eso –concluye- lo ético, más que lo moral, es lo que nos une con los otros, lo que congrega, no lo que constriñe, no la disciplina, no lo que censura (*Ibidem*).

4. 3.- Tiempo y espacio

4. 3.- Tiempo y espacio

Introducción

La creación de la Historia y la pérdida del sentido de lo temporal

El permanente deseo de administrar y de dominar el tiempo

Los esfuerzos por inmovilizar el tiempo

El afán por vivir el presente desconectándolo del pasado y del futuro

Los disfraces del tiempo

Las estrategias de ocultación del tiempo

El tiempo del trabajo, del ocio y de la violencia

Adivinar el futuro

Introducción

El tiempo y el espacio, coordenadas en las que se resuelve la vida humana, son temas que han sido diversamente abordados desde las diferentes y sucesivas corrientes filosóficas. Desde la imagen del "río", que empleó Heráclito para explicar su tesis de que el fundamento de la variedad de todos los seres tiene su origen en el cambio incesante, se han dado interpretaciones tan diversas como, por ejemplo, "la imagen móvil de la eternidad", que emana de la mítica cosmológica platónica, "el número del movimiento", en el análisis fisicista de Aristóteles, "la distensión del alma", derivada de la perspectiva psicologista de San Agustín[126], o "la forma *a priori* del sentido interno", formulado por enfoque crítico de Kant, hasta llegar actualmente a los acoplamientos neuronales propuestos por Maturana y Varela[127] en el ámbito de la *neurofenomenología*. Si Carlos Gurméndez establece una relación directa entre el Tiempo y la Dialéctica[128], en el ámbito de la literatura Georges Poulet (1989) ha explorado

[126] San Agustín se pregunta: "Pero, ¿qué es el tiempo? ¿Quién podrá fácil y brevemente explicarlo? ¿Quién puede formular una idea clara del tiempo para explicarlo después con palabras? Por otra parte, ¿qué cosa más familiar y manida en nuestras conversaciones que el tiempo? Entendemos muy bien lo que significa esta palabra cuando la empleamos nosotros y también cuando la oímos pronunciar a otros. ¿Qué es, pues, el tiempo? Sé muy bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé" (*Confesiones*, XI, 14).

[127] Maturana, H. R. & Varela F., 1973.

[128] Gurméndez (1971) explica cómo, así como el Tiempo es dialéctico por naturaleza, la Dialéctica generalizada tiene su base real en el Tiempo, un proceso incesante e ininterrumpido del acontecer. Solamente una Dialéctica cimentada en el discurso temporal impide los riesgos de una estratificación cósmica de la Historia. Este autor nos recuerda cómo el Tiempo es el sujeto principal de la teoría de la relatividad, de la biología evolucionista, de la novela de Proust, de Burell, del teatro histórico de Brecha y del espíritu de la música moderna. El tiempo es, concluye, el personaje de nuestro tiempo.

los cambios experimentados en la concepción de tiempo humano, uno de los más "misteriosos enigmas"[129].

Peñalver, un pensador anclado en la existencia y situado en su propio marco vivencial, reflexiona, escribe y conversa sobre el tiempo y sobre el espacio partiendo de los hechos cotidianos y apoyándose en la conciencia clara de la multitud de paradojas que se generan debido al uso del lenguaje que, por su carácter lineal, es también un proceso temporal. A partir del principio formulado por Gaston Bachelard según el cual "la tarea preliminar de toda Metafísica es la meditación del tiempo", Peñalver elabora y explica su peculiar manera de concebir y de vivir el tiempo y el espacio mediante el análisis de relatos de diversos episodios que se suceden a lo largo de su recorrido vital. Sus comentarios siguen el ritmo zigzagueante de los asuntos que se reflejan en los medios de comunicación y prestan atención, de manera especial, a los hechos que ocurren en el entorno social en el que él desarrolla su actividad profesional. Su mirada circular trata de entender y de vivir la vida como un proceso de conocimiento en congruencia y en coherencia con el medio social y espacial. Sus análisis y sus comentarios sobre la relación entre el observador y lo observado ponen de manifiesto que él es un participante activo y constitutivo en todo lo que observa.

Pero Peñalver piensa y vive el tiempo y el espacio como los escenarios en los que se sitúan las coordenadas de su existencia personal y también como unas claves hermenéuticas[130] que él utiliza para interpretar los significados

---

[129] También explora los cambios experimentados en las descripciones más importantes, plasmados en una sucesión de textos de los grandes escritores franceses desde el Renacimiento.

[130] Harvey (1998) explica cómo, desde 1972 aproximadamente, se ha operado una metamorfosis en las prácticas culturales y económico-políticas. Según él, "esta metamorfosis está ligada al surgimiento de nuevas formas dominantes de experimentar el espacio y el tiempo. Aunque la simultaneidad no constituye, en las dimensiones cambiantes del tiempo y del espacio, una prueba de conexión necesaria o causal, pueden aducirse sólidos fundamentos *a priori* para abonar la afirmación según la cual existe alguna relación necesaria entre la aparición de las formas culturales posmodernistas, el surgimiento de modas más flexibles de acumulación del capital y un nuevo giro en la "compresión espacio-temporal" de la organización del capitalismo. Pero estos cambios, cotejados con las reglas elementales de la acumulación capitalista, aparecen más como desplazamientos en la apariencia superficial que como signos del surgimiento de una saciedad íntegramente poscapitalista o hasta postindustrial" (p. 9).

cambiantes que se asignan a unos conceptos que, en cada situación, le sirven de ejes, no siempre explícitos, en torno a los que giran los comentarios sobre diversos asuntos de actualidad como, por ejemplo, las ideologías, las utopías, la esperanza o la violencia. Distingue, como vimos anteriormente (pp. 218 y ss.), entre el tiempo de las personas y el tiempo de las instituciones. La vivencia del tiempo y del espacio de Peñalver se apoya en dos coordenadas convergentes, trazadas, respectivamente, por la acción del pensamiento y por los cambios del cuerpo. Su concepción de la vida se acerca a la noción corporal de Ortega –"la vida como cuerpo vivido"[131]- y, a través de él, a la de Nietzsche, y se aleja de la idea de Dilthey, más próxima a la de espíritu. "Por eso –afirma- Ortega es "más contemporáneo que decimonónico, porque es más espacializador que temporizador" (*Ni impaciente ni absoluto*: 63).

Se refiere, por ejemplo, a la forma de entender y de "celebrar" los cambios que se experimentan en el curso temporal que, a pesar de ser físicamente continuo, constante e invariable, es fraccionado por los calendarios, esos registros cuyas divisiones se apoyan en los movimientos cíclicos de los astros y en los acontecimientos contingentes más relevantes de carácter político, social, religioso o económico. Pero también indica que el reloj, la otra herramienta temporal, sólo marca el instante: no señala el tiempo pasado ni el futuro sino que es el hombre el que, al observar el instante en el que se encuentra, mide, evalúa, los instantes pasados o los que van a transcurrir. El instante del reloj –afirma- sólo sirve para señalar el límite del pasado, el que acaba con el instante presente, y para medir el límite del futuro, el que comienza en ese mismo instante.

Constata y explica el violento contraste que se establece entre la manera de valorar el tiempo en las sociedades occidentales en las que crece el agnosticismo religioso, y los modos con los que se afrontan en algunos territorios en los que se extiende el integrismo religioso. Si en las primeras se

---

[131] Cf.: Gaos, J., 2010.

prima el discurrir cambiante del tiempo, en las segundas se subraya el valor de la inmutabilidad.

> Es el movimiento, el cambio, la corrupción, lo que caracteriza desde siempre a lo frágil, a lo secundario. Por eso la Tierra estaba inmóvil en los cielos. Galileo fue perseguido por afirmar que la tierra se movía. La inmovilidad, la intemporalidad es el signo de lo Grande. El tiempo es siempre el enemigo para el hombre. A sus dioses los hace eternos. Wagner, en una expresión imposible, habla de hacer sonreír "una vez más, por última vez y para toda la eternidad" al crepuscular dios Wotan (*Op. cit.*: 71).

La creación de la historia y la pérdida del sentido de lo temporal

Peñalver define el tiempo como una realidad dependiente de la mente, como un proceso que, en gran medida, puede ser modificado por el pensamiento. A partir de la cita de Châtelet "Sólo cuando el hombre toma conciencia de que puede intervenir en su destino descubre su historicidad"[132], explica cómo el siglo XIX tenía que ser el siglo de la historia porque comenzó por una ruptura y por una transformación política preparada, buscada y querida por los propios ciudadanos de una nación (no por una catástrofe natural ni por una invasión extranjera) y que esa nación supo exportar a todo el Occidente[133]. A partir de este ejemplo, él argumenta su tesis de que sólo la fuerza y el ejercicio de la práctica racional nos hacen considerarnos protagonistas de nuestro presente y transformadores del futuro, y es así como nace el sentido del pasado como pasado histórico. Ésta es la razón, según él, por la que el proceso de escritura de la Historia constituye la prueba de su irreversibilidad:

> el registro del acontecimiento es siempre posterior a lo acontecido y, por eso, sólo un profeta introduciría su propio discurso como

[132] Châtelet, F., 1976.

[133] El significado del "pensar históricamente" y de las características exclusivas de un método específicamente histórico de investigación fue debatido a lo largo del siglo XIX por historiadores, filósofos y teóricos sociales en el contexto del supuesto de que era posible darles respuestas libres de ambigüedades. Se consideraba que la "historia" era un modo específico de existencia, la "conciencia histórica" un modo específico de pensamiento y de "conocimiento histórico" un domino autónomo en el espectro de las ciencias físicas y humanas. (Cfr. White, H., 2001).

> acontecimiento de la historia que narra (*Ni impaciente ni absoluto*: 66).

Explica también cómo la pérdida del sentido de la dimensión temporal y del valor histórico tiene su origen en la desazón que experimentamos tras el fracaso de los proyectos desarrollados con la intención de intervenir en actividades sociales. Entonces –afirma- nos volvemos hacia el instante y, en suma, hacia el espacio, hacia lo intemporal, lo supraterrestre, el éxtasis, la inmovilidad y, en consecuencia, hacia las religiones estáticas. Por eso él señala que no sólo la religión judeo-cristiana, sino también las utopías y los sociologismos del XIX alimentan unas actitudes estáticas, irracionalistas o aterrorizadoras cuando fracasan en su dinamismo, cuando dejan de creer en la posibilidad que contiene la temporalidad de abrirse hacia lo inesperable. Esta reflexión coincide con la que hace Bachelard cuando afirma que

> La meditación del instante nos convence de que el olvido es tanto más claro cuanto que destruye un pasado más cercano, igual que la incertidumbre es tanto más conmovedora cuanto que se le sitúa en el eje del pensamiento por venir, en el sueño que solicita, pero al que ya se siente engañoso. Por efecto de una permanencia enteramente formal, que habremos de estudiar, del pasado más remoto tal vez pueda volver y revivir un fantasma un tanto coherente y sólido, pero el instante que acaba de sonar no podemos conservarlo con su individualidad, como un ser completo. Asimismo, el luto más cruel es la conciencia del porvenir traicionado y, cuando llega el desgarrador instante en que un ser querido cierra los ojos, al punto se siente con qué novedad hostil el instante siguiente "asalta" nuestro corazón (Bachelard, G., 1986: 13).

A partir de citas de Brecht –"La crisis se produce cuando lo viejo no acaba de morir y lo nuevo no acaba de nacer"- y de Joan Miró -"El arte está en crisis desde Altamira"-, Peñalver no sólo advierte que hemos olvidado que no hubo tiempos sin crisis y que algunos ni siquiera se percatan cuando las sufrimos, sino que también expone la tesis de que la crisis de la cultura tiene su origen en el debilitamiento de nuestra memoria, en la pérdida, por un lado, del sentido del tiempo y, por otro, del sentido del humor. Defiende que la nostalgia del tiempo pasado pone de manifiesto, sobre todo, el temor al futuro cuyo final será la muerte. Por eso –indica- "nos tomamos en serio. Nos creemos en un

tiempo privilegiado: fin de todo, inicio de nueva era… Todos los milenarismos son presuntuosos" (*Ibidem*).

Esta nostalgia del tiempo pasado, que descubre un miedo al futuro y, en última instancia, un temor a la muerte, no sólo evoca a Jorge Manrique y a Chateaubriand -*Ma vie détruit ma vie*-, sino que, además, explica cómo el recuerdo borra el presente y cómo "el tiempo perdido" (Proust) es buscado para ser conjurado, para ser de algún modo anulado porque, cuando al fin, ya es recuperado, desaparece y sólo queda el presente, la intemporalidad; es decir, la eternidad (*Op. cit.*: 62).

El permanente deseo de administrar y de dominar el tiempo

Peñalver aprovecha el comienzo de un nuevo año para explicar las razones pragmáticas de las divisiones que, apoyadas en fenómenos cíclicos naturales y registrados por artefactos inventados por el hombre, sirven para medirlo, para aprovecharlo y para recordarlo de una manera más cómoda y más práctica. Advierte cómo, a pesar de que el tiempo es un proceso continuo que vivimos sin pausas y sin vacíos, la división facilita su dominio y su administración, y genera la idea de que, recomenzando el tiempo, quizás, algo de nuestro ser se reinicia también. Pero, a su juicio, el dato más significativo de estas celebraciones cíclicas es la influencia psicológica y sociológica en las actitudes con las que se encara un nuevo trayecto vital. La impresión de que se comienza una época diferente propicia los inéditos sentimientos que renuevan los impulsos vitales para continuar por una senda que, en realidad, es continua:

> Mientras más extenso es el tiempo que va a comenzar más nos parece considerable y trascendental el instante de su inicio. Es difícil e infrecuente emocionarse con la llegada de un nuevo segundo. Puede ocurrir con los minutos y no es difícil que suceda con los días. Un nuevo año, el más amplio período de tiempo que la conciencia de los hombres tiene la oportunidad de vivir (la rara coincidencia con un nuevo siglo o con un nuevo milenio refuerza su valor) despierta siempre en nosotros la melancolía y la ilusión ("El

deseado círculo del tiempo", *Diario de Cádiz,* 3-1-2002; *Ni impaciente ni absoluto: 64*).

En contra de la tesis de Nietzsche del eterno retorno, y de acuerdo con el pensamiento de Hegel, él defiende la irreversibilidad del tiempo porque, argumenta, cuando algo nos aparece como reversible, se nos derrumba ya que, "la realidad y su espesor están en su temporalidad lineal e irreversible. La historia (siglo XIX) perfuma toda realidad: Hegel es la irreversibilidad" (*Ibidem*).

En su concepción del tiempo, Peñalver se aleja no sólo de Nietzsche sino también de Deleuze; se acerca a Bergson[134] y a Spinoza, pero sin que podamos afirmar que la influencia llega a ser una identificación ni siquiera una imitación ya que no se limita a repetir las teorías de estos filósofos, pero sí descubre y propone, al menos como hipótesis, determinadas ideas que, quizás, se sobrentienden en sus filosofías. Es claro –y, quizás contundente- al afirmar que el empeño con el que Nietzsche lucha contra la irreversibilidad del tiempo -el eterno retorno, la eterna repetición del instante, la recuperación del espacio…- es el mismo impulso que le empuja a desposeer de la razón el espíritu (contra Sócrates) para atribuírsela al cuerpo, es decir, al espacio:

> "…el que no pueda quebrantar el tiempo ni la voracidad del tiempo, es la más solitaria tribulación de la voluntad" […]"…Que la voluntad creadora diga: eso [pasado] es lo que yo he querido" (*Así hablaba Zaratustra,* II, De la redención").

Pero, sin embargo, Peñalver advierte que la figura de Dionisos es la música y no la visibilidad espacial de la escultura. Lo que anuncia (y teme) Nietzsche no es la destrucción de la razón sino el fin de la experiencia del tiempo y la inmersión en el espacio, en el instante y en la eternidad. Apolo y Dionisos –el dios inspirador de las emociones, de los impulsos irracionales y del

[134] Bergson haciendo una relectura de *la teoría de la evolución*, intentó superar el positivismo. En la realidad se puede entrar y hacer experiencias gracias a la categoría de la duración, y en el tiempo no hay paréntesis: "El yo duradero, el yo que dura".

éxtasis- no son la oposición entre la razón y la sinrazón sino la doble adjetivación de la razón instrumental y de la razón estética.

A la pregunta qué sería de una subjetividad reversible, él responde que la aceptación de la teoría del eterno retorno lleva consigo la destrucción de la historia y del mundo real. Por eso aventura la hipótesis de que quizás lo que no podemos soportar es la irrealidad aunque sea a costa de resignarnos a la terrible irreversibilidad de la muerte. Sólo la inmortalidad prometida por ciertas religiones consuela los dos deseos: un tiempo irreversible y mortal, y un tiempo inmortal. Con ostensible ironía afirma:

> Sólo que en el cielo, las almas-cuerpos-sujetos vivirán sin mundo (porque no está dicho que las almas resucitarán como tampoco que los cuerpos resucitados con todos sus sentidos tengan algo que percibir, ni siquiera a sí mismos: ¿será perceptible un cuerpo glorioso por un ojo glorioso?) (*Ni impaciente ni absoluto*: 62).

Pero, cuando comenta las razones que nos mueven para festejar el comienzo de un nuevo año, no olvida que el cambio de fecha también intensifica la nostalgia de los episodios anteriormente vividos y convertidos en datos biográficos que, de manera irreversible, se alejan incesantemente:

> La edad se mide por años y el hecho de entrar en el año con otra cifra (siempre ¡ay!, superior a la pasada) nos hace evocar el ahora del tiempo lineal de nuestra vida cada vez más alejado de su inicio y ahora cargado con un número mayor (*Ibidem*).

Menos mal –afirma- que esa representación cíclica[135] de los calendarios nos hace imaginar que el comienzo de un nuevo año también renueva nuestra vida renovando las ilusiones, las esperanzas y los proyectos:

---

[135] Recordamos a este propósito que la concepción mítica de las culturas antiguas, como la de los incas, mayas, hopis y otras tribus indígenas, además de los egipcios, los babilonios, los griegos antiguos, los hinduistas, los budistas, el jainismo, y otras culturas, contemplan la "rueda de tiempo", que lo considera como cíclico o *circular*, produciéndose una repetición incesante de edades y de entes, de nacimiento y extinción.

> El círculo es la figura anhelada de la reiteración y del inacabamiento. Es la figura perfecta de la intemporalidad. Por eso también nos ponemos a desear que el año nuevo sea un tiempo nuevo en el que, como en las estaciones, todo lo perdido sea renovado en un tiempo mágico y circular, sin límite y quizá sin término… (*Ibidem*).

También señala que otra de las formas de luchar contra el paso irreversible del tiempo es el intento mental por fundir –y, a veces, confundir- el tiempo presente con el pasado y con el futuro haciendo que sean y que se vivan como contemporáneos. Si el pasado –afirma- está en él mismo; el presente está en lo otro porque "el pasado es como el mar recorrido por las olas del presente". El pasado está siempre ahí; el presente se hace y fluye sobre el pasado.

> El futuro son las olas que rompen más allá del mar, sobre las rocas, sobre la arena. El pasado sin olas, sin acontecimientos, sin sucesos, sin futuro posible, es el morir. Todo es entonces pasado e inmovilidad. Nada puede ya conmoverlo, nada puede ya agitarlo (*Ibidem*: 69).

Este mismo efecto lo conseguimos mediante la comunicación interpersonal, mediante el establecimiento de conexiones con interlocutores con los que "convivimos" unos episodios que, quizás, están alejados en el espacio y en el tiempo:

> Comunicarse es suprimir la ausencia de lo otro, de lo no presente, suprimir el pasado y el futuro: estar comunicado es estar presente en el acontecimiento, ser testigo (o, mejor, ser sujeto) de todo acontecer en un mismo espacio presente. La simultaneidad buscada de los acontecimientos, que es lo que permiten los medios de comunicación contemporáneos, es la supresión de lo sucesivo, la superposición (en lo presente) de lo pasado. No se trata tanto de narrar lo ocurrido como de hacer presente lo ausente pasado, un pasado que ocupa (es decir, que dura) el mismo tiempo (*Ibidem*).

También reconoce que esta fusión temporal resulta en la actualidad posible mediante los instrumentos que registran y que reproducen unos relatos del pasado haciéndolos nuevamente presentes:

> En la emisión "en diferido" de un acontecimiento pasado (prolongado más que retrasado hasta ahora), en el "milagro" de "la repetición inmediata de la jugada", se simultanea con el presente vivo un pasado inmediato: dejamos de vivir como presente el contenido del presente actual –hacemos un hueco- para llenarlo con un presente-pasado (*Ibidem*).

Los esfuerzos por inmovilizar el tiempo

Tras recordar la imagen de Heráclito –"Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río"- nos advierte sobre el riesgo de engañarnos por no tener en cuenta la imposibilidad humana del retorno:

> No lo malinterpretes: lo irreversible, y esto es lo terrible, no es el tiempo del río (a veces las aguas remontan con la marea) sino el tiempo del bañista" (*Ibidem*).

Ilustra esta idea con una cita de Borges: "El tiempo es un río que me arrebata, pero yo soy el río", y señala que el origen y la explicación del creciente debilitamiento que caracteriza a las ideologías de finales del siglo XX y, en especial, su vaciamiento de los contenidos utópicos se deben a la peculiar manera actual de interpretar y de vivir el tiempo presente atrapándolo e inmovilizándolo y, en consecuencia, perdiendo el sentido hacia el futuro y hacia el pasado. Por eso, afirma, triunfa lo espacial sobre lo temporal y, por eso, se explica la civilización de la imagen que aumenta la velocidad y reduce las distancias. Según él, la muerte de las utopías es la traducción, en el ámbito político, de la muerte de la esperanza (y de la espera) y, por eso, él sostiene, más concretamente, que la pérdida del sentido hacia el futuro constituye "el triunfo de lo espacial sobre lo temporal". Este predominio de la valoración del espacio sobre el tiempo, esta

> desaparición paulatina de la experiencia de la temporalidad y del transcurrir, tiene como consecuencia el debilitamiento de la esperanza del futuro y la atadura a un presente que se pretende atrapar e inmovilizar ("Tiempo y espacio", *Diario de Cádiz,* - 3-5-2000).

Esta tesis contrasta con las ideas de Paolo Virilio para quien lo que desaparece hoy es el espacio, la distancia, la extensión, en pro de un tiempo que es pura instantaneidad (Cf. Virilio, C., 1988, 1989a, 1993 y 1995). La desconexión del tiempo venidero constituye, según Peñalver, la clave que explica los rasgos peculiares que definen dicha "civilización de la imagen" cuyos cimientos se apoyan en el culto que, en la actualidad, se rinde al espacio; ésta es también su interpretación del progresivo dominio de las imágenes estáticas sobre los datos que recuerdan el pasado o anuncian el futuro: "La imagen –afirma- se inscribe siempre en el espacio que es lo que siempre está presente". Este predominio del espacio sobre el tiempo es también patente a pesar de que los instrumentos informáticos actuales nos induzcan a pensar lo contrario:

> El ordenador permite `borrar un espacio´. El espacio es un carácter. Carnap se equivocaba: "La nada nadea" porque el espacio vacío del procesador de textos tiene tal entidad electrónica que puede ser suprimido. El espacio vacío ocupa un espacio. Es como borrar una nada de huella, borrar una no-traza, suprimir lo que no tiene más existencia que el espacio electrónico ocupado por un vacío (*Ni impaciente ni absoluto…*: 69).

El afán por vivir el presente desconectándolo del pasado y del futuro

El incesante aumento de nuevas vías de comunicación constituye, según Peñalver, una muestra de la actual huida de la soledad. La búsqueda de compañía determina que se abran nuevas sendas por las que establecer contactos con otros seres aunque estén alejados físicamente:

> Parece que no queremos ni podemos estar solos. La pasión contemporánea del intercambio incesante de personas, de palabras, de imágenes, de sonidos, no es sino otro signo de la misma búsqueda inquieta e incesante: cómo estar en éste y en otro espacio al mismo tiempo y sin consumir energías: cómo estar presentes allí donde no estamos, cómo vivir lo que otros viven, cómo ser otro sin dejar de ser lo que se es ("La hiperviolencia", *Diario de Cádiz,* 11-4-2001).

En la línea de la tradición iniciada por Aristóteles, Peñalver sitúa en la mímesis el origen y la explicación del afán por vivir el presente desconectándolo del pasado y del futuro. Según él, esta intensificación se refuerza por el debilitamiento de las creencias religiosas y, en consecuencia, por la ausencia de la esperanza en otra vida futura:

> El deseo de similitud es el nombre de esa pasión mayor de nuestros tiempos. Si todo fuera simultáneo, si nada viniera después porque ya ha acontecido, todo sería sólo presente. Todo sería entonces instante sin pasado y sin futuro, es decir, puro espacio simultáneo sin tiempo. En una época donde la creencia religiosa en la inexistencia de la muerte suscita una perplejidad y una duda que no han sido aún resueltas en la renovada y serena convicción de la realidad del morir, la ilusión de la inexistencia práctica de un tiempo futuro nos hace vivir "como si" la muerte no pudiera llegar jamás ("La hiperviolencia", *Diario de Cádiz,* 11-4-2001).

Ésta es, al menos, una de las explicaciones de esa incontrolable pasión por comunicarnos de manera permanente para evitar la soledad, éste es también el origen del ansia insaciable de estar presentes donde están los otros imaginándonos que somos ubicuos y omnipresentes en un espacio sin tiempo:

> "Hay que estar localizados", es decir, hay que estar presentes simultáneamente en todos los lugares desde donde alguien quiera llamarnos. En los sitios más recónditos, en las situaciones más privadas, en aquellos momentos que no pueden vivirse sin intimidad, sin aislamiento o sin silencio, el sonido impertinente de un teléfono te dice atronadoramente que no estás solo y que alguien con tu misma ansiedad quiere hacértelo saber inmediatamente (*Ibidem*).

También nos advierte de otra consecuencia paradójica de la hipercomunicación: el ruido estentóreo que bloquea la comunicación y que favorece el aislamiento del que huimos:

> Pero en ese ruidoso espacio todas las voces parecen intercambiar sus gestos y sus mensajes sin que ningún rostro logre destacarse entre los otros, donde nadie parezca "decir algo sobre algo a alguien". En esta frenética y ruidosa hipercomunicación, ¿no

> estaremos sin quererlo volviendo a la incomunicación y al aislamiento de los que queríamos huir? (*Ibidem*).

En sus análisis de las vivencias del tiempo describe los esfuerzos que se realizan en la actualidad para aumentar la velocidad y para reducir las distancias espaciales y para medirlas aplicando como criterios el tiempo que empleamos y el precio que gastamos en la elaboración de los productos:

> Lo que importa en la distancia entre dos puntos es el tiempo que tardamos en recorrerla. Ganar tiempo es perder distancia. Lo más próximo es lo que menos tiempo cuesta en alcanzarlo (*Ibidem*).

Tras este análisis llega a la conclusión de que "cuanto mayor es la velocidad, más lentamente pasa el tiempo para un objeto", una afirmación que ilustra con el hecho de que las partículas de la luz no envejecen porque están siempre en un "casi ahora", son "casi eternas". Por eso, afirma, sólo lo lento envejece:

> lo muerto es lo que está quieto, porque es tan lento que, en su quietud, no deja nunca de ser él mismo, y sólo lo quieto gasta tan rápidamente el tiempo de ser que apenas tiene tiempo (de ser) (*Ibidem*).

Por eso él deduce que la impaciencia de ser es el castigo de los lentos y, por eso, "sólo los lentos llegan antes a no ser nada" (*Ni impaciente ni absoluto*: 67).

No es extraño, por lo tanto, la importancia económica, social y cultural que alcanza el automóvil, un vehículo que se ha convertido en señal de prestigio y en uno de los productos más valorados en los mercados, esa "máquina-símbolo de nuestros tiempos" cuya producción, potencia y seguridad aumentan de manera permanente con el fin de ahorrar tiempo acortando las distancias ("Velocidad", *Diario de Cádiz,* 5-7-2001).

También nos advierte de los riegos que corremos con el menosprecio del ritmo propio de cada una de las acciones, y anuncia que su efecto previsible será la reducción agobiante de los espacios y, como consecuencia, el ansioso y paradójico anhelo de separarnos:

> Y cuando todo sea próximo, el mundo será un pañuelo. Pero entonces seremos tantos y estaremos tan apretados y cercanos que sentiremos que nos falta el espacio. Entonces recomenzaremos a dispersarnos en el tiempo, perdiéndolo cada vez más, hasta alejarnos cada vez más unos de otros (*Ibidem*).

El análisis de esta forma de privilegiar la consideración espacial sobre la estimación temporal tiene como consecuencia el descrédito de las utopías, la mengua de referencias a las estimulantes aspiraciones de futuros prometedores:

> Una civilización del espacio es una civilización anti-utópica, es decir, una civilización del presente, creadora y consumidora de imágenes que, al privilegiar las imágenes sin atender suficientemente a sus significados y a sus valores, es más estética que ética. Por eso se inquieta por cómo hacer para prolongar (o repetir imaginariamente) el instante vivido, no por el valor compartible y estimable por los otros de lo que uno hizo o de lo que podrá hacer (*Ibidem*).

Para pensar la multiplicidad heterogénea en Bergson que, como es sabido, explica la duración mediante la imagen de la melodía, propone la figura alternativa de la polifonía o, incluso, la de politonalidad. Advierte que Bergson olvidaba, a veces, la función de la simultaneidad del transcurrir de líneas diversas: una duración en una suerte de espacio.

> ¿Por qué –se pregunta- siempre pone el ejemplo de la melodía, que es una monodia? Y responde: "Hay una multiplicidad de simultaneidades que es quizá lo que no supo recoger Nietzsche: algo que no se ofrece como duración sino quizá como perspectiva" (*Ibidem*: 68)[136].

[136] Estas ideas de Bergson están desarrolladas en 1889, 1896, 1903 y 1911. Cf. también 2004 y, más concretamente, la introducción y el estudio preliminar de Jorge Martín.

Ésta preferencia de la dimensión espacial sobre la temporal explica el esfuerzo permanente que, en la actualidad, desarrollamos por acortar los tiempos ("Juego y milagro", *Diario de Cádiz,* 14-6-2000). Para ilustrar este análisis de las coordenadas espacio temporales, Peñalver señala el atractivo que ejercen los juegos y los milagros, dos prácticas opuestas que, aunque están insertas en ámbitos culturales aparentemente alejados, obedecen, según él, a unos impulsos comunes. Tanto los juegos como los milagros son procedimientos generalizados para acortar los tiempos y, en consecuencia, son recursos que sirven para economizar los esfuerzos. Por eso, afirma, se apela a la Providencia y al Azar, que son dos sendas directas por las que se pretende alcanzar, de manera rápida, los destinos, dos atajos que, eventualmente, proporcionan el éxito inmediato.

En ambos casos, la recompensa o el premio se consideran como efectos posibles del acto, y "determinan el acto mismo porque éste, al realizarse, asume ya su propio efecto. Los actos movidos por un interés no suelen merecer por eso la consideración de actos morales". El milagro y el juego, por lo tanto, se convierten así en unas armas eficaces que aniquilan la resistencia del tiempo y que vencen los factores adversos que están a él asociados:

> De la misma manera que el milagro -como la alquimia- es una victoria sobre el tiempo, sobre el esfuerzo, sobre el dolor y sobre la muerte, el juego –que Peñalver denomina "milagro laico en época de incredulidad"- es un modo de "matar el tiempo", una actividad que favorece la victoria de la impaciencia del deseo sobre la paciencia del esfuerzo porque hace posible lograr bienes, sin esfuerzo, con sólo desearlo fervientemente (*Op. cit.:* 65).

El juego, afirma literalmente, es un modo de superar la lentitud insufrible de lo que no pasa, de lo que no transcurre. El juego es asociado hoy al premio inmediato: el bingo, las máquinas, los dados, etc. El juego de azar es el milagro de los incrédulos: conseguir algo sin esfuerzo, sólo con desearlo fervientemente (*Ibidem*). En resumen, éstas son las razones que explican, según Peñalver, el creciente éxito de público que alcanzan las actividades que se

desarrollan en los, cada vez, más dilatados tiempos de ocio: la fiesta, el arte, el deporte y el juego.

Los disfraces del tiempo

En el capítulo titulado "Los disfraces del tiempo en la escena del presente", en su libro *Desde el Sur…,* Peñalver nos invita a convertirnos por unos momentos en espectadores atentos de la obra dramática que, como "personajes en acción", estamos sin cesar representando. Explica cómo en esta escena del presente que es el mundo actual, hablar de disfraces del tiempo es evocar un signo mayor de la mutación contemporánea sobre el tiempo, aquélla que se revela en las formas de su ocultación, de su elipsis o de su enmascaramiento.

Peñalver llama "disfraces" a los diferentes modos con los que nuestra contemporaneidad trata de neutralizar, de olvidar o de conjurar el anuncio de la fugacidad o de la muerte que contienen las experiencias del tiempo. La fragilidad o el eclipse de las consoladoras creencias sobre la muerte heredadas de las grandes religiones explicaría en parte, según él, la aparición o el desarrollo actual de diferentes formas de ocultación o de enmascaramiento que llamamos los "disfraces del tiempo". Son modos de conductas que parecen apuntar a las formas de pensar y de vivir el tiempo como un puro presente que tiende a contraerse en simple instantaneidad, el instante, "límite ideal del presente", según la expresión de Sartre[137], sería la contrapartida temporal del punto espacial, un enmascaramiento contemporáneo del tiempo que, como ya denunciaba Bergson, es otro modo de su "espacialización" en el campo de la ciencia.

Esta "espacialidad" es, según Peñalver, otro nombre de lo radicalmente presente que él explica de la siguiente manera:

[137] El para-sí es su pasado y es su futuro en el "hueco de no ser" de su presente. Pero "no hay instante en que pueda afirmarse que el Para-sí es, porque precisamente el Para-sí no es jamás" […] "La temporalidad se temporaliza enteramente como rechazo del instante", Sartre, 1943: 196.

> la espacialidad es la propiedad de estar presente ante sí mismo o, en otras palabras, la identidad consigo mismo. Pero hemos de tener en cuenta que sólo el espacio es lo idéntico a sí mismo ya que no tiene pasado ni futuro. Es lo intemporal, lo que existe como presente. Por eso la espacialidad sólo puede ser atribuida a los productos del pensar. Sólo los conceptos son totalmente espaciales, porque sólo pueden ser presente (*Ibidem*).

Llega a la conclusión de que la espacialidad, la presencia y la intemporalidad constituyen las propiedades del pensamiento y, en sumo grado, del concepto, que es la unidad definida y determinada del pensar, y a la que, por su permanencia (a priori epistémico de toda sustantividad), se le ha podido atribuir toda realidad radical. La presencia absoluta del concepto es su intemporalidad (*Desde el sur*…nota: 136-137).

A juicio de Peñalver, este movimiento "contemporáneo" de espacialización de la temporalidad estaría redescubriendo las raíces etimológicas contenidas en la palabra "tiempo":

> Según Usener, "las palabras primitivas *temenos (tempos) y templum,* no significan otra cosa que corte e intersección; en la terminología posterior de los carpinteros, dos travesaños o vigas que se intersecan constituyen todavía un *templum*; de ahí se fue desarrollando, por un proceso natural, la significación de espacio dividido; *tempos*, una zona del cielo (por ejemplo, oriente), pasó a significar una hora del día (por ejemplo, la mañana) y, por fin, tiempo en general"[138]. Así pues, como añade Cassirer, "la división del tiempo en fases [pasado, presente, futuro] es paralela a la división del espacio en direcciones y zonas[139].

También Valéry fundía ambas ideas cuando, evocando la inmensidad del mar en *El cementerio marino*, exclamaba: "…*comble d´or aux mille tuilles, Toit! Temple du Temp*. Esta conexión paleonímica entre el tiempo y el espacio se confirma y se complica –afirma Peñalver- en otro ámbito también originario: el

---

[138] G. Usener, 1895: 191.

[139] E. Cassirer, 1971: 144. vol. II.

de las primeras experiencias de juego infantil. Se refiere al conocido ejemplo del "*fort-da*", "lejos de aquí", practicado por los niños y descrito por Freud en sus *Ensayos de psicoanálisis*. El niño arroja sin cesar lejos de sí objetos, al mismo tiempo que grita algo parecido a "¡vete!", "¡fuera!" o "¡lejos!" ("*fort*" en alemán). Una variante es el juego de utilizar un carrete u otro objeto similar atado con una cuerda para arrojarlo lejos y fuera de la vista, y después hacerlo aparecer mientras se grita: "¡aquí!" ("*da*") (*Ibidem*).

Es conocido que, según Freud, el niño (se trataba de su nieto de 18 meses) en un juego que pudo observar atentamente durante muchas semanas, reproducía "con los objetos que tenía a mano la escena de la desaparición y reaparición de su madre". El niño, según Freud, se consolaba de una ausencia no agradable haciéndose dueño en parte de ese hecho doloroso a través de su reproducción simbólica.

Esta misma estructura de "presencia-ausencia" es la que propone Peñalver para describir el esquematismo de la experiencia temporal. Bastaría –asegura- con sustituir la alternancia espacial de presencia-ausencia por la idea de lo temporal contenida en el enunciado siguiente: "lo temporal es la sucesión irreversible de acontecer-no acontecer". De esta manera podemos afirmar que el juego "*fort-da*" del niño de Freud constituye la iniciación a la experiencia de la irreversibilidad del tiempo disfrazada bajo términos espaciales. (Desde el principio –indica-, el tiempo tiende a ser pensado como espacio, quizá porque es el camino más fácil para conjurar y para neutralizar los venenos de lo irreversible).

Los resultados de esta breve exploración inicial le permiten a Peñalver esclarecer esa interna relación que él busca entre el espacio, el lenguaje y el tiempo: El espacio, campo originario de lo perceptivo, prepara el distanciamiento del ámbito conceptual, de las nociones teóricas, de las cantidades discretas o de las extensiones discontinuas porque, afirma, "toda experiencia, incluso la temporal, tiende a traducirse en conceptos espaciales". Es

así cómo el lenguaje, a partir de las cualidades espaciales de lo distinto y de lo discontinuo de los signos, proporciona un modo de evocar, desde la fijeza del presente, la presencia de lo ausente. La sucesión irreversible de presencias-ausencias –"el corazón del tiempo"- escapa *absolutamente* a cualquier tipo de lenguaje. Como decía Apollinaire, quince siglos después de San Agustín, "cuando hablo del tiempo es que ya no existe".

Éste es el itinerario que Peñalver ha seguido para concluir que el tiempo se nos aparece ligado, desde el inicio mismo del fluir de la conciencia, a la acción y a la producción que constituyen la primera respuesta a la originaria experiencia de la sucesión irreversible de presencias-ausencias. El análisis de la relación de la temporalidad con la acción y con la producción es, según su hipótesis, el único modo de orientarse en estas cuestiones sin repetir el continuismo bergsoniano de la *durée* y sin redundar en las descripciones perceptivo-espacializantes de la fenomenología de Hursserl. Desde esta perspectiva incluso podrían ser exploradas las mutaciones contemporáneas del tiempo surgidas en el ámbito de las ciencias tanto naturales como filosóficas y humanísticas. A partir de esta consideraciones, Peñalver recuerda, enumerándolos cronológicamente, diversas obras, corrientes y nombres que aparecieron desde finales del siglo XIX, como, por ejemplo: Bergson y la intuición del la *durée*, Nietzsche y el eterno retorno, la descripción fenomenológica de la conciencia del tiempo en Hursserl, las teorías relativistas del tiempo causal, las primeras formulaciones deterministas y reversibles de la mecánica cuántica y el desarrollo de las lógicas polivalentes, la interrogación heideggeriana sobre el tiempo y los análisis existenciales de la temporalidad humana, la Escuela de los Anales y las nuevas corrientes historiográficas, el redescubrimiento del acronismo estructural y su importación a las ciencias sociales, la expulsión foucaultiana del modelo antropológico del tiempo en los estudios históricos, el desarrollo de las lógicas temporales y la teoría de los sistemas y la reformulación por Prigogine y su escuela de la irreversibilidad física del tiempo.

Pero es que, además, esta conexión entre el tiempo y las actividad nos permite leer esas conductas sociales de ocultación que él llama los "disfraces del tiempo" e interpretarlas como estrategias de espacialización, es decir, como modos de neutralización del pasado y del futuro:

> El peso de pasado y los venenos del futuro, del instante ("el vuelo del tiempo" en el famoso verso de Lamartine), cuando a esta conciencia nada parece poder ya consolarla (*Desde el Sur…*: 140-150).

Estrategias de ocultación del tiempo

Peñalver considera tres tipos de conductas ante el tiempo: la pasión por el acontecimiento singular, la hiperinformación y el localismo, y el rechazo del poder institucional. Explica cómo, en el primer caso, se busca sólo la presencia activa de lo real y se reduce todo ser a su actualidad, a su *energeia*, en el sentido aristotélico del término. De esta manera, se condensa hasta tal punto la experiencia temporal que se contrae todo el tiempo al ahora porque, "cuando lo real es sólo lo singular que acontece aquí y ahora, el ser como acto, como *energeia*, es lo que tiene que ver con el tiempo". Esta concepción es el correlato necesario de la concepción del tiempo como presente ya que el efecto cotidiano sería que todo está más próximo y la intensidad del aquí-ahora justificaría el valor contemporáneo atribuido a los objetos singulares (lo que aparece como objeto perceptivo o significativo) y a los acontecimientos (la modificación presente de la disposición de lo real).

El término "acontecimiento" lo entiende y aplica, por lo tanto, de dos maneras: como hecho, ocurrencia o suceso, es decir, como aquello que perturba el orden del sistema, como lo que introduce la modificación al proceso de "des-programar" y "des-planificar" -y, en este sentido se confunde con la espontaneidad y con la contingencia- o, en segundo lugar, como un episodio que

se identifica con lo presente, con lo visible, con lo que está aquí, con lo que aparece[140].

Según esta interpretación, podemos colegir que la búsqueda de la actualidad del acontecimiento singular satisface, según Peñalver, a varias búsquedas contemporáneas que están ligadas a la polisemia de sus sentidos: la búsqueda de lo presente, la de lo contingente y la de lo visible. En este caso, el acontecimiento, como figura de lo instantáneo, es, por lo tanto, un modo de contracción temporal porque condensa en el presente unos efectos acumulados del pasado. También se entiende como mera contingencia ya que es un modo de influir en el ahora cuando se excita la actualidad perturbando la norma de un presente planificado, programado o preescrito. Finalmente, también sirve para expresar la pasión por la actualidad del acontecimiento, de la misma manera –explica Peñalver- "que lo que está aquí presente es otro signo de la búsqueda contemporánea de lo sensible, de lo perceptible". Apropiarse lo que hay en presencia, por lo tanto, sería según él, conquistar el presente como, por ejemplo, la pasión contemporánea por el cine, por la televisión y por la música que son unas actividades movidas por esa búsqueda del acontecer perceptible que coincide con nuestro presente y lo identifica y, al densificarlo, logra casi detenerlo. A juicio de Peñalver

> no hay, probablemente, en el mundo de hoy otros medios más potentes de suspensión del tiempo" porque el acontecimiento (el acto que se cumple en mi presencia) alimenta y excita el presente y la acción: "una actualidad densa y rica oscurece la pesada comparecencia del pasado y difiere un poco más la llegada amenazadora del futuro y de la muerte (*Ibidem*).

Otro tipo de conducta ante el tiempo es, en la actualidad, la hiperinformación y el localismo como modos de lo simultáneo. Explica cómo lo que nos place no es propiamente lo inmediato del acontecer (no hay tentación

[140] Esta acepción se ilustra en una de las exploraciones etimológicas heideggerianas según la cual el acontecimiento (*Ereignis*) contiene la idea de "lo apropiable por la mirada", "lo que está a mano" (1998: 85, nota 7).

intuicionista en la actitud contemporánea) sino la simultaneidad de todo acontecer con mi propio presente. En este sentido, toda búsqueda de la presencia y del ahora es búsqueda de la simultaneidad temporal. Lo real es lo que está aquí y lo que es ahora. La búsqueda de la presencia es la búsqueda del ahora, el *hic* y el *nunc* se solapan y, en consecuencia, la realidad entendida como lo simultáneo es otro modo de reducir el tiempo al presente.

Tras esta constatación él se pregunta si ese deseo de hacer que todo sea simultáneo es precisamente el esfuerzo que mueve a la pulsión informativa de nuestros tiempos que busca sólo conocer lo acaecido, guardarlo en la memoria, compararlo y enlazarlo con otros acontecimientos para componer así el relato razonable y coherente de nuestro pasado, es decir, el discurso de la Historia. A su juicio, "la historia comienza a ser pensada hoy como una serie discontinua de acontecimientos y no como línea continua de sentido".

Pero él establece una distinción clara entre la "hiperinformación" y la "pasión informativa". No estamos hiperinformados sólo para comunicar con los otros sino para la suspender el tiempo y la fuerza que mueve al inmenso gasto de energía informativa de nuestro tiempo. Este proceso es, asegura, el deseo de acrecentar el nivel de simultaneidad, es decir, el deseo de contraer toda experiencia temporal a la experiencia del presente y, en su límite, al instante. De nuevo se trataría, por lo tanto, de aumentar el peso y la presencia del presente aligerando el peso del pasado y conjurando la amenaza del futuro (Cf. Harvey, *op. cit.*)[141].

---

[141] A juicio de Francisco Vázquez, lo interesante de este libro es su consideración de las nuevas estructuras de compresión tiempo-espacio como un elemento inherente a la fase actual del capitalismo (que denomina régimen de acumulación flexible), que permite establecer un puente entre las condiciones de producción material y la modalidad de producción cultural que conocemos como postmodernidad, donde se da esa coexistencia de globalización (homogeneidad de los modos de vida, interconexión planetaria de eventos, deslocalización de los procesos, circulación instantánea del capital y de la información) y fragmentación (nacionalismos, localismos, fundamentalismos). En su opinión, aunque este arraigo de la nueva experiencia del tiempo en las nuevas condiciones del capitalismo de última generación no está presente en el diagnóstico de Peñalver, las propuestas de Harvey pueden funcionar aquí como un buen complemento

Otro ámbito de búsqueda de lo simultáneo es el "localismo" que, en sus diversas manifestaciones, pretende plegarlo para lograr que cualquier lugar del espacio recorrible esté a pocos minutos de nuestra escena familiar. Este universo, Peñalver aventura,

> se regirá entonces por el modelo de lo pequeño, de lo a mano. Lo "mínimo" será el modelo de lo "inmenso" (El poder nacional se gana ya en los municipios). Los localismos bajo todas sus formas (nacionalismos, regionalismos, comarcalismos, etc.), tan valorados hoy, son quizá el modelo vivo para la "aldea global" hiperinformada (Mc Luhan) a la que apuntan las tendencias a la federación y a la comunidad intercontinental (*Ibidem*).

La progresión de las comunicaciones, de cosas, de personas o de signos, condensa el espacio social ya que, si "el mundo es (cada vez más) un pañuelo", lo es no por empequeñecerse sino por plegarse, por hacerse más denso, más poblado de acontecimientos compartidos, por eso, él concluye que "hoy la comarcalización no es sólo geográfica sino informática y comunicacional".

Este análisis le sirve para explicar cómo el factor que nos hace "vecinos", más que la proximidad física, es la "presencia" en todas sus formas: el prójimo no es el próximo sino el interlocutor activo ya que muchos próximos están lejos, están en la ausencia, casi en la inexistencia, pero son mis prójimos porque están presentes, son mis simultáneos porque son posibles cooperadores en la acción.

Los estímulos de la simultaneidad comunicacional no nacen pues, según Peñalver, de la mera cercanía espacial-geográfica sino de la necesidad práctico-social. Si no existe o no se estimula la necesidad de comunicación práctica, la vecindad comunicativa no se constituye. Lo importante no es tanto estar cerca sino experimentar la necesidad de acercarnos: los medios e instrumentos hoy disponibles permiten cada vez más un acercamiento físico (transportes rápidos) y comunicativo entre los sujetos que acrecienta el presente

común entre los hombres, que es el *a priori* que hace posible la cooperación social.

Peñalver también advierte que, aunque la proximidad física puede ser un estímulo o una ocasión para la cooperación social, siempre que no traspase un cierto umbral crítico, la estrechez del espacio compartido suele ser una de las causas de la violencia urbana contemporánea e, incluso, origen de insolidaridad. Por eso él concluye que la búsqueda de la simultaneidad no es la búsqueda de un espacio escaso sino de la presencia de un espacio rico y diverso que no sea el espacio plano, insignificante y empobrecido de ciertas edificaciones contemporáneas. El espacio, como ámbito de lo sensible, es –afirma- lo dominable porque es allí donde triunfa la acción humana:

> La conquista del espacio es algo más que el título de un mito compartido. El tiempo, como sucesión de presencias-ausencias, es lo inaprensible que perturba nuestra acción (el pasado me pesa, el futuro me inquieta). La ocultación del tiempo es algo más que una astucia compartida (*Desde el Sur: lucidez, humor, sabiduría y otros discursos*: 149

Este intento de reducir el tiempo presente (¿de esta deshumanización del tiempo?) es discernible –afirma Peñalver- en todos los niveles de la actividad humana contemporánea pero él se limita a describir sólo algunas conductas sociales significativas. Reconoce que hay otros ámbitos en los que esta mutación se expresa de una manera penetrante y profunda, sobre todo, en el campo de la literatura como, por ejemplo, en las obras de Hofmannsthal, Proust, Kafka, Joyce, Virginia Woolf, Thomas Mann o Jorge Guillén.

Tiempo del trabajo, del ocio y de la violencia

Estos análisis le sirven también a Peñalver para esbozar el horizonte en el que se inscriben las actitudes sociales actuales y las diversas valoraciones del trabajo productivo, del esfuerzo gratuito y del incremento de la violencia. Constata cómo el trabajo productivo, definido como "energía gastada que agota al cuerpo", ha perdido el valor que tuvo hasta épocas recientes, compensado

simétricamente por el valor atribuido al esfuerzo gratuito y gratificador de las artes, de las fiestas religiosas o profanas, de los deportes o de los juegos. Como vimos, anteriormente, el juego y el milagro son dos modos de desear y de esperar ser recompensados sin esfuerzo, y sólo por el propio mérito del ser uno mismo quien es ("Juego y milagro", *Diario de Cádiz*, 14-6-2000). La constatación de estos hechos le sirve para establecer esa relación de corrientes inversas que se producen entre el declive de la fe religiosa y el crecimiento de la afición por los juegos de azar:

> Cuando los milagros escasean, los juegos abundan. Cuando el trabajo tiene una pobre recompensa, sólo Dios o la Suerte pueden concederme el premio injustificado e inmerecido de la curación imposible o de la riqueza inesperada (*Ibidem*).

Esta manera de vivir y de pensar el tiempo le sirve también para descubrir las raíces hondas de la violencia que caracteriza algunas de las conductas generalizadas en la actualidad y cuya expresión externa es la impaciencia, esa serie de comportamientos que Peñalver define como una forma de violencia de lo absoluto, opuesta a la paciencia, "una virtud que se apoya en la lucidez de la razón que se sabe abierta a todas las rectificaciones". Los gérmenes de la impaciencia, repite de manera insistente, nacen en la incapacidad para asumir los ritmos normales del discurrir del tiempo y explican cómo el origen profundo de las transgresiones se sitúa en la dificultad de sincronizar con la velocidad de los procesos y, sobre todo, en la resistencia para asumir la condición mortal:

> Delinquir por impaciencia es indicio de un no poder soportar el tiempo y la contingencia, es síntoma de una voluntad desviada de inmortalidad y de absoluto. Todo acto delictivo, todo acto de violencia contra el otro o contra lo otro (también aquél que se comete amparado en una razón institucional) es la expresión de una impaciencia ("La impaciencia", *Diario de Cádiz,* 15-11-2000).

Por eso, según él, odiamos esperar y soportamos mal vivir el tiempo vacío, ese que sentimos transcurrir sin acción y sin acontecimientos mientras

adviene el resultado esperado. Ésta es, también, su explicación de la frustración, esa sensación de fracaso que experimentamos cuando no logramos una aspiración, y ese sentimiento de indignación dirigido a los otros, a uno mismo o a las circunstancias externas.

Pero Peñalver advierte que la violencia, que en la vida social aparece a menudo ligada a la búsqueda de la rápida resolución de conflictos y de la eficiente eliminación de antagonismos, es una reacción que es visible y que, aunque a veces es eficaz a corto plazo, lleva en sí su propia podredumbre y el germen de resentimientos futuros. La vivencia del presente desconectado del pasado y del futuro es la expresión, como indica Zygmunt Bauman, de la búsqueda de la felicidad inmediata y de la preocupación de unas políticas de la vida, que abandonan la construcción de un "futuro mejor" por la búsqueda febril de un "presente diferente, una búsqueda que nunca se detiene, y que dura tanto como la sucesión de momentos presentes que escudriñan con desesperación esa diferencia" (2004, *La sociedad sitiada*: 33).

Esa sobrevaloración del tiempo presente, en la que Peñalver tanto insiste a lo largo de su reflexión sobre el tiempo, explica también la tendencia generalizada –que él califica de "manía"- de imitar al joven. Es un trastorno que padecen tanto los que lo son como los que ya han superado esta edad. En su interpretación, los jóvenes se instalan en esta época con la sensación de que es un estado definitivo, como una patología endémica que, por lo tanto, no tendrá fin:

> Los aún jóvenes viven su juventud como si fuera un estado crónico y dichosamente incurable. Parecen olvidar que la juventud es una bendita enfermedad transitoria y fugaz que se contrae una sola vez y que (¡ay!) se cura siempre ("Imitar al joven", *Diario de Cádiz*, 6-9-2001).

Otra de las consecuencias de esta manera de privilegiar el tiempo presente, absolutizando "el ahora" y "el aquí", es –indica- una progresiva

disipación de las referencias al tiempo futuro. Por esta razón, según sus análisis, en el lenguaje coloquial se han extendido tanto unas fórmulas lingüísticas que, como por ejemplo, "a ver si…", repetimos sin cesar con el fin de evitar unas respuestas que comprometan el tiempo futuro:

> "A ver si nos vemos…" "a ver si tengo tiempo de…", "a ver si puedo…", "a ver si te telefoneo un día de estos", "a ver si consigo", "a ver si me decido", "a ver si más tarde cambian las cosas"… La letanía de los "a ver si", repetidos sin cesar en muy variadas circunstancias, introduce muchas de nuestras respuestas a las peticiones de los otros, y casi de nuestras propuestas o proyectos de acción. Parece como si nadie supiera lo que será el futuro, que a todos nos turbara comprometer desde ahora un mañana incierto, o quizá que la duda y la vacilación han terminado por dominar totalmente nuestras decisiones. Hay como una elaboración difícil, tortuosa e incierta de nuestros actos de voluntad. Nos cuesta e inquieta pensar (y decir) "yo quiero" o "no quiero". Preferimos demorar o diferir el acto mismo del querer o del decidir hasta un momento futuro impreciso y difuso cuyo cumplimiento no rechazamos pero que queda oscurecido y como ocultado por las urgencias de nuestro presente ("A ver si…", *Diario de Cádiz,* 1-8-2002).

Finalmente llega a la conclusión de que la reiteración de esta expresión es la manifestación lexicalizada de una voluntad deficitaria que se hace presente en el acto mismo de la comunicación social y lingüística con los otros interlocutores, y explica cómo, en ciertos contextos, la fórmula "a ver si" funciona simplemente como un acto de relación (la función "fática" de los lingüistas), como un procedimiento para establecer, para mantener o para finalizar un contacto, que alterna con "nos vemos", "estamos en contacto", "nos llamamos" y otras expresiones semejantes. En el fondo de estas vacilaciones de la voluntad late –piensa él-, la inseguridad, la "flaqueza de la voluntad" de un sujeto que no soporta la imaginación de un futuro separado y silencioso.

> Es, como si dijéramos: "a ver si más tarde disfruto de un presente capaz de cumplir lo que ahora vislumbro como deseable". Pero, como sospechamos que ese presente disponible se demorará por un tiempo que no podríamos precisar, no afirmamos que "nos veremos pasado mañana a las 11 de la mañana", sino "a ver si

> pasado mañana te llamo para que nos veamos, etc., etc.". Cuando no estamos apremiados por la obligación profesional o por el puro deseo de algo, la locución "a ver si nos vemos un día de estos" hace depender la satisfacción de lo expresado de la existencia probable pero incierta de un estado de cosas complejo que supera el poder de nuestro actual querer hacer (*Ibidem*).

Peñalver también analiza el contraste que se establece entre la peculiar manera de vivir el tiempo los jóvenes actuales y la forma diferente de asumirlo los adultos. Los primeros, desorientados ante la distancia que separa el rigor y el método de las aulas y el ambiente relajado, distendido e informal que se respira fuera de la escuela, se instalan en él, convencidos de que es una época definitiva, los segundos, por el contrario, ocultando ingenuamente o disimulando inútilmente los rasgos que acusan el paso irreversible, tratan de aparentar que lo han detenido.

> Los menos jóvenes se resisten a pensarse como tales y todavía, cuando se miran al espejo logran poner cara de joven y más de una vez lo consiguen. Los ya manifiestamente no jóvenes prefieren mirarse al espejo sólo lo imprescindible para peinarse o para no cortarse con la maquinilla de afeitar. El resto de las ocasiones (y son muchas), se hacen los distraídos, mientras recomponen de reojo el rostro y la figura, cuando el reflejo de sí mismos los persigue en las lunas de los escaparates o en los espejos de las lentísimas escaleras mecánicas. Aquellos que, por haber cumplido una edad provecta, se ven obligados a aceptar el ineludible deterioro físico, prefieren emplear el recurso de tachar de "inmaduros" a los jóvenes, y de "pretenciosos" a los adultos presumidos. En fin, los que ya son irremisiblemente viejos consienten (¡qué remedio!) con vivirse como lo que son y considerar inmaduros a los jóvenes y pretenciosos a los ya maduros ("Una edad intensa y frágil", *Diario de Cádiz,* 14-3-2002).

En reiteradas y dilatadas conversaciones con el profesor Peñalver intercambiamos las razones en las que apoyamos muestra común convicción de que la ancianidad es, o puede ser, la época de la fecundidad, con tal de que cuidemos el organismo para prolongar su capacidad de movimiento y de aumentar la sensibilidad, esa facultad de disfrutar con los olores, con los sabores, con los sonidos, con las texturas, con las luces y con los colores, y, sobre todo,

siempre que cultivemos la mente y la sensibilidad con el propósito de lograr que se desarrollen las destrezas de recordar y de olvidar, de esperar y de soñar, de hablar y de callar, de amar y de crear.

Por eso Peñalver defendía que el arte de envejecer humanamente consiste, sobre todo, en desplegar todas las capacidades para seguir creciendo, para alcanzar una vida más plena, más consciente, más intensa y más humana: para interpretar, comprender, valorar, disfrutar y vivir plenamente en el mundo actual. Por eso él mostraba su acuerdo en que esta habilidad tiene mucho que ver con la salud del cuerpo, con el alimento del espíritu, con el crecimiento ético y con la educación estética, con el trabajo y con el ocio, con los recuerdos y con las ilusiones, con la esperanza y con el amor, y, en resumen, con nuestra interpretación del sentido de la vida y de la muerte.

Situándose en una perspectiva comercial y económica él expone su hipótesis de que, paradójicamente, quizás todo el futuro sea de los ancianos, y aduce como ilustración el ejemplo de un diseñador de modas alemán, de origen oriental, que ha vestido a sus padres casi centenarios utilizándolos como modelos para anunciar ropas y accesorios creados por él. Aventura la hipótesis de que la razón del éxito logrado por esta idea publicitaria radique en la convicción generalizada de que los ancianos, cuyo número es cada día más importante en nuestras sociedades, no sólo se visten, igual que hacen los demás ciudadanos, sino que también con sus atuendos renovados, pueden evitar que se los consideren más feos de lo que son.

Estas explicaciones se las sugiere la noticia periodística del elevado número de ancianos centenarios –un 30% de la población de unas islas del sur de Japón- que, debido según los dietéticos y antropólogos americanos, al régimen vegetariano moderado y a una vida tranquila en la que no puede faltar ir cada día a contemplar la puesta del sol en el horizonte marino:

> Por eso, cuando un grupo de jóvenes gaditanos ríen y alborotan al atardecer mientras fuman cierta hierba en La Caleta uno se pregunta si éstos también llegarán a centenarios ("Deseada edad", *Diario de Cádiz,* 11-4-2002).

Tras el análisis de las consecuencias que se derivan de la prolongación indefinida de la vida, advierte que estos logros producen nuevos problemas ligados a su misma satisfacción ya que nada es absolutamente gratuito y toda satisfacción de un bien ha de calcular sus consecuencias como, por ejemplo, el aumento de los costes de las medicinas o de los cuidados exigidos por desvanecimientos, minusvalías y discapacidades:[142]

> El compartido deseo de no morir, de morir mañana, de morir más tarde –concluye- resulta ser un problema cuando empieza a ser parcialmente satisfecho. Las ciencias no han descubierto aún el modo de que el hombre viva más sin ser cada vez más viejo (*Ibidem*).

Adivinar el futuro

Al referirse a la inclinación permanente y al deseo universal de conocer el futuro, Peñalver propone la hipótesis de que esas estrategias e instrumentos que empleamos para satisfacerlas quizás pretenda dominar el tiempo futuro interpretado como un proceso inexorable y dañino que, como todo discurrir, es una amenaza. El riesgo de esas adivinanzas estriba, según él, en la influencia que ejercen en las expectativas y, sobre todo, en los deseos aunque, a veces, sean inconscientes. Él parte del supuesto de que toda previsión está contaminada por ese deseo, no siempre explícito, que quisiéramos ver satisfecho en un futuro que pretendemos adivinar. Ejemplifica y prueba su hipótesis contrastando las encuestas que se hicieron en Francia antes de las elecciones generales, con los resultados reales ("Cuando el centro patina", *Diario de Cádiz,* 2-5-2002).

---

[142] Todos precisan la ayuda o la colaboración de los otros. El anciano necesita de los más jóvenes para compensar sus dificultades y, como cada vez hay menos mujeres libres y disponibles para efectuar en la familia este trabajo, la dependencia se transforma quizá en el problema social mayor de la llamada tercera edad. En 2010 habrá en España cerca de 2 millones de personas necesitadas absolutamente de este tipo de ayudas (*Ibidem*).

Y cuando aborda el tema del "tiempo de la vida humana", explica cómo, paradójicamente, junto al empeño de detener el presente y de aplazar el futuro, se advierte un deseo, a veces irreprimible, de adelantar el futuro o, al menos, de preverlo y de predecirlo gracias a los hallazgos de la ciencia biológica que, mediante el conocimiento del papel de los genes en la salud y en la enfermedad, puede formular unos diagnósticos presintomáticos de ciertas enfermedades como el Alzheimer (De la conjetura al presagio, *Diario de Cádiz,* 13-6-2002).

También nos pone en guardia ante el riesgo de confundir algunas descripciones de enfermedades graves genéticas y no infecciosas, avaladas científicamente y ampliamente reproducidas en la prensa, con anuncios -predicciones literales- del futuro. Es cierto que estas "sorprendentes noticias periodísticas" frecuentemente son interpretadas como si fueran oráculos o vaticinios -sombríos como todos los augurios amenazadores y turbadores del presente- de un mal secreto y agazapado, que precisa sólo el tiempo para expandirse y para cumplir su funesta acción. Tampoco parece razonable, indica, estimular el conocimiento predictivo del modo cómo un "enfermo saludable" va a morir si ese conocimiento no es capaz de curar la enfermedad ni de ayudar a soportarla.

Siguiendo este razonamiento explica cómo el pre-diagnóstico sólo es útil cuando colabora de algún modo en la curación del enfermo.

> Creer en lo ineluctable de una mera conjetura científica, por muy fundada que parezca, es cerrarse a la posibilidad de las sorpresas siempre abiertas del futuro. "El hombre sabio y prudente, dice un proverbio francés, no presagia nada pero se prepara para todo" (*Ibidem*).

4. 4.- Saber y enseñar

4. 4.- Saber y enseñar

Introducción

Conocimiento y comportamiento

La propuesta filosófica como verdad provisional

El debate entre las Ciencias y las Letras

El poder como criterio de división de las Ciencias

La imitación como mecanismo de aprendizaje y como artificio perverso

Los conocimientos teóricos y las destrezas prácticas

La realidad y la ficción

La fantasía mágica, otro camino hacia el conocimiento

El valor democrático de la opinión

Los exámenes, unos eficaces estímulos para el aprendizaje

El valor pedagógico del esfuerzo metódico intelectual

El difícil equilibrio entre la libertad y el control en la enseñanza

Las destrezas lectoras

Introducción

En el tratamiento de los procesos humanos de la transmisión y de la adquisición de conocimientos, dos tareas complementarias que, además de condicionarse se exigen mutuamente, Mariano Peñalver parte del supuesto paradójico según el cual sólo recibimos lo que damos. De la aplicación de este principio en el ámbito de la pedagogía él extrae la conclusión práctica de que el conocimiento no sólo alcanza su sentido correcto y su eficacia plena cuando se orienta hacia la enseñanza –hacia el otro-, sino que, además, las funciones específicas de los profesores y las de los alumnos son intercambiables: los dos enseñan y los dos aprenden recíprocamente.

En sus diferentes textos sobre la enseñanza y sobre la educación Peñalver explica cómo estas dos tareas constituyen hoy –como siempre- un problema y, al mismo tiempo, la solución del problema. Constata, por un lado, la insatisfacción que tanto algunos profesores como algunos alumnos experimentamos respecto a los modelos educativos que usamos y a los resultados que obtenemos, y, al mismo tiempo, reconoce que la educación es la manera imprescindible de contribuir a la correcta solución de sus deficiencias. Esta profesión implica, por lo tanto, la necesidad y la obligación de repensar de manera permanente los procedimientos que empleamos en una sociedad democrática en constante y en vertiginoso cambio[143].

[143] La educación es la mejor posibilidad que el ser humano se ha dado para cultivar su disposición a la sociabilidad y al diálogo; su disposición al mantenimiento de la individualidad con conciencia de lo colectivo. Por todo ello uno de los mejores espacios con los que hasta hoy contamos para el aprendizaje de lo que es la democracia es la institución educativa. Es por ello por lo que, sobre todo la Universidad, tiene hoy que desempeñar una misión de vanguardia en la sociedad. Pero para ello la Universidad tiene que modificar algunas de las prácticas que, si en la época de Humboldt eran necesarias, hoy son francamente inoperantes para el mismo desarrollo

Otro de los presupuestos, explicitados en varios de sus análisis, es que el aprendizaje, sobre todo de las destrezas intelectuales, exige esfuerzo, constancia y disciplina; sin estas tres virtudes los demás procedimientos didácticos están condenados al fracaso ya que el conocimiento, por estar íntimamente unido al deber hacer, además de la dimensión intelectual, posee unas ineludibles exigencias éticas y ascéticas.

A juicio de Mariano Peñalver, hemos de evitar la tentación de pensar que la calidad educativa depende sólo de la cantidad de información que se proporciona y de los conocimientos que se exigen. Siguiendo a Montaigne, él afirma que el objetivo de la enseñanza es lograr "más que una cabeza llena, una cabeza bien hecha"[144]. En esta misma línea, indica que el esfuerzo, más que "aumentar" de manera permanente el volumen de las asignaturas y el número de las horas de clase, se ha de orientar hacia la elevación de la calidad proporcionando unas bases sólidas y unos conocimientos útiles desde el triple punto de vista de la madurez humana, de la competencia profesional y de la cultura general.

De esta manera –insiste- nuestros alumnos encontrarán el gusto de saber (no sólo de lograr un título) y los profesores experimentarán la satisfacción

---

de la Universidad. La Universidad y la sociedad no pueden vivir separadas, por lo tanto tienen que abrirse, si es que la sociedad del conocimiento tiene pretensiones de ser tal. Ese permanente contacto entre el saber y las prácticas sociales es lo que tiene que ser el objetivo fundamental de una educación permanente. Porque si hacemos de la educación una "educación permanente" estaremos consiguiendo el objetivo fundamental: la democracia del conocimiento, que es la base de una genuina sociedad del conocimiento en la que el abismo entre los que saben organizar su pensamiento y tienen la información y los que no poseen información o, aún poseyendo información no saben transformarla en acciones pertinentes cada vez sea menor. Es entonces cuando podremos comenzar a pensar en una verdadera opinión pública, no reducida a la opinión publicada ni a la manipulación de los fuertes y poderosos medios de comunicación de masas. Ciurana, E. R. y Regalado Lobo, C. "*Institución educativa y formas educativas: hacia una educación permanente, on line.*

[144]Montaigne, que cree en el poder y en la necesidad de la educación, critica la educación tradicional —en cuanto memorista y libresca— y desprecia el conocimiento que procede de los libros si no tiene nada que ver con la vida real de la persona. Condena el formalismo pedagógico: "tener la memoria llena y el juicio enteramente hueco". Cf. Montaigne, M., de 1997.

de enseñar propiciando el crecimiento personal y no sólo explicando un los contenidos de un programa. En última instancia la enseñanza consiste, según él, en ayudar a los alumnos para que cada uno sea útil a la sociedad y para que se sienta feliz luchando por ser él mismo, pensando libremente y actuando solidariamente.

Explica, además, que tanto los hombres como las mujeres hemos de seguir aprendiendo a lo largo de toda nuestra vida. Aunque parezca exagerado, podemos afirmar –indica- que un recién nacido abandonado, no sólo no llegaría a ser hombre en el pleno sentido de esta palabra, sino que, a los pocos días, perecería. Si es verdad esta aserción referida a las tareas laborales, es más cierta cuando tratamos de explicar y de inculcar las normas éticas y las pautas sociales. La generosidad o la solidaridad, la paz o la justicia, por ejemplo, no son los resultados espontáneos de algún automatismo biológico, sino el fruto posible de un difícil y lento aprendizaje. La democracia no se deduce de la razón ni de la historia, sino de un proyecto ilusionante y de una experiencia dolorosa. La solidaridad no es una aspiración innata, sino una solución a los problemas reales.

Peñalver reconoce que el progreso ético es lento y costoso como lo demuestra el tránsito milenario que se recorre, por ejemplo, de la guerra de todos contra todos, a la consideración de los demás como fines en sí mismos más allá de la relación instrumental. Constata cómo lograr la autenticidad personal es más difícil que dejarse manipular: llegar a ser uno mismo y autogobernarse constituye una empresa ardua y, para muchos, imposible. Por eso –afirma- esquivamos comprometernos con nuestras propias vidas y nos cuesta tanto reconocer los errores y aceptar las derrotas, y, por eso, disfrazamos los errores y disimulamos las culpas. Él llega a la conclusión de que podemos afirmar que las leyes naturales -como, por ejemplo, la del más fuerte- no son racionales ni humanas sino, a veces, antihumanas. Si vivir humanamente es una disciplina complicada y, en muchos casos, una asignatura pendiente, dejar de aprender es síntoma, más que de ser viejo, de estar envejecido.

Conocimiento y comportamiento

Aunque Peñalver está de acuerdo en que el objeto de la Filosofía es el conocimiento, matiza esta genérica definición añadiendo dos condiciones: primero que sus instrumentos fundamentales, los conceptos, han de responder a las necesidades vitales y, segundo, que, como consecuencia, las propuestas –casi siempre hipotéticas- se han de referir a los múltiples ámbitos de la actividad humana: "esos conceptos –afirma- no caen por su propio peso, no están ahí para ser cogidos y utilizados, sino que, para pensar y para vivir, hemos de construirlos por la presión de una necesidad" (Conocimiento y enseñanza, *Diario de Cádiz,* 10-5-2000).

Para explicar esta interpretación Peñalver acude a los mitos bíblicos de la creación y recuerda que el árbol del conocimiento reúne en un solo símbolo la ciencia y la moral, el saber y el deber hacer: "El día que comas de ese árbol morirás" (*Génesis,* 2, 17). Aquí comenzó, según él, ese drama de la libertad que, aunque está formulado en unos términos "jurídico-penales", en realidad se trata de una explicación simbólica del premio y del castigo del conocimiento: "Si no fue cumplido por Eva es porque el Diablo les aseguró que, si lo infligían, tendrían un gran premio: ser (poderosos) como aquél que tenía el Poder de prohibir y castigar" (*Ibidem*).

De este relato él deduce que todos los males tienen sus orígenes en la inteligencia, en la razón o, más concretamente, en la conciencia: "sus ojos se abrieron", "supieron que estaban desnudos" y la serpiente les susurraba: cuando comáis (cuando sepáis), vuestros ojos se abrirán y seréis poderosos como dioses (más que animales, seréis animales que piensan). Dios gritaba: "He aquí que el hombre ha devenido como uno de nosotros (como un dios) por conocer el bien y el mal".

Pero, a nuestro juicio, la aportación más original de la exégesis que Peñalver hace del relato bíblico es la indicación de la relación que él establece entre el deseo, la bondad y la belleza, y, sobre todo, la referencia que hace a la

dimensión orgánica del pensamiento: "La mujer vio que el árbol era bueno para comer y seductor a la vista y que era deseable para adquirir el entendimiento" (*Génesis,* 3, 6). Lo bueno es lo bello y lo deseable para el pensamiento de un cuerpo pensante, por eso Peñalver concluye que el deseo va siempre ligado al querer saber y éste va unido a la necesidad del cuerpo de conocer y a la gratuidad del pensar y del comprender. Lo verdadero aparece así unido a lo bueno y a lo bello.

En contra de la opinión de Nietzsche, quien afirmaba que el pecado semita era "la curiosidad femenina"[145], Peñalver sugiere que la curiosidad es más bien un "pecado" de la pre-adolescencia: es el signo, afirma, de la tendencia a la apertura, una actitud muy distinta a la que impulsa el pensamiento del adulto que es el ansia de saber y el deseo de dominar ya que, en última instancia, su pasión es el Poder: el querer más antiguo y opuesto al juego, la expresión del puro cuerpo ("antes del esperar y del desear, aún pura exterioridad sin interioridad"), forma orgánica de una energía que se reproduce al prodigarse. Señala cómo el primer deseo del niño es jugar, pero también indica de forma irónica que

> es sabido que Adán y Eva no fueron jamás ni niños ni adolescente. Ni jugaron ni se preguntaron por las cosas. Nacidos adultos, su primer deseo no podía ser ni jugar ni saber, sino liberarse del poder de lo absolutamente otro que decía ser el origen de su frágil identidad" (*Ibidem*).

La propuesta filosófica como verdad provisional

Peñalver, en contra de las definiciones categóricas, inamovibles y definitivas de la verdad, defiende la dimensión dinámica y, por lo tanto, cambiante de las verdades. Parte del supuesto de que el conocimiento es un proceso de búsqueda permanente y que, por lo tanto, cada uno de los hallazgos es una invitación para nuevas indagaciones. Ésta es la razón que le mueve a

[145] Nietzsche, F., 1973: 67.

afirmar que hemos de "desconfiar de la verdad". Citando a François Roustang[146], quien afirma que una verdad puede esconder otra, él propone que volvamos a pensar la conexión que, en el mundo de hoy, se establece entre la verdad científica y la dominación política, económica y religiosa, entre la verdad y el dogmatismo:

> Hoy, la verdad científica no nos hace sentirnos conciencias liberadas, sino más bien esclavos perplejos aunque agradecidos. Es una verdad que se nos aparece como el discurso otro del otro radical. La verdad ya no sería la razón compartible en torno a la cual libremente nos congregamos ("La penúltima palabra", *Diario de Cádiz,* 24 – 5 – 2000).

A juicio de Peñalver la verdad científica –en la actualidad propiedad de unos pocos- constituye para los demás, el objeto de la fe ya que la aceptamos apoyándonos en la confianza y en el respeto que nos inspiran los autores. Ésta es la explicación del reducido número de sabios y de la elevada cantidad de creyentes. Por eso recuerda que ya en el siglo XIV, cuando se anuncian las nuevas ciencias, E. Metge advertía en *Lo Somni*[147] sobre lo poco que se sabe y lo mucho que se cree. Tras señalar el riesgo de que el saber aumente de manera absoluta la capacidad de dominación de unos pocos, y para evitar que el hombre construya un cerebro que se constituya en un ser verdadero absoluto, indica que hemos de aprender el arte y la técnica de la crítica desmitificadora que busque las verdades detrás de la Verdad: ésta sería la única manera de hacer abortar este monstruo anunciado. A su juicio, por lo tanto, la solución la ofrece la Hermenéutica, la interpretación de la verdad:

> Sólo el que interpreta la verdad, sólo el que descubre el sentido del saber, domina el saber y se libera de su dominio (*Ibidem*).

---

[146] François Roustang (1923), exjesuita, filósofo y terapeuta francés.

[147] *Lo somni,* de 1399, es una obra de Bernat Metge, un médico que cuenta cómo, estando en prisión, se le aparece en sueños el rey Juan I, muerto hacía poco y le explica diversos conceptos filosóficos. Puede consultarse la edición modernizada y divulgativa de Lola Badia. Edición electrónica de Sadurní Martí.

Y es que, en su opinión, el discurso filosófico del sentido es, entre las Ciencias Humanas, el único discurso no dominador, porque no tiene más autoridad ni más prueba que la de ser comprendido. Y porque al ser comprendido es al mismo tiempo superado. El discurso de la Filosofía, repetía con frecuencia, es siempre la penúltima palabra.

El debate entre las Ciencias y las Letras

En el debate sobre la distinción que se establece entre las Ciencias -cuyo objeto es la naturaleza- y las Letras –que permiten al hombre conocerse y expresarse a sí mismo como único organismo vivo capaz de pensar- Peñalver advierte que algunos planteamientos se apoyan en unos supuestos que entrañan un triple peligro: Ceder ante el temor a la autonomía, centrarse en el monocultivo de la investigación y caer en la monotonía docente.

En sus análisis sobre los hechos que impulsan a la Universidad a someterse a las exigencias de la economía, a las normas administrativas y a los conceptos políticos, él señala el riesgo de perder la autonomía universitaria y de, en vez seguir sus propios modelos, copiar "acríticamente" las categorías de la sociedad que, a veces, envidia. Otra tentación es la de limitar los trabajos de investigación a los intereses inmediatos de instancias económicas, sociales o políticas que, como resulta evidente, priorizan los trabajos científico-técnicos sobre los humanísticos alimentados por la Universidad. Finalmente, esta orientación, además de disminuir el atractivo de las ofertas docentes, generaría el efecto de abrir un empobrecedor hueco entre las Ciencias de la Naturaleza y las de la Cultura. Se perdería, a su juicio, el concepto universitario del especialista culto, en el sentido de "ilustrado" descrito como

> Aquél [estudioso] que domina absolutamente el contenido, los límites y el valor de unos saberes y de unas prácticas específicos en tanto que saberes integrados en el conjunto de otros saberes (tanto naturales como culturales). Pretender enseñar (y aprender) sólo una parcela del saber, parece en todo caso infantil ("yo como sólo chocolate porque es lo único que me gusta", dicen nuestros jóvenes con la condescendencia o aprobación de los adultos) y, además, es

frecuentemente muy ineficaz y la indigestión está asegurada (“Humanidades”, *Diario de Cádiz,* 31-5-2000).

También aprovechó la celebración de la fiesta de San Isidoro, Arzobispo de Sevilla (c. 562-636), para señalar la aportación que los nuevos instrumentos electrónicos puede ofrecer a las Humanidades. Tras recordar que su extensa obra en latín titulada *Etimologías* –que hoy llamaríamos “base de datos”- resume, compendia, ordena y analiza etimológicamente todo lo que, en aquellos tiempos, se estimaba real y significativo, como, por ejemplo, los conceptos de la Gramática o las vajillas de cocina, aventura como probable que sea nombrado patrono de Internet quien ya lo es de las Facultades de Filosofía y Letras.

No deja de ser significativo que las Facultades de Humanidades, para algunos, obstinada e irremisiblemente, vueltas hacia el pasado, tengan como símbolo a un santo precursor del más grande instrumento de comunicación que hoy diseña nuestro futuro (“San Isidoro.com”, *Diario de Cádiz,* 25-4-2001).

Recordamos que, por el carácter especial de esa obra, Isidoro de Sevilla, que fue nombrado santo en tiempos de Felipe II, ha sido “nominado” recientemente por el Vaticano, junto a otros santos, como posible santo patrono de Internet.

El poder como criterio de división de las Ciencias

El profesor Peñalver fundamenta la dicotomía que actualmente separa las Ciencias y las Letras en un criterio "pragmático": el poder. A su juicio, la división y la oposición entre estos dos ámbitos disciplinares estriba, además de en otras razones, en que las primeras proporcionan poder, mientras que las segundas, por el contrario, ofrecen "no poder". Las primeras hacen, producen, conservan o destruyen objetos reales. Las segundas definen, explican o justifican unas actitudes y unos comportamientos humanos. Las Ciencias generan tecnología y ésta multiplica el poder de los instrumentos y de las herramientas

que crean riqueza y facilitan el bienestar material; las Letras, por el contrario, dotan de significados y proporcionan “sólo” una satisfacción espiritual.

Nosotros opinamos que, aunque es cierto que la Ciencia y la Tecnología contribuyen -pueden contribuir- a prolongar la vida humana y a aumentar su calidad, también es verdad que las Letras favorecen una existencia más razonable y más grata de los hombres y de las mujeres. La Literatura, por ejemplo, es una forma de mirar el mundo y de añadirle profundidad y misterio; es una manera de leer los acontecimientos y de sacar mayor partido a la vida; es un medio de ensanchar y de multiplicar la existencia; ayuda a comprender mejor los episodios cotidianos, a experimentar otras cosas, a mejorar como seres humanos, a ampliar los espacios de libertad, a explorar todos los recovecos de la vida: el amor, el miedo, la infancia, la amistad, la enfermedad, la muerte o el placer.

Pensamos, además, que, para entender adecuadamente esta intuición de Peñalver, es necesario que limitemos el concepto de "poder" al ejercicio de la capacidad física para mover los objetos materiales o a la eficacia práctica para transformar los elementos de la naturaleza. En este sentido también es cierto que las condiciones materiales influyen -condicionándolas o determinándolas- en los pensamientos y en las emociones. Pero no olvidamos que las simples palabras, dotando de sentido, de valores y, a veces, de una nueva existencia a las realidades materiales o ideales, poseen poderes para cambiar a los hombres y para transformar la sociedad. El lenguaje humano, no sólo es un vehículo de expresión y de comunicación, sino también un instrumento para interpretar y para intervenir en la vida humana: una herramienta que nos permite influir humanamente en la existencia de los demás seres.

La imitación como mecanismo de aprendizaje y como artificio perverso

A partir de la concepción de Aristóteles, según la cual la imitación es el fundamento y el criterio de las creaciones artísticas, y la base y la pauta para los

procesos de aprendizaje -el hombre es un animal mimético-, y teniendo en cuenta, incluso, el componente gratificante que encierra, Peñalver también llama la atención sobre los peligros que amenazan su usos excesivos o descontrolados. Según él, la pulsión mimética, la repetición y la asimilación del otro, están en el origen de algunas conductas más perversas del animal que habla. Y, recurriendo nuevamente al mito relatado en el *Génesis*, recuerda cómo el hombre se crea como hombre imitando al otro porque Adán y Eva quieren imitar a Dios (ser como Dios) y la serpiente los tienta diciéndoles que

> seréis (como) dioses. Caín quiere ser como Abel (quiere ser Abel). Como no lo consigue, lo destruye: lo que no puede ser imitado o asimilado debe ser destruido. La envidia (antes que el orgullo) es el primer pecado del hombre. La envidia no es sino la perversión (la ilimitación) de la mimesis, del deseo del otro, del deseo del deseo del otro ("La imitación", *Diario de Cádiz*, 7-6-2000).

Peñalver señala la otra cara también perversa de la imitación en la práctica característica de ciertos grupos religiosos y políticos como el proselitismo fanático que, como él indica, en el fondo es "una forma sutil de la violencia" ya que es la conducta impaciente e irritada del que no ha sido imitado (ni envidiado) por el otro. Por eso trata de atraerle para ser su modelo acabado en su modo de pensar y de hacer: "Empieza a pensar eso que yo tengo pensado", "Aprende a ser bueno, a ser listo, a ser astuto, a ser sabio como yo". Peñalver sugiere que aprendamos a desconfiar de los propios discursos convincentes y que nos contentemos con que sean estimulantes: que el que escucha no trate de repetirnos sino que nuestro discurso despierte en él un discurso nuevo. Repetimos nuevamente una de sus frases preferidas: "Uno no es un buen profesor hasta que empieza a aprender de los alumnos". Aunque él estaba de acuerdo en calificar a la televisión –"la ventana más pérfida e indiscreta de todos los tiempos"- como el vehículo y el alimento privilegiado del deseo de imitar, no acepta que sea la única explicación de la violencia (*Ibidem*).

Los conocimientos teóricos y las destrezas prácticas

En contra de la tesis Bernard Shaw[148] quien afirmaba que, cuando un hombre no puede hacer una cosa, la enseña, Peñalver piensa que el objetivo y los contenidos de las enseñanzas, más que proporcionar informaciones han de consistir en explicar los principios, los criterios y las pautas que fundamentan y orientan el desarrollo de las destrezas: más que transmitir conocimientos, por lo tanto, el profesor ha de mostrar unos procedimientos actualizados y unas herramientas eficientes para que los destinatarios los adquieran: "El motivo propio de todo enseñante no sería el de enseñar lo que no sabe hacer, sino justamente el de enseñar el saber-hacer que domina o que pretende dominar". Por eso él precisa que enseñar a pensar es estimular a los alumnos para que ejerciten el pensamiento, no para que expliquen los mecanismos de la razón, sino para que razonen. A partir de este principio indica que el procedimiento más directo y más eficaz es el de hacer y mostrar el pensamiento, el de pensar en voz alta ante los alumnos que comprueben hechos de pensamiento.

El enseñante no es sólo el que dice lo que sabe sino el que lo hace. Por eso, la clase es una representación en la que el profesor-actor desempeña el papel que aprendió a hacer (hacer filosofía, hacer literatura o hacer historia), para que los alumnos, aprendiendo de esta acción, se estrenen en nuevos modos de hacer inspirados por el hacer del maestro ("Saber y enseñar", *Diario de Cádiz,* 7-7-2000).

Otro de los supuestos pedagógicos en los que él apoya su teoría sobre la enseñanza es la influencia decisiva que el comportamiento del docente ejerce como modelo de identificación. El alumno aprende más de las actitudes y de los comportamientos del profesor que de los contenidos de sus discursos: aprenderá a pensar, a escuchar, a hablar y a actuar, sobre

---

[148] George Bernard Shaw (Dublín 1856 – 1950) fue un escritor irlandés, ganador del Premio Nobel de literatura en 1925 y del Óscar en 1938.

todo, si el profesor muestra unas maneras atractivas y convincentes de pensar, de escuchar, de hablar y de actuar.

> Cuando se afirma, muchas veces con razón, que los estudiantes no saben pensar, no saben hablar, no saben escribir, no saben leer… ¿no estamos insinuando –se pregunta- aunque a veces no tengamos intención de hacerlo, que son "buenos imitadores de sus maestros"? (*Ibidem*)

Peñalver parte del supuesto de que todo lo que hacemos modifica a los otros y que, a veces, son ellos los que siguen y amplían el camino iniciado por nosotros: "Sólo cuando el maestro empieza a aprender de sus discípulos puede estar seguro de que su enseñanza ha empezado a dar frutos" (*Ibidem*). Él da un paso más al aceptar que, si por un lado, los alumnos pueden estimular el crecimiento de los profesores, a veces éstos constituyen también los mejores espejos de los defectos de aquéllos.

> Pero, aunque hay que consentir en dejarse enseñar por los que nos siguen, hay también que saber resistirse en querer seguirlos en aquello que parezca ser una mera imitación de nuestras flaquezas. Porque si, como dice un proverbio, cada uno se parece más a su época que a sus padres, los jóvenes son el despiadado reflejo de un entorno que somos nosotros (*Ibidem*).

Por eso él precisa que lo que debemos aprender de los más jóvenes no es la mala imitación de nosotros, los adultos, sino la novedad en sus modos de pensar y de experimentar las cosas como, por ejemplo, el valor del juego como modelo ético de comportamiento entre iguales o el valor del esfuerzo generoso y gratuito que, como en el deporte o en el arte, es una energía improductiva que no pretende otra recompensa que la perfección de su propio cumplimiento.

La realidad y la ficción

Peñalver parte del supuesto de que los mitos -encarnaciones de ideas o materializaciones de valores- no son, como quisieron hacernos creer algunos teóricos, unos cuentos infantiles o unas maneras rudimentarias y primitivas de pensar. La fabulación mitológica no es, ni mucho menos, un procedimiento

elemental para transmitir creencias ingenuas a gente iletrada, sino una vía indispensable y un camino complementario de acercamiento a la realidad misteriosa de la existencia humana: es una manera de identificar nuestros ideales; es una forma de conocer los valores sólidos y las pompas vacías, es un procedimiento pedagógico para expresar nuestra concepción de los valores y de las virtudes, y nuestra idea de los errores y de los defectos.

A partir de estos presupuestos, Peñalver piensa que no hay interrupción entre los argumentos de las antiguas mitologías y los asuntos de las ficciones culturales modernas tal como las relatan la literatura, las bellas artes, las ideologías o las historias. No debe extrañarnos, por lo tanto, que uno de los rasgos que caracterizan al pensamiento, al arte, a las relaciones sociales y a las teorías y a las prácticas políticas actuales sea la presencia permanente de los mitos. Ilustra estas ideas recordándonos la lucidez con la que Max Weber (1864-1920), hombre de ciencia y, ocasionalmente, periodista político, profetiza que los viejos dioses, vencidos por los aires racionalistas y sepultados por los vientos secularizadores, volverían un buen día entre nosotros.

Peñalver profundiza en sus análisis para mostrar cómo la verdad no es una categoría artística y para explicar cómo la literatura, igual que la pintura, la música y los demás artificios artísticos, crean unos mundos posibles, unos mundos habitables que no sólo seducen a la imaginación, sino que, además, estimulan a la inteligencia y mueven a la acción porque conmueven la voluntad y avivan los sentimientos. Por eso él detalla cómo la función que ejercen los relatos míticos, aquellos que se conservan en los textos que cada civilización o cada religión consideran como fundadores, no es la de contar lo que sucedió en el pasado y que ya no tiene presencia entre nosotros: “no es la de dejar constancia de lo que fue y ya no es, sino la de dar forma a lo que existe siempre justamente porque no sucedió, aquello que ayer nunca llegó a ser un mero hecho pero que hoy es nada menos que una significación”. Pero deja claro que

> las significaciones existen mientras alguien las evoca y siguen siendo para nosotros algo más que puras vocalizaciones vacías. No hay que buscar en ellos la verdad, es decir, su adecuación mayor o menor con lo sucedido, perceptiva e históricamente comprobable o contrastable ("Los Reyes magos", *Diario de Cádiz,* 3-1-2001).

Este análisis es aplicable, a nuestro juicio, no sólo a los relatos fantásticos o imposibles sino también a los verosímiles, a aquéllos que nos parecen que cuentan la realidad, a aquéllos que simulan o imitan unos episodios posibles o que utilizan, describen o evocan, como ocurre en la pintura, en la literatura o en la música realistas, unas figuras o unas formas reconocibles del mundo de lo perceptible.

La fantasía mágica, otro camino hacia el conocimiento

Peñalver explica cómo en la actualidad sigue vigente la creencia, mantenida durante siglos, en la existencia de una fuerza extra-ordinaria, secreta y escondida que, inscrita en la naturaleza, puede ser despertada al conjuro de unas palabras enigmáticas o como recompensa de unos gestos expertos. Recuerda que los magos eran esos seres extraños de los que se decía que poseían el misterioso y, a veces, terrible poder de despertar la fuerza oculta en las cosas del mundo. A pesar de que la magia ha decaído debido al progreso del pensamiento simbólico y que, gracias a las ciencias, el hombre logra poco a poco vencer por su razón la opacidad y el secreto de las leyes por las que se rige la Naturaleza, Peñalver reconoce que, por un lado, las religiones siguen aceptando la revelación de que el mundo está sometido a leyes movidas por un poder sobre-natural poderoso y exigente, que satisface y que alimenta el anhelo humano de obediencia, de protección y de orden, y que, por otro lado, se está produciendo un regreso de la seducción por lo mágico que, sin embargo, no es propiamente un nuevo desencanto de lo racional, ya que la magia se mueve a su manera por la misma búsqueda de la fuerza secreta universal.

Una ilustración de estas ideas se la ofrece el famoso cuento de Harry Potter cuya popularidad se ha multiplicado gracias a la versión cinematográfica.

Como es sabido, el asombroso impacto que había conseguido como texto literario se ha intensificado y ha contribuido a extender la creencia de que la posesión y el ejercicio de la fuerza mágica aumentan el asombro y la curiosidad por su adquisición y por su adiestramiento. A Peñalver le sorprende que millones de niños y de adolescente de todo el mundo, educados en sus hogares y en sus escuelas en el cultivo de la espontaneidad de sus propios deseos, se emocionen ante un regocijante pero no menos riguroso camino de iniciación en el que el aprendiz de mago debe, ante todo, aprender a vencerse una y otra vez olvidándose de sí mismo para, de este modo, mientras logra dominar la palabra y el gesto exacto que le proporcionará el poder deseado, formar con esfuerzo y con paciencia su inteligencia y su carácter ("El retorno de la magia", *Diario de Cádiz,* 20-12-2001).

El valor democrático de la opinión

Peñalver también se refiere a la singular y a la peculiar importancia que, en la democracia, se concede al conocimiento de las opiniones, y explica las diferentes maneras con la que hemos de calibrar sus significados ya que, como es sabido, no siempre pueden ser cuantificadas como se hace, por ejemplo, con los votos en las elecciones para designar a los representantes políticos, o como ocurre en el Parlamento cuando se expresa la aceptación o el rechazo de las propuestas legislativas. En esas ocasiones bastante frecuentes, a los ciudadanos que quieren expresar una posición respecto a una ley, a una actuación gubernamental o a un hecho socialmente significativo, sólo les cabe la exteriorización pública con su presencia física para mostrar al poder económico o al político la opinión que les merece el asunto del que se trate. Por eso el significado de las manifestaciones de protesta, de rechazo, de apoyo, de solidaridad, de afirmación o de defensa es un valor cuantitativo que sólo es posible medirlo por el número de las personas que asisten.

> Ésta es la razón, explica, por la que aquí los cálculos sobre el número de participantes predomina sobre cualquier otra preocupación relacionada con los incidentes, con los problemas que plantea la ocupación de la vía pública o con el respeto del entorno

> ciudadano. Es comprensible, por lo tanto, que el cálculo del número se transforme en un ejercicio intenso de manipulación mediática apoyada de forma difusa y aproximada en el relato de las percepciones vividas por los participantes y por los testigos, o en la interpretación de las imágenes fotográficas obtenidas desde la perspectiva física y desde la óptica ideológica que se capten. Por eso este cálculo complejo y sesgado en el que, inevitablemente, se mezclan los intereses personales y los compromisos partidistas, tiene como consecuencia la enorme diferencia que separa las oscilaciones en la estimación del éxito o del fracaso de la convocatoria ("El valor discursivo de los números", *Diario de Cádiz,* 27-6-2002).

Los exámenes, unos eficaces estímulos para el aprendizaje

Peñalver, que defiende sin ambages la eficacia pedagógica de los exámenes, deshace los argumentos que esgrimen sus opositores, en especial, los que se apoyan en el temor de que aumenten la agresividad de los alumnos. Tras recordar cómo, desde hace tiempo, la reforma de las etapas primaria y secundaria trataban de evitar el aumento de la agresividad generado por un déficit significativo en la propia estimación –"parece como si los niños y los adolescentes no pudieran ser ni examinados sobre sus conocimientos, ni amonestados sobre sus conductas, para no producir en ellos una incontrolable pérdida de autoestima"- advierte que, con la casi supresión de exámenes y de la disciplina académica, jamás ha estado tan presente la violencia en la escuela donde la agresividad infantil y adolescente sigue aumentando inquietantemente hasta límites insospechados, "sólo comparables con los que ya nos asombraba contemplar en las películas americanas de los años 70".

En contra de aquellas hipótesis él aduce unos datos de investigaciones recientes de Psicología Social que demuestran que una alta autoestima inestable por infundada parece ser la raíz primera de la agresividad humana y que los psicópatas más violentos, poseedores de una alta opinión de sí mismos, cometen las agresiones, no para compensar sus impotencias, sino para reafirmar sus poderes. Concluye que, en la educación, el miedo al examen -que a veces llega a la angustia- no es tanto el temor a perder o a ganar el trabajo de un año, sino la aprensión a ser evaluados o amonestados.

> Si estas investigaciones se confirmaran nuestra educación se apoyaría en unos principios erróneos que sería urgente revisar. El daño que se está cometiendo en este ámbito de nuestra vida social no es quizá comparable con ningún otro de los que están sufriendo las nuevas generaciones ("Agresividad y autoestima", *Diario de Cádiz*, 27-6-2001).

El valor pedagógico del esfuerzo metódico intelectual

Peñalver aprovecha el debate sobre la utilidad de los exámenes para explicar las ventajas que, a su juicio, proporciona esta práctica generalizada en nuestra tradición académica. En primer lugar indica que es necesario que se interprete y se valore –se "viva" y se "practique"- como un estimulante ejercicio de aprendizaje y no como un castigo pedagógico o como una fastidiosa exigencia administrativa. Según él, el examen es un acto "eficaz e insustituible" en el proceso de enseñanza y, por lo tanto, en la compleja senda del aprendizaje, ya que estimula la atención, aguza el ingenio, mueve la memoria y excita el deseo de superación y de comparación de las propias destrezas con las habilidades de los otros. Le sorprende que una práctica que, por su capacidad para medir la competencia y para estimular la competitividad, tan valorada positivamente en el ámbito social y en el mundo económico, sea escasamente considerada por los docentes.

Pero advierte que esta valoración positiva del examen como práctica didáctica no significa que una reforma de la actual enseñanza secundaria consista esencialmente -como parecería deducirse de los últimos proyectos ministeriales de reforma- en modificar la *ratio* de alumnos por profesor y en cambiar la forma de preguntarles a final de curso: "nadie duda de que, para medir la capacidad de un atleta o para evaluar el arte de un instrumentalista, no basta con preguntarles cómo corren o de qué modo interpretan las composiciones". Es necesario –indica- que, además, se desarrollen unas destrezas adecuadas para adquirir, para retener y para aplicar los conocimientos y que, para lograr estos objetivos, se empleen unas técnicas específicas que

generen los hábitos de trabajo. Peñalver llama la atención sobre el hecho constatable de

> esos mismos jóvenes que hoy practican voluntariamente, y con sorprendente dedicación y constancia, los deportes, los juegos o las destrezas musicales, saben por sí mismos, y antes de que se les enseñe en las escuelas, que no hay aprendizaje sin esfuerzo y sin método (*Ibidem*).

Este análisis le sirve también para dejar claro que, en el fondo del actual menosprecio de los exámenes, late el olvido del valor pedagógico del esfuerzo metódico intelectual: un valor esencial que, a su juicio, no puede ser compensado con el resto de reformas como, por ejemplo, la reducción del número de alumnos en las clases, la elevación de la competencia de los profesores, la mejora de los contenidos de los programas, la extensión del año escolar y la intensificación del sentido social de las enseñanzas. Por eso muestra su convicción de que, "aunque se mejore la bondad del conjunto, no se puede sustituir en ningún caso el puro trabajo intelectual".

> El conocimiento teórico requiere absolutamente la misma paciencia y entrenamiento que las destrezas prácticas. La pretendida separación en el régimen educativo de lo teórico y de lo práctico es otro de los residuos de viejas dualidades (materia/espíritu, cuerpo/alma) que aún nos atenazan y nos estrechan ("El esfuerzo de aprender", *Diario de Cádiz,* 14-2-2002).

El difícil equilibrio entre la libertad y el control en la enseñanza

En opinión de Peñalver, la enseñanza que, en todas las civilizaciones, constituye una actividad social imprescindible para la transmisión de los modelos de identificación y para la reproducción de las pautas de comportamiento, adquiere en la actualidad una importancia singular ya que –explica- "sin la llegada de nuevas generaciones expertas y bien formadas se interrumpiría el funcionamiento de las complejas estructuras administrativas, empresariales, técnicas e industriales de las sociedades que hemos construido". A pesar de que, por ejemplo, los calendarios y los horarios escolares a algunos

les parecen una forma de reclusión, él insiste en que esta manera de disciplinar los tiempos es una exigencia –que, aunque chocante con el ambiente relajado fuera del ámbito académico[149]- resulta imprescindible para lograr una formación académica seria y eficaz.

Advierte que la promoción social y la preparación profesional de los alumnos tiene como finalidad facilitar su integración en los saberes y en las prácticas de la comunidad y sostiene que el ambiente de ese mundo exterior lúdico y ocioso que el adolescente vive intensamente fuera de la escuela, le inclinará hacia la exploración de otras actividades marginales e insólitas, porque es en este mundo no comprometido del juego y de la diversión, tan comunicativo, tan placentero y tan seductor, y, aparentemente, tan libre y poco represivo, donde los adolescentes aprenden aquellas destrezas que la escuela no les puede enseñar:

> Algunos jóvenes, cuando vuelven cada mañana a la escuela, casi parecen volver a otro mundo. Y cuando miran a los adultos (y a veces los miran como si fueran transparentes) no se sabe si lo reconocen como de su misma especie. ¿Qué son para ellos? ¿No los miran a veces insolentemente como si los adultos fueran también un problema para ellos? ("Una edad intensa y frágil", *Diario de Cádiz*, 14-3-2002)

Peñalver muestra su convicción de que esa perplejidad, que a veces se descubre en la mirada de ciertos jóvenes, es la expresión difusa de su conciencia de encontrarse, al menos durante el tiempo fugaz de la adolescencia y de la primera juventud, en el punto frágil donde inciden todas las contradicciones de nuestra sociedad pero, por eso, él no duda en recomendarles que traten de armonizar la autoafirmación, la creatividad, la autonomía y el deseo de placer,

---

[149] "Diariamente, durante 6 o 7 horas, en aulas cerradas, los futuros adultos deben escuchar sentados, en silencio e inmóviles (es lo que pretenden los mayores) a seis profesores que, desalentados cuando no intimidados por la hostilidad de algunos, tratan de hacerse escuchar y de interesar a 30 desatentos adolescentes sobre temas que no guardan siempre entre sí una fácil conexión. El rigor y el método exigibles para una enseñanza seria y eficaz chocan casi sin cesar, en el interior de las aulas, con el ambiente relajado, distendido e informal que se ha impuesto universalmente en los modos de comportamiento fuera de la escuela.

con el sometimiento a la disciplina, al encorsetamiento y a la austeridad de un aprendizaje que les debería permitir incorporarse a una civilización que ha asumido en sí misma "la tensión entre la aspiración a la libertad, la emancipación y el bienestar para todos, y la exigencia político-jurídica del aumento de control y de la coerción social" (*Ibidem*).

Las destrezas lectoras

En reiteradas conversaciones coincidí con Peñalver en que, no sólo el instrumento imprescindible sino también el objetivo común y último de todos los niveles y de todos los ámbitos de la enseñanza, era la lectura. Partíamos del supuesto de que leer era una destreza compleja en la que intervienen diversos mecanismos y múltiples factores. Leer palabras no es sólo deletrear grafemas sino, también, profundizar en los sucesos, adentrarse en uno mismo y, al mismo tiempo, acercarse a los otros; es escuchar y hablar; es ser otro sin dejar de ser uno mismo[150].

Aunque resulta obvio que leer es descifrar el significado de las palabras, contextualizar la información que nos proporciona el texto y situar temporal, espacial y culturalmente los mensajes que nos transmite, Peñalver insistía en que también es analizar los valores ideológicos, éticos y estéticos, y, además, disfrutar, deleitarse y gozar del placer estético. Por todas estas razones reconocía que sólo podrían alcanzar este nivel placentero de la lectura aquellos lectores privilegiados a los que un profesor experto o una maestro eminente, además de fechas y de nombres propios, les educara el gusto y les "formara el paladar" para saborear los placeres "intelectuales" y les desarrollara la sensibilidad literaria, esa compleja facultad integradora que abarca la finura

[150] Pedro Salinas explica esta operación que, de manera especial, llevamos a cabo cuando leemos una obra literaria: "la lectura de un poema –afirma- nos saca de nuestro ser, nos separa de nuestro yo superficial, pero sólo para llevarnos a nuestro yo más profundo, para devolvernos a nuestro verdadero ser. Se trata de un viaje de ida y vuelta. Porque, cuando leemos un poema que nos conmueve, el poeta se convierte en parte de nuestro ser y, al mismo tiempo, nuestras emociones se identifican con las suyas: lo que fue del poeta se hace nuestro".

sensorial, la delicadeza sentimental y la agudeza reflexiva, las tres dimensiones diferentes de la belleza.

Con la finalidad de denunciar el carácter sectario de las lecturas literales de los libros sagrados, buscaba las ocasiones para explicar de manera clara los contenidos elementales de la Hermenéutica y, más concretamente, unas nociones fundamentales sobre la Teoría de los Géneros:

> La confusión entre información y comunicación de mensajes y el discurso preceptivo o explicativo, sobre todo, si está escrito en un lenguaje arcaico, elíptico o poético al que se accede muchas veces por traducciones de tercera mano da lugar a los más terribles malentendidos. Leer la *Biblia* o el *Corán* o como si fueran unos libros de avisos (un número de teléfono o la hora de salida de un tren son proposiciones cuyo sentido puede ser aislado de los otros por lo que no precisan ninguna interpretación de conjunto ya que su significación es completa y se agota en su propio enunciado), es un signo claro de ignorancia sectaria ("Ilusiones de la letra", *Diario de Cádiz,* 25-10-2001).

Para orientar la lectura de manera adecuada él explica cómo los relatos, las advertencias y los consejos que componen muchos de esos grandes libros sagrados se apoyan en su interna coherencia y en la prudencia de sus mensajes, y se sostienen en la "auctoritas", en la confianza que suscitan sus autores. Recuerda cómo, en su origen, fueron predicados para instruir y para orientar los pensamientos y las conductas de hombres y de mujeres pertenecientes a antiguas sociedades rurales. En el caso del *Corán*, su aplicación literal, trece siglos después de su elaboración escrita, a sociedades contemporáneas urbanas industrializadas abiertas a usos y costumbres muy diversos "parece –indica- revelar alguna grave debilidad o fragilidad cultural" (*Ibidem*).

Como conclusión, Peñalver aconseja que no atribuyamos ni a la religión ni a los genes el origen y la causa de tales despropósitos, ya que los hombres y las mujeres del Islam no son ni menos ni más fanáticos y violentos que los otros, aunque sí es cierto –indica- que hoy se encuentran entre los más pobres y

desasistidos de los pueblos que han sufrido el fracaso de las utopías social-colectivistas del siglo XX (*Ibidem*).

4. 5.- Hablar y callar

4. 5.- Hablar y callar

Introducción

El origen del lenguaje

La facultad de engañar

La primacía de la lengua sobre los demás lenguajes

La ambivalencia de las palabras y de los silencios

El arte de la conversación

Hablar y escribir

Los riesgos de la hipercomunicación

Introducción

Desde los comienzos de sus trabajos de investigación, Mariano Peñalver mostró siempre un considerable interés por las conductas simbólicas y prestó una especial atención a las diferentes funciones de los lenguajes orales y escritos. Aunque es cierto que también se ocupó de los temas relacionados con el universo de los objetos reales –de los que pueden sufrir cambios motores-, la mayoría de los asuntos preferidos en sus análisis filosóficos estaban relacionados con las imágenes, con los símbolos y con los signos, con esas potentes herramientas que, sometidas a manipulaciones mentales, pueden mover las conciencias, alterar las actitudes y cambiar los comportamientos.

En sus comentarios periodísticos él partía del supuesto de que la labor de los intelectuales depende, en gran medida, de la calidad de los instrumentos que utilizan y, más concretamente, de los valores denotativos y connotativos de las palabras que emplean, unas herramientas, sutiles y flexibles, que fundamentan y deciden la eficacia de la búsqueda de la equivalencia que se establece entre la realidad, el pensamiento y la acción[151]. Por eso advertimos que, además de analizar su uso "intelectual", también se refirió al empleo "afectivo" e, incluso, a la aplicación "lúdica", tanto en los juegos como en las creaciones artísticas y en las composiciones literarias. Podríamos incluso afirmar que el denominador común de sus diferentes trabajos filosóficos, de sus

[151] El tratamiento de los temas relacionados con el lenguaje -y, de manera especial, el de su origen- es una constante a lo largo de toda la historia del pensamiento y suscita especial interés, sobre todo, a partir del siglo XVI. Recordamos que la integración de la Gramática en el ámbito de la filosofía había sido defendida por Descartes (1596-1650), Port-Royal (1660), Du Marsais (1676-1756) y Beauzée (1717-1789). Estos autores ya afirmaban la necesidad de conocer el funcionamiento de la razón para comprender la naturaleza del lenguaje. Todos ellos establecieron una diferenciación entre la Gramática General y la Gramática Particular.

creaciones artísticas, de sus actividades sociales y de sus gestiones de gobierno es la convicción de que la lengua, la sociedad y la cultura habitan en un paisaje solidario, en un horizonte que les confiere unidad y genera interdependencia.

Para Peñalver las diversas operaciones del lenguaje, del pensamiento y de la vida familiar, profesional y social se relacionan y se determinan mutuamente, porque –afirma- los seres humanos vivimos en un mundo de objetos y de episodios que surgen en el uso múltiple del lenguaje. Por eso él señala que, cuando el lenguaje se expande como una manera de vivir juntos, las complejidades cambiantes de la vida se convierten en una fuente de problemas adicionales y generan una red de entrecruzadas relaciones.

Apoyándose en la definición aristotélica, Peñalver sostiene que el lenguaje, incluso el más especulativo y artístico, ejerce una función pragmática porque es una herramienta práctica que aspira a influir persuasivamente en la audiencia, en los interlocutores o en los lectores[152]. Nunca perdió de vista, insistimos, que los diferentes discursos y géneros de textos tienden a lograr, con diversos grados de eficacia, una nivelación axiológica dirigida a la inteligencia, al sentimiento y a la acción. Ésta es la razón por la que, como él explica, en los discursos de los diversos géneros, se usan tanto los procedimientos lógicos como los estímulos psicológicos, ya que, en distinto grado, siempre se pretende persuadir de que unas opciones son buenas y de que otras son malas como, por ejemplo, el bien y el mal políticos, en los discursos deliberativos; el bien y el mal jurídicos, en los judiciales; el bien y el mal éticos, en los epidícticos. En todos los casos se trata del bienestar para el individuo y para el Estado, de los conflictos de la virtud y el vicio, y, en resumen, de los encantos y de los sinsabores de la existencia[153].

---

[152] Como es sabido, la Retórica, que nace para responder a exigencias jurídicas, adquiere fundamentación y contenido filosóficos merced a las formulaciones de Aristóteles, concretamente a las distinciones que establece entre los diferentes tipos de discurso —judicial, deliberativo y demostrativo— y entre las sucesivas etapas del proceso de producción — *inventio, dispositio, elocutio y actio*—.

[153] Aunque el análisis de los procedimientos retóricos que Peñalver emplea en sus intervenciones orales y en los artículos de opinión exige un estudio más detenido y exhaustivo, tras la lectura de

Incluso en sus análisis de los textos poéticos, parte también del supuesto de que, si los procedimientos retóricos se distinguen por criterios explícitamente pragmáticos y, más concretamente, por su fuerza persuasiva, los recursos formales, incluso los que poseen una inmediata finalidad decorativa, en realidad persiguen también aumentar la eficacia comunicativa[154].

El origen del lenguaje

Peñalver, apoyándose en palabras de Monod -"No se conocen las lenguas primitivas"- afirma que la lengua carece de infancia porque –explica- con dos palabras podría pensarse-decirse todo y, por lo tanto, lo único que a lo largo de la historia de la lengua humana ha variado ha sido la economía o la complejidad de los medios que empleamos para cumplir la función objetivadora-comunicadora. Tras este aserto él formula su tesis según la cual la lengua no es el resultado o el fruto de la cultura, sino su condición porque el hombre, que es simplemente un animal social que piensa y que dice, se define precisamente por el lenguaje, por esa capacidad de objetivar el mundo y de decirlo.

Siguiendo las sendas marcadas por los filósofos sensualistas como Locke y Condillac, y, más concretamente, las ideas de los Ideólogos franceses como Destutt de Tracy y Cabanis, Peñalver se aparta de las explicaciones teológicas y sociológicas sobre el origen del lenguaje y propone una hipótesis original apoyada en un análisis empírico e inmanentista del "discurso", interpretado como un proceso anterior a la articulación del lenguaje e, incluso,

---

sus diferentes textos, podemos adelantar que emplea una amplia gama de diferentes recursos retóricos cuya finalidad es lograr la adhesión de los destinatarios con los mensajes y trasladarles la convicción de que se refieren a sus propios intereses, los más repetidos son la evocación de la memoria, el estímulo de las ilusiones, el argumento de autoridad, la pregunta retórica, el ejemplo y la simplificación. El fondo común de estos mensajes constituye, en ciertos aspectos, la explicación de las vidas de los destinatarios, la definición de sus aspiraciones, el descubrimiento de sus inquietudes, de sus problemas y de sus experiencias.

[154] Aunque es cierto que el lenguaje literario se diferencia de los demás usos por su ambigüedad o plurisignificatividad y, sobre todo, por la intensidad y por la frecuencia que en él emplea los artificios formales, un análisis en profundidad revela que los diferentes usos determinan modelos distintos de existencia humana.

previo a la formación de las ideas aisladas. Esta explicación la había desarrollado Condillac cuando afirmó que el lenguaje de "acción"[155] es el punto de partida de los demás lenguajes humanos, y la completa Destutt de Tracy al señalar a la interjección como el origen de las diferentes partes de la oración gramatical[156].

Peñalver esboza una "enésima teoría" –dice él- de la que ofrece diversas versiones. A su juicio, el origen del lenguaje (aquello que lo hizo posible y que lo hace siempre necesario) es la imitación. Explica cómo el proceso de imitar tanto los gestos como las articulaciones de los sonidos proferidas por otro que ordena hacer algo es consagrar los movimientos y los sonidos como signos. Ésta es la razón por la que el otro –el interlocutor-, al sentirse imitado y obedecido, bien en el gesto corporal o bien en la articulación fónica, reconoce su propio gesto y su propia pronunciación y, después, la imita a su vez, la comprende, la recuerda y, tras experimentar una sensación de satisfacción, la repite con agrado.

Tras esta versión, Peñalver formula su hipótesis de que, quizás, fuera un niño, un in-fante -uno que no habla- el que inventó el lenguaje porque, como es sabido, es alguien que está habituado a oír y a obedecer. Así es cómo el "imitador sumiso" repite un ruido acústico asociado a una conducta y confirma el signo lingüístico que, después, las relaciones jerárquicas y la interlocución constituyeron como tal.

---

[155] Dans l'origine du langage d'action, un seul geste dit: je veux cela, ou je vous montre cela, ou je vous demande secours: un seul cri dit: je vous appelle, ou je souffre, ou je suis content, etc., mis sans distinguer aucune des idées qui composent ces propositions. Ce n'est point par le détail, mais par les masses que commencent toutes nos expressions ainsi que toutes nos connaissances (D.T., 1803: 32).

[156] Los Ideólogos explican cómo el hombre, no sólo posee la facultad del lenguaje, sino que él es lenguaje, se define por su capacidad y por su necesidad de hablar: habla con toda su personalidad y la palabra articulada es sólo uno de los procedimientos. El discurso oral se completa, se matiza o se niega con los mensajes que emiten todos los sentidos y órganos corporales. El hombre habla con todos sus movimientos y con todas sus conductas.

De esta hipótesis extrae como conclusión su tesis: sólo la inclinación a la imitación y a la sumisión (tendencias propias de todos los organismos superiores) explica el movimiento del lenguaje antes de todo lenguaje. El signo verbal (un ruido vocal que remite a otra cosa que no es él mismo) es, por lo tanto, en primer lugar, el resultado de la pulsión mimética y, en segundo lugar, la consecuencia de la necesidad de la comunicación.

Propone, además, una segunda versión de su teoría sobre el origen mimético de lenguaje según la cual el lenguaje no fue inventado sino descubierto. La explica de la siguiente manera:

> Alguien que no hablaba repitió "los ruidos con referencia" de otro que no sabía que ya hablaba. Y así, el que no hablaba (y obedecía) enseñó al que ya lo hacía (al ordenar algo porque tenía poder para ello) que aquello que articulaba era un lenguaje. El descubridor-alumno (quizás un niño), como gran imitador, repetía lo que el "maestro" (quizá su padre o su madre, alguien a quien tenía que obedecer) decía percatándose de que cada ruido articulado correspondía con un gesto, con una acción o con el señalamiento de un objeto (*Ni impaciente ni absoluto…*: 181).

De su reflexión Peñalver extrae dos conclusiones: la primera, que el lenguaje fue "descubierto" por quien no lo hablaba cuando un día se percató del uso prodigioso que podía extraerse del hábito humano de hacer ruidos con la boca y con gestos del cuerpo mientras se ejecuta cualquier acción humana: "mientras se ordena, se trabaja, se juega, se marcha, se sube, se busca, se encuentra, se señala, se goza, se lamenta, se come, se ríe, se despierta o se ama" (*Ibidem*). Y la segunda, que la "imitación" del otro es, quizás, la segunda pulsión humana. La primera es la "dominación". Ambas se satisfacen en el otro hombre porque "si no hubiera otro hombre no habría lenguaje. Y si no hubiera lenguaje no habría hombre" (*Ibidem*).

Peñalver establece una estrecha relación entre la Lengua y la Biología. Explica cómo, en ciertos aspectos, parece como si las lenguas, en su historia evolutiva, se comportasen como las especies animales (o viceversa). Su hipótesis

consiste en aplicar el principio -que, paradójicamente, es un resultado- de la funcionalidad y de la eficacia, tanto en el proceso de la comunicación como en la lucha por la supervivencia; esta ley predomina, casi siempre, sobre la lógica de la racionalidad o de la coherencia. Por esta razón él llega a la conclusión de que los elementos lingüísticos y biológicos (el proceso de composición y de funcionamiento de los sufijos, de los prefijos o de las raíces etimológicas y la organización corporal o los modos de nutrición.) son adaptaciones de la función (comunicativa o reproductiva) al medio (cultural o ecológico) donde se desenvuelve. También admite que algunos desarrollos y resultados (lingüístico-biológicos) son injustificados (arcaísmos, ambigüedades, permanencias de formas inútiles, restos de formas útiles, etc.).

La facultad de engañar

Como vimos anteriormente, Peñalver, de acuerdo con Umberto Eco, señala que una de las características peculiares del lenguaje humano es la posibilidad que ofrece para que mintamos. Acepta también que la mentira o la "deliberada negación de la verdad fáctica", como es definida por Hannah Arendt (1973), ha sido un arma de defensa no sólo en manos de niños indefensos, sino también una herramienta que han manejado los adultos para lograr diversas metas económicas, políticas o religiosas[157]. Y también recuerda que, desde Platón, tanto el arte como la poesía y, de manera particular, el discurso oratorio frecuentemente han sido menospreciados por su carácter engañoso[158].

---

[157] Aristóteles distingue dos especies fundamentales de mentira, la jactancia, que consiste en exagerar la verdad, y la ironía, que consiste en disminuirla. Estas son las mentiras que no se refieren, sin embargo, a las relaciones de negocios ni a la justicia ya que, en estos casos, constituyen vicios más graves como, por ejemplo, las estafas o la traición.

[158] Aunque un mal uso de los procedimientos retóricos o una deficiente interpretación de sus funciones ha determinado que el arte retórico tuviera una consideración negativa hasta tal punto que algunos identifican los recursos retóricos como artificios vacíos o como armas destructoras, hemos de tener en cuenta que la filosofía clásica (desde los escritos de Aristóteles y las discusiones entre Sócrates y los Sofistas) hasta las reflexiones de los actuales semiótico (Eco, 1978: 193-208; 1988: 393-395) han considerado a la Retórica como un arte y como una ciencia destinadas a la transmisión eficaz de mensajes.

Hablar –explica Peñalver- es también poder decir lo que no se piensa y, por lo tanto, engañar al otro. Éste es –afirma- uno de los rasgos que diferencian la palabra del lenguaje no verbal espontáneo y del que emplean los demás seres de la naturaleza ya que, éstos, aunque también se expresan y transmiten informaciones, carecen de la capacidad de disimular y de mentir:

> Sólo lo mudo de la naturaleza parece contener siempre la verdad. Pero –advierte- para pensar la verdad de lo mudo natural hay que hacerlo hablar (*Op. cit.*: 183).

Para ilustrar esta diferencia que separa la lengua humana del lenguaje de los animales, Peñalver refiere algunos de los tradicionales relatos que contamos a los niños, como, por ejemplo, el de las cigüeñas que traen a los hermanitos o el de los Reyes Magos que dejan regalos en la fiesta de la Epifanía.

> Si a los niños se les dice que a los recién nacido los trae la cigüeña, ¿qué decirles de los gatitos y de los perritos recién nacidos? Los padres de los cigüeñitas, en una película de Walt Disney, no podrían engañar a sus crías cuando les preguntaran de dónde venían. Al quererlos engañar les dirían la verdad. Del mismo modo, los Reyes de España, cuando engañaban a sus hijos con los regalos de Reyes, les estaban diciendo la pura verdad, porque los tres eran los únicos niños españoles para los que era absolutamente cierto que los Reyes Magos eran verdaderamente Reyes (*Ibidem*).

De este ejemplo anecdótico Peñalver extrae la conclusión de que no siempre es fácil disimular la verdad ya que una verdad puede esconder otra que, a veces, permanece oculta a pesar de que, cuando se descubre, resulta evidente y obvia.

En su explicación sobre la relación del lenguaje como transmisor de "verdades", Peñalver caracteriza el "discurso militante" por su función eminentemente pragmática porque no pretende decir la verdad sino sólo o principalmente expresar aquello que conviene para producir un determinado efecto considerado como valioso para el grupo en el que milita el hablante. Por eso el militante exagera o minimiza en función de los que le escuchan y en

función del estado o nivel de la situación que espera conseguir con sus discursos. Otra función de este peculiar discurso es la "ética", la intención explícita o implícitamente moralizadora como cuando, por ejemplo, se dice que "todo es corrupción" para así producir el horror de ésta y la condena de los corruptos. Por esta razón, concluye, no es posible comparar un discurso que sólo se mide por los efectos que pretende lograr, con otro que, por ejemplo, cumple unas funciones referenciales o explicativas: "El discurso pragmático militante no puede discutir con el discurso especulativo teorizador (si es que éste existe, lo que está por demostrar)" (*Ibidem*).

La primacía de la lengua sobre los demás lenguajes

Para explicar didácticamente la primacía de la lengua natural y articulada sobre los otros lenguajes como, por ejemplo, los no verbales, Peñalver hace varias observaciones. Tras matizar que la repetida frase de "una buena imagen vale más que diez mil palabras" es de Confucio, y que, por lo tanto, en su origen no se refiere a la extraordinaria capacidad actual de producción de imágenes visuales, señala que no se suele especificar que la afirmación sólo sería cierta si se hablara de una "buena imagen" porque si es mala vale poco o nada y, a veces, menos que el silencio, aunque sí acepta que podría ser cierto, "casi sin excepción", que una imagen se vende mejor que mil palabras ("Hablar y callar", *Diario de Cádiz,* 29-11-2000).

Muestra su conformidad con los que afirman que el lenguaje verbal es el cauce más adecuado para expresar, para definir y para comunicar nuestras ideas, pero, en su análisis de las dificultades que impiden la expresión ajustada y clara de los pensamientos, Peñalver concede una decisiva importancia a los factores extralingüísticos y, en especial, a los mecanismos, no siempre conscientes, de índole psicológica.

> Cuando no sabemos decir lo que estamos pensando –afirma-, en realidad no sabemos "qué queremos decir" porque quizás el problema de la dificultad de la expresión reside en la voluntad y no es una dificultad del pensar. No hay que preguntarse cómo "decir

lo que quiero decir" sino "qué es lo que quiero decir". ("Del decir", en *Ni impaciente ni absoluto*: 177).

La razón por la que él concede la primacía absoluta a la lengua, es su condición de modelo de los demás sistemas de lenguaje y la valoración de sus múltiples funciones por ser el instrumento más desarrollado de la expresión, de la explicación, de la argumentación y de la comunicación humanas. Admite que, si es cierto que el lenguaje corporal -tanto el de las expresiones del rostro como el de los movimientos de los brazos y de las manos o como el de las posturas corporales- por ser más directo e, incluso, más espontáneo, carece del poder de mentir, también es verdad que no dispone de la riqueza de los procedimientos que las lenguas naturales poseen para matizar las informaciones y para ejercer la función "metalingüística" mediante la cual, además de representar la realidad objetiva y subjetiva, se descifran, interpretan y manipulan sus significados e, incluso, se determinan y modifican sus mecanismos y su funcionamiento.

La ambivalencia de las palabras y de los silencios

Aunque es cierto que, en el ámbito de los estudios lingüísticos[159], se ha planteado en diversas ocasiones el tema de las diferentes funciones del silencio y, más concretamente, el de su expresividad, hemos de reconocer que la atención que los filósofos le han prestado no ha sido muy amplia[160]. Al abordar las relaciones entre la palabra y el silencio Peñalver tiene en cuenta las distinciones establecidas por Saussure entre "lenguaje", "lengua" y "habla" y, además,

---

[159] El gaditano Eduardo Benot, en su obra póstuma de 1910, titulada *El arte de hablar. Gramática filosófica de la Lengua Castellana,* Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando, escribía: «Para que una cosa sea *signo,* basta una sola inteligencia que perciba relación entre lo significante y lo significado. Mas para que algo sea *signo de lenguaje,* se necesitan dos inteligencias: una que expresamente haga aparecer la cosa significante con intención de dar a conocer una relación entre ella y la cosa significada, y otra inteligencia perceptora de esa relación.» Apuntaba aquí Benot a la diferencia entre lo semiótico y lo estrictamente lingüístico, diferencia que tendrá cierta relevancia para mi consideración del significado del silencio. Juzgamos que, aunque el fenómeno lingüístico es un caso peculiar del funcionamiento semiótico, utilizar el lenguaje como modelo general para estudiar fenómenos semióticos, lingüísticos o no lingüísticos, se presta a múltiples confusiones (p. 2).

[160] El abate Dinuart publicó en 1771 una pequeña obra titulada *l´Art de se taire, principalement en matière de religión,* cuya traducción , elaborada por Mauro Armiño, ha editado en cuatro ocasiones -1999, 2000, 2001 y 2003- la Biblioteca de Ensayo Siruela. Advertimos que nuestro libro de 2008, que lleva el título *El arte de callar* (Cádiz, Diputación Provincial), no posee ni pretensiones ni contenidos filosóficos.

explica cómo la noción de lenguaje, que abarca las diferentes formas de significación y de comunicación, incluye –en una síntesis hegeliana entre el decir y el no decir- su propia negación expresada en el silencio. Frente a los tópicos sobre las funciones de los lenguajes, de las imágenes y de los silencios[161], Peñalver explica cómo sus efectos positivos o negativos dependen, en gran medida, del uso que de ellos hagamos los hablantes y de las circunstancias que concurran en el proceso de interlocución.

> Algunos lenguaraces –afirma- pecan por hablar y sus arañazos pueden hacer más daño del que quisieran. Otros, reservones y enclaustrados, soportan en silencio las pullas de aquéllos, pero las guardan con resentimiento hasta que el arañazo se les infecta. Éstos pecan quizás por no hablar a tiempo, porque a los primeros les basta reconocer el daño que alguna vez les hicieron por no callar, y así rectificar y pedir perdón con una palabra nueva, esta vez llena de benevolencia y de amistad ("Hablar y callar", *Diario de Cádiz,* 29-11-2000).

Peñalver estaba de acuerdo, sin embargo, en que la prueba más contundente y la expresión más clara de la sabiduría humana es la difícil virtud de la discreción -no el secretismo- que consiste, fundamentalmente, en la capacidad de administrar las ideas, de gobernar las emociones y, más concretamente, en la habilidad para distribuir oportunamente las presencias y las ausencias, las intervenciones y las inhibiciones. "Es discreto –afirmaba- el que interviene cuándo y cómo lo exige el guión".

El tema de la discreción y de la indiscreción fue uno de los contenidos más frecuentes en nuestra conversaciones. En todas ellas solíamos concluir que

---

[161] José Luis Ramírez, se adentra en la problemática del silencio considerado como signo, y de sus significados, y sostiene que ese tema, aún en el caso de que se interprete el silencio como un hecho estrictamente lingüístico, sólo es posible tratarlo desde el punto de vista del habla y no de la lengua. Preguntarse lo que significa el silencio en un caso determinado no equivale a preguntar qué significa *una cosa determinada,* sino qué significa el *hecho* de que alguien, en un momento determinado, no diga nada. Qué quiere decir el no decir nada en ese caso concreto. Pues tan difícil sería codificar a priori un significado del no decir nada en general, como saber qué valor concreto van a adoptar los comodines de una baraja antes de comenzar el juego y haber repartido las cartas. *Scripta Vetera,* edición electrónica de trabajos publicados sobre Geografía y Ciencias Sociales.

la administración de los silencios es una destreza que pertenece a la "economía" en el sentido más amplio de esta palabra; es una habilidad que, además de prudencia, de sensatez y de cordura, exige un elevado dominio de los resortes emotivos para intervenir en el momento justo, un tino preciso para acertar en el lugar adecuado y un pulso seguro para calcular la medida exacta, sin escatimar los esfuerzos y sin desperdiciar las energías. Por eso Peñalver concluía que, en la era de la comunicación, casi todos son "problemas de incomunicación, es decir, de exceso de comunicación".

La indiscreción suele ser –asentía- la señal de torpeza o de desequilibrio, y pone de manifiesto la incapacidad para gobernar la propia vida y, por supuesto, para intervenir de manera eficaz en la sociedad: supone siempre un peligro que, a veces, puede ser grave y mortal. El indiscreto corre los mismos riesgos que el chófer que conduce un automóvil que carece de frenos y de espejo retrovisor.

"No todo es signo" -repetía Mariano- hay cosas que no significan, que tienen como función no significar, que existen para no comunicarse, para no ser percibidas. Ciertos colores de pelambres de aves o de mamíferos no son signos sino silencios. No están para decir algo sino para no decir nada, para no ser vistos. Un camuflaje no es signo sino "un silencio de signo". El silencio no siempre dice algo, ni siquiera dice la ausencia o la negación. A veces es sólo silencio.

El arte de la conversación

Uno de los rasgos más característicos de Mariano Peñalver era su habilidad para cultivar la conversación, ese arte que, aunque efímero y privado, es a nuestro juicio, difícil, escaso y muy valorado[162]. Tanto sus compañeros

[162] Ignacio de Luzán, en su *Retórica de las conversaciones* (editada en 1991, el manuscrito es de 1729), pone al servicio de las charlas informales la doctrina recibida de los grandes tratadistas de la Retórica, aunque también añade algunas observaciones propias. Proporciona un resumen jerarquizado de las pautas más importantes, asentadas en el principio supremo de la virtud retórica de la *utilitas*, en su nivel ético. Como indica Virginia Richmond en la introducción de la

como sus alumnos coinciden en afirmar que una parte del notable aliciente de sus clases y del considerable atractivo de sus conferencias residía en su destreza para lograr que, además de serias y rigurosas, fueran amenas, agudas e ingeniosas, como si tratara de los jugosos comentarios con los que él enriquecía las tertulias.

A partir de algunos escuetos datos que algunos consideraban como simples anécdotas, Peñalver elaboraba unos finos análisis que, además de ampliar la visión de la vida, obligaba a pensar y, a veces, a cambiar las actitudes. Sus críticas sobre problemas académicos, sociales y políticos despertaban un gran interés y rara vez se interpretaban como simple banalidad porque en todos ellos daba muestras de inteligencia, de ingenio y de elegancia.

A Peñalver le interesaban también los contenidos de las conversaciones y, por eso, se preguntaba sobre qué y por qué conversamos sin cesar. Su respuesta esquemática es clara: charlamos sobre lo que (nos) "acaeció", describimos los hechos, los sentimientos, los sufrimientos que experimentamos y sus consecuencias presentes. También conversamos sobre el "sentido" de lo que acaeció, sobre sus implicaciones y sobre sus significados. También sobre los "proyectos" de acciones futuras, sobre lo que vamos hacer y sobre la manera de hacerlo, sobre las dificultades, sobre los resultados previsibles, sobre lo que va a suceder en un futuro que tememos o esperamos, y, sobre todo, nuestras conversaciones giran en torno a lo que "acaece" ahora mismo; en ellas describimos el presente para buscarle unas salidas confortables.

En el fondo de estas respuestas late la convicción de que, para vivir el presente de una forma plena, no tenemos más remedio que asentarlo sobre los dos pilares firmes del pasado y del futuro. Peñalver da por supuesto que el sentido temporal de la existencia humana exige que apoyemos nuestros

---

obra, en este principio cifra Luzán la discreción última del hablante, "y por el contenido específico con que llena el alcance último de esta virtud (conservación y aumento de la sociedad), enlaza nuestro escritor con los exponentes más altos del ideal retórico, desde Grecia hasta nuestros humanistas del Renacimiento" (Luzán, I., 1991).

diferentes presentes, por un lado, en el camino de la dilatada historia recorrida por nuestros antepasados y en la breve trayectoria de nuestra propia biografía, por el otro lado, que hemos de afianzarlo en el panorama abierto de un futuro renovador que oriente nuestros esfuerzos diarios hacia nuevos horizontes y que nos descubra unas metas cada vez más altas. El recuerdo nos hace renacer sólo cuando nos genera unos propósitos transformadores. Si prescindimos de uno de estos dos apoyos y nos quedamos sin memoria o sin proyectos, sin recuerdos o sin ilusiones, perderemos el equilibrio y el puente del presente se derrumbará irremisiblemente.

Un ejemplo ilustrativo de este pensamiento nos los ofrece su comentario sobre la coincidencia en los temas más frecuentes en las conversaciones informales con los desconocidos. Hay ocasiones –nos dice- en las que "todo el mundo habla en público de lo mismo". Él tiene la impresión de que lo hacemos para reforzar nuestra recíproca convicción de que podemos compartir muchas curiosidades y perplejidades con nuestros interlocutores, incluso con aquéllos con los que no tenemos un trato frecuente. Entonces hablamos de esos asuntos que, a nuestro juicio, son indefinidamente "comentables" porque se nos presentan precisamente como una experiencia compartible. Él ofrece varias muestras de los temas que evitamos y de los que, por el contrario, son frecuentes: en tiempos de paz civil, no hablamos en público ni de religión, ni de ideologías políticas, ni de nada que descubra nuestro pensamiento ni nuestra intimidad ni nuestros más secretos afectos, pero sí lo hacemos libremente de aquellos temas que no nos obligan ni a descubrir una posición ni a suscribir un compromiso.

Peñalver se refiere, por ejemplo, a la frecuencia con la que hablamos sobre el euro, que es –afirma- "como hablar del frío o del calor con el taxista o con la cajera del supermercado, o como hablar de enfermedades, sobre todo, de las nuestras, en la consulta del médico, o hablar de fútbol, o de cofradías en la peluquería o en el bar". Este breve ejemplo le sirve para explicar cómo el mero hablar del euro y de nuestras pequeñas dificultades de adaptación a la nueva

moneda se reviste así de una significación especial, porque esta conversación es un modo de encuentro social, una manera de confrontarnos con nuestros iguales, de sabernos acompañados en una suerte de juego compartido que consiste en empezar a frecuentar un medio nuevo de intercambio monetario.

Recordando a Aristóteles podemos comparar la función pragmática que ejercen las palabras con el de las monedas porque, cuando hablamos, intercambiamos las palabras que tienen el mismo valor significativo para los dos interlocutores. Por eso podemos afirmar con Peñalver que hablar sobre el Euro –sobre el dinero- es "un acto doblemente significativo". La "euromanía", como él designa a esta moda, es entonces ese acto socialmente positivo que consiste en intercambiar monedas nuevas intercambiando palabras sobre ello, es un acto que se acompaña de la fruición ("eurótica", como dice un columnista con ingenio) que proporciona la oscura conciencia de estar cumpliendo una ceremonia social que nos relaciona doblemente con los demás ("La euromanía", *Diario de Cádiz,* 10-1-2002).

También él nos advierte sobre otro de los riesgos que, en la actualidad, gracias al uso de los teléfonos móviles, corre la proliferación de conversaciones que se están convirtiendo en un hábito tan asiduo y tan universal que puede llegar a ser una "inexorable epidemia"[163]. Expresa su temor de que, cuando cada español tenga un teléfono móvil, no veamos a casi nadie hablando tranquilamente con sus amigos porque, obligados a levantar la voz, todo el mundo gritará por la calle. Presagia que en los trenes pronto habrá vagones de fumadores, de no fumadores y de móvil-adictos que irán siempre llenos, y señala cómo, para los tiempos de adicción en los que vivimos, es un sufrimiento tan grande como el de la prohibición de fumar, hasta tal punto que

[163] Tras el análisis que Pirela Torre hace del libro de Virilo, titulado *El cibermundo, la política de lo peor,* citado anteriormente p.), llega a la conclusión de que la mayor catástrofe en esta era de las hipercomunicaciones consiste en que "el modelo de nuestro mundo que se establece tras el delirio de la información es Babel e Internet es un signo de ello. La megaciudad es babel… ¡Y Babel es la guerra civil. El otro gran atentado de esta era es contra las relacciones, el contacto y el amor, y si se destruye el amor al prójimo se destruye la ciudad. El mideo al otro es lo contrario del amor. Se olvida esto cuando se piensa que el amor está unido al erotismo, a la sexualidad, a los placeres de la carne.

> ya podemos observar cómo los móvil-adictos, en la misma cola de embarque, disimulando apenas su frustración y desconsuelo, abren por última vez sus móviles para informar a sus familias de que están en la cola de embarque. Y en el aeropuerto de llegada, lo primero que hacen es informar excitada y febrilmente a sus familias de que ya están en el aeropuerto de llegada ("Los móvil-adictos", *Diario de Cádiz,* 6-6-2001).

Aunque admite que el uso de los móviles puede beneficiar la convivencia matrimonial, facilitar las transacciones comerciales y, sobre todo, librarnos de la soledad, también advierte del peligro de que la adicción vacie de contenido las conversaciones y las conviertan en el bucle de quien sólo habla del hablar y por hablar.

Si es cierto que, como decía Nietzsche, el matrimonio es conversación, hay que conjeturar –indica- que los lazos matrimoniales deben mucho al teléfono y ahora particularmente a los "dichosos móviles", esos ingeniosos artilugios que permiten prolongar sin pausas y sin interrupciones la conversación-contacto en la que se alimenta, entre otras cosas, una larga convivencia. Y si los negocios como casi todo lo humano se hace hablando, el "telefonito esa impertinente maquinita" que tiene el interlocutor en su bolsillo, facilita una continua conversación-transacción, por encima de las citas, de las secretarias interpuestas, de los horarios de trabajo e incluso de la intimidad.

> La hipercomunicación nos salva de estar solos, una de las situaciones que más teme el hombre de nuestros tiempos. Pero cuando todo sea conversación e intercambio de palabras y de señales, quizá sólo hablaremos del hablar porque será la única cosa que sabremos hacer (*Ibidem*).

Mediante el recurso de la prosopopeya Peñalver crea una aguda y oportuna conversación entre una "vaca loca" y un toro de lidia, un tema de actualidad en los periódicos e, incluso, en las charlas de café. Si la primera se lamenta de la dureza de su vida de rumiante, obligada a comer sólo lo que le dan y de las deficientes condiciones de espacio y de higiene de los establos, sin un

poco de sol o de aire, y, sobre todo, de la codicia "realmente humana" de los humanos, el toro, por el contrario, se queja del agudo sufrimiento por los engaños "con el caballo tonto y tuerto", mientras le hunden un hierro hasta que suena una corneta, luego le clavan "pinchos con colorines", después le hacen correr tras un trapo rojo para nada, y, en una de esas, le clavan una espada que le llega hasta el mismísimo corazón: "y si no te mueres entre aplausos, te apuntillan entre silbidos":

> A mi padre lo mató Curro, en una tarde triunfal. A mí me gustaría que me toreara El Juli. Dicen que torea como nadie. Es verdad lo que dices, amigo, ese es vuestro sino, como el nuestro es el de ser bebidas y comidas por los humanos. Dicen que no hay nada más rico que un vaso de leche con toda su nata o un buen solomillo poco hecho. Pero ese alimento de un sabor raro que nos daban para engordarnos eran restos de carne de vaca. Eso de comernos a nosotras mismas es lo que nos ha vuelto locas". "¿Qué razón tienes, no hay como ser vegetariano para conservarse fuerte, sano y potente… Por cierto, querida, ¿qué haces esta noche? ("Diálogo de locos", *Diario de Cádiz,* 23-8-2001).

Hablar y escribir

En contra de la ingenua opinión generalizada de que hemos de escribir como hablamos, Peñalver explica cómo la escritura es una actividad lingüística diferenciada del lenguaje oral, una tarea compleja cuyo ejercicio exige el dominio de destrezas peculiares. Siguiendo a Vendryes (1967) él afirma que no se escribe como se habla sino que se escribe (o se trata de escribir) como los otros escriben. Todos conocemos a eminentes hablantes que, a pesar de demostrar una notable habilidad en los discursos orales, evidencian una considerable torpeza en la elaboración de textos escritos, exhiben fluidez verbal cuando conversan o pronuncian conferencias, y revelan pobreza léxica cuando, por ejemplo, redactan un artículo.

Pero, cuando Peñalver se refiere a la escritura filosófica o literaria, advierte que, además de la corrección, el texto ha de ser una senda capaz de penetrar en el fondo oscuro del misterio de la propia conciencia, indagar el

sentido de las aspiraciones humanas, identificar las cuestiones que preocupan a los lectores, despertar su interés vital, conectar con sus sensibilidades, inquietar y serenar los ánimos; preguntar y responder, plantear problemas y proponer soluciones, tocar el cuerpo material de las ideas y desvelar el espíritu de los objetos materiales.

Frente al discurso oral, que siempre corre el riesgo de ser interrumpido o detenido, Peñalver señala las ventajas prácticas del texto escrito que, además de poder ser perfilado, está expuesto a su verificación, y, como dice el dicho popular, "las palabras se las lleva el viento", los escritos permanecen. Peñalver explica y aplica esta obviedad e indica cómo, "sólo tienen derecho (y deber) de hablar sin ser interrumpidos los predicadores, los conferenciantes y (algunos) profesores" pero señala cómo algunos de los que hablan son escuchados, unos pocos son comprendidos y dos o tres son recordados por su charla. Sobre la escritura también matiza que,

> al escribir, unos creen convencer o seducir al lector porque éste jamás está presente y a lo mejor pasan años sin que nadie nos lea. El lector es un interlocutor a destiempo que rara vez contesta al escritor. Ante este silencio (que, ¡ay!, puede durar siglos) el escritor puede imaginar que sus lectores (que desea y supone numerosos) aprueban sus texto (*Ni impaciente no absoluto…*:185).

De la conocida frase de Galdós: "Siempre fue la palabra más mentirosa que la imprenta" él deduce que, quizás por eso, algunos políticos no escriben jamás lo que prometen y muy raramente lo que declaran. Son los periódicos (y aquí reside quizás uno de los secretos de su poder) los que se ocupan de transcribir lo dicho por los políticos. Peñalver distingue entre la escritura considerada como el mero traslado de informaciones, que no tiene en cuenta el soporte en el que se plasman los caracteres, y la composición de libros destinados a su edición y publicación. Haciéndose eco del comentario que Enrique Vila-Matas (*Bartleby y compañía,* Anagrama, 2000), en el que glosa el relato del escritor estadounidense Herman Mielville, *Bartleby, el escribiente*, llega a la conclusión de que, teniendo en cuenta la ingente cantidad de libros

acumulados a lo largo de toda la historia de la civilización, en la actualidad deberíamos a limitarnos a escribir sólo notas a pie de página:

> Yo creo, decía el triestino Bobi Bazlen, que ya no se pueden escribir libros. Por lo tanto, no escribo más libros. Casi todos los libros no son más que notas al pie de página, infladas hasta convertirse en volúmenes. Por eso escribo sólo notas a pie de página". Bobi Bazlen, nos cuenta que "fue un judío de Trieste que había leído todos los libros de todas las lenguas", pero que no escribió ninguno (el que se publicó después de su muerte se titulaba *Notas sin texto*) y cuya existencia, una "especie de sol negro de la crisis de occidente" parece significar "el verdadero final de la literatura ("Libros escritos para ser leídos", *Diario de Cádiz,* 16-5-2002).

Para, de alguna manera, contrarrestar esa marea verborreica de publicaciones, Peñalver opina que la decisión más razonable sería la de "la literatura del No", que consiste en la decisión de no querer decir, de enmudecer, y cuya figura anunciadora y paradigmática sería, en el siglo XIX, la del citado escritor Melville, y, al inicio de nuestro siglo, la *Carta de Lord Chandos,* de Hofmannsthaj.

> Sólo de la pulsión negativa, asegura Vila-Matas, sólo del laberinto del No puede surgir la escritura por venir… Escribiré notas a pie de página que comentarán un texto invisible, y no por eso inexistente, ya que muy bien podría ser que ese texto fantasma acabe quedando como en suspensión en la literatura del próximo milenio (*Ibidem*).

Es posible también que el pensamiento -concluye Peñalver- aprenda hoy a construirse bajo la pulsión ágrafa de la "contención del discurso", porque es sólo en esa ascesis paciente del decir donde está contenida la "negación positiva de la violencia de lo único". Por eso él concluye que la verdad se esconde casi siempre en los intersticios del decir, que la verdad es muchas veces silencio y que algunos libros son como botellas lanzadas al mar por un náufrago perdido en una isla del Pacífico.

> Quizá nadie los leerá jamás. (¡Qué desconsuelo, escribir para no ser leído!). Algunos tienen mensajes que no dicen nada. Otros pierden la tinta al poco tiempo y se hacen ilegibles. Otros están verdaderamente vacíos. (¿Es acaso un consuelo saber que hay muchos náufragos tan desconsolados como yo?) (*Ibidem*).

Peñalver también explica las razones del éxito de algunas obras que, frente a la abundancia de libros inútiles, son necesarios como, por ejemplo los ensayos filosóficos en los que se verbaliza una duda o una dificultad teórica o práctica, planteándola como problema. Libros que inquietan y que perturban nuestro pensamiento y nuestra conducta porque ofrecen unas respuestas diferentes a las que las instituciones proponen para resolver las graves y complejas cuestiones actuales[164],

> porque resuelven la interrogación, pacifican los conflictos, relajan la tensión intelectual y práctica, y, a veces, producen placer (*Ibidem*).

Uno de los efectos de lo buenos libros, esos que todos queremos leer –afirma-, es que, al cabo de poco tiempo, descubrimos que, además de buenos, son necesarios, es decir, que "tenían que" haber sido escritos. Reconociendo que en la actualidad se escribe y se publica mucho, también advierte que, demasiadas

---

[164] Estas reflexiones las ofreció Peñalver en la presentación de José Antonio Marina en un acto organizado por la Universidad de Cádiz dentro de la Feria del Libro. Aunque se refería de manera directa a sus libros de ensayo filosófico en los que se verbaliza una duda o una dificultad teórica o práctica planteándola como problema, son válidas para afrontar el esclarecimiento de otras cuestiones actuales. Como él indicó, los problemas en torno a los cuales giran los libros de Marina son aquellos que inquietan y que perturban nuestro pensamiento y nuestra conducta. Son los que solicitan urgentemente una respuesta a un mundo donde se han agotado o empobrecido las fuentes tradicionales (Iglesia, Universidad, Escuela…) de donde procedían desde siempre las respuestas institucionales a graves y complejas cuestiones. "Aquellas que, como las que se tematizan en los libros de Marina, giran en torno a la voluntad, la inteligencia, los sentimientos, el ingenio, la ética, la modernidad, la dignidad, el lenguaje, Dios y la vida. La solución propuesta por Marina, al resolver la interrogación y pacificar el conflicto, relaja la tensión intelectual y práctica, y produce por tanto un gran placer. Y ese placer es contagioso, esos libros necesarios terminan por ser libros de éxito (un reciente libro sobre Dios alcanza ya los 160.000). El sorprendente éxito de los libros de Marina radica probablemente en el hecho de que son escritos para ser leídos porque piensan en el lector y no en cómo aumentar el currículo del autor, y porque son libros escritos para ser pensados y no sólo para ser citados, es decir, que pretenden ante todo esclarecer los problemas y no exhibir (ante una comunidad de expertos) la competencia de quien los plantea".

veces, podríamos decir: "este libro podría no haberse publicado e incluso no haberse escrito", pero, de vez en cuando nos sorprende el éxito de unos libros que no son meras vulgarizaciones de problemas complejos sino cuidadas divulgaciones donde, con fundamento, con humor y con elegancia, abordan unos temas de no fácil acceso para un público culto no especializado que en España es cada vez más amplio.

Los riesgos de la hipercomunicación

Peñalver, tras reconocer que la clausura y el aislamiento son valores "exquisitos" que, en nuestro mundo, no se imponen a nadie pero que cualquiera debería poder elegir después de respirar todos los aires, advierte de los riesgos que corren los que prefieren vivir en la apertura: ser víctimas "del parásito tóxico que, quizás, se esconde bajo una interesante noticia, esa fugaz turbiedad que se disimula bajo una bella imagen, o la ambigüedad que se contiene bajo los pliegues del inteligente comentario".

Para explicar periodísticamente los peligros que entraña la "hiper-comunicación" en el mundo de hoy, refiere la noticia ampliamente difundida del brote de paludismo en España, una enfermedad que, desde 1960, fue erradicada pero que, por culpa de un mosquito que se introdujo clandestinamente en algún avión procedente de África o de América, otro español que, por lo visto no había viajado, sí había sido diagnosticado de paludismo.

> Un mosquito *anopheles stephensi* (o mejor una mosquita, porque el macho, al parecer vegetariano, sólo aprecia los zumos vegetales), vuela a una charca para poner sus huevos. Allí es parasitado por un organismo que se instala en su interior. El mosquito, llevado por su necesidad de sangre, pica a un desprevenido ser humano, y le introduce, digamos que sin querer, en su corriente sanguínea unas células procedentes del parásito que invaden los tejidos humanos y producen una peligrosa enfermedad que se introduce con los nombres de malaria o de paludismo ("El zumbido de la comunicación", *Diario de Cádiz,* 19-9-2002).

Peñalver advierte que, como ocurre con todas las cosas que transitan de un lugar a otro, "los mosquitos no vienen siempre cargados de inocencia, sino que arrastran unos venenos o toxicidades que infectan nuestras vidas a veces gravemente". Y es que, recuerda, vivimos en un mundo de ventanas abiertas, en un mundo que entre todos hemos deseado y contribuido a configurar. Y no queremos en modo alguno volver a condenar las ventanas que nos dejan mirar y aspirar a otros mundos, ni cerrar las puertas que nos permiten acceder a ellos para explorarlos y habitarlos (*Ibidem*).

4. 6.- Dios y las religiones

4. 6.- Dios y las religiones

Introducción

La existencia de Dios

Dios creador

La religión

La revelación

Jesús de Nazaret

Las iglesias

Las postrimerías

La vuelta de lo religioso

Introducción

Peñalver aborda el tema de la religión como un asunto cercano y, al mismo tiempo, extraño, como un "problema" que, por ser un referente durante su etapa de formación y, quizás, por ser la atmósfera que respiró durante un dilatado período de su vida, exigía una reflexión filosófica sin que le impulsara el ánimo de ajustar cuentas con el pasado y, por supuesto, sin que, en sus análisis, advirtamos pizca alguna de resentimiento. Usando la ironía, el procedimiento característico de Voltaire[165], pero apuntando hacia unas propuestas más radicales, Peñalver, más que respuestas categóricas, formula preguntas con el fin de que los lectores respondamos de una manera razonada y libre. Sus dudas son estimulantes llamadas para que nos atrevamos a pensar por nuestra cuenta al ritmo zigzagueante de los episodios, de los comentarios coloquiales o -como él mismo decía- de las ocurrencias. Sus reflexiones críticas se refieren, más que a la Teología, a la Teodicea[166].

Él se movía por la necesidad de pensar en voz alta y por su afán de polemizar partiendo, no sólo de las ideas de los filósofos de la muerte de Dios[167],

---

[165] Voltaire, incansable luchador contra la intolerancia y la superstición, defendió la convivencia pacífica entre personas de distintas creencias y religiones. Aunque no se confiesa ateo, sí es deísta, a pesar de que en su filosofía práctica prescinde de Dios, admite que el universo implica la existencia de un "eterno geómetra". No admite la intervención divina en los asuntos humanos y denuncia el providencialismo en su cuento filosófico Cándido *o el optimismo* (1759).

[166] Este término se emplea actualmente como sinónimo de "teología natural o teología racional". Fue creado en el siglo XVIII por Leibniz como título de una de sus obras: "Ensayo de Teodicea. Acerca de la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal", si bien Leibniz se refería con Teodicea a cualquier investigación cuyo fin fuera explicar la existencia del mal y justificar la bondad de Dios. Es una rama específica de la Filosofía que se ocupa de probar la existencia de Dios a través de la razón natural. Etimológicamente hablando, Teodicea es "justificación de Dios". El objeto de estudio de la Teología natural es más general. Podría decirse que la Teodicea es sólo parte de la Teología natural.

[167] Confer: Camps, V., 1968, y 2007, Camps, V., y Valcárcel, A., 2007.

como Nietzsche, Marx, Freud, Sartre o Heidegger, sino también teniendo en cuenta las teorías de los que, como Marcel, Maritain, Mounier o Ricoeur, eran creyentes. Peñalver, por lo tanto, se sitúa en el ámbito de las ideas contrastadas con los diferentes pensamientos contemporáneos, en especial los de los marxistas, de los existencialistas, de los de la filosofía analítica y, de manera más directa, en las coordenadas de los movimientos surgidos a partir del mayo del 68 y de las diferentes reacciones del "posmodernismo", todos ellos con sus distintas dosis de relativismo y de descreencia, y alejados, a veces, de los planteamientos ilustrados. Él parte del supuesto de que las creencias religiosas siguen teniendo un peso sociológico sustancial en los hábitos actuales de muchos individuos y de algunos colectivos.

Aunque, a veces, adopta unas perspectivas sociológicas o, incluso, psicológicas, su aproximación es fundamentalmente filosófica y, por supuesto, tiene en cuenta el fenómeno del espectáculo de masas que rodea a los viajes pontificios, la proliferación de instituciones religiosas laicas como, por ejemplo, del Opus Dei, el movimiento Neocatecumenal o de la difusión en Europa de la religión islámica.

La existencia de Dios

Aceptando el hecho constatado de la amplia y persistente creencia en la existencia de Dios a lo largo de las diferentes civilizaciones, y sin perder de vista que no es escaso el número de científicos y de filósofos que profesan la fe en un ser trascendente, Peñalver examina algunos de los argumentos más repetidos que se suelen esgrimir para "demostrar" su racionalidad[168]. Parte del supuesto general de que muchas de las convicciones que determinan nuestras opciones vitales, en los diferentes ámbitos de actividades familiares, profesionales,

[168] J. Donat (1936, 7ª ed.) ofrece un amplio repertorio de argumentos a favor de la existencia de Dios. Los principales son los siguientes: *ex contingentia mundi, ex inceptione mundi, ex origine vitae, ex origine hominum, ex ordine mundi, ex motu, ex finitate rerum, ex multitudine rerum, exgradibus perfectionis, excognitione veritatis, ex posibilítate, ex miraculis, exvaticiniis, ex Desiderio beatitudinis, ex lege morali, ex effectibus atheismi, ex consensu gentium.*

sociales y políticas, se apoyan en creencias que, a veces, tropiezan con serias dificultades para ser mantenidas y difundidas. Incluso, afirma que

> la no existencia Dios es también un objeto de creencia. Creer que Dios no existe es un acto de fe que requiere una profunda convicción y que puede costar no pocos sacrificios sostener. Es una creencia dolorosa y difícil de mantener porque se alimenta de una desconfianza: no confío en que antes de lo que hay exista un "querer que haya algo"; o una inteligencia que piense el orden de un caos que aún es; o una palabra que hable antes de todo interlocutor posible (2004, "De Dios", *Ni impaciente ni absoluto…*: 218).

Verifica, en primer lugar, el argumento cosmológico, también conocido como el de "la primera causa" o del "creador primario". Ya fue defendido por Tomás de Aquino (1220-1274) que, como es sabido, sostiene que todo lo que existe es efecto de una causa que, a su vez, ha sido originada por otra causa, y así sucesivamente hasta llegar a la causa primigenia, o sea, a Dios. Peñalver, además de advertir la "falacia lógica", la "petición de principio" o el "razonamiento circular" de esta argumentación, ya que la conclusión está incluida en las premisas, señala cómo la raíz del teísmo cosmologista (Dios-mundo) reside en nuestro hábito -alimentado por la ignorancia- de menospreciar las potencialidades que encierran los seres inanimados y en la facilidad con la que los incapacitamos para generar unas transformaciones inéditas. Por eso él establece la hipótesis de que, cuando el pensamiento pueda ser concebido como un efecto de la materia, toda la materia de lo existente será ennoblecida al fin, y no precisaremos ni justificarla ni deducirla a partir de otro llamado espíritu inmaterial, o Dios, un nombre con el que designamos una realidad que tiene el poder de darse a sí misma su ser como ausencia y, a todo lo demás, su ser como presencia[169]. Como conclusión, Peñalver formula una batería de preguntas:

---

[169] Esta teoría se opone a la de Bergson quien, haciendo una relectura de *la teoría de la evolución*, intenta superar el positivismo. En la realidad, según él, se puede entrar y hacer experiencias gracias a la categoría de la duración, pero en el tiempo no hay paréntesis: "El yo duradero, el yo que dura". En el ámbito de la religión advierte dos corrientes en la evolución: la religión estática en la que predomina lo instintivo en el espíritu, la costumbre, el hábito, la norma, y la religión dinámica cuyo culmen de la evolución humana es la mística. Pues es libre, no se deja atrapar por la norma, es libertad, es poder poetizar… "La mística como fuego que quema, y deja unas cenizas que son la religión" (Bergson, H, 1959).

> ¿Por qué no pensar que la materia existente es espontáneamente capaz de complicarse y devenir inteligencia? ¿Por qué nos aferrarnos a la idea obstinada de la incapacidad de lo presente para darse a sí mismo el poder de ser más de lo que es y concederle ese mismo poder a lo ausente? ¿Es el orden del universo revelador de una inteligencia supra-natural? ¿Por qué atribuirlo a un ser al que definimos como inteligente sin preguntarnos de dónde le viene su misma inteligencia? ¿Por qué explicar el enigma del orden conocido con un orden enigmático del que desconocemos todo? (*Ibidem*: 217)

Su respuesta es clara: nuestra inteligencia es el ejemplo primero de una materia inteligente. Para Peñalver nuestra inteligencia es la demostración de que los seres vivos son capaces de configurarse por sí mismos y de llegar a pensar. Si el mundo está sometido a un orden, lo admirable, según él, es el orden mismo y no el creerlo efecto de una inteligencia ordenadora.

Pero, además, él profundiza desde la perspectiva ontológica y concluye que, si existe algo así como la causa, existe "lo otro" de "lo mismo": no hay causa sino de algo otro, y, en consecuencia, la causa de sí es una causa que no causa nada, que carece de efecto, es pura inmovilidad, pura reiteración, "una causa de sí es sólo una imposibilidad aunque se deja pensar como tal imposibilidad". A partir de esta reflexión llega a la conclusión de que Dios, causa de sí, o es imposible o es un afirmación tautológica o, en otras palabras, es pensable pero carece absolutamente de concepto referido a una realidad externa: es, pues, "sólo efecto, es sólo objeto de deseo, es lo que (nos) falta absolutamente" (*Ibidem*).

Tras formular este planteamiento Peñalver explica su interpretación de los contenidos metafísicos del concepto "Dios", como una realidad sin ser:

> Dios es lo que no es, y, con tal ausencia de ser, Dios es lo deseable. La existencia de Dios es la de algo que debería existir pero que si existiera me anonadaría. Si Dios existe, yo no existo. Si yo existo es porque Dios no existe. Si hay Dios, él no me desea puesto que nada le falta. Se dice que Dios es amor. Pero ¿puede amarme

> antes de que yo exista gracias a su amor? Dios no puede crearme por amor, porque no se ama lo que no existe. Me crea para que yo lo ame, se dice (no puedo concebir a Dios creándome como un padre que concibe a un futuro hijo). Si yo existo, mi existencia desea un Dios existente, absoluto objeto de deseo. Hay que aprender a "consentir con la insatisfacción" de nuestro deseo de lo absoluto (*Ibidem*: 228-229).

Aunque no desarrolla su pensamiento, Peñalver apunta, sin embargo, que la fe religiosa, apoyada en la convicción de la existencia de Dios, ha cumplido y sigue cumpliendo una función individual y un papel social e, incluso, político a lo largo de la historia, pero advierte que esta existencia, por muy importante y pragmática que sea, posee un carácter convencional: es una invención humana: "Si Dios no existiera habría que inventarlo", decía Voltaire, y, Peñalver reconoce que, en efecto, el "deísta tenía razón" porque Dios ha sido inventado y, en consecuencia, por eso existe. Admite, incluso, que quizás sea otra constante del mundo como, por ejemplo, la velocidad de la luz y que, en ese sentido, el mundo sólo se comprendería en relación con la constante llamada Dios, pero entonces Dios no sería otro ser "sino un acontecimiento de valor constante y que acompaña a lo que es ser y que, por tanto, es temporal y espacial". Si Dios no es cosa y no está ni en el tiempo ni en el espacio, si ni dura ni ocupa lugar, tendríamos que concluir –afirma- que un mundo sólo con Dios es un no-mundo, es decir es la nada: "¿Qué sería ser sin tiempo y sin espacio? Si hay algo que es más allá del ser que dura y ocupa lugar, ese algo es sólo la metáfora del no-ser" (*Ibidem*).

Peñalver sabe que algunos filósofos admiten la existencia de Dios pero advierte que ese concepto, explicado desde la razón, sería una construcción ideal, un ente de razón con el que no podríamos establecer relaciones humanas, con el que no sería posible dialogar ni al que tampoco podríamos rezar:

> Ricoeur recuerda que un Dios de los filósofos no sería nunca un Dios al que se puede rezar. En efecto, si Dios no es "alguien", no es nada para mí. Si es una piedra, una fuerza, una energía, un poder… no es nada para mí. ¿Qué hacer con algo que no

> es alguien? Un Dios creador es un Dios fuerza, energía, un algo que precedió como Causa a todos los efectos, incluyéndome a mí mismo. Pero ese Origen-Causa no es ahora ya nada para mí. ¿Cómo me hablaría, me confortaría, un algo como una energía? Si Dios es eso, nada tengo que hacer respecto a él, como no sea temerlo quizá como fuerza ciega y terrible. Pero, ¿Cómo podría rezar a una fuerza? (*Ibidem*: 224-225).

Recurriendo nuevamente al procedimiento de la ironía tan usado por él, afirma que, incluso la blasfemia puede ser considerada como el último argumento de la existencia de Dios porque lo da por supuesto y ni siquiera pretende eliminarlo sino que –explica- "ninguna blasfemia desea la muerte de Dios. Sólo lo ofende".

Peñalver no sólo constata que, durante toda la historia de las civilizaciones, el recurso a la creencia en seres divinos, sabios, poderosos y providentes ha sido una práctica constante sino que, además, él sostiene que el pensamiento y, por lo tanto, la creencia en la divinidad son procesos lógicos y psicológicos más fáciles, pero también más estériles que especular en su inexistencia. Recordando la afirmación de Bergson –"pensamos más cosas cuando pensamos en su inexistencia más que cuando pensamos en su existencia"-, deduce que pensar que no existe Dios es más difícil y más laborioso que pensar en su existencia. Por esta razón, a su juicio, el ateísmo es un acontecimiento de la madurez de la inteligencia y el ateo -siguiendo la tesis sobre la nada de Bergson- es quien, tras concebir la idea de un Dios existente, la sustituye por la idea de otro objeto que ocupa el lugar dejado un vacío por el primero.

Para explicar esta dificultad señala cómo la afirmación de que Dios no existe es dar por supuesto de que existe un vacío. Afirmar que

> "No hay Dios" implica que hay algo. Lo que sí existe es la ausencia de Dios. Esta afección o experiencia de ausencia no es ni argumento ni experiencia de su presencia, de su realidad, de su existencia (*Ibidem*).

Una vez que ha llegado a esta conclusión, establece una analogía entre el hombre que, aunque es un animal sin alas, "no podemos afirmar que sus alas existen en algún lugar por mucho deseo que tengamos de ellas". Quizás el ateo de nuestro tiempo –indica- no tiene más consuelo que pensar en que "Dios existió" y en que su ausencia actual es la turbación y el desconsuelo de nuestra época. Quizá también –añade- podría implicarse (en esta negación del existir del Dios actual) la idea consoladora de "Dios existirá". El futuro de un Dios, como su pasado, es, en último término, su exclusión como Dios. Un Dios posible es quizá una contradicción que sólo puede ser contenida en la idea de Mesías.

Recuerda que la noción de "mesías" incluye, por un lado, la misión salvadora o salvífica, y, por otro lado, la referencia al futuro: "el que va a venir". Pero, se pregunta, ¿es Dios? ¿tiene que ser Dios? Y recuerda que es el cristianismo quien, tras recoger la idea judía del "mesías", lo hace Dios devenido hombre. De esta manera, lo eterno intemporal se hace contingencia temporal:

> El Dios-Hombre vive (en) el tiempo y sufre sus miserias. ¿Lo mesiánico es hoy el último consuelo de los increyentes de lo divino? Dios ha muerto, pero, como tantas otras cosas, resucitará (*Ibidem*).

En su análisis sobre la repercusión práctica de esta fe, distingue entre quienes creen en Dios pero viven como si no existiera y quienes no creen en Dios y viven como si existiera.

> No sabría decir cuál de los dos grupos me intriga más. "Padre nuestro que quizás estés en los cielos…" (Pensar en un Dios posible, ¿es ateísmo?). "Padre nuestro que algún día estarás en los cielos…" (¿Es ateísmo pensar en un Dios futuro?). Hay quien cree en (el valor y sentido de) la idea de Dios, pero no logra creer en su existencia. ¿Es ateísmo? (*Ibidem*: 234).

Dios creador

Peñalver analiza las vías que Santo Tomás propuso para demostrar *a posteriori* la existencia de Dios y que, según algunos filósofos, tenían

antecedentes en Platón[170] y en Aristóteles[171]. Rebate estos argumentos que, partiendo de la contingencia y del orden del mundo, concluyen que Él es causa última ya que los seres creados, por ser radicalmente insuficientes, exigen la existencia de un "ser necesario", y, por poseer un orden, suponen una inteligencia ordenadora. Peñalver, recordando la versión divulgadora de este razonamiento arguye que el argumento del reloj se puede volver contra el que lo sostiene si tenemos en cuenta que un reloj no demuestra por sí sólo que una inteligencia superior lo creó porque, en la actualidad, sabemos que puede haber máquinas capaces de crear a su ingeniero y que es posible pensar en artefactos que sean productos del azar y, sobre todo, que podemos admitir la evolución de los seres con capacidad para concebir una inteligencia creadora de nuevos artefactos.

A su juicio, tampoco son convincentes los argumentos apoyados en la pluralidad de los seres vivos sino que, por el contrario, esos razonamientos están a favor del darwinismo o, en otras palabras, constituyen contra-argumentos del creacionismo finalista. Insiste en que, si se acepta que todo tiene un fin o si todo se explica por su fin, y si lo creado es criatura, "¿para qué y por qué la multiplicidad de las cosas?" Y, si todo lo creó un átomo, nada hubiera producido y nada hubiera añadido (si hubiera podido multiplicarse) a la gloria de su creador porque, afirma, "no hay más gloria en dos cosas que en una":

> ¿Hay para un creador –se pregunta- más signos de poder en crear dos hombres o dos árboles mejor que uno? La división de la

[170] En Platón la divinidad no se concentra en una sola entidad personal e infinita, sino que es una noción amplísima dentro de la cual caben innumerables realidades: el ser, los vivientes, los dioses particulares el Demiurgo. En el universo todo lo que existe tiene vida y todo cuanto tiene vida es divino. De esta forma habría que relacionar su concepto de lo "divino" con su concepto de vida. De esta manera podemos afirmar que, en Platón, el ser viviente y el ser divino son unas ideas equivalentes (Cf. *Timeo*, 29-30).

[171] Hay también algo que mueve eternamente, y como hay tres clases de seres, lo que es movido, lo que mueve, y el término medio entre lo que es movido y lo que mueve, es un ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura, y actualidad pura. He aquí cómo mueve. Lo deseable y lo inteligible mueven sin ser movidos, y lo primero deseable es idéntico a lo primero inteligible (Aristóteles, *Metafísica*, Libro Duodécimo, 1873-1875).

> fuerza o es inútil o es signo de debilidad de esa fuerza. O bien lo uno creado se divide, por el poder recibido, y se desparrama y degrada y muere, con lo que el fin queda insatisfecho, o bien lo uno creado divide, reproduce y multiplica la fuerza recibida con lo que poco a poco gana a su creador e instituye sus propios fines. Pero eso sería el fracaso de Dios. Y un Dios que fracasa no es ya Dios. Este mundo es quizás el mejor de los mundos posibles para Dios. Él sabrá porqué lo hizo así. Él sabrá también porqué no hizo el mejor de los mundos posibles para él y para nosotros (*Ibidem*: 215-216).

Tras citar a San Agustín –"Dios creó el mundo. Al crearlo, creó el tiempo"- se pregunta cómo se crearía un espacio antes de llenarlo de mundo y responde formulando su hipótesis según la cual quizás Dios es justamente el "espacio vacío" que precedió a lo que hay. De esta manera, en el principio el Espacio se diría: "¡qué solo estoy en mí mismo y qué silencio el de mi infinita vaciedad! ¡Hagamos un mundo para que llene esta morada vacía!". Y así empezó todo.

En su análisis Peñalver prefiere la tesis que Golding[172] expone en su libro *Martín el Atormentado* (1956), parafraseando a Feuerbach: "El sexto día [el hombre] creó a Dios… y lo creó a su propia imagen". Pero admite que, si Dios no creó el mundo, el mundo sí necesitó crear a Dios para dar razón de su origen como mundo creado. Sin embargo advierte que, cuando el mundo consienta en pensarse sin autor y cuando aprenda a concebirse como un resultado del azar, del tiempo y de la eficacia combinatoria, entonces dejará de pensarse como resultado y aprenderá a concebirse como "punto de partida".

Aunque admite que pensar en un Dios, causa y origen de lo que hay puede ser coherente y posible, se pregunta si un mundo tan perfectamente bien

---

[172] El poeta y novelista William Gerald Golding (1911- 1993), Premio Nobel de literatura, es conocido, sobre todo, por su obra El señor de las moscas. Su concepción del mundo tiene un trasfondo cristiano, pero difícilmente en el sentido ordinario. El autor cree en un cierto tipo de "caída" del hombre, como el relato bíblico de la expulsión del paraíso, desde un estado de primitiva inocencia, como se observa especialmente en *The Inheritors* (1955), a un estado de barbarie. Pero si bien las tendencias al altruismo y a la destrucción son innatas e inseparables en el ser humano, la elección por la violencia supone una negación de la auténtica y bondadosa naturaleza del hombre, como la rebelión de Adán y Eva conllevan una pérdida del favor de Dios.

creado que es capaz de sostenerse por sí mismo, necesita todavía a Dios concebido como el momento inicial del mundo, pero –afirma-

> el mundo no se dirige hacia su origen sino hacia un futuro no escrito ni pensado. El fin es lo que puede ser desarrollado por lo que hay. Dios es necesario como origen pero no como fin: "Dios no es el orden del universo sino el desorden y no sirve para explicar lo que hay porque introduce un poder que explica el orden por el misterio de algo que está fuera de él (*Ibidem*).

Ante los creyentes en la Providencia Divina, los que están convencidos no sólo de que Dios creó el mundo, sino que también lo supervisa e interviene para que alcance la perfección, Peñalver muestra su sorpresa al advertir la ininterrumpida serie de males, de catástrofes y de infamias que pululan por el mundo y que afligen a la humanidad: "Las cosas son como son porque Dios lo quiere así. Pero, ¿por qué hay un Dios que quiere que las cosas sean como son?".

A su juicio, las pruebas más serias contra la demostración tomista la proporcionó la -por él llamada- "triple humillación del hombre" que, a partir de las teorías de Copérnico, Darwin y Freud, también podrían ser consideradas como la triple negación de lo divino y, por lo tanto, de las religiones de revelación. Concluye que la negación de la centralidad de nuestro planeta (del planeta donde nació Cristo), la negación de la transnaturalidad de lo humano ("¿para qué la salvación, del cielo y el infierno?"), y la negación de la incorporeidad del espíritu ("Dios ya no mora en tu interior, ya no hay interioridad que sea una región privilegiada") implican la negación del sujeto y, por lo tanto, la negación de Dios más que afirmar la "muerte de Dios"[173].

---

[173] A este respecto F. Duque explica cómo "Ahora sí nos resulta posible regresar a aquel esbozo de teología *negativa* por el que, con cierta inquietud, habíamos entrevisto que *Gott ist tot*. No que "Dios ha muerto", como si ello fura un acontecimiento puntual de la Historia Universal. Por cierto, un Dios que primero hubiera `vivido´ (y toda vida divina es *inmortal*) y luego `muerto´ no sería un Dios, sino una mala caricatura: una farsa (y aquí tiene toda la razón el Apóstol de las Gentes al decir que si Dios *ha* muerto, sin más, "vana es nuestra fe"). Pero nosotros, siguiendo una indicación preciosa de Peter Bürger, leíamos el famoso aforismo así: "Dios es <en cuanto> muerto", es decir: la esencia de Dios es la Muerte. Y obviamente, la Muerte es inmortal en el sentido más literal y exacto de la palabra: ver a la Vida y a la Muerte como contrarios (al modo del *Fedón* platónico) conduce a contradicciones insolubres, pues entonces habría que encontrar un fundamento común a ambos opuestos; al igual que "rojo" y "amarillo" son colores, Vida Y

En contra de las afirmaciones de muchos escépticos que repiten que la religión es la invención del que cree que no va a morir, él defiende que la muerte es más bien la invención de la religión: "El miedo a la muerte no produce la religión; es la religión la que inventa el miedo a la muerte". Tras recordar que Voltaire cuenta que Clovis, asustado por el gran peligro que experimenta Tolbiac, prometió hacerse cristiano si ganaba la batalla, afirma que prometer a un Dios en el que no se cree que se creerá en él si concede un favor al descreído que se lo pide, es una especie de "fe antes de la fe" que no deja de admirar a los incrédulos que no tuvieron ni tendrán ocasión de ganar ninguna batalla.

La religión

Peñalver parte del supuesto de que los ingredientes más característicos –o, al menos, lo más visibles- de las religiones como, por ejemplo, los ritos de las ceremonias del culto y, en especial, las fórmulas lingüísticas y los gestos corporales que se emplean en las celebraciones litúrgicas, poseen una naturaleza simbólica, y acepta que el ejercicio de la religión dependa, en gran medida, de la vitalidad con que se vivan los símbolos religiosos. Declara que, si admitimos que la fe es una vida que se nutre del universo simbólico religioso, hemos de concluir que en el descenso de las prácticas religiosas influye también la decadencia de la valoración de los símbolos a partir de la decisión de erigir la experiencia y la razón como las únicas vías directas de interpretar y de manipular la realidad.

Pero también él tiene en cuenta la sensibilidad que, hundiendo sus raíces en movimientos anteriores como, por ejemplo, en el romanticismo, pone de manifiesto un "giro simbólico" que experimenta esa realidad enigmática y misteriosa que Wittgenstein denominaba "lo místico" y que exige la mediación

---

Muerte serían … ¿qué? ¿Formas de "vida", como cuando se dice sin pensar que hay "vida" después de la Muerte? Pero entonces la Muerte no sería lo contrario de la vida, sino el "paso" entre *dos* vidas, una que ha tenido un comienzo y un fin, y otra que no tendrá fin… ni comienzo, porque ya se ha vivido "antes" y en ella nada se hará salvo sufrir –o gozar- las consecuencias" (Duque, F., 1995: 26-27).

racional del símbolo. Desde esta perspectiva en la que se interpreta la existencia de lo irreal, Peñalver señala que la verdad, de la misma manera que no es una categoría artística, tampoco es un objetivo de las escrituras religiosas: igual que la literatura, la pintura, la música y los demás artificios artísticos crean unos mundos posibles, unos mundos habitables que seducen a la imaginación, que estimulan a la inteligencia y que mueven a la acción porque conmueven a la voluntad y al sentimiento.

Explica cómo la función de los relatos míticos, aquellos que se conservan en los textos que cada civilización o cada religión considera como fundadores, no es la de contar episodios que sucedieron en el pasado y que ya no tienen presencia entre nosotros; no es la de dejar constancia de lo que fue y que ya no es, sino la de dar forma a "lo que existe siempre", justamente porque no sucedió, aquello que ayer nunca llegó a ser un mero hecho pero que "hoy es, nada menos, que una significación". Pero advierte que las significaciones existen mientras que alguien las evoca y siguen siendo para nosotros, como lectores o como creyentes, algo más que puras vocalizaciones vacías. Por eso él explica que los relatos míticos (como la pintura, la literatura o la música), ni quieren ni pueden jamás ser realistas. No hay que buscar en ellos "la verdad", es decir, su adecuación mayor o menor con lo sucedido, perceptiva o históricamente comprobable o contrastable.

Y esto es aplicable –afirma- no sólo a los relatos fantásticos o imposibles sino también a aquellos que parecen contar la realidad, aquellos que simulan o imitan la verdad de un sucedido posible o que utilizan, describen o evocan, como en cierta pintura, literatura o música, unas figuras o formas reconocibles del mundo de lo perceptible. Don Quijote, Hamlet, Don Juan o La Celestina. tienen más existencia, poseen más "presencia entre nosotros –reconoce- que sus propios creadores". Nuevamente recuerda cómo el relato de los Reyes Magos, aunque no sea verdad (en el sentido riguroso de verdad histórica) sigue vivo por su poder de redescubrir que la inocencia de un niño

despierta siempre el respeto y la admiración de aquellos comportamientos que no son inocentes y porque

> despertar la sonrisa complacida de un niño satisfaciendo alguno de sus deseos es uno de los modos más bellos de introducir una gota de felicidad en nuestro mundo. Por eso –concluye- los Reyes Magos probablemente jamás sucedieron pero existen siempre (*Ibidem*).

También subraya el contenido estrictamente simbólico y, en consecuencia, la ausencia de un referente real, del "simulacro" que relaciona directamente la religión con la muerte:

> La religión e, incluso, la idolatría son figuras de la ausencia porque adorar lo divino (lo poderoso) en su imagen, es consentir con la presencia soportable del simulacro para conjurar la amenaza intolerable de lo ausente. Si no muriéramos, ¿creeríamos en algún Dios? Sólo los inmortales no tienen que creer en Dios. Sólo los dioses no se necesitan. Sólo los dioses son ateos (*Ibidem*).

La revelación

Los comentarios de Peñalver sobre los textos bíblicos se refieren, sobre todo, a las interpretaciones literales[174] de algunos de los fragmentos más conocidos, y en estos adopta, en general, un tono irónico. Su crítica apunta, por lo tanto, más que a las lecturas "oficiales" realizadas por la jerarquía o por los teólogos, a las que hacen algunos grupos sectarios para alimentar las creencias de numerosos fieles ingenuos. Al referirse, por ejemplo, al final del relato del pecado de Adán y Eva –"el Señor hizo pellizas para el hombre y su mujer, y se

[174] Como es sabido, la interpretación literal es un primer nivel de lectura que, sobre todo, en los textos literarios y religiosos resulta insuficiente y, en la mayoría de los casos, se presta a interpretaciones erróneas. El proceso de crítica interpretativa y valorativa se suele completar con sucesivas lecturas y, más concretamente, con la "crítica textual" –que tiene por objeto reconstruir el estado primitivo de un texto del que sólo se poseen copias-, la "crítica literaria" –que, además del análisis lingüístico, identifica el género en el que está elaborado cada fragmento-, la "crítica histórica"-que sitúa a partir de las coordenadas económicas, políticas y culturales-, la "crítica teológica" –que interpreta los mensajes religiosos fundamentales desde la fe y teología cristianas-, y la "crítica pastoral" –que extrae las pautas que han de orientar la vida de los creyentes-.

las vistió" (*Génesis*: 3, 21)[175]-, comenta que, para consuelo de peleteros y escándalo de ecologistas, el primer traje que se hizo en el mundo era de piel de animales, más resistente y más suave que los trajes de ásperas hojas de higuera que ellos mismos se hicieron cuando, mirándose por primera vez uno al otro, advirtieron su desnudez y la del otro, y se avergonzaron de ello (*Génesis*: 3, 21). "Y el primer sastre que lo confeccionó fue nada menos que Dios mismo, que lo cortó y lo cosió para vestir a una pareja de pecadores desnudos que se llamaban Adán y Eva".

Después se pregunta por qué, si Dios inspiró el *Génesis*, no describió la creación tal y como la cosmología avanzada concibe hoy este momento, aunque fuera divulgativamente. Cita las respuestas insuficientes que algunos exégetas suelen repetir como, por ejemplo, que esos mensajes se dirigían a destinatarios incultos o, al menos, sin preparación especializada:

> ¿Por qué habló para aquellos hombres y no también para nosotros? ¿Hablaba quizá sólo para ellos? ¿No pretendió nunca hablar para nosotros? ¿Por qué no les reveló, aunque fuera en secreto, que la tierra era una esfera de roca que giraba alrededor del sol? Si afirmaba que las aves volaban y que los peces nadaban, ¿por qué no revelarles también una verdad, aunque menos conocida entonces, como que la tierra se mueve? Cosas más difíciles y sorprendentes les incitó a pensar y a hacer[176] (*Ibidem*).

---

[175] "Yahvéh Dios hizo para el hombre y su mujer túnicas de piel y los vistió". 1967, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer. Traducción de Jesús Moya.

[176] La encíclica *Divino afflante,* de 30 de septiembre de 1943, responde que, para comprender los antiguos textos "es absolutamente necesario que el intérprete se traslade mentalmente a aquellos remotos tiempos de Oriente, para que, ayudado convenientemente con los recursos de la Historia, Arqueología, Etnología y de otras disciplinas, discierna y vea con distinción qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella edad vetusta".

La Comisión Bíblica, en un decreto de 27 de junio de 1906, refiriéndose a la composición del Pentateuco, reconocía que se podía afirmar que "Moisés, al componer su obra, se sirvió de documentos escritos y de tradiciones orales", y admitía también modificaciones o añadiduras posteriores a Moisés. Nadie ya, en la actualidad, pone en duda la existencia de tales fuentes o rehúsa admitir que los relatos reflejan la manera de explicar los hechos de acuerdo con las tradiciones contenidas en fuentes literarias. Incluso se puede declarar *a priori* que estos relatos no contiene historia en el sentido moderno de la palabra ya que de hecho refieren, en un lenguaje simple y figurado, acomodado a la inteligencia de unas gentes sencillas, las verdades fundamentales propuestas por la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido.

Peñalver nos advierte, por lo tanto, de los peligros que entraña la lectura literal –"las ilusiones de la letra"- y repite cómo Voltaire decía que si leer un solo libro es dañino, peor es aún pretender comprender ciertos libros literalmente. En especial, Peñalver nos avisa sobre el riesgo de los malos entendidos que corremos cuando confundimos el mensaje comunicativo con el discurso preceptivo sobre todo cuando éste está escrito en un lenguaje arcaico, elíptico o poético al que accedemos muchas veces por traducciones de tercera mano. Se refiere, concretamente a la lectura del Corán (como todavía algunas sectas judías o cristianas leen la Biblia) como si fuera un libro de avisos. Estos textos, como ocurre con el listín de teléfono o el horario de salida de los trenes, son proposiciones "cuyo sentido puede ser aislado de los otros por lo que no precisan ninguna interpretación de conjunto ya que su significación es completa y se agota en su propio enunciado". La lectura literal de los libros sagrados es –afirma categóricamente- un síntoma claro de ignorancia sectaria.

Peñalver explica también cómo los relatos, las advertencias y los consejos que componen muchos de esos grandes libros sagrados se apoyan en la interna coherencia y en la prudencia de sus mensajes y que, por lo tanto, su credibilidad se sostiene en la confianza que supo suscitar el que los anunció. Recuerda cómo en su origen fueron predicados y difundidos para instruir y para orientar los pensamientos y las conductas de unos hombres y mujeres que pertenecían, en general, a antiguas sociedades rurales.

Aunque él aplica su teoría de la lectura simbólica y didáctica a todos los textos religiosos e, incluso, a la mayoría de los escritos históricos y literarios, muestra el ejemplo del Corán cuya interpretación literal, trece siglos después de su elaboración escrita -propuesta a sociedades contemporáneas urbanas industrializadas abiertas a usos y a costumbres muy diversos- revela, al menos, "una grave debilidad o fragilidad cultural". Cita los sangrientos casos registrados en Argelia, Libia o Egipto, unos pasíses en los que la lectura "literal" de un Paraíso dibuja un más allá que sería alcanzable sólo por medios de la disciplina

y la violencia contra los infieles. Citando nuevamente el *Diccionario Filosófico* de Voltaire, cuenta irónicamente cómo Cleopatra preguntó a los fariseos si resucitaríamos en cueros, y piensa que la respuesta negativa y la explicación de éstos probablemente no la complaciera pero que, sobre todo, le habría molestado e inquietado que le dijeran que lo harían con las barbas.

A su juicio, la pregunta es pertinente porque, de acuerdo con las Sagradas Escrituras, los cuerpos serán gloriosos, "¿pero también los pantalones y las camisas? ¿Habrá acaso vaqueros gloriosos con marca de nombre judío, de raza deicida?"

Jesús de Nazaret

Peñalver reconoce, en primer lugar, la importancia decisiva del mensaje fundamental que Jesús de Nazaret transmite con su palabra clara y con su testimonio coherente. Da por supuesto que él es la figura central del cristianismo y uno de los personajes más influyentes de la cultura occidental. Pero, a su juicio, y en contra de la tesis aceptada comúnmente, más que su resurrección[177], fue su muerte el principal aval de su sorprendente mensaje: el amor universal y la preferencia de los pobres. Afirma, incluso, que el amor, tal como lo explica y lo practica Jesús, constituye, no sólo el primero sino también el único valor y el único camino que conduce a la felicidad individual y al bienestar social. Analiza,

[177] Para los creyentes, Jesús de Nazaret es el protagonista de un acto único e intransferible por el cual el hombre adquiere la posibilidad de elevarse por encima de su naturaleza caída y alcanzar la salvación. Dicho acto se consuma con la resurrección de Jesús de Nazaret. La resurrección es, por tanto, el hecho central del cristianismo y constituye su esperanza soteriológica. Como acto, es privativo de la divinidad e inasequible al hombre. De forma más precisa, la encarnación, la muerte y la resurrección compensan en tres actos sucesivos los tres obstáculos que separaban, según la doctrina cristiana, a Dios del hombre: la naturaleza, el pecado y la muerte. Por la encarnación del Verbo, la naturaleza divina se hace humana. Por la muerte de Cristo, se supera el pecado y por su resurrección, la muerte.

incluso, algunos de los rasgos que definen este peculiar concepto atractivo, complejo y -como demuestran los hechos- difícil de llevar a la práctica[178].

> Jesús sabía que el amor (la compasión, la piedad, la tolerancia, la amistad, la simpatía, la ternura, la solidaridad, la fraternidad…) entre los hombres, como único y primer valor, era el único camino de la felicidad en las sociedades humanas, sin excepción de razas o tradiciones (*Ibidem*: 225).

Peñalver también enfoca el contenido fundamental de la creencia cristiana –el mandato del amor- desde la perspectiva de la alteridad y advierte cómo Dios nos ordena amarlo a él y, después, a los otros como a nosotros mismos, "aunque este amor propio no necesitaría una orden porque ya lo hacemos de manera natural y espontánea".

> Hay pues que amar a Dios porque él nos lo manda. Dios es el Otro absoluto que me crea para que lo ame absolutamente y para que amándolo glorifique su existencia. Si hay un yo absoluto, este es Dios. Un Dios sin criaturas parece un sinsentido. Dios necesita de lo no divino para ser Dios. ¿De qué y de quién sería Dios en su infinita soledad? (*Ibidem*).

Explica también los diferentes y los sucesivos procedimientos que Jesús utiliza para hacer creíble su doctrina y para lograr la identificación con su persona partiendo del supuesto de las arduas dificultades que entraña su aceptación teórica y, sobre todo, su ejercicio práctico[179]. A juicio de Peñalver, la

---

[178] Las fuentes que utiliza Peñalver están constituidas por los cuatro *Evangelios* y algunas *Cartas* de San Pablo incluidos en el *Nuevo Testamento*, libros considerados como sagrados por todas las diferentes confesiones cristianas. Además de datos históricos, en esta obra se expresa fundamentalmente la fe de las comunidades cristianas en la época en que estos textos fueron escritos, y la visión que por entonces tenían de Jesús de Nazaret.

[179] Los Evangelios narran diferentes curaciones milagrosas como, por ejemplo, la fiebre de la suegra de Pedro, en su casa en Cafarnaúm, (*Mc.* 1,29-31; *Mt.* 5,14-15; *Lc.* 4,38-39), la de un leproso galileo (*Mc.* 1,40-45; *Mt.* 8,1-4; *Lc.* 5,12-16); la de un paralítico en Cafarnaúm (*Mc.* 2, 1-12; *Mt.* 9,1-8; *Lc.* 5,17-26); la de un hombre con la mano seca (*Mc.* 3,1-6; *Mt.* 12,9-14; Lc. 6,6-11); la de la mujer que padecía flujo de sangre (*Mc.* 5,25-34; *Mt.* 9,18-26; *Lc.* 8,40-56); la del sordomudo en la Decápolis (*Mc.* 7,31-37); la del ciego en Betsaida (*Mc.* 8,22-26); la de Bartimeo, el ciego de Jericó (*Mt.* 20,29-34; *Mc.* 10,46-52; *Lc.* 18,35-45); la del criado del centurión de Cafarnaúm (*Mt.* 8,5-13, *Lc.* 7,1-10, *Jn.* 4,43-54; *Jn.* 4,43-54); la de la mujer que estaba encorvada y no podía enderezarse, mediante la palabra y la imposición de manos (*Lc.* 13,10-17). Esta curación tuvo lugar también en sábado y en una sinagoga; al hidrópico (*Lc.* 14,

única manera de superarlas y de lograr la aceptación de sus enseñanzas era acompañarlas y apoyarlas en algún hecho milagroso, sobrenatural o extraordinario. Por eso se presenta como Hijo de Dios que estaba dotado del poder divino para sanar y para resucitar a los otros y a sí mismo. Por eso comprendió que la única prueba de que la salvación del hombre residía en su palabra era "dejarse morir" por ella. La muerte sería, por lo tanto, el mejor argumento para demostrar que el camino verdadero era "morir por salvar a los otros hombres de su propia maldad". Ésta es la razón, según él, por la que "provocó a los que tenían poder para que lo ajusticiaran y así dar testimonio de la verdad de su doctrina". La historia muestra que fue ajusticiado y que sólo la confianza en las palabras de sus amigos (la fe) enseña que resucitó. Si no hubiera muerto por su palabra, nadie seguiría hablando de su doctrina. "Los hombres superiores que nos han enseñado algo a los demás hombres no han tenido que resucitar para convencernos de la bondad de aquello que enseñaron" (*Ibidem*).

En sus análisis epistemológicos, Peñalver llega a la conclusión de que el juicio sobre la validez probatoria de un milagro trasciende los ámbitos del razonamiento lógico y advierte que el milagro sólo sería reconocible –y, por lo tanto, válido- por otro milagro ya que "sólo la sin-razón puede hablar de la sin-razón". Pero, además, él declara que la idea de un Poder absolutamente ilimitado lo anonada porque, por mucho que busca, no encuentra el consuelo por ningún sitio. Si alguien le reconforta o le hace feliz –explica- la idea de la "omnipotencia" debe ser porque no cree verdaderamente que exista realmente un ser tan poderoso ("a veces –indica con humor- hay que ser mal pensado") o porque imagina que se trata de un hombre bueno que está esperándolo más allá de la muerte. En su opinión, sí podía ser consoladora la fe en un Dios que, al

---

1-6); a los diez leprosos (*Lc.* 17,11-19); la de un hombre que llevaba treinta y ocho años enfermo (*Jn* 5,1-9) y la del ciego de nacimiento (*Jn.* 9,1-12).

También aparecen cinco relatos de expulsiones de espíritus impuros, tres resurrecciones y dos prodigios de tipo natural, como la calma de la tempestad (*Mt.* 8,23-27; *Mc.* 4,35-41; *Lc.* 8,22-25), y su caminar sobre las aguas (*Mt.* 14,22-33; Mc. 6,45-52; *Jn.* 6,16-21). También relatan tres signos extraordinarios, que tienen un sentido acusadamente simbólico: la multiplicación de los panes y los peces (*Mc.* 6,32-44; Mt.14,13-21; *Lc.* 9,10-17; *Jn.* 6,1-13), la pesca milagrosa (*Lc.* 5,1-11; *Jn.* 21,1-19) y la conversión del agua en vino en las bodas de Caná (*Jn.* 2,1-11).

mismo tiempo, es hombre, pero muestra sus dudas de que sea concebible un "Dios-Hombre".

Las iglesias

En su análisis de algunos episodios protagonizados por diversas iglesias, unas instituciones que, por definición, son mediadoras entre el pueblo y la divinidad, Peñalver llega a la conclusión de que, a veces, facilitan el acercamiento a la trascendencia pero que, con frecuencia, también constituyen unos serios obstáculos para suscitar creyentes. Como ilustración de la importancia explicativa –y, a veces, persuasiva- de algunos ritos practicados por los grupos religiosos, él narra las conclusiones a las que llegó tras asistir a una misa en la Abadía de Boquen en Bretaña, cantada por las monjas de una comunidad recientemente fundada denominada "Santa María de Belén, la Asunción de la Virgen y San Bruno". De la agradable impresión que le produjeron la luz matizada, los hábitos, los movimientos, los cantos, las pausas prolongadas, los densos silencios, la extraordinaria seriedad y el sereno recogimiento de las monjas -un espectáculo que no duda en calificar de "perfecto"- deduce que la sola idea de Dios, con independencia de la existencia real de su referente, podría ser suficiente para aceptar algunos grupos religiosos:

> Una ceremonia religiosa como ésta casi hace pensar que el contenido de la "idea" de Dios es "suficiente" por sí mismo. Que no hace falta preguntarse por su existencia. Quizá el "deseo de un Dios" existente bastaría para sostener esta perfección de gestos, de colores, de tiempos, de músicas, de textos, de fervor (*Ibidem*).

No preocuparía en absoluto –afirma- que ese Dios existiera más allá de su perfecta evocación, más allá del intenso pensamiento de su "presencia" en el espacio sagrado al que es "aquí y ahora" convocado por el gesto y por la oración. Dios es aquí y ahora una "ausencia presente", a la que se mira sin ver, a la que se habla sin esperar respuesta, a la que se adora sin recibir recompensa compartible. Cuando la idea de Dios ausente se hace tan fuertemente presente

"en sus signos", la idea de un Dios realmente "existente" parece que deja de ser necesaria.

> Las monjas de la Abadía de Boquen viven alrededor y cerca de esa presencia ausente y no es imaginable que pudieran ser más felices y serenas de lo que parecen ser si "existiera realmente" el Dios en cuya existencia y palabra fervientemente creen (*Ibidem*: 233).

Peñalver, como conclusión, expresa su convicción de que, en el ámbito de los episodios simbólicos, la eficacia explicativa y persuasiva estriba en su coherencia interna y no en el grado de fidelidad que guarda con los asuntos referidos. Se pregunta si añadiría algo a la perfección del texto de *Don Quijote* saber que Don Quijote existió históricamente como ser humano más allá del libro que lo concibió, o qué añade a la perfecta emoción de la música de la *Pasión según San Juan,* de Juan Sebastián Bach saber que Jesús era Dios hecho hombre. Todos nosotros hemos podido comprobar que la música sacra, el arte pictórico y la arquitectura religiosa nos impresionan, nos emocionan, independientemente de que creamos o no en los textos y en los ritos en los que se inspiraron y a los que sirven de soporte de glorificación y de evocación. Él nos responde bellamente con una hipótesis:

> Quizá porque el arte está impregnado de la "inquietud" que suscita la ilusión religiosa, así como de la "consolación" que proporciona. Un "Agnus Dei" clama por el perdón de nuestros errores, de nuestro pecado de violencia, de egolatría, de negligencia. La fresca oscuridad de una catedral románica despierta, evoca y consuela la necesidad protectora del seno materno. Es tan impresionante como una gruta, como un desfiladero, como una noche estrellada. El arte nos importa por su forma, no por su "contenido"; nos importa por la figura que evoca, porque su contenido (su sentido) es su forma (*Ibidem*).

Pero Peñalver también tiene en cuenta la influencia negativa de los episodios que contradicen los mensajes que se formulan en los textos fundacionales e incluso en las doctrinas posteriormente elaboradas. Aduce unos ejemplos tan conocidos como los conflictos religiosos que, a veces, han sido

sangrientas guerras generadas, paradójicamente, para defender la pureza y la integridad de la fe erradicando a los herejes que proponen doctrinas contrarias a las que defienden los que se proclaman custodios de la ortodoxia. A su juicio, las cruzadas, abundantes y variadas a lo largo de la historia, se siguen repitiendo en nuestros días de forma violenta en países islámicos y de manera soterrada entre grupos rivales en el interior de iglesias cristianas. A veces, incluso, se transmite la impresión de que la fe en un determinado credo exige la disposición de luchar con todas las armas para lograr su triunfal imposición.

También explica cómo las guerras de religión se declaran entre religiones, entre creyentes que se reprochan mutuamente la incredulidad o una ingenua credulidad apoyada en errores: cada uno cree, afirma, que el otro no cree en nada, que es un infiel, un pagano o un bárbaro porque cree en algo que no es creíble, en algo horrible o en algo imposible de creer. Por eso –concluye- todos están convencidos de que su deber es convertirlos a la verdadera y a la única creencia que es la que cada uno profesa, o eliminar la vida para que no haya hombre en el mundo que siga creyendo –pensando- en tales atrocidades. Esa es la raíz, asegura, de las persecuciones de cristianos, de las cruzadas católicas, de las guerras santas islámicas, de la conquista de América, de las persecuciones y de las expulsiones de judíos y de moriscos, de las guerras de religión entre católicos y protestantes, de las guerras de Irlanda, de la Guerra Civil española, de las guerras entre serbios y croatas o de las guerras de fundamentalistas en Argelia. Peñalver reconoce que la Iglesia dice hoy que la vida es un valor absoluto, pero se pregunta, ¿de qué vida se trata? Para ser coherente con su historia y con su teología oficial, debería decir: "la vida `eterna´ es un valor absoluto". Recordando las palabras de Churchill -"¡Cuánto horrores se han cometido en nombre de la Patria!"- él afirma que casi tantos como en nombre de Dios. "¡Cuántas guerras y muertes en torno al sepulcro vacío de Cristo!".

Señala la contradicción en la que incurren los teólogos modernos que están en contra las apariciones (de Fátima u otras, aunque no todas) y que,

afirmando que les basta con creer que "Dios resucitó a Jesús" y que "Dios ya nos lo dijo todo", aceptan, por ejemplo, que María dio a luz a un niño, el hijo de Dios, sin haber conocido varón, "¿por qué se resisten –se pregunta- a creer que esa mujer, de la que no dudan que ascendió a los cielos corporalmente, no puede volver corporalmente a decir cosas y anunciar el futuro a unos niños inocentes e iletrados?: "Pecan (¿habría de emplear aquí esta expresión?) de lo mismo que reprochan a los creyentes crédulos: de exceso de con-fianza (de fe)".

Otra de las prácticas que Peñalver considera no sólo inútil sino también absurda es el esfuerzo de "cierta teología post-moderna" por explicar racionalmente los misterios incomprensibles. Constituye, según él, un ejercicio que sólo pone nerviosos a los beatos y a los crédulos sin satisfacer tampoco a los creyentes. Cuando se refiere, por ejemplo, a las afirmaciones de que el cielo o el infierno son estados y no lugares, o a las explicaciones de que el prometido cuerpo resucitado tampoco ocupará espacio, él se pregunta cómo seguirá siendo cuerpo con todos los atributos de lo corporal excepto el de la extensión o cómo será impenetrable si carece de extensión.

> Si se parte del supuesto de que "todos estos son misterios que la mente humana no puede comprender ¿por qué –se pregunta- se nos explica lo incomprensible con lo incoherente? ¿No sería preferible la fantasía al sinsentido?"

Las postrimerías

Peñalver también se refiere brevemente a las postrimerías, a las diversas interpretaciones que las diferentes religiones hacen de la vida después de la muerte con el propósito explícito de responder a las ansias irreprimibles y universales de supervivencia, con la intención de disipar, en lo posible, el temor a la desaparición total e, incluso, con el fin de orientar las pautas de los comportamientos morales. Él señala cómo uno de los elementos comunes de estas creencias es la convicción de la intervención de la divinidad no sólo en la creación, sino también en el curso que sigue la naturaleza y en el desarrollo de la historia humana. Se concibe a Dios, por lo tanto, no sólo como creador y

conservador, sino también como cooperador y rector de todas las cosas: él es quien orienta y lleva a término todos los proyectos y quien los conduce a los fines últimos que de antemano Él había establecido[180]. En primer lugar, Peñalver, situándose en un plano psicológico, se pregunta por las razones que explican el sentimiento de bienestar que nos producen los mitos sobre el más allá:

> ¿Por qué nos consuela el relato en el que se nos cuenta que toda muerte es apariencia y que alguien poderoso nos acogerá al perder la vida? ¿Qué contiene un relato imaginado e incomprobable para seducirnos? ¿Por qué a los niños les gustan los cuentos y, si son conocidos y repetidos, todavía les gustan más? (*Ibidem*).

En su opinión, los grandes mitos consoladores, las elaboradas y diversas teogonías explicativas del ser, de la muerte y del dolor, nos proporcionan diversas soluciones a nuestras angustias y perplejidades mediante unos relatos que no tendríamos tiempo de elaborar por nosotros mismos en el corto tiempo de una vida y con el uso de nuestro único ingenio personal. Las grandes tradiciones nos ofrecen, ya hechos, complejos discursos y sofisticados rituales que conjuran nuestros miedos, que apaciguan nuestra angustia ante el misterio de unos episodios que rompen el curso de nuestras vidas, en especial, el impacto destructivo del dolor, de la ausencia y de la muerte.

A su juicio, el anuncio de la eternidad de la vida futura, sobre todo si se contempla desde la perspectiva del tiempo presente, ofrece una especial dificultad porque las promesas de los premios eternos a los buenos y arrepentidos, y de los castigos imperecederos a los malos no perdonados suponen la convicción de que, para las religiones, la única vida absolutamente valiosa no es "esta" temporal, la de aquí entre nosotros, sino la "otra", la eterna o intemporal. Pero, según él, "lo impensable del más allá, del mundo sobre-natural, no está en concebirlo como lo que vendrá después de lo que hay ahora,

---

[180] El nombre de "novísimos" o "postrimerías", está extraído del libro del *Ecclesiastés*, 7, 40: "Acuérdate de tus novísimos y no pecarás jamás" (Cf. también en *Proverbios*, 4, 11). También se designa con el nombre de "escatología", vocablo derivado de la palabra ἔσχατον esto es, lo último: la muerte, el juicio, el infierno y la gloria.

sino en pensarlo en simultaneidad con nuestro mundo". Situándose en el nivel lógico, reconoce la dificultad de pensar en algo que no es lo que hay en el tiempo y en el espacio ausente presente (pasado, futuro e invisible) con el que contamos y que cuenta con nosotros.

> Después del mundo habrá otros mundos, ¿por qué no? Pero al mismo "tiempo" que nuestro mundo ¿otro mundo que no es mundo? (*Ibidem*).

Llega a la conclusión de que es inútil tratar de contestar satisfactoriamente a estas grandes interrogaciones sin instruirse teórica y prácticamente en esas tradiciones.

La vuelta de lo religioso

En 2004, el mismo año en el que Mariano Peñalver publica el libro *Ni impaciente ni absoluto,* aparece la obra de G. Kepler titulada *La revancha de Dios* (Madrid, Alianza Editorial)[181], en el que este autor explica cómo retornaba la dimensión religiosa, exiliada de la vida política y cultural, aunque salpicada de frecuentes expresiones terribles. Posteriormente proliferaron otras publicaciones que abordan el tema religioso desde diversas perspectivas filosófica, sociológica y antropológica y con unos planteamientos no confesionales como, por ejemplo, los libros de Vattimo (1996), Trías (1997), M. Onfray (2006), R. Dawkins (2007), F., Savater (2007). Anteriormente (2001), J. A. Marina había publicado su libro titulado *Dictamen sobre Dios*. Desde la óptica creyente también se escribieron varios libros como, por ejemplo, los de F., Lenoir (2005), J. M., Mardones, (2006), L., Duch (2007).

Peñalver se pregunta si realmente se está produciendo una vuelta de la religión y si, con ella, seremos más dichosos y menos violentos. Expresa sus dudas y plantea la hipótesis de que esta vuelta sea sólo la posibilidad de conservar unos vestigios como, por ejemplo, los de una bella catedral que

[181] La versión original es de 1991.

podemos seguir visitando, de una *Suma* que podemos seguir leyendo o de unos ritos a los que podemos seguir asistiendo. En su opinión, la "trascendencia" de Luc Ferry o quizás de Trías, sólo es otra forma de la ilusión de la gratuidad porque "en ella hay algo que no cuesta nada, que no requiere gasto, que no se alimenta de nada… ¿es eso lo divino?" Es posible, añade, que haya algo que sea sin tiempo y sin espacio, pero, se pregunta,

> ¿Es eso ser algo? Ser más allá del ser, ¿es todavía ser? Hay Dios, pero no existe, ¿significa esto que nos concierne? Lo que no nació ni puede dejar de seguir siendo sin haber nacido, lo que existe sin haber tenido que empezar a ser y sin poder dejar de ser, ¿es eso lo divino? Lo difícil de lo sobre-natural es saber si existe ahora mientras existe lo natural. Si hay algo divino, todo debería serlo. Lo difícil de pensar de lo divino es que comparta el ser con el ser otro que somos nosotros (*Ibidem*).

4. 7.- La muerte y la vida

4. 7.- La muerte y la vida

Introducción

Nada muere del todo, pero nada permanece idéntico.

La muerte, igual que el nacimiento, sólo es vivida por los otros.

En casi todo lo que nos inquieta o conmueve hay algo que afecta al nacer y al morir.

La muerte, a pesar de ser un episodio natural, se presenta en la actualidad como un hecho sorprendente y fortuito

La muerte nos impresiona, cuando posee un especial significado o cuando le sobreviene a un elevado número de seres humanos.

La muerte descanso y alivio de un sufrimiento sin sentido

El poder como expresión del ansia de inmortalidad

El rechazo de la muerte

Introducción

La muerte, el proceso terminal que en la actualidad se describe científicamente desde puntos de vista neurofisiológico, bioquímico y médico, tradicionalmente se ha interpretado desde las diferentes perspectivas de las Ciencias Humanas y, en especial, desde la Antropología, la Sociología, la Historia, la Psicología, la Filosofía y la Teología. Mariano Peñalver lo aborda filosóficamente como un acontecimiento biográfico que guarda cierta analogía con el nacimiento. Obviando las explicaciones tradicionales[182], la describe como una realidad natural, universal, inevitable e irreversible como un suceso que forma parte de la vida, y, también, como un episodio "sentido como negación absoluta de ser una nada que no es ni un más allá valioso, ni una vida otra, ni otra forma de ser o de sobrevivir" ("Del morir", *Diario de Cádiz,* 1-11-2000).

Aludiendo a la incomprensión y a la preocupación común que ha generado en las diferentes culturas, la señala como uno de las grandes objetos de reflexión filosófica del hombre, el único ser viviente que, a pesar de ser consciente de su caducidad e, impulsado por el instinto de supervivencia, la rechaza y la teme como algo indeseable, ilógico, antinatural y extraño al orden de la vida, y que, por eso, en ocasiones se convierte en un inabordable tabú[183].

---

[182] Recordamos cómo, por ejemplo, según Sócrates, la muerte es parcial, ya que el alma no puede ser envenenada por la cicuta y, según Schopenhauer, la descomposición del cuerpo en la muerte puede verse de forma analógica como la eliminación de las heces, como una excreción (Cf. también Platón, 1990).

[183] La ausencia de respuestas satisfactorias a las preguntas que la muerte genera al ser humano -inexplicables a través de la experiencia- ha dado lugar, a lo largo de los siglos y por medio de las distintas religiones, a un universo plagado de creencias, de rituales y de símbolos, que aparecen de una forma o de otra en, prácticamente, todas las sociedades y en diferentes momentos históricos, perviviendo algunas de ellas en la actualidad, a pesar de que hasta ahora no existan evidencias concluyentes de su validez, más allá de una función calmante. Tales paliativos han servido al hombre para dibujar la muerte en forma, según los casos, de sueños, de viajes, de

En sus análisis, Mariano Peñalver, parte del supuesto de que el entorno social influye de una manera a veces determinante en la concepción, en las relaciones y en las reacciones que cada individuo establece con ella. Aunque no podemos olvidar que, actualmente, pertenece a la libre elección de los individuos la decisión de adoptar diferentes creencias, él advierte que hemos de tener en cuenta que la reacción ante la muerte depende de ideas aprendidas sobre la manera de afrontar la vida[184]. A grandes rasgos podemos afirmar que, si algunas personas se enfrentan a la muerte abiertamente, aceptando que tienen un tiempo de vida relativamente corto y determinado de antemano, otras luchan contra ella tratando de eludirla, de rechazarla o de admitirla como un tránsito a otro tipo de vida[185]. Es comprensible, por lo tanto, que esta preocupación general ante la muerte se ofrezca como uno de los asuntos más recurrentes en las reflexiones académicas y en los comentarios periodísticos de Mariano Peñalver.

Aunque tiene en cuenta la ley física del equilibrio universal, Peñalver parte del supuesto de que la muerte es generalmente tolerada como un mal terrible que nos afecta de manera especial cuando acaece a seres próximos, a un número elevado de conciudadanos o cuando es provocada por la violencia de "lo

---

tránsitos, de descanso o de un glorioso renacer, dulcificando así las actitudes y las reacciones de sus semejantes respecto a la muerte. Estas fórmulas tratan de evitar, a toda costa, la incertidumbre y el desasosiego que genera el miedo a lo desconocido. Por el contrario, el hecho de tener una respuesta, por muy ingenua que a primera vista pueda parecernos, provoca cierta atenuación del sufrimiento y, por lo tanto, una relativa aceptación de la muerte. Como consecuencia de la búsqueda de tales explicaciones, los distintos grupos humanos fueron construyendo diversos rituales litúrgicos y la rica iconografía artística que antes mencionábamos. De hecho, uno de los actos más definitorios de una cultura o sociedad es la celebración de sus ceremonias funerarias, documentadas ya en el periodo Neandertal. Desde las antiguas civilizaciones, pasando por las religiones modernas hasta la actualidad existe una lista innumerable de creencias que intentan explicar el fenómeno de la muerte, y que se materializan en una amplísima variedad de costumbres.

[184] La creencia de la muerte como tránsito hacia una vida diferente ha actuado como condicionante para las conductas humanas. La idea de inmortalidad y la creencia en el "más allá" aparecen de diferentes formas en, prácticamente, todas las sociedades y en los diferentes momentos históricos. También es verdad que, hasta ahora no existen evidencias concluyentes a favor de esa vida ultraterrena. Usualmente se deja al arbitrio de los individuos, en el marco de los conceptos dados por su sociedad, la decisión de creer o no creer y en qué creer. Estas creencias han sido plasmadas constantemente en los diferentes géneros artísticos.

[185] Miguel de Unamuno sostiene que sabernos mortales como especie pero no querer morirnos como personas es lo que nos individualiza. Rechazó vigorosamente la muerte -sobre todo en su libro *Del sentimiento trágico de la vida*- y sostuvo que en este mundo y en el otro, caso de haberlo, quería conservar su personalidad, es decir no limitarse a seguir existiendo de cualquier modo sino como don Miguel de Unamuno y Jugo.

único" o por la defensa o de "lo absoluto". Pero advierte que el nacimiento y la muerte son episodios que constituyen unos regalos o unos problemas que, respectivamente, agradan o hacen sufrir sólo a los otros, a los que, impotentes, los presencian.

La muerte –insiste- se presenta en la actualidad como un hecho sorprendente y fortuito, pero deja claro que es un episodio natural, cuya ejecución por voluntad de otros, es una decisión injustificable. Si unos la sienten como negación absoluta otros la asumen como descanso y como alivio de un sufrir sin sentido.

Nada muere del todo, pero nada permanece idéntico.

La ley física del equilibrio que explica el carácter parcial y relativo del continuo y progresivo deterioro de todos los seres de la naturaleza y de los permanentes cambios que experimentan, nos sirve de clave para interpretar la afirmación de Peñalver: "nada muere del todo, pero nada permanece idéntico". Esta ley se refuerza y se aplica en la actualidad, como él mismo indica, gracias a la Ecología[186], definida bien como una Ciencia Biológica o bien como un movimiento social[187]. Estos análisis se refieren, sobre todo, a la denominada "ecología profunda", una rama reciente de la Filosofía Ecológica que considera a la humanidad como una parte del entorno humano y que propone diversos cambios culturales, políticos, sociales y económicos para lograr una convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de seres vivos.

---

[186] La Ecología es una ciencia del siglo XX que nació como una respuesta al progresivo y acelerado proceso de deterioro y desequilibrio ambiental que padece la biosfera de nuestro planeta; estudia las relaciones entre los seres vivos y su ambiente. El término "ambiente" hace referencia a las condiciones físicas y biológicas del lugar donde se vive, que influye directamente en la vida de los organismos. Sobre el concepto de "medio ambiente" cf. Canguilhem, G., 1976: 151-182.

[187] En el que se agrupan las personas que se sienten comprometidas con estos valores y que consideran la defensa del medio ambiente como un tema clave en los programas de desarrollo económico y social. Plantean críticas al modelo industrial de nuestra sociedad, considerado parcial o totalmente responsable de la crisis ecológica que hoy padecemos.

Peñalver advierte cómo el paso del consumismo de los años 70 al ecologismo de los 90 hace que ya no se esté contra el *shopping* sino que se invente el *eco-shopping,* una práctica que nos estimula para que consumamos, pero, a condición de que lo hagamos con productos de calidad ecológica.

> ¿Cuántas veces –se pregunta- puede reciclarse un papel? ¿Podremos alguna vez por fin tirarlo a la basura? En la era del reciclaje, nada es desechable. Todo contiene una riqueza, una virtud, una caloría aprovechable. El reciclaje es como los ciclos naturales: el fruto podrido es anuncio de semilla en germen, la semilla germinada prefigura la planta, etc. Nada muere del todo, pero nada permanece idéntico. Ya estamos reciclando la religión, la familia, la moral ("Es lo mismo pero no es lo mismo"). De la vida feliz estamos pasando a la calidad de vida. ¿Qué contendrá este nuevo concepto de calidad aplicable a casi todos los niveles del hacer humano? ("Lo virgen", *Diario de Cádiz,* 22-11-2000).

La muerte, igual que el nacimiento, sólo es vivida por los otros

Peñalver constata cómo, a pesar de que nada nos concierne más que el asombroso y celebrado nacimiento de nuestra vida o su incomprensible y temido final, ninguno de los dos acontecimientos son vividos plena y conscientemente por el sujeto que los protagoniza, ya que –afirma- "no nos podemos ver nacer como tampoco podemos vernos muertos". Él advierte cómo el nacimiento y la muerte, dos momentos cruciales de toda vida humana pero situados, respectivamente, antes o después de toda conciencia, son episodios que sólo son vividos desde fuera de quienes los viven, es decir, dos sucesos que, a pesar de ser los que más nos importan, sólo suceden para la vida y para la conciencia de los otros, los que por su proximidad física o afectiva, los presencian y los viven.

Recordando la sentencia de Lucrecio: "La muerte no dejará subsistir otro yo que pueda llorar ante nuestro cadáver", él se refiere a su propia muerte y declara que, igual que ocurre con la muerte de los demás, "será un acontecimiento para los otros, y yo no podré contemplarlo. Sólo los otros podréis afirmar que estoy muerto cuando no conteste a ninguna pregunta, cuando no responda a ningún estímulo". Detalla aún más esta obviedad cuando

constata que nadie puede decir que está muerto porque nadie puede decir que no responde al estímulo que recibe:

> Decir "estoy muerto", aparte de ser una frase teatral del final de una tragedia mala, es como decir: "no puedo ya contestar a tus preguntas porque no sé si me preguntas algo", lo cual es una tontería y un absurdo. Nada vivo puede dejar de responder a otro aunque sea con el silencio ("Del morir", *Diario de Cádiz,* 1-11-2000).

Reconoce que la muerte es un problema, pero no para el propio sujeto sino para los otros, para los vivos que, desconsolados, lloran la ausencia del desaparecido, los que tratan de no olvidar su perdida presencia, los que la guardan cariñosa y fielmente en su memoria. Cita la afirmación de Sampedro -"Morir sería malo si después te dieses cuenta de que no estás vivo"- y la comenta diciendo que, si nos viéramos muertos, moriríamos de horror porque el miedo a la muerte procede de esa creencia, tan antigua y tan pertinaz, quizás motivada por la viveza del recuerdo de nuestros muertos, de que uno sigue de algún modo vivo y consciente después de morir. Pero él nos anima para que, mientras tanto, repitiendo a Yourcenar, "tratemos de morir un poco menos tontos que cuando nacimos" (*Ibidem*).

Resulta esclarecedora y coherente la exégesis que Peñalver hace del árbol bíblico de la vida, del "árbol del saber"[188] el bien y el mal. Explica cómo sólo el que sabe, el que piensa, el que está dotado de razón sabe el mal que es la muerte. La muerte es el único mal que, aunque es pre-sentido -repite una vez más- jamás es vivido, nadie tiene experiencia de su propia muerte, y sólo se sabe y se experimenta la muerte del otro. Por eso él concluye que es un mal pensado y no vivido. Según su interpretación, "morirás" significa conocerás que has de

---

[188] En el Antiguo Testamento, en la historia del Jardín del Edén, aparecen dos árboles. Uno de ellos es conocido como el "Árbol del Conocimiento del Bien y el Mal" (simplificado como Árbol del Conocimiento; en hebreo עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע "Etz ha Daat tov V'ra"), y el otro es el "Árbol de la Vida". Según el *Génesis*, estaba prohibido para Adán y Eva comer del primero, y tras la desobediencia del mandato divino, los dos fueron expulsados para evitar que también comieran del segundo, igualando a Dios.

morir, y el árbol de la vida es el árbol que enseñará a Adán y a Eva que han de morir.

Su hipótesis es que lo vivo muere (se desintegra) quizás por necesidad, porque lo vivo es lo único existente capaz de reproducirse. Si lo vivo no muriera, habría inundado y desbordado todo el espacio vivible, captado toda la energía disponible en su entorno, y ya habría desaparecido al fin por extenuación. Lo no vivo se desintegra (muere) a un ritmo proporcional a su pobre necesidad de energía exterior. La muerte (el desgaste, la degradación de la organización y de los elementos, la diseminación y composición con otros conjuntos) es común con todo lo existente. Sólo lo inexistente es inmortal (*Ibidem*).

En casi todo lo que nos inquieta y conmueve hay algo que afecta al nacer o al morir

Peñalver señala cómo los dos sucesos trascendentales de la existencia humana, el nacimiento y la muerte, constituyen los dos puntos de referencia y los dos orígenes implícitos de las demás preocupaciones de la vida cotidiana. En el fondo íntimo de las sensaciones de placer y de los sentimientos de temor late la ilusionada esperanza de una nueva vida y la oscura sospecha de un desenlace fatal. Ahí podemos identificar también las claves de los impulsos que nos mueven a explorar las experiencias inéditas o los frenos que nos impiden acceder a terrenos desérticos o aislados. En ese fondo residen también las raíces de los sentimientos que experimentamos ante esas prácticas que tienen que ver con la vida y, por lo tanto, con la muerte.

Él generaliza afirmando que en casi todo lo que nos inquieta y nos conmueve hay algo que afecta al nacer o que concierne al morir. Y cuando el nacer y el morir se relacionan además con las afecciones humanas que directamente comprometen nuestro vivir con los otros como el amor, la sexualidad, la amistad, la fidelidad o compasión, entonces nuestra curiosidad ante estos temas se acrecienta y se hace aún más inquieta y turbada.

> La conocida como "pastilla del día siguiente" concierne, en una de las corrientes favorables a su administración, a la relación sexual entre hombre y mujer, y a la interrupción de una vida que debía ser la consecuencia espontánea, denominada "natural", del acto sexual ("Nacer y morir", *Diario de Cádiz,* 23-5-2001).

La muerte, a pesar de ser un episodio natural, se presenta en la actualidad como un hecho sorprendente y fortuito

Peñalver muestra cómo, en la actualidad, la muerte, a pesar de que los mortales tenemos conciencia de que es un episodio natural y de que, por lo tanto, debería ser obvio, comprensible y aceptable, solemos rehusarlo y sólo lo aceptamos como un accidente eventual y azaroso. Señala la permanente contradicción que se manifiesta por el hecho de que, aunque todos sabemos que es el incidente humano más seguro, más universal y, por lo tanto, más previsible, tendemos a considerarlo como un hecho antinatural, ocasional o fortuito. Advierte que si bien tradicionalmente era un acontecimiento presente en la vida ordinaria, y que por eso los entierros se celebraban con profusión de ritos religiosos hasta tal punto que constituían unos elementos casi permanentes del paisaje rural y urbano, sin embargo en la actualidad, salvo los de algunos personajes públicos, se tiende a simplificar sus ceremoniales y a reservarlos a los ámbitos íntimos de los familiares y de los amigos. Peñalver considera que, a pesar de ser la consecuencia de una enfermedad crónica e incurable, se presenta frecuentemente, en nuestros tiempos, como accidental, como prematura, como inesperada, como sorprendente: ligada al accidente, a la catástrofe, a la plaga, a la misteriosa transmisión de un virus desconocido.

Como ilustración de esta tendencia sociológica, él muestra cómo, en el ámbito de la creación artística y, más concretamente, en la ficción literaria, en las películas cinematográficas y, sobre todo, en las producciones televisivas, son escasos los fallecimientos que se producen por vejez o por enfermedades excepto, quizás, por el sida o por el cáncer, patologías que, en ciertos ambientes, se interpretan todavía como castigos, como costos morales contraídos por determinados excesos que uno o muchos hemos cometido como, por ejemplo,

ciertas conductas sexuales, ciertas adicciones individuales o bien la compartida polución culpable de las sociedades hipe-industrializadas.

Pero, en términos generales, sus exámenes de los asuntos tratados en el ámbito de la creación artística muestran cómo se representan, sobre todo, las muertes que tienen su origen en la violencia de los otros hasta tal punto –agrega- que esos desenlaces fatales no se habrían producido si "todos los malos hubieran sido aniquilados". También llega a la conclusión de que otras veces la muerte es el efecto de una causa accidental o azarosa y sin autor conocido, es decir, "la muerte parece sólo una posibilidad entre miles, un caso de mala suerte". Ésta es su explicación del hecho de que, aunque 52 millones de personas murieron de muerte natural durante el año 1995, las muertes naturales casi no aparecen en las fábulas que nos hacen soñar, como si fueran las menos frecuentes; de esta manera –indica- nos llegamos a convencer de que la muerte no es algo natural e irremisible.

La muerte nos impresiona, cuando posee un especial significado o cuando le sobreviene a un elevado número de seres humanos.

En la actualidad, como es sabido, tratamos de olvidar la muerte y, por eso, la ocultamos o la disimulamos. Muy pocos mueren en sus hogares, ya no se ven aquellos entierros que, durante el siglo pasado, recorrían nuestras calles y, gracias a los tanatorios públicos, han desaparecido los velatorios en los hogares familiares. Es posible que estas circunstancias hayan influido en la reducida presencia y en el debilitamiento de la impresión que nos causa la muerte. Peñalver explica que, de la misma manera que ocurre con los demás sucesos sociales penosos, nos afectan sólo aquellos que poseen una especial significación como, por ejemplo, los asesinatos por terrorismo o por violencia familiar, aquellos cuyo número de víctimas es elevado y, sobre todo, los que sufre algún ser querido.

Las noticias periodísticas nos muestran cómo, por ejemplo, es mayor la indignación que genera un muerto por terrorismo que la que producen los 6.000

fallecidos cada año en accidente de tráfico o del penúltimo mujer asesinato de una mujer por un marido celoso y violento nos subleva casi más que la cifra de los miles de hombres y de mujeres muertos en las guerras tribales africanas. Lo mismo ocurre a los ingleses cuando se escandalizan más por una grave cogida de un torero que por decenas de aficionados muertos una tarde de domingo en una estampida en las gradas de un estadio de fútbol o que

> tres víctimas humanas en Francia por el mal de las vacas locas nos inquietan mucho más que los miles de fumadores ricos que en España morirán por el cáncer o que los millones de africanos pobres que murieron y que seguirán muriendo por el sida ("6.000, *Diario de Cádiz,* 2-5-2001).

La muerte descanso y alivio de un sufrimiento sin sentido

Aunque, como vimos anteriormente, en nuestra cultura andaluza donde todo es asimilable, la muerte es un "inasimilable absoluto", él acepta, sin embargo, que la muerte pueda ser la vía de salida para una situación de extremo y de irresoluble sufrimiento provocado por enfermedades terminales. Tras explicar las diversas funciones orgánicas, las explicaciones religiosas y las justificaciones penales de algunos dolores, él comprende que la muerte se acepte como la única solución de un insoportable padecimiento carente de sentido. ¿Qué sentido puede tener –se pregunta- y qué función puede cumplir un dolor que no tiene más futuro que su propia reiteración? Él admite que, en determinadas situaciones y para algunos pacientes, el sufrimiento pueda ser considerado como una prueba o como un síntoma de enfermedad, pero cuando no es asumido ni como sacrificio ni como castigo por la trasgresión de una ley divina, cuando no ha sido impuesto como la consecuencia de una grave infracción de una ley humana, ni soportado voluntariamente para dar testimonio o para guardar fidelidad a algún compromiso moral, entonces sólo la muerte puede aparecer como descanso y alivio,

> ¿Qué diremos al doliente paralizado o incapacitado para toda acción autónoma que desde la soledad de su dolor solicita nuestra compasión, es decir, que tratemos de padecer, con él y como

él, el mismo dolor, para que así comprendamos su desesperada y terrible petición de ayuda y auxilio? ("Del dolor", *Diario de Cádiz*, 6-12-2000")

El poder como expresión del ansia de inmortalidad

Apoyándose en una cita de Baudrillard –"la emergencia de la inmortalidad puede analizarse como la operación fundamental del nacimiento del poder… Es en la administración de la muerte cómo el poder se funda en última instancia" (*L´échange symbolique et la mort*)- Peñalver muestra su convicción de que los esfuerzos que algunos desarrollan para conquistar y para mantener el poder hunde sus raíces en el ansia irreprimible de alargar la existencia de una manera, si no infinita, al menos ilimitada o indefinida. Refuerza esta tesis con la paráfrasis que Carlos Moya, en su "Introducción a *Leviatán*", hace de unas palabras de Borges: "La invención del Estado es a la vez la invención de la Eternidad". A su juicio, esa era la posición de Hobbes en el *Leviatán* cuando afirma que "el orden [político del Estado] se instaura como una eternidad artificial de vida". Con esta explicación él muestra su convencimiento de que la sucesión, la permanencia, la continuidad del Poder, su inmortalidad, en suma, afianza el deseo y transmite la sensación de que se prolonga la existencia de las instituciones "por encima de la contingencia y de la fugacidad de sus sujetos" (*Desde el Sur*….: 130).

Siguiendo nuevamente a Hobbes, Peñalver insiste en que la intención última de los que crean las diferentes instituciones y particularmente la institución del Estado es garantizar "la seguridad perpetua y no temporal de sí mismos" o, en otras palabras, el deseo de perseverar en su ser, propio de todo lo que existe, y, que, como decía Spinoza (*Ética*, III, 8) "no envuelve un tiempo finito sino un tiempo indefinido".

Por otro lado, él señala cómo sólo el que tiene experiencia del tiempo sabe que va a morir, y sólo el que sabe que va a morir desea la inmortalidad, es decir, "una serie indefinida de instantes donde se ejerza la conciencia actual de seguir existiendo". Ésta es la razón por la que, a su juicio, en la época en la que

el mensaje religioso pierde su fuerza consoladora, este miedo a desaparecer "con" el tiempo (por culpa del tiempo, "por" la irreversibilidad del transcurrir), es el que, de algún modo, se apacigua y se conjura con la institución del Poder. Recuerda que Tierno Galván comentando también a Hobbes, "carga con el miedo a la muerte de los súbditos. Los salva de este miedo". Y añadía que cuando el Estado produce este miedo gobernando por el terror, fomenta su propia destrucción. Así reaparecen los dos aspectos que él enunciaba cuando establecía la relación que une el Poder institucional y el Deseo individual: "De una parte, el Poder como invención del Deseo para conjurar y consolar su propio miedo a la fugacidad y a la muerte. De otra, el Poder como violencia enemiga y amenazadora de todo Deseo individual y como causa de su misma anulación" (*Op. cit.*: 130-131).

El rechazo de la muerte

Peñalver señala que una de las consecuencias que derivan de la manera "instantánea" de vivir nuestros tiempos jóvenes es el "rechazo o el olvido de la muerte". Esta actitud, según su análisis, no siempre se explicita como tal porque su mera explicitación ya sería un reconocimiento de su significación y de su trascendencia. Ésta es, a su juicio, la razón por la que la muerte es hoy sentida como un vacío, como una nada de ser, como un silencio, como una ruptura, como discontinuidad o como cesura. Lo explica de la siguiente manera:

> De la muerte, ese "irremisible acontecimiento que a todos nos espera en el futuro del tiempo", sólo un puro e interminable presente sin futuro nos salvaría. Cuando el morir carece de todo sentido, cuando cesa de ser pensado como transición o pasaje hacia otros modos de seguir viviendo (que es la creencia consoladora fundamental sostenida en todas las revelaciones religiosas), cualquier interrupción o pausa del experimentar presente evoca y anuncia la cesura irreversible de la definitiva muerte del yo (*Op. cit*: 164-166).

Ésta es la explicación del esfuerzo que tradicionalmente ha desarrollado la sociedad humana para negar, disimular o disfrazar la muerte de maneras muy diversas. Según Peñalver, después de "la muerte de Dios" o de "la pérdida de fe

(de confianza) en su palabra" (o de recelo ante las instituciones que se dicen depositarias e intérpretes de su mensaje), los dispositivos que las sociedades hiperindustrializadas (ateas, laicas, agnósticas o paganizadas) se proporcionan para eludir, disfrazar, desdramatizar o conjurar la evidencia del vacío y de la ruptura de la muerte, son variados. Él sólo menciona aquéllos que los jóvenes protagonizan en nuestras sociedades: Eludir el silencio, el disimulo de la temporalidad y la contingencia de la violencia y del accidente.

Lo ejemplifica con la supresión del silencio en la pasión contemporánea por la música barroca y por la música minimal. Si en la primera, el "ostinato", la fuga, el bajo obligado, etc. producen ese entramado musical, esa ocupación sin cesuras del tiempo que parece suprimir toda vacilación en el transcurrir del discurso musical, toda pausa en el flujo continuo del sonido y del ritmo, la segunda, se ofrece para ser vivida como reiteración del instante, como repetición encantatoria de lo mismo.

> Muchos de los rasgos de la juventud de nuestro tiempo se expresan musicalmente: la música rock, la música pop y todas las variedades de música joven son músicas de ritmos obstinados, de síncopas y de contratiempos incesantes, sin idea de unidad, caso sin estructura compositiva, como un río impetuoso de sonido, encantatorio y denso, que puede durar indefinidamente, sin matices, sin pausas, sin vacíos. Recuerda cómo el humor y la desenvoltura de los inicios de los años 50 y las actitudes de crítica cultural (folklorismo y exotismos) de los 60, dejan paso, a partir de los 70, a una significativa y buscada abstención o indigencia ideológica y poética, que se traduce en unas actitudes que van desde el desparpajo o el descaro hasta la insolencia. Sólo queda la reiteración de pequeñas y fugaces experiencias, donde el sujeto que canta parece querer recuperar a través de su afectividad (*soul*) o de su violencia (*hard*) respecto al otro, la pérdida identidad de su yo (*Ibidem*).

Como ya explicó en "Los disfraces del tiempo y en la escena del presente", Peñalver insiste una vez más en los dos aspectos más significativos de esta cuestión: primero el desarrollo extraordinario de la velocidad en el transporte de mensajes, de personas y de cosas, lo que puede ser interpretado como uno de los signos de la búsqueda de la simultaneidad y de la presencia,

que "conjuraría", de algún modo la amenaza del fluir del tiempo. En segundo lugar, la acumulación de tareas y de responsabilidades profesionales, la agitación incesante de la actividad, la ocupación constante de la atención, parecen proporcionar un tiempo sin vacíos ni pausas.

Finalmente explica cómo nuestro mundo joven disfraza la naturalidad invencible y necesaria de la muerte bajo la contingencia de la violencia y del accidente que pueden producirla. Insiste una y otra vez en que la muerte violenta, prematura, accidental, injustificada ("a manos de los operadores de la muerte accidental: ambicioso de poder, violento, el psicópata, el perverso, el vengativo, etc.") puede "llegar a hacer olvidar" que la muerte por enfermedad o por vejez nos acaecerá fatalmente a "todos" sin excepción, cualesquiera que sean las circunstancias externas o los méritos internos de cada uno. Señala cómo en la TV de todos los países de nuestro Occidente, "los escenarios preferidos de la muerte" son la persecución policiaca callejera, la guerra o el terrorismo, las urgencias (por accidente) de los hospitales, el crimen pasional, el asesinato (sin "motivos") del loco, del vampiro, del hombre-lobo o la invasión amenazadora de seres de otros mundos. Constata, finalmente, cómo las muertes naturales casi no aparecen, como si fueran las menos frecuentes, casi sólo se contemplan las muertes por causas naturales que parecen a su vez injustificadas e inesperadas: la muerte del niño o del joven, casi siempre situándolas en un tiempo pasado.

> El gran público –concluye- "prefiere" contemplar durante dos horas el horror y la sangre de las cien muertes violentas de *Rambo* que la larga agonía de una sola mujer en *Sonrisas y lágrimas* (*Ibidem*). A su juicio la violencia visualizada que inunda las películas, los informativos televisivos, los juegos de ordenador, ciertos deportes, etc. parece querer hacernos olvidar que la muerte natural (52 millones de personas en 1995) es todavía y quizá por mucho tiempo el modo más frecuente e irremisible de perder la vida (*Ibidem*).

4. 8.- Violencia e impaciencia

4. 8.- Violencia e impaciencia

Introducción

Las raíces psicológicas de la agresividad personal

La violencia y la administración del tiempo

La violencia conduce a la muerte del otro

La apertura a lo extraño como alternativa a la violencia mortal

La violencia puede truncar vidas y destruir la tranquilidad de las familias.

Introducción

Como continuación de su reflexión sobre el tema de la muerte y de la vida, y partiendo de la relación que Max Weber establece entre el Poder y la violencia[189], Peñalver señala cómo, en las acciones y en las reacciones agresivas, intervienen, además, otros factores decisivos, como la vivencia del tiempo, el temor a la muerte y, en consecuencia, el ansia de inmortalidad. Éstos son, a su juicio, los ingredientes fundamentales del Deseo[190]. Por eso él explica cómo el Poder es hoy esa violencia legitimada institucional que administra el Deseo individual sometiéndolo, orientándolo y haciendo sedentaria su energía viajera. Pero indica, además, que la violencia del Poder procura hoy también otro consuelo al reprimido Deseo: es, como vimos anteriormente, el consuelo de la mágica superación del tiempo, es decir, de la muerte a través de la inmortalidad del propio Poder. Por eso concluye que el Deseo es esa fuerza inquieta que busca el horizonte siempre huidizo donde apaciguarse, aunque también reconoce que

[189] Según Max Weber, la fuerza, la violencia o la coacción son "el origen de todo poder y del Estado que es quien que ejerce (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima dentro de un determinado territorio" (2006: 45). Este debate sociológico reciente sobre el poder gira en torno al problema de su definición y de su naturaleza constructiva o permisiva que puede puede ser visto como un conjunto de formas de constreñir la acción del ser humano, pero también como lo que permite que la acción sea posible, al menos en una cierta medida. Estas ideas están relacionadas con los trabajos de Michel Foucault quien, siguiendo a Maquiavelo, ve el poder como "una compleja situación estratégica en una determinada sociedad". Para Max Weber la sociedad moderna está amenazada por el fenómeno creciente de la concentración del poder dentro de las organizaciones. Su discípulo Robert Michels advirtió que en las organizaciones modernas, tanto privadas como estatales, se tiende a quedar bajo el control de reducidos pero poderosos grupos políticos o financieros. Aunque los líderes son elegidos democráticamente, según Michels, con la mejor intención, por las dos partes, se observa una tendencia a integrarse en élites del poder que se preocupan básicamente por la defensa de sus propios intereses y posiciones a toda costa. En otras palabras podría decirse que en la actualidad corremos el peligro de que las élites del poder, nacidas en la sociedad a través de procedimientos legítimos, entren en un proceso mediante el cual el poder aumenta y se perpetua a sí mismo retroalimentándose y produciendo, por tanto, más poder (*Confer, Michels*, R., 2008).

[190] Respetamos la diferente grafía con la que Peñalver representa los términos "poder" y "deseo". Si unas veces transcribe sus letras iniciales con mayúscula, otras veces lo hace con minúscula.

ninguna volición concreta traducirá sin reservas la tensión que la anima porque –advierte- el rasgo específico del desear no consiste en sentir la falta de un objeto concreto (no es un instinto ciego ni un querer lúcido) sino la de ser "una energía nómada que tiende a descargarse" (*Ibidem*).

Las raíces psicológicas de la agresividad personal

A partir de los resultados obtenidos en la evaluación de los estudiantes de las etapas de Primaria y Secundaria, Peñalver llega a la conclusión de que el aumento de la agresividad en las aulas, más que la consecuencia de una baja autoestima como se defendía en las últimas reformas educativas, es el resultado de una sobrevaloración del ego. Constata cómo la supresión de los exámenes y la relajación de la disciplina, en vez de reducir la agresividad, la ha aumentado hasta niveles insospechados, y recuerda cómo las investigaciones de psicología social y los análisis psiquiátricos han demostrado que los psicópatas más violentos poseen una elevada autoestima infundada.

> Así se comprende también que, en la educación, el miedo al examen, que a veces llega a la angustia, no es tanto el temor a perder o a ganar en una hora todo el trabajo de un año, sino la aprensión que siente todo ego a ser evaluado o amonestado por otros y públicamente, un sentimiento, a veces intenso, que degenera en incontrolada violencia. Si estas investigaciones se confirmaran, concluye, nuestra educación se apoyaría en unos principios erróneos que deberíamos revisar de manera rigurosa y urgente porque el daño que se está cometiendo en este ámbito de nuestra vida social no es quizá comparable con ningún otro de los que están sufriendo las nuevas generaciones ("Agresividad y autoestima", *Diario de Cádiz*, 27-6-2001).

El otro origen de la violencia personal lo sitúa Peñalver en la impaciencia, en la incapacidad para administrar los tiempos y en la torpeza para dominar las irreprimibles ansias de lograr de manera inmediata los objetivos propuestos. Por eso él señala, como vimos anteriormente, que el aprendizaje de la paciencia y de la lucidez son dos vías que, de manera convergente, hemos de seguir para dominar la "violencia de lo absoluto" ("La impaciencia", *Diario de Cádiz*, 15-11-2000).

Entre los principales orígenes de la frustración él distingue la imposibilidad de soportar la presencia del otro, de uno mismo o de los deseos insatisfechos, en especial, los de poder, de reconocimiento, de satisfacción sexual o de posesión. Aunque admite que la violencia en la vida social está conectada con la búsqueda de una rápida y eficiente resolución de conflictos y de antagonismos, reconoce que la violencia, incluso cuando logra vencer al adversario, a corto plazo lleva en sí su propia podredumbre y el germen de todos los resentimientos futuros (*Ibidem*).

La violencia y la administración del tiempo

Peñalver sitúa, por lo tanto, el origen de la violencia personal en la impaciencia, en la incapacidad para administrar los tiempos y en la torpeza para dominar las irreprimibles ansias de lograr de manera inmediata los objetivos propuestos. Delinquir por impaciencia, explica, es un indicio de no poder soportar el tiempo, y la contingencia es síntoma de una voluntad desviada de inmortalidad y de absoluto porque todo acto delictivo, todo acto de violencia contra el otro o contra lo otro (también aquél que se comete amparado en una razón institucional) es la expresión de una impaciencia que reside en la incapacidad de soportar los fracasos y las frustraciones ("Política y pedagogía", *Diario de Cádiz*, 4-4-2001).

En su análisis de la violencia que invade nuestra sociedad contemporánea, Peñalver señala que su origen reside en una manera peculiar de pensar y de vivir el tiempo cuya expresión externa es la impaciencia, una actitud que él define "como una forma de violencia de lo absoluto". La virtud opuesta, la paciencia, nace de la lucidez de la razón de quien está dispuesto a efectuar todas las rectificaciones para acompasar sus acciones a los ritmos determinados por las realidades físicas, psicológicas o sociales. Los gérmenes de la impaciencia, afirma él, nacen, por el contrario, en la incapacidad para asumir las pautas dictadas por el discurrir del tiempo. Explica cómo el origen profundo de las transgresiones se sitúa en la dificultad de sincronizar con la velocidad de los

procesos y, en última instancia, en la resistencia que oponemos y que nos impide asumir nuestra condición mortal y, por lo tanto, ser dueños de unas vidas limitadas en el tiempo.

Por eso, según él, odiamos esperar y soportamos mal vivir el puro tiempo vacío, ese que sentimos transcurrir sin acción y sin acontecimientos mientras adviene el resultado esperado. Nos hace ver también cómo, ese tiempo de espera y, por lo tanto, sin sucesos ni referencias descriptibles es un espacio vacío –"no vivido ni vivible"- que, de una manera especial en la actualidad, produce cierta reacción de rechazo, de ira o de irritación, hasta tal punto que, "si sospechamos conocer la identidad del que nos hace esperar, puede suscitar en los temperamentos coléricos unos sentimientos negativos que generen en violencia". Pone el ejemplo de aquellos momentos en los que, por desconocer la causa de la espera -la parada del autobús, la cola de una ventanilla, los embotellamientos de tráfico, las listas de espera de los hospitales o las dilatadas resoluciones de los procesos judiciales- a la irritación se añade la justa indignación. Sólo cuando la espera puede ser atribuida razonablemente a una circunstancia natural, azarosa o humanamente imprevisible, el tiempo que se vive como presente no vacío no produce irritación ni impaciencia sino inquietud y miedo, unas emociones de las que se nutren las manifestaciones artísticas -en especial la literatura y el cine- para generar cierto placer estético.

> En los casos de accidente catastrófico, de guerra, de violencia terrorista, de peligro inminente, etc., el tiempo vacío de la espera se llena con la imaginación del hecho desgraciado causante del retraso sobrevenido, con la angustia y con la zozobra sufridas por sus efectos, o con el pensamiento de que el desastre, cuyas consecuencias presentes experimentamos, hubiéramos podido sufrirlo nosotros mismos en todo su horror ("La espera", *Diario de Cádiz,* 13-12-2001).

Ésta es también su explicación de la frustración, esa sensación de fracaso que experimentamos cuando no logramos una aspiración que, a veces, degenera en un sentimiento hondo de indignación dirigido hacia los otros, hacia uno mismo o hacia las circunstancias externas cuando no somos capaces de soportar el oscuro deseo de suprimir la presencia (la vida, en suma) de algún

interlocutor, compañero o adversario que consideramos que nos humilla, nos amenaza o nos turba.

> En el fondo es la dificultad o la imposibilidad de no poder soportar, no ya el presente del propio yo, sino su continuidad, su repetición, su futuro (el suicidio). No poder soportar la frustración del deseo, de todo deseo (de poder, de reconocimiento, de satisfacción sexual, de posesión) (*Ibidem*).

Como vimos al referirnos a su concepción del tiempo, Peñalver advierte, además, que la violencia que aparece a menudo ligada a la búsqueda de una rápida resolución de conflictos y de la eficiente eliminación de antagonismos, es una reacción que, visible y presente en la vida social, aunque trata de ser eficaz venciendo al adversario a corto plazo, lleva en sí su propia podredumbre y es el germen de todos los resentimientos futuros.

La violencia conduce a la muerte del otro

Peñalver llega a la conclusión de que la decisión y la realización de la muerte de otro ser humano es la cumbre a la que, de manera no siempre consciente, se orienta la violencia. Explica cómo, cuando se establece la muerte como el máximo castigo o como la suprema pena, se parte de supuesto de que es un mal espantoso con el que se reparan o se pretenden evitar las ofensas, las infamias o las crueldades, pero advierte de forma categórica que, si asumimos el principio de que es admisible moralmente decidir la muerte de un ser humano, estamos aceptando que cualquier tipo de violencia es justificable:

> Si la muerte no fuera terrible, los hombres no hubieran inventado la pena de muerte. Pero si algún hombre merece morir, toda violencia está justificada" ("El emperador y la muerte, *Diario de Cádiz,* 13-6-2001).

Constata que la evidencia histórica y la permanencia actual de la práctica de la pena de muerte sólo indica la dificultad para "pensar que haya algún hombre que no merezca seguir viviendo" y expresa su duda fundada de que alguien pueda ostentar el poder de decidir que se ejecute la muerte de otro

ser humano. ¿Cuál es la razón –se pregunta- por la que todos los asesinos del mundo y algunos gobernantes y jueces y, dada su profesión, todos los generales y verdugos están en desacuerdo práctico con estas ideas y se atribuyen o aceptan soportar ese terrible poder? Su respuesta sí es categórica y clara: "Quien justifica, decide o ejecuta la muerte de otro hombre es porque de algún modo él la necesita" (*Ibidem*).

También señala las raíces psicológicas y éticas que nutren las decisiones, siempre inmorales, de quienes por codicia, por venganza o por miedo, en nombre propio o por delegación siegan las vidas humanas:

> Desde siempre hay hombres que, llevados por la codicia, deciden y ejecutan la muerte de quien posee algo deseado o los que, impulsados por el miedo, matan a quien desea amenazadoramente algo poseído o los que, movidos por la venganza, ajustician sin piedad a quien creen que les robó, les dañó o les traicionó. Por codicia, por miedo o por venganza, todos los asesinos del mundo deciden por sí mismos la muerte del otro y es raro que deleguen su ejecución en algún otro asesino. Pero hay también los que deciden en nombre de muchos la muerte de uno. En este caso es menos frecuente que la ejecución la lleve a cabo el mismo que la decidió. Con un aspecto aseado y nada salvaje, piénsese en el recién elegido emperador del mundo, los gobernantes de algunos países, aún numerosos, así como sus jueces y verdugos, aceptan soportar el terrible poder de decretar y de consumar la muerte de un hombre (*Ibidem*).

Explica también cómo quien decide o ejecuta la muerte de otro es porque, de algún modo, la cree justificada y, por eso, se subrayan las palabras "pena" o "castigo" difuminando la idea misma de la muerte. Contra los abolicionistas sinceros que olvidan que la muerte infligida a otro en una situación de guerra o conflicto armado es comparable a la de la muerte como castigo penal, él defiende que el abolicionismo coherente implica el pacifismo y, en último término, el antimilitarismo (*Ibidem*).

Advierte, sin embargo, que la injustificada e inmoral decisión y ejecución de la muerte de otro ser humano no incluye la "eutanasia pasiva". Esta

práctica que, como es sabido, trata de consolidarse jurídica y socialmente en nuestros ámbitos culturales, supone la declaración clara de una voluntad libre y explícita de renunciar a la administración de remedios que alarguen inútilmente la propia vida. Lo que se busca, explica, no es estrictamente la muerte dulce, sino un final de vida no doloroso ni degradante. No es que los ciudadanos que la solicitan expresen el deseo de morir, sino, simplemente, el de no ser mortificados. Peñalver también nos ofrece su interpretación de las pasiones que despiertan en nuestras sociedades unos temas tan debatidos como la interrupción de la concepción o gestación de un nuevo ser, o el de la eutanasia activa o pasiva, cuyas claves hemos de buscarlas en la estrecha conexión que existe con tres polos que atraen nuestro interés: el nacimiento, la muerte y las relaciones profundas con los otros humanos.

Siguiendo el hilo de este discurso, Peñalver insiste una vez más en el cultivo de la virtud de la paciencia y de la lucidez de la razón que desarrolle la capacidad de soportar el ritmo del transcurrir del tiempo, para asimilar la fragilidad de la contingencia y, en última instancia, evitar la tentación de buscar de manera determinante la inmortalidad y lo absoluto. Tras este análisis, llega a la conclusión de que los actos delictivos, los actos de violencia contra el otro o contra lo otro, incluso los que se cometen amparados en una razón institucional, ponen de manifiesto esa incapacidad radical para esperar la desaparición del que se considera que nos humilla, que nos amenaza o que turba nuestra tranquilidad y bienestar. Es ahí donde se origina también la incapacidad para soportar no ya el presente del propio yo, sino su continuidad, su repetición y su futuro. Ésta es, por lo tanto, la explicación honda del suicidio, y ésa es también la fuente de donde brota la imposibilidad de sobrellevar la frustración del deseo, de todo deseo como, por ejemplo, el de poder, el de reconocimiento social, el de satisfacción sexual o el de posesión de bienes o, incluso, de personas ("La impaciencia", *Diario de Cádiz,* 15-11-2000).

Para probar e ilustrar su tesis sobre la violencia mortal que desencadena la adhesión a "lo único" o a "lo absoluto", a esos valores que definen la

identidad de algunos grupos[191], Peñalver refiere los luctuosos sucesos protagonizados por los secuaces de Osama Ben Laden. Subraya cómo justificaba que América había sido atacada por Alá Todopoderoso en uno de sus órganos vitales y que, gracias a él, sus mayores edificios habían sido destruidos y América se había llenado de horror desde el norte hasta el sur, desde el este al oeste ("La violencia de lo único", *Diario de Cádiz,* 21-11-2002).

Esta violencia mortal se pone también de manifiesto –explica- cuando se concede un valor absoluto o único a un territorio considerado como nacional y, por lo tanto, como un patrimonio "sagrado" que es necesario y obligatorio defender a costa de la vida propia o ajena. Ésta es la razón por la que nos resulta difícil y a veces imposible resolver los problemas y los conflictos mediante discusiones verbales y, por eso, recurrimos a la violencia. La ocasión para defender esta tesis se la proporciona la guerra entre rusos y chechenos que, en el año 2002, ya duraba diez años y que había costado miles de muertos. Como él indica con claridad, una guerra tan larga en la que se confunden intrincadamente los motivos religiosos, los étnicos y los políticos, ha dado lugar a horrores y abusos de todo tipo y, en ambos bandos, a feroces mártires porque los métodos utilizados por los "buenos rusos" parecen tan terribles como los de los "malos chechenos", aunque ciertamente sean éstos los culpables inmediatos de la acción que desencadenó la matanza de Moscú. No es fácil descubrir a los "buenos" y a los "malos" en ese antagonismo entre rusos y separatistas chechenos:

> "Nuestro propósito no consiste en seguir vivos", declara imperturbable Baráyev, el jefe del comando chechenio, "sino en obligar a los rusos a salir de Chechenia". Este deseo de morir

[191] En el libro, titulado *Identidad* (2005), Zygmunt Bauman analiza algunos de los cambios que se han producido en la noción de "identidad" en nuestra sociedad moderna. Según él, en el "medio líquido" en el que transcurren las vidas de los hombres en la actualidad, este concepto ha llegado a ser completamente ambiguo, hasta convertirse en una idea contestada, que sólo se esgrime en el contexto de un conflicto: se trata de un concepto que, pretendiendo unir, divide, queriendo dividir, excluye hasta tal punto que, si alguna vez sirvió como estandarte para la emancipación, hoy puede resultar una forma encubierta de opresión. Bauman advierte que la necesidad del ser humano de buscar sus raíces, de identificarse con un nudo familiar, de sincronizar amistosamente con otros, no puede instrumentalizarse como un bien de consumo, como un producto dictado por la coyuntura. "De otro modo –indica-, el hombre no logrará sanar nunca del desconcierto existencial que hoy parece aquejarle".

matando (por una causa político-religiosa como los suicidas fundamentalistas del 11 de septiembre), formulado por un "mártir de Alá", como él mismo se denomina, nos aterra cuando sabemos que no suelta su AK-47 y que había prometido matar a los cerca de 800 rehenes secuestrados en el teatro de la calle Dubrovka (al final "sólo" llegó a asesinar a dos) si Rusia no accedía a sus reivindicaciones nacionalistas[192] ("La matanza de Moscú", *Diario de Cádiz,* 31-10-2002).

La apertura a lo extraño como alternativa a la violencia mortal

Como alternativa a la violencia mortal que genera la adhesión a lo absoluto, Peñalver presenta el modelo abierto e integrador que caracteriza al modo de ser de lo andaluz. En su opinión, esta actitud emerge de la disposición acogedora de abrirse a las personas, a los objetos o a los episodios extraños. Es, según él, un contrapunto a esa otra manera violenta y mortal de cerrarse a las influencias exteriores y a los cambios de esquemas que manifiestan, por ejemplo, los nacionalistas radicales o los religiosos integristas. Él destaca y dibuja la peculiar forma que los andaluces tenemos de recibir influencias foráneas y, a partir de la evocación del título del trabajos de Ortega y Gasset – *Teoría de Andalucía*[193]- constata el hecho de que hay pueblos como el andaluz que se distinguen de otros por su capacidad para ser de cualquier modo de ser, y que, como en este caso, existen unas culturas en las que su identidad[194] estriba,

---

[192] El fin buscado en una acción se adivina y anuncia siempre en los métodos utilizados para alcanzarlo. La brutalidad empleada por los medios del Estado para neutralizar un brutal acto criminal no parece sino la prolongación de este acto culpable pero movido por otros motivos, aunque sean legítimos. No hay medios que logren ser "inocentes" por el "buen fin" que persiguen. Cuando los contraterroristas imitan a los terroristas a los que deben combatir (como cuando los policías se dejan seducir por la "eficacia" práctica de los delincuentes a los que persiguen), protegidos y excusados por el "buen fin" que los mueve, sus "eficaces y contundentes" métodos pueden llegar a ser tan feroces como los de aquéllos que desean aniquilar.

[193] En Ortega y Gasset, J.,: tomo VI: 175-183.

[194] Amy Gutmann, en una obra titulada *La identidad en democracia* (2008, Buenos Aires, Editorial Katz), aborda las cuestiones fundamentales de este debate político de nuestro tiempo y trata de restituir a las discusiones una complejidad aparentemente perdida en la expresión de unas posiciones que suelen ser antagónicas y extremas. En opinión de la autora, antes de estimularlas de modo irreflexivo, se debería distinguir entre aquellas demandas de los grupos identitarios que contribuyen a lograr una mayor justicia en la sociedad, y aquellas otras que la impiden. En los diferentes capítulos responde a preguntas tan fundamentales como, por ejemplo, ¿cómo afecta la existencia de estos grupos organizados a la teoría y a la práctica de la democracia? ¿cuándo la nacionalidad, la raza, la religión, el género, la orientación sexual o

paradójicamente, en su multiplicidad. Señala cómo, incluso las culturas que mantienen unas posturas herméticas -"las que conducen a la muerte"- ceden ante las actitudes abiertas, y cómo las convicciones "sólidas", entonces se hacen "fluidas"[195]. Por eso, incluso cuando llegan a situaciones, extremas no se generan enfrentamientos mortales sino que las asumen como pruebas a las que se somete su propia identidad y como alimentos o incitaciones para nuevas aberturas. Ésta es la explicación de las actitudes que adopta, según él, Andalucía o, mejor, el modo de ser andaluz, ante la aparición de un pueblo foráneo, ante un nuevo modo de ser que se le acerca con la violencia de lo cerrado: "no se resiste sino que se abre absorbiendo a lo extraño como un modo más de su propia posibilidad de ser" ("Meditación de Andalucía", *Diario de Cádiz,* 28-2-2001).

Recuerda cómo la historia de las conquistas militares y culturales de Andalucía no es una historia de desgarramientos de sí y cómo el sur se hizo sucesivamente fenicio, romano, árabe, castellano y liberal, hasta el punto de ser capaz de reinventarlos. Peñalver aventura incluso la hipótesis de que es probable que estemos ya utilizando la misma táctica con la americanización que nos invade y que, en el futuro, la practiquemos con cualquier otra invasión. La particularidad de la entidad cultural de lo andaluz consiste, por lo tanto, en la fluidez de su estructura ya que, con sus actitudes, toda contingencia es posible y asumible salvo, quizás, el gesto o la actitud en defensa de la posibilidad de

---

cualquier otra identidad del grupo se convierten en motivos, suficientes o no, para la acción política democrática? ¿qué grupos de identidad se debe fomentar y a cuáles se los debe desalentar? ¿qué acciones fundadas en la identidad pueden promover u obstaculizar la justicia democrática? ¿acaso algunos grupos identitarios minan el bien democrático común, y de ese modo pierden su propia legitimidad? El profesor Vázquez manifiesta que, en este esencialismo (que a la postre remite al concepto de "carácter" de los pueblos) él no está muy de acuerdo con Peñalver.

[195] Este concepto lo desarrolla ampliamente Zygmunt Bauman en el libro anteriormente citado y en otro titulado *Amor líquido,* que continúa el análisis acerca de la sociedad en el mundo globalizado y los cambios radicales que impone a la condición humana. En este último concentra su atención en el amor y al miedo cada vez más extendido de establecer relaciones duraderas, más allá de las meras conexiones. Explica cómo los lazos de la solidaridad parecen depender de los beneficios que generan y cómo el amor al prójimo, uno de los fundamentos de la vida civilizada y de la moral, se ha distorsionado hasta llegar a interpretarse como el temor a los extraños. Señala cómo se debilitan los derechos humanos de los extranjeros y cómo se aplican diversos proyectos para "deshumanizar" a los refugiados, a los marginados y a los pobres.

seguir siendo esta suerte de infinita plasticidad que es, insiste, uno de los signos de lo andaluz. Señala, sin embargo, una significativa excepción:

> en una cultura donde todo es asimilable, sólo hay un inasimilable absoluto que es la muerte. Decir "inasimilable absoluto" significa que la muerte es sentida como negación absoluta de ser una nada que no es ni un más allá valioso, ni una vida otra, ni otra forma de ser o de sobrevivir. Y, para muchos de nosotros, ante esta nada de ser, sólo cabe la burla, el juego o el arte (*Ibidem*).

La violencia puede truncar vidas y destruir la tranquilidad de las familias.

Para explicar el principio de que todo delito, en especial el delito de sangre, violenta el curso normal y espontáneo de la vida individual, familiar y social, Mariano Peñalver comenta la excelente serie televisiva "Padre Coraje", en la que, con fuerza y seriedad, se muestra el fenómeno de la violencia urbana en una ciudad moderna y viva de la baja Andalucía. En su análisis destaca cómo, allí donde dominan la previsible necesidad y el imprevisible azar al lado de la muerte natural, de la catástrofe y del accidente, la violencia entre los hombres no sólo puede truncar la vida de un joven sano y equilibrado, destruir la tranquilidad de una familia, despertar la rabia y la indignación en los padres y el desánimo y la inquietud entre los hijos, sino también perturbar la conciencia de una ciudad que se percata de pronto del submundo de la miseria, de la debilidad y de la degradación moral que malvive a pocos pasos de sus lujosas avenidas.

El hecho acaecido en 1995, que no logró ser resuelto ni policial ni judicialmente, determinó que la familia del joven brutalmente asesinado intentara durante meses mover la conciencia ciudadana para excitar el celo de los responsables de la investigación. Recordamos cómo el padre, que en un primer momento se prestó a colaborar personalmente en las pesquisas, cuando finalmente los presuntos culpables fueron puestos en libertad condicional por el juez de instrucción dada la fragilidad de las pruebas y de los testimonios, decidió, sin compartir el secreto con nadie, investigar por sí mismo en el peligroso submundo de la droga de donde parecían proceder los sospechosos.

Peñalver subraya el violento cambio que experimenta ese padre, un empleado sobrio, ordenado y sensato de una agencia bancaria, cuando respira el ambiente excesivo, sucio y demente de un suburbio frecuentado por los drogadictos. Advierte cómo esos dos mundos, que se encuentran separados sólo a escasos minutos, casi no se conocen mutuamente y en general logran olvidarse recíprocamente, salvo cuando el mundo de la droga, agotadas sus reservas, se va de caza por el mundo bien provisto de los burgueses y allí mendiga, roba o violenta hasta conseguir un botín de dinero o de droga que pacifique su terrible adicción. Pero también matiza cómo la transición de un mundo a otro es más brutal en el caso del padre que en el de los policías porque éstos, cuando se introducen en el mundo de la droga, no pierden nunca los recursos y los signos de poder y de coacción del Estado al que representan mientras que el padre debe disimular cuidadosamente su verdadera condición porque no representa a ningún poder institucional ni colectivo sino a su individual, absoluto y obstinado deseo de que se haga en fin justicia.

Explica cómo la expresión "que se haga justicia" significa el deseo absoluto y obstinado de restablecer el orden, la simetría y el equilibrio perturbados por el delito. ("El coraje de un padre", *Diario de Cádiz,* 21-3-2002).

4. 9.- Guerra y terrorismo

4. 9.- Guerra y terrorismo

Introducción

La violencia de los poderes públicos

La guerra, un mal tristemente necesario

Diferentes modelos de guerra

La espiral de violencia conduce a la venganza infinita

La venganza es tan terrible y tan ineficaz como el daño que provoca

El apoyo social y político al terrorismo

Todos los terrorismos son condenables

Las claves religiosas de la violencia

La combinación mortífera del hambre y del fundamentalismo religioso

Síntomas esperanzadores de cambios hacia la paz

El uso de la violencia como medio invalida el fin perseguido

Introducción

Como es sabido, los dos "instintos humanos" más primarios -y, por lo tanto, los más irreprimibles- son el de supervivencia (individual y colectiva) y el de identidad (individual y colectiva). Mientras tenemos vida, en el sentido más elemental de esta palabra, nos sentimos enérgicamente impulsados a conservarla y, en la medida de lo posible, a prolongarla. Paradójicamente podríamos afirmar que hasta estamos dispuestos a perder la vida con el fin de lograr los medios indispensables para mantenerla. El otro instinto, no mucho menos irrefrenable, es el de la identidad, un impulso que consiste en ser uno mismo y en exigir respeto a la propia condición personal y colectiva. Ahí radican los gérmenes y la explicación de la agresividad individual y de las guerras colectivas.

En la actualidad, debido a la movilidad y a los permanentes cambios de residencia, el conocimiento de los complejos mecanismos psicológicos y sociológicos que intervienen en la composición de las diferentes identidades individuales y colectivas alcanza una importancia decisiva, ya que, como sabemos, tienen graves y complejas repercusiones tanto en la convivencia social como en las relaciones políticas. Recibimos, sin embargo, la impresión de que, tanto los gobernantes como los líderes de opinión, en sus análisis de las múltiples situaciones y en la adopción de las medidas para encauzarlas de manera razonable y justa, caen, con excesiva frecuencia, en una ingenua, inútil y, a veces, peligrosa simplificación[196].

---

[196] A nuestro juicio, el libro de Amartya Kumar Sen, de 2007 -un autor reconocido por sus trabajos sobre la teoría del desarrollo humano, sobre la economía del bienestar y sobre los mecanismos subyacentes de la pobreza- constituye una referencia inevitable a la hora de interpretar y de valorar los graves conflictos que, en diferentes partes del mundo se suceden, y nos proporciona unos criterios sólidos para orientar la búsqueda de soluciones aceptables. El

Mariano Peñalver distingue entre la agresividad personal y la violencia institucional. Se pregunta si la primera es consecuencia de una baja o de una alta autoestima. Para responder a esta compleja cuestión, él parte del supuesto de que la violencia institucional es el resultado no sólo de las decisiones de los poderosos sino también de las respuestas que éstos obtienen de sus destinatarios o de sus víctimas. Establece una clara diferencia entre la violencia tiránica, que no se fundamenta en el principio de la obediencia debida, y la violencia institucional que, a veces, se excede impulsada también por las pasiones. Duda de que hayan existido guerras limpias y opina que una de las claves de la agresividad y de la violencia se ahonda hasta ese fondo psicológico en el que se aloja la impaciencia. Llama la atención sobre el actual regreso a las promesas medievales de los "paraísos celestiales", le sorprende la creciente manera de excitar la venganza y de alimentar el resentimiento hacia los poderosos, y rechaza el uso de la violencia como medio para alcanzar un fin estimable.

También explica cómo los políticos, además de administrar los bienes de la colectividad, han de ejercer una labor pedagógica estimulando el control –ascético- de las pasiones y la protección frente a la codicia propia y ajena. Condena por igual todos los terrorismos y nos pone en guardia ante los fundamentalistas de cualquier creencia. Nos advierte cómo las consecuencias de la violencia, además de truncar vidas sanas, destruye la tranquilidad de las familias, despertando la rabia y la indignación en los padres y el desánimo y la inquietud entre los hijos e, incluso, perturbando la conciencia de las ciudades.

---

supuesto básico en el que asienta sus reflexiones es que la variedad de identidades a las que pertenecemos de forma simultánea -naturaleza humana, origen, nacionalidad, religión, sexo, profesión, aficiones, etc.- exige el establecimiento de una jerarquía de preferencias. Él reconoce, sin embargo, que la elección de las identidades prioritarias no depende exclusivamente de los sujetos porque, a veces, son los demás quienes nos la asignan. Tras detallados exámenes de diferentes conflictos, Amartya Kumar Sen llega a la conclusión de que, aunque es cierto que las identidades -sobre todo las culturales y las religiosas-, son fuentes de orgullo legítimo y de lícita alegría, suelen estar en el origen de la mayoría de las dolorosas exclusiones sociales y de los sangrientos conflictos políticos. Estamos de acuerdo con el autor en que la reducción artificial de los seres humanos a identidades singulares, sobre todo las culturales y las religiosas, debido a sus efectos disgregadores, termina haciendo del mundo un lugar mucho más peligroso.

La violencia de los poderes públicos

Peñalver, partiendo del supuesto de que hemos delegado a los políticos el poder de administrar nuestras pasiones, de protegernos de nuestra codicia y de la ajena, y de que a ellos les hemos encomendado el control del terrible poder de "ser más violentos que nuestra propia violencia", ("Política y pedagogía", *Diario de Cádiz,* 4-4-2001), participa en el debate sociológico sobre la definición del poder y sobre su naturaleza, tanto cuando se interpreta como constructiva –normas que limitan las acciones humanas- como cuando se define como permisiva -leyes que permiten dichas acciones-.

Partiendo del supuesto de que poseer poder consiste en ser obedecido y sostenido por otros, él llega a la conclusión de que también lo ostentan quienes obedecen y, por lo tanto, un hombre solo (a excepción del secuestrador o del poseedor de una improbable arma absoluta) no puede amenazar, abusar o tiranizar a una colectividad si no es porque cuenta con la aceptación de los que le obedecen. Por eso, hasta los déspotas dejan de serlo cuando no tienen quienes les obedezcan. Entonces –afirma él- es cuando

> el déspota, sin el poder de ser obedecido, revela ante todos su miseria, su pobreza y su decrepitud moral. El déspota llora y descarga su rencor contra los que le aclamaron y ahora ya no lo reconocen como héroe, como guerrero invicto, como salvador de la patria o como enviado divino ("Obediencia indebida", *Diario de Cádiz,* 7-2-2001).

Nos señala cómo el dictador, cruel e implacable con los enemigos, pide entonces compasión y benignidad a sus acusadores e incluso, a veces, simula estar enfermo y afectado de grandes males físicos, aunque no desee, sin embargo, ser declarado demente ni débil mental para evitar que su poder perdido quede invalidado. Él cree que, en el fondo de su oscura conciencia, debe lucir pálidamente la idea de su autojustificación, una idea que ya sólo se alimenta con la opinión de los cercanos pero que, quizás, "aún la repita en el silencio de su vacilante interioridad". Si ellos se justifican mediante el recurso al bien común, los obedientes ejecutores se excusan con la obediencia debida.

> Los que obedecieron los excesos jamás confesarán su culpa como torturadores, violadores, carniceros, porque sólo fueron obedientes a las órdenes y a la eficacia del fin buscado. Así, en la historia, cuando se cuentan los horrores cometidos por unos hombres contra otros en defensa de bienes declarados superiores no constan los nombres de los acusados ni mucho menos de los condenados porque pocas veces los que tuvieron el valor de denunciarlos consiguieron procesar y condenar a los culpables (*Ibidem*).

Peñalver establece cierta analogía entre la obediencia "compartida", la que une a los ejecutores de la violencia terrorista, con la que profesan las familias de la mafia de origen italiano, y advierte que en el fenómeno terrorista (político o religioso) existe un elemento de sostén socialmente significativo, expresado en votos, en manifestaciones públicas de los colectivos sociales no marginales que, en silencio, expresan su apoyo a las actuaciones (incluso las más sanguinarias) de los grupos terroristas. Conjetura que sólo cuando este apoyo se apague o debilite, el fenómeno social de la violencia terrorista quedará reducido a ser una variante delictiva (que se satisfará en su propia acción) de la marginación social y de las tendencias antisistemas propias de las sociedades actuales. Por eso –afirma- los terroristas no desean realmente dialogar ni integrarse en la acción política: "Les basta con que lo intenten aquellos que les sirven de coartada y de sostén" (*Ibidem*).

La guerra, un mal tristemente necesario

La concepción de la guerra como un mal necesario ha sido una de las doctrinas más difundidas a lo largo de toda la Historia de la Filosofía. Está estrechamente vinculada con las teorías del progreso según las cuales, en distinta medida y bajo diferentes aspectos, el progreso de la humanidad pasa a través de la guerra[197]. Peñalver explica cómo de la aplicación de esta teoría se derivan

---

[197] La vinculación entre la concepción de la guerra como un mal necesario y las teorías del progreso se ha formulado de tres formas principales: la guerra es necesaria para el progreso moral de la humanidad, en el sentido que desarrolla unas energías que, en tiempos de paz, no tienen la posibilidad de manifestarse, y estimula el ejercicio de diferentes virtudes como, por ejemplo, el heroicismo, el sacrificio de sí mismo por una idea o el amor a la patria, unos valores sin los cuales ningún grupo social sería capaz de sobrevivir. Según la segunda explicación, la

unas consecuencias que, por muy necesarias que sean, hemos de calificar también de "tristes". Llega a la conclusión de que si no existe un tribunal de justicia que juzgue con la fuerza del Derecho si en la guerra una de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto, y si es el resultado del combate lo que decide de qué lado está el derecho (igual que ante los llamados juicios de Dios) y si tampoco puede concebirse una guerra de castigo entre dos Estados ya que no media la relación de un superior a un inferior,

> la consecuencia inevitable es que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes […], sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana" ("La guerra y el desorden internacional", *Diario de Cádiz*, 30-5-2002).

A su juicio, la entrada en vigor de la Corte Penal Internacional, el uno de julio de 2002, que sólo podrá perseguir, procesar y condenar a personas y no a instituciones, carecerá de los poderes necesarios para imponer una justicia mundial debido a la ausencia de los países más poderosos (como la USA -la cuna de la democracia moderna-, China –el más poblado del mundo- y la India -donde nació el pacifista más grande del siglo XX-) le resta gran parte de su eficacia. De esta manera no puede decirse que

> el deseo kantiano -que compartimos- de un orden internacional jurídicamente establecido contra la guerra entre naciones haya sido plenamente satisfecho. Sólo cabe afirmar que, a partir de ahora, algunos de los más terribles efectos "colaterales" de la violencia bélica pueden no quedar impunes y hasta es posible que, por esta razón, algunos no lleguen a cometerse ("La guerra y el des-orden internacional", *Diario de Cádiz,* 30-5-2002.

---

guerra es necesaria para el progreso social de la humanidad porque hace posible la unificación de gentes diferentes en comunidades cada vez más amplias, y porque sirve, por lo tanto, al fin último de la historia, que es la unificación del género humano; la guerra es necesaria para el progreso, en tercer lugar, porque la inteligencia creadora del hombre responde con mayor vigor y con resultados más sorprendentes a los desafíos que el contraste con la naturaleza y con los demás seres humanos le proponen de vez en cuando. La guerra, por lo tanto, se considera como una de las mayores pruebas a las que los grupos sociales se han de enfrentar para lograr la propia supervivencia. La otra cara de la concepción de la guerra como un mal necesario es la valoración de la paz como un bien insuficiente, que no es capaz por sí sola de asegurar una vida social perfecta, en la que los hombres sean felices y prósperos (Cf. 2002, Norberto Bobbio, N., y 2002, Pasquino, N., M.).

Peñalver se refiere a las palabras de Kant[198] que, escritas hace dos siglos, suenan dramáticamente en nuestros oídos donde aún retumba el ruido que las armas hacen en Kuwait, Irak, Chechenia, Nueva York, Afganistán, Israel, Pakistán… Recuerda cómo el filósofo alemán se lamentaba del mero "estado de naturaleza" en que se encontraba un mundo internacional carente de un tribunal de justicia capaz de imponer coactivamente la fuerza de la ley a aquellos Estados infractores de las normas que deberían regir las relaciones de los Estados civilizados. En esta situación, la justicia de una guerra sólo la decide hoy la fuerza, esto es, la victoria del más fuerte o más atrevido sobre el otro. Concluye que parece vano, tanto declararse investido de justicia en las acciones guerreras, como denunciar la injusticia del otro. En el "estado de naturaleza" imperante en el actual "des-orden" internacional, una "paz" perdurable quizás sólo puede venir del mutuo exterminio de los contendientes (*Ibidem*).

Semejante conclusión descorazonadora se completa con la explicación de su convicción, apoyada en la historia milenaria, de que no es posible ni siquiera imaginar unas guerras "limpias" que, para impedir o para frenar ciertos males, no originen otros, a veces más crueles ("La guerra limpia", *Diario de Cádiz,* 17-1-2001).

---

[198] Kant trata de la problemática de las relaciones internacionales y de la paz en tres ensayos*: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, y *Hacia la paz perpetua*. En éste enumera los principios preliminares para la paz perpetua. Tras señalar que el estado de naturaleza del ser humano es un estado de guerra, Kant dice que el estado de paz necesita ser instaurado, y propone tres artículos definitivos para la paz perpetua: uno, la constitución de todo Estado debe ser republicana, es decir debe ser un Estado de derecho; dos, no debe haber un Estado mundial, ya que supone una relación superior-inferior, sino una 'Federación de estados libres'; y finalmente, el derecho cosmopolita debe ceñirse a las condiciones de hospitalidad universal, es decir a colaborar con los pueblos vecinos en sus necesidades de sobrevivencia.

Diferentes modelos de guerras

A la pregunta de si sería aceptable una intervención armada que consiguiera paralizar o neutralizar al adversario sin producirle heridas, sangre, amputaciones o muertes, él responde de manera categórica:

> Hay armas que matan o desarman al enemigo en el momento en que éstos las sufren, otras producen este efecto algún tiempos más tarde, quizá años después. El gas, el Napalm, las radiaciones atómicas y otros artilugios sofisticados de muerte son tan perversos como la piedra, el puñal, la espada y la lanza, aunque mejoran al proyectil o al explosivo porque su efecto retardado impide la respuesta inmediata. Sin embargo, al parecer, con estas armas difusivas no es fácil evitar que el daño que se buscaba producir en el otro se escape fuera de todo control y contamine al mismo que lo sembró ("La guerra limpia", *Diario de Cádiz,* 17-1-2001).

Peñalver recuerda cómo a algunas guerras se llamaban "justas" como por ejemplo, las que se declaraban para recuperar las antiguas fronteras, para vengar una afrenta, para facilitar o imponer la propagación de la propia fe religiosa, o para reprimir y castigar el pecado cometido por otros al sostener creencias estimadas como salvajes, paganas o heréticas. Otras guerras se justificaban como medio para defenderse de un invasor porque se partía del supuesto de que no existían otros procedimientos eficaces, rápidos, inmediatos y breves para neutralizar la violencia que no contuviera algún tipo de violencia. Pero él expone su convencimiento de que existen otros métodos, más humanos, menos costosos y seguramente de más largo efecto pacificador, como el diálogo, el pacto, la conversión de las conciencias, la lenta modificación del entorno social, económico y político. Reconoce que, sin embargo, todos ellos requieren tiempo y paciencia.

> Parece que ahora, en nuestro entorno europeo, las guerras son humanitarias. Que se hacen para defender a los pueblos que sufren por la brutalidad de los otros y que no pueden defenderse por sí mismos. El deseo de justicia y de protección que mueve a estas intervenciones armadas nos les evita ni cometer errores ni desencadenar consecuencias no queridas incluso en aquéllos que

> arriesgan sus vidas por salvar a los otros. Ni siquiera las guerras justas, o justificadas, logran ser guerras limpias (*Ibidem*).

En su análisis del conflicto internacional originado por los atentados suicidas del 11 de septiembre de 2001, cometidos en los Estados Unidos por miembros de la red yihadista Al Qaeda, Peñalver distingue tres niveles determinados por los objetivos que persiguen, por los medios que emplean y por los efectos que se derivan. La muerte de cerca de 3.000 personas, las heridas causadas a otras 6.000, la destrucción del entorno del World Trade Center en Nueva York y los graves daños en el Pentágono, en el Estado de Virginia, iniciaron un complejo proceso de acciones convergentes, algunas de las cuales, a su juicio, carecen de antecedentes históricos.

En primer lugar y de manera irónica él señala el carácter "extrañamente humanitario" que, hipotéticamente, puede tener su origen en la mala conciencia de ser o de parecer tener todos los ingredientes negativos de una "guerra". Por eso, al mismo tiempo, distribuyen pan para los hambrientos y lanzan bombas a los pérfidos: alimento para los niños, mujeres y ancianos, y metralla para sus maridos y hermanos. Peñalver se pregunta sobre el nombre con el que se ha de designar a esta "anti-guerra" que, si por un lado parece querer defender y sustentar la vida, por otro pretende suprimirla. La razón de este comportamiento complementario –o, quizás, contradictorio- tiene su explicación, a nuestro juicio, en la intención de que las bombas mortíferas lanzadas por una nación que se siente dolorida, encolerizada y humillada, además de responder a la ofensa y de protegerse de algún modo del peligro futuro, desea, al mismo tiempo, evitar que las otras naciones la consideren como injusta, como violenta o como altanera:

> Por eso –Peñalver afirma- allí donde se ocultan los culpables, al mismo tiempo que se amputa o neutraliza toda mano armada o

amenazante, se da de comer a toda boca inocente" ("Pan y bombas", *Diario de Cádiz,* 11-10-2001).

En segundo lugar, Peñalver considera que esta suerte de acción combinada policíaca, militar, judicial y humanitaria, que aún no se sabe su nombre, sorprendentemente no ha sido decretada ni dirigida por ningún Tribunal Internacional sino por el principal ofendido. En este caso, por lo tanto, se trataría de buscar, de detener, de juzgar y de castigar a un grupo de terroristas diseminados por 30 países, de restablecer el orden mundial perturbado por la acción delictiva, y de asegurar y garantizar la vida y la hacienda de las gentes inocentes cumpliendo estrictamente las reglas y las cautelas de una intervención represiva jurídicamente reglada. Quizá por eso, aunque utilice todavía algo de la parafernalia y de los usos militares y diplomáticos de rigor, no consta sin embargo ninguna declaración formal de guerra contra ningún país.

En tercer lugar, él sí señala que su carácter de "guerra santa" tiene algunos antecedentes medievales, ya que se dirige en general contra todos aquellos (unos 5.000 millones) que no creen en el Dios de los que la han declarado, y particularmente contra los 270 millones de angloamericanos infieles considerados como dominadores y violadores de los pueblos y de los lugares santos islámicos (*Ibidem*).

La espiral de violencia conduce a la venganza infinita

Tras preguntarse cómo es posible que unos "estudiantes de textos islámicos", a fuerza de leer de una cierta manera unas palabras escritas a finales del siglo VII, hayan acumulado la energía y la resolución suficientes para madurar durante meses el insensato proyecto de destruir los signos del poder económico y militar del imperio de nuestro siglo XXI, Peñalver establece la diferencia que separa la destrucción de los signos de poder y la eliminación del poder mismo, y advierte cómo esas prácticas sólo consiguen desencadenar la cólera ciega del gigante que, aunque la llame justicia, incurre en una injusta violencia.

Los hechos, según Peñalver, evidencian que la decisión de la propia muerte, utilizada como arma absoluta de eliminación de los enemigos y alentada por la promesa de paraísos celestiales, determina una espiral de venganza infinita. Las preguntas retóricas sobre los procedimientos que se aplicarán tras la captura y el procesamiento de los culpables son suficientemente explícitas:

> ¿Discutirá teológicamente con él hasta desengañarlo de su interpretación aberrante de los textos coránicos?, ¿logrará convencerlo de que lo más razonable para él y para sus amigos y protegidos es que siga especulando inteligentemente en bolsa como hasta hoy?, ¿o, sin más, lo condenará a muerte y lo ejecutará en la silla eléctrica? La conclusión es patente: los nuevos delirios del nuevo milenio parecen casi medievales. ¿Estamos preparados para comprenderlos? ("Delirios medievales", *Diario de Cádiz*, 27-9-2001).

La venganza es tan terrible y tan ineficaz como el daño que la provoca

Tras llegar a la conclusión obvia de que todas las circunstancias que rodearon a los atentados suicidas del 11 de septiembre de 2001 demuestran que fueron unos hechos siniestros y terribles, Peñalver muestra su convicción de que sus orígenes nacen en ese resentimiento que, durante mucho tiempo, se ha alimentado hacia el poderoso que excluye, que ignora y que desprecia. Señala cómo el recuerdo de todas las humillaciones pasadas y la imaginación de las futuras excitan el deseo irreprimible de que el poderoso "pague, se duela y llore". Es a partir de estos sentimientos como se prepara laboriosamente el espantoso acto. A su juicio, una locura como ésta, que se quiere justiciera y vengadora, sólo puede nutrirse, además, con la ilusión religiosa de la guerra santa. Y sólo un delirio ideológico de este tipo (nos recuerda que "talibán" significa "estudiantes de textos islámicos") es capaz de planear durante meses una acción cuyo éxito dependió, en último término, de la propia muerte. Pero Peñalver explica cómo esa decisión de "Morir para matar" es un arma absoluta que puede suscitar dos respuestas opuestas que, igual que las demás pasiones, son también dos excesos del deseo: el heroísmo o la venganza.

Si "morir para que otros vivan" es una decisión heroica motivada por un inmenso deseo de generosidad y de solidaridad o, mejor, por una hermosa pasión absoluta que parece adormecida bajo la codicia del egoísmo de cada día, la sed de venganza es una respuesta que, no menos sangrienta que la estricta violencia, puede llegar a ser mucho más insidiosa. Por eso Peñalver puntualiza la obviedad teórica de que la venganza no es la justicia, aunque en la práctica quiera siempre confundirse con ella. Recuerda que la justicia es una acción socialmente necesaria y que su ejercicio no está destinado a apaciguar ninguna pasión insatisfecha. La venganza, como toda pasión absoluta, aunque, a veces adopte la forma de guerra justa, ("¿hubo alguna vez -se pregunta- una guerra buena?), carece propiamente de objeto y por eso no parece satisfacerse jamás.

> Su lema es aterrador: el dolor recibido, el odio inicial se realimenta y nuevas acciones sangrientas suscitan incesantemente nuevas venganzas. El mal ocasionado por el odio y el fanatismo no se agotan con el dolor ni con la muerte que producen. La venganza es un efecto engendrado no menos terrible que el propio mal ("El mal y la venganza", *Diario de Cádiz,* 20-9-2001).

El apoyo social y político al terrorismo

Peñalver, aunque declara abiertamente que el apoyo social y político no autoriza las acciones terroristas, se pregunta qué procedimientos eficaces se deberían emplear para evitarlo ya que, si el número de los pistoleros que ejecutan las órdenes y el de los que deciden las "acciones" es reducido, los que apoyan la política mediante sus votos son "inquietantemente numerosos"[199]. Aunque admite la posibilidad de que algún lector piense que, aún siendo cierta, sería mejor olvidar o esconder una cifra que fundamenta la coartada de los pistoleros, y que sigue siendo políticamente más correcto (y más eficaz) considerar a éstos únicamente como una "pandilla muy poco numerosa pero

[199] Menos de cien, los que deciden las "acciones"; de veinte a treinta, los que, amparados por la legalidad que les ofrece la Constitución Española, apoyan la política; unos centenares, los sostienen las "acciones" y, en las últimas elecciones de 1999 fueron 230.000, en torno al 20% de los votantes del País Vasco los que se mostraron partidarios

peligrosa y decidida de locos asesinos, intoxicados con una mezcla indigerible de dogmatismo marxista y de melancolía nacionalista", declara que este apoyo, además de poseer aspectos jurídico-penales plantea un problema sociopolítico que no siempre se subraya.

> Hemos de partir del supuesto –asegura- de que los asesinos no tienen razón porque sean seguidos por muchos, y de que jamás un número significativo de votos sirvió para justificar un crimen o una injusticia. Por eso él se pregunta qué se debería hacer para que aquel significativo colectivo ciudadano deje de apoyar social y políticamente las "acciones" del grupo de pistoleros que subvierten el orden constitucional democráticamente establecido? ("230.000", *Diario de Cádiz,* 19-7-2000).

Todos los terrorismos son condenables

Peñalver no admite excepción en el uso de los procedimientos que, para lograr unas metas políticas, se apoyen en la generación del terror. Afirma categóricamente que "todos los terrorismos son igualmente condenables" porque, aunque los objetivos sociales, políticos o religiosos sean diferentes, todas las acciones son perpetradas por grupos clandestinos de hombres contra el conjunto social y al margen de la legalidad democráticamente establecida. Por eso, bajo el concepto de "terrorismo" él agrupa a todos los movimientos sociales que cumplan cuatro requisitos: violencia, no privacidad, clandestinidad[200] e ilegalidad. Argumenta su convicción mediante dos razones: la primera, que el "criterio pragmático" con el que se pretende justificar la acción terrorista no es válido: "La violencia terrorista es siempre feroz porque sólo se ajusta a la eficacia de la acción, a los límites que imponen las circunstancias y a la respuesta social recibida". La segunda es la inexistencia de diferencias entre los distintos terrorismos impulsados por objetivos religiosos o reivindicativos ya que, si se excluyen las organizaciones violentas que se mueven movidas por objetivos privados como, por ejemplo, los grupos de delincuencia nacional o internacional (mafias, redes de drogas, crimen organizado, etc.), la diferencia

---

200 La clandestinidad distingue a los grupos terroristas de los movimientos de guerrillas, grupos organizados militarmente, movidos por objetivos sociales o políticos, que ocupan zonas de un territorio y se oponen por las armas al ejército central.

entre los terrorismos no reside en los distintos objetivos de carácter público ni disuelve el denominador común de la injustificada violencia. Todos son "terroristas aunque no pretendan conseguir ninguna contraprestación política o social de los poderes establecidos a los que tratan de desestabilizar o de destruir". Estas razones se apoyan en un principio democrático fundamental según el cual

> en una sociedad ordenada, el poder de matar o de coaccionar a otro sólo se atribuye al Estado al que la sociedad ha conferido, en los límites establecidos por la Constitución, ese terrible privilegio. Cualquier grupo o facción que se atribuya ilegalmente este poder está ejerciendo el terror y desestabilizando la estructura social. Por eso también hay un terrorismo de Estado, no menos condenable, cuando los que dicen actuar clandestina o secretamente en su nombre rebasan los límites legales en el uso estatal de la violencia ("Todos los terrorismos", *Diario de Cádiz*, 1-11-2001).

Las claves religiosas de la violencia

Apoyándose en el análisis de los conflictos más importantes generados en los últimos treinta años, Peñalver sostiene que las claves del radical y del permanente uso de la violencia radican en la identificación con unas doctrinas religiosas que imponen la aceptación incondicional de unos principios absolutos. Pone como ejemplo ilustrativo las ideas expresadas en el discurso pronunciado por Osama Ben Laden en el que se descubre que las raíces profundas de las decisiones de morir y de matar nacen de la convicción de que las recompensas se obtienen en la otra vida y en el que, además, se ordena que todos los que se oponen a esta doctrina sean "convertidos" o eliminados.

> "En el nombre del Dios misericordioso"… La voz del "esclavo" de Alá, "el compasivo", comienza así su terrible discurso, difundido el 12 de noviembre. Osama Ben Laden dice hablar en nombre de "los hijos del Islam". En esta "hora de venganza", sus advertencias y amenazas recuerdan que los asesinatos de Nueva York, Washington, Túnez, Karachi, Yemen, Bali, Moscú y otros "incidentes" semejantes son sólo "operaciones esporádicas acá y allá, reacciones y acciones recíprocas". "La nación islámica" lucha así contra Bush, "el faraón de nuestros días", el jefe de la "banda criminal de la Casa Blanca", morada de los "gángsteres" y

"carniceros más grandes de nuestra época" ("La violencia de `lo único´", *Diario de Cádiz,* 21-11-2002).

Pero hemos de tener en cuenta –advierte Peñalver- que Ben Laden no desafía solamente a los dirigentes políticos, sino que también amenaza a los ciudadanos seguidores de otros credos religiosos, todos ellos calificados como infieles. Anuncia el comienzo de "nuevas aflicciones" a los habitantes de Israel, en primer lugar, pero también a los de Gran Bretaña, Francia, Italia, Canadá, Alemania y Australia. La razón de esta ineludible exigencia es que "Los hijos de la nación islámica […] han dado su promesa a Dios de continuar la Guerra Santa mientras estén vivos, a través de las palabras y de las armas para hacer justicia y para desvelar la falsedad" (*Ibidem*). Peñalver explica cómo éste y otros discursos amenazadores cumplen la función siempre presente de la "palabra" incendiaria y fanática. En cuanto a las armas, como no hay en el mundo algún ejército capaz de atacar de frente al poderoso Imperio que defiende el Libro judeo-cristiano, al Islam, en cuyo nombre dice hablar Ben Laden, no le queda otro recurso –afirma- que el de la guerra de guerrilla urbana, es decir, el terrorismo indiscriminado, suicida y desesperado que, aunque no se trate de una declarada guerra de civilizaciones como sostenía Huntington[201], motivada por ciertas reivindica-

---

[201] En 1993, Huntington encendió un importante debate sobre relaciones internacionales con la publicación de un artículo, influyente y ampliamente citado, titulado *The Clash of Civilizations?*, en la revista *Foreign Affairs*. Con frecuencia, a este artículo se lo compara con la visión expresada por Francis Fukuyama en El fin de la Historia y el último hombre. Posteriormente, Huntington desarrolló este trabajo en un libro completo, publicado en 1996, titulado *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Original en inglés *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*). El artículo y el libro articulan su teoría de un mundo compuesto por múltiples civilizaciones en conflicto. En sus escritos, critica tanto el comportamiento occidental como el "no-occidental", acusando a ambos de hipócritas ocasionales y de estar centrados en sí mismos. Huntington también advierte que las naciones occidentales podrían perder su predominancia si fallan en el reconocimiento de la naturaleza de esta tensión latente.
Algunos críticos opinan que este trabajo es una manera encubierta de hacer legítima la agresión hacia los países del tercer mundo por parte del Occidente liderado por los Estados Unidos, con el objeto de impedir que las regiones subdesarrolladas y en vías de desarrollo alcancen el nivel económico de los países ricos. Sin embargo, Huntington también argumenta que este cambio en la estructura geopolítica requiere que Occidente se fortalezca internamente, abandonando el universalismo democrático y el incesante intervencionismo.
Podemos comparar la teoría de Huntington, su teoría sobre las civilizaciones y su influencia sobre los creadores de políticas en el Pentágono y en la Administración de los Estados Unidos, con las ideas deArnold J. Toynbee basadas en supuestos religiosos. Algunos estudios recientes

ciones políticas, territoriales y sociales, apunta, sin embargo, hacia una suerte de planetaria nueva guerra de religión. ¿Ben Laden –se pregunta- alimentaría así de algún modo la teoría de Huntington sobre el inevitable choque entre civilizaciones? E, incluso, ¿no parece sostenerse en la práctica que se aproxima una era histórica en la que los conflictos entre naciones se interpretan como enfrentamientos inevitables e insolubles? Y advierte que si se consideran a las culturas actuales, en su necesaria variedad y diferencias, como modos irreconciliables de asumir la condición humana, el conflicto sería inevitablemente interminable ya que el ser humano está situado al nacer en una cultura determinada que es para él como una segunda "naturaleza".

> Si fuera cierto que toda cultura está en confrontación con las otras –concluye-, la tesis de Huntington legitimaría la guerra incesante e interminable entre culturas a no ser que un poder universal impusiera su dominación sobre toda cultura, sobre toda diversidad, sobre toda controversia, sobre toda disparidad. Aparece así, de nuevo la idea del imperio de "lo único" que planea amenazadora y violentamente sobre nosotros (*Ibidem*).

La combinación mortífera del hambre y del fundamentalismo religioso

Peñalver muestra su perplejidad al considerar unos datos que, cuando se relacionan entre sí, resultan reveladores. Tras haberse preguntado y respondido si todos los terrorismos son iguales, constata que esta temida equiparación inquieta a más de un grupo terrorista y turba a no pocos responsables políticos ya que son escasos los que se atreven a responder en público. El hecho comprobado es que el terrorismo no gana por el terror casi ninguna de las guerras que emprende, pero sí aventaja a su enemigo en casi todas las batallas que libra. Por eso él opina que la mejor defensa contra los grupos terroristas es

---

han demostrado fallas sustanciales en el tratamiento de Huntington para elaborar un modelo aplicable a las democracias latinoamericanas como su idea cultural de las civilizaciones. Maximiliano Korstanje sostiene que es erróneo argüir que los países hispano-américanos son menos democráticos que los anglosajones. Mientras los países latinoamericanos han desarrollado una democracia de tipo instrumental, con arreglo a resultados prácticos como el nivel de consumo o el poder adquisitivo, los países anglosajones han solidificado sus instituciones por medio de una democracia corporativa.

sorprenderlos antes de que vuelvan a actuar. Resulta comprensible, por lo tanto, que los afganos aseguren que Ben Laden ha desaparecido mientras que los americanos consideran que es mentira hasta que los otros no den pruebas de lo que afirman. Pero reconoce que las pruebas no son fáciles de aportar si, efectivamente, se trata de alguien que, sin domicilio conocido, ha desaparecido. Sin convertirlo en un argumento para justificar las diferencias de terrorismos, Peñalver recuerda unos datos que hemos de tener en cuenta:

> Hay en nuestro mundo 2.000 millones de hombres que viven en condiciones soportables y hasta 4.000 que viven en la miseria. Casi la mayoría de los 1.200 millones que creen en Alá pertenecen a este grupo. Juan Pablo II: "El mundo no se divide entre buenos y malos sino entre ricos y pobres" (Apuntes y perplejidades, *Diario de Cádiz,* 4-10-2001).

Si sus preguntas aparentemente ingenuas sobre la valoración divina de la matanza de 7.000 infieles y sobre las futuras acciones de los terroristas ponen de manifiesto la profunda contradicción entre la fe en un Dios Misericordioso y las sangrientas tareas derivadas de la fe, Peñalver reconoce que, estos episodios terroristas sí proporcionan una amplia proyección publicitaria:

> "El terror comunica". En efecto, el terrorista no puede eliminar definitivamente a su enemigo pero sí puede "comunicarle" algo mientras lo aterroriza: "Dios está conmigo y no contigo", "Te dolerás del mal que me hiciste". "Algún día reconocerás que soy más fuerte que tú", "Tendrás que darme lo que quiero o te destruiré" (*Ibidem*).

Síntomas esperanzadores de cambios hacia la paz

Peñalver analiza algunos datos, aparentemente insignificantes, que, a su juicio, pueden ser interpretados como síntomas de que se están produciendo algunos alentadores cambios hacia un modelo de vida más humano. La acuciante amenaza de muerte que arrecia contra Ben Laden y el relajamiento en la obediencia a determinadas normas religiosas presagian, según su opinión, un debilitamiento de las convicciones y de los hábitos más rigurosos. Tomando las

barbas de Ben Laden como el símbolo del integrismo musulmán, anuncia esa posible evolución de los comportamientos tradicionales más rigurosos.

> Cuando las barbas de Ben Laden veas afeitar pon las tuyas a remojar, se dirán, no sin inquietud muchos fundamentalistas de cualquier creencia, violentos de toda impaciencia, patriotas sin historia, imprudentes del exceso, intolerantes de lo único o ansiosos apocalípticos del espectáculo del fin de los tiempos y otros tantos peligrosos personajes que angustian nuestras vidas, ya de por sí intranquilas, y que con el ruido atronador de sus imprecaciones anuncian la disolución de lo presente, cuerpos y cosas, en el vacío de algún futuro imposible ("Las barbas de Ben Laden", *Diario de Cádiz,* 29-11-2001).

También explica cómo esas convicciones religiosas –"las barbas del más allá y del exceso"- se diluyen progresivamente dejando mostrar el aliciente de los valores racionales y los atractivos de las impresiones sensibles –"la piel humana de lo cercano y de lo sensato"-, y advierte cómo, bajo las burkas pesadas y espesas, se vislumbran, aún temerosas, las bellas facciones de la mujer acosada y menospreciada por su eterno dueño varón. Para él son reveladores unos datos que, quizás para otros, son insignificantes como, por ejemplo, el hecho de que "los antiguos barbudos" ya van al cine prohibido por los turbantes negros. Es cierto –admite irónicamente- que, aún no llevan a sus esposas quizás porque

> todavía no les parecen bastante maduras para esos "simulacros", o porque les turba encontrarse en lugares oscuros en la cercanía de mujeres de otros desnudas de rostro, pero ya se oyen de nuevo músicas y se iluminan las pantallas opacas de los escondidos aparatos de televisión, el sonido y las imágenes comienzan a invadir los lugares públicos de recreo y las salas y los comedores de las más humildes casas, y se ven mercados y casas, calles y gente (*Ibidem*).

De estos hechos, juzgados por algunos como anecdóticos, Peñalver concluye que, cuando termina o se aplaza una guerra, la menos humana de las tareas del hombre, todo parece retomar su verdadero semblante. A su juicio, este

incipiente redescubrimiento del moderno placer y del goce íntimo de lo cercano, de lo propio, de lo suave, es también la reinvención de lo humano.

> Porque aquel futuro no humano estaba lleno en su lejanía de dulzura y de promesas pero exigía sin cesar odio y violencia. Y aquella violencia despertaba siempre otras violencias, como esas que hoy se dicen justicieras y que resuenan cerca de nosotros entre los hombres sin barba y sin mala conciencia, confortados por la inmensa multitud de los agradecidos o de los temerosos. Esta nueva humanidad inmediata es muchas veces dura y terrible en su realidad pero admite, de vez en cuando, una sonrisa que ante lo próximo desmiente las ilusiones de lo lejano (*Ibidem*).

El uso de la violencia como medio invalida el fin perseguido

En su análisis sobre el uso de la violencia, Mariano Peñalver da un paso más y declara abiertamente que resulta inadmisible la distinción entre los medios inmorales y los fines legítimos. A su juicio, la inmoralidad de los procedimientos contagia en cierta medida e invalida técnicamente los objetivos que, mediante su uso, se pretenden alcanzar. Muestra su desacuerdo con la frase que se repite frecuentemente en el lenguaje coloquial -"Estoy de acuerdo con sus fines pero condeno los medios que emplea para conseguirlos"- porque, si la aplicamos a los juicios sobre las prácticas terroristas, al condenarlas sólo moralmente, aceptaríamos tácitamente que esas acciones reprobables son procedimientos apropiados para alcanzar el objetivo buscado. Esta diferencia, esta disimetría entre la consideración moral y la estimación práctica de una acción concreta, es justamente lo que hace, a su juicio, difícil y confusa la argumentación sobre los medios y los fines que tan frecuentemente resuenan en la vida política.

> Cuando, por ejemplo, el PNV dice querer conseguir la independencia del pueblo vasco democráticamente, es decir, sin recurrir a los medios violentos empleados por el terrorismo nacionalista de ETA y de sus cómplices, acepta implícitamente que esas acciones crueles y salvajes son "otros medios" para satisfacer una misma aspiración compartida. No se les niega entonces su consideración como camino, como método, como mediación hacia una meta futura. Sólo se condena moralmente, es decir, se declara

> que, por ese "camino", no se quiere transitar (El fin y los medios, *Diario de Cádiz,* 29-8-2002).

Por eso Peñalver considera que, mientras que la discusión sobre la violencia terrorista gire en torno a su consideración como un medio violento destinado a alcanzar un fin quizás estimable, su reprobación moral estará lastrada inevitablemente, al menos, de confusión. Aplica el principio según el cual un "medio reprobable" es una acción que rechazamos por considerarla incompatible con los fines mismos a cuya consecución está destinada. Sería preciso, por lo tanto, llegar a pensar que los medios son anuncios presentes del mundo de los fines que se buscan porque aquéllos forman parte de éstos. En la vida política, emplear medios violentos al margen de la ley es sostener en la práctica que, en la sociedad por la que se dice luchar, por ejemplo, "una futura nación independiente y autónoma", ciertos conflictos se podrán en última instancia resolver por la violencia, sin las garantías y sin las cautelas que proporciona la administración democrática de la justicia. "Los actos antidemocráticos y violentos –afirma categóricamente- no pueden ser considerados como meros "medios" de la violencia gracias a los cuales consiguió implantarse. Mil ejemplos históricos lo prueban" (*Ibidem*). Concluye que el uso de los medios constituye el criterio seguro para valorar la naturaleza de los resultados que se persiguen:

> "Por sus medios los conoceréis", no por sus fines, no por la descripción de sus frutos. No le preguntes a qué aspiran, observa cómo intentan conseguirlo (*Ibidem*).

En su análisis de "la matanza de Moscú", Peñalver aplica el principio según el cual también es rechazable la brutalidad del Estado cuando pretende neutralizar un brutal acto criminal. No es fácil descubrir –indica- a los "buenos" y a los "malos" en el antagonismo entre rusos y separatistas chechenos que ya dura 10 años y ha costado dos guerras y miles de muertos. Indica cómo los roces con la vecina Georgia hacen temer la extensión del conflicto y cómo, en esa guerra tan larga, en la que se confunden intrincadamente los motivos religiosos con los étnicos y con los políticos, se perpetraron tales horrores y abusos que

hicieron decir, incluso a "aguerridos pacificadores" como Bush o Powell unas frases como: "Hay que respetar los derechos humanos" o "Es preciso encontrar una solución pacífica" ("La matanza de Moscú", *Diario de Cádiz,* 31-10-2002).

Peñalver formula el principio según el cual "el fin buscado en una acción se adivina y se anuncia siempre en los métodos utilizados para alcanzarlo". Por eso él explica cómo la brutalidad empleada por los medios del Estado para neutralizar un brutal acto criminal constituye la prolongación de este acto culpable pero movido por otros motivos, aunque sean legítimos. Concluye que no podemos calificarlos de "inocentes" sólo porque persiguen un "buen fin" porque, cuando los contraterroristas imitan a los terroristas a los que deben combatir -como cuando los policías se dejan seducir por la "eficacia" práctica de los delincuentes a los que persiguen-, sus "eficaces y contundentes" métodos pueden llegar a ser tan feroces como los de aquéllos que desean aniquilar. Los hechos pusieron de manifiesto que los métodos utilizados por los "buenos rusos" parecían tan terribles como los de los "malos chechenos".

Peñalver advierte también cómo la respuesta de Rusia ha sido simétrica y "proporcionada" a esa anunciada brutalidad y, al mismo tiempo, pronostica que la represalia previsible de los feroces mártires chechenos será a su vez "(des)proporcionada" y superará en horror a la matanza de Moscú y que, después, Rusia no podrá dejar de responder -esta vez alentada por los pacificadores del Imperio- (*Ibidem*).

4. 10.- Arte y sabiduría

4. 10.- Arte y sabiduría

Introducción

Sus ideas estéticas

El símbolo

El arte

La verdad posible de la pintura

Hacer música

La música popular

La literatura

Introducción

La imagen sobria, las actitudes atentas, la conducta coherente y las palabras matizadas de Mariano Peñalver mostraban, en primer lugar, una exquisita sensibilidad que tenía su origen y su expresión en la delicadeza de sus sentidos y en el elevado nivel de sus nobles sentimientos que se ponían en evidencia tanto en sus análisis filosóficos como en sus comentarios periodísticos. Si prestamos atención a la dilatada trayectoria humana y académica, llegamos a la conclusión de que sus decisiones solían orientarse por sus explícitos deseos de alcanzar la armonía, el equilibrio, la unidad y la coherencia, esos factores que, según él mismo, han de definir no sólo las creaciones artísticas y las composiciones literarias, sino también la vida individual, familiar, profesional y social.

Por eso creemos que, para interpretar adecuadamente su peculiar manera de componer tanto los textos ensayísticos como los artículos periodísticos, es necesario analizar también sus definiciones de las nociones referidas al arte en general y a la música, a la pintura y a la literatura en particular. En una primera lectura hemos advertido cómo sus propuestas teóricas están matizadas por su depurada sensibilidad, por su aguda imaginación y por su despejada inteligencia. Como han puesto de manifiesto los amigos y los compañeros, su filosofía y su vida están tejidas con los hilos de sus partituras preferidas. "Creo -me decía él mismo- que la modulación de la música resulta esencial para nuestra aprehensión de la vida y para la aceptación de la muerte". Hemos comentado más de una vez cómo Peñalver, abstraído y atento, y profundo conocedor del lenguaje estético y del ritmo melódico de las ideas sencillas, poseía el buen gusto entendido como discreta actitud frente a los

problemas graves y como talante respetuoso frente a los comportamientos personales. Si es cierto que él poseía la lucidez de los filósofos, también es verdad que estaba dotado de la imaginación de los poetas, de la fantasía de los pintores y, sobre todo, de la sensibilidad de esos músicos en los que el rigor de la abstracción se funde con la fidelidad a los objetos concretos.

En el discurso que, como Rector de la Universidad de Cádiz, pronunció en el solemne acto de investidura como Doctores "Honoris Causa" del historiador Antonio Domínguez Ortiz y del poeta Rafael Alberti, él explicó cómo es posible armonizar la voz que canta y el concepto que representa, "el juego y el método de lo leve y de lo grave, del ritmo del verso y de la obstinación del discurso, y, en suma, cómo hacer resonar el arte de la palabra y la ciencia del acontecer" (1985: 65)[202]. A nuestro juicio, en su aguda descripción

---

[202] Aunque, por diferentes caminos hermenéuticos, los filósofos han explicado las relaciones que guardan las diferentes manifestaciones artísticas entre sí y con el pensamiento. Estos principios ofrecen una nueva base sobre la que apoyar la discusión tradicional sobre la relación que guarda la literatura con las demás artes. Diderot, sin negar totalmente el interés de las teorías de Batteux, expuestas en su obra *Les beaux arts reduits à un seul principe* (1747), refutó su carácter deductivo y abstracto: *Balancer les beautés d'un poëte avec celles d'un autre poëte, c'est ce qu'on a fait mille fois. Mais rassembler les communes de la poésie, de la peinture et de la musique; en montrer les analogies; expliquer comment le poëte, le peintre et le musicien rendent la meme image; saisir les emblemes, fugitifs de leur expression; examiner s'il n'y auroit pas quelque similitude entre ces emblemes, etc., c'est ce qui reste à faire, et ce que je vous conseille d'ajouter les Beaux-Arts reduits à un même principe* (1752: 385).
Diderot, por lo tanto, defensor como hemos visto de la inducción y de la experiencia, traza un camino inverso al de Batteux: se debe comenzar, dice, por reunir los materiales experimentables; después se establecen las relaciones de "analogía", sin perder de vista los medios de expresión, y es entonces, una vez identificada la naturaleza de los emblemas poéticos, pictóricos y musicales, cuando se está en condiciones de comprobar *s'il n'y auroit pas quelque similitude entre ces emblemes*. La afirmación de la identidad entre las distintas artes será, pues, una conclusión y nunca un punto de partida. Diderot, manteniéndose fiel al principio del origen sensorial de los conocimientos, pasa de lo concreto a lo abstracto mediante la comparación y a través de la analogía. Reproduce, sin modificación esencial, la Dialéctica de Condillac, que parte de la percepción para desembocar en la reflexión, pasando por los diferentes procesos lógicos y psicológicos (1752: 388). Apoyado en estos principios, explica la unidad y, al mismo tiempo, la autonomía de las Bellas Artes, y evita que la *Estética* se vea reducida a un conjunto de ideas vacías. Esta es la razón por la que fundamenta toda su reflexión sobre el arte en la noción de "emblema" que, en contra de lo que ocurre con las ideas generales, sólo posee las significaciones particulares de las obras poéticas, pictóricas o musicales. No es extraño, por lo tanto, que Diderot exija al filósofo del arte que sea, al mismo tiempo, pintor, poeta y músico…*vous n'auriez pas tous à peu près également connus* (*Ibidem*: 988).

de la convergencia entre las tareas del poeta y del sabio, encontramos la síntesis de sus propias actividades como filósofo, como músico y como escritor: "el mundo denso del sabio, puro pensar sin tiempo, buscaría reencontrar el fluir vivido donde el concepto de un hecho se hace acto y acción en el continuo del tiempo" (*Ibidem*).

Sus ideas estéticas

Peñalver concibe las manifestaciones artísticas como objetos, movimientos o sonidos sensibles que, usados como soportes significativos, se llenan de unos significados múltiples que trascienden sus valores y sus funciones originales. En sus diferentes textos podemos constatar la relación que, de manera explícita o implícita, él establece entre los conceptos de "conocimiento" y "literatura", de "verdad" y "belleza", de "sensación" y "poesía", de "gusto" y "placer", de "sentido" y "sentimiento", de "imagen" e "imaginación", de "creación" y "naturaleza", de "norma" y "trasgresión", de "imitación" y "fantasía", de "ficción" y "juego". Tras los análisis de sus juicios críticos nos resulta fácil advertir la influencia que en él han ejercido las doctrinas sensualistas[203] y sentimentalistas[204], como por ejemplo las de Locke, Condillac y

---

Posiblemente ha sido Du Bos (1670-1742) el autor que mejor ha sistematizado las analogías y las diferencias que se establecen entre la poesía y las artes plásticas. En su libro *Refléxion critique sur la poésie, et sur la peinture et la musique* (1719), afirma que el poeta debe ofrecer la ilusión de que los objetos se perciben por la vista: "Es el mismo genio el que constituye a los pintores y a los poetas" (1719: 320), es el mismo gusto el que permite juzgar acertadamente a "los poemas y a los cuadros en general" (*Ibidem*: 323).
Pero, tras haber formulado este principio, Du Bos marca los límites que separan los contenidos, los métodos y las técnicas respectivos: la poesía, afirma, posee sus temas propios, diferentes a los de la pintura. En esta diferencia temática es donde Du Bos fundamenta la especificidad de cada una de las artes que está determinada en última instancia, afirma, por la manera diferente de representar el tiempo. *Comme le tableau qui représente une action, ne nous fait voir qu'un instant de sa durée, le peintre ne sçauroit atteindre au sublime que les choses qui ont précédé la situation jettent quelquefois dans un sentiment ordinaire* (1740: 84) (Hernández Guerrero, J. A., 1990).

[203] El término "sensualismo" es de origen francés y apareció por primera vez en la obra titulada *De la generation des connaissances humaines* (1800). Su autor, Degérando, la utlilizó para designar la actitud filosófica de los Ideólogos, herederos de Locke y de Condillac cuya doctrina fue calificada de sensualista por Victor Cousin (1828). Este mismo autor, en su tratado de *Histoire Générale de la Philosophie* (1829), defiende que el sensualismo es uno de los cuatro sistemas -junto con el idealismo, el escepticismo y el misticismo- a los que se reducen todas las teorías filosóficas que se suceden desde el viejo Oriente hasta el momento en el que él escribe. Según Cousin, estos sistemas hunden sus raíces en la misma naturaleza del espíritu humano, y no son patrimonio de ningún país ni de ninguna época determinados: *C'est donc à l'esprit humain*

Laromiguière. Podemos afirmar, incluso, que las raíces de sus planteamientos se encuentran en las diferentes teorías sobre las conexiones del cuerpo y el espíritu, unos conceptos que constituyen los fundamentos de las relaciones que se originan entre la libertad y la conciencia, entre el pensamiento y la acción, y entre las ideas y las emociones.

Frente a las explicaciones "espiritualistas" de la "belleza", que tienen su origen en la teoría platónica que la identifica con la bondad y con el bien, y que la concibe como una ley ontológica que abarca la praxis humana en todos sus aspectos, Peñalver, apoyándose en la doctrina aristotélica, defiende una concepción materialista de las creaciones y, en consecuencia, de las críticas artísticas. Recordemos que Aristóteles afirma en la *Retórica* que el arte imita la actividad de la naturaleza, la prolonga y la completa, que "la imitación satisface igualmente en las artes de la pintura, de la escultura y de la poesía" (1971, b, 5), y que suministra una base para relacionar el arte visual (arquitectura, escultura y pintura) y el arte acústico (poesía, música y danza)[205].

Peñalver explica cómo la belleza ejerce una intensa influencia en el ritmo y en la duración de la vida. Señala cómo, no sólo frena la expansión de las

---

que nous demanderons l'origine et l'explication de ces differents systèmes qui, nés avec la philosophie, l'ont suivie dans toutes ses vicissitudes, et qui, partis du fond de l'Orient, après avoir traversé le monde, se sont en quelque sorte donné rendez-vous en Europe, au milieu du dix-huitième siècle (*Ibidem*: 89-90).

[204] Empleamos el término "sentimentalismo", en su sentido más técnico, como la denominación de una corriente filosófica que, surgida en Francia, pretende matizar y trascender la importancia fundamental que Condillac y los Ideólogos conceden a la sensación en la formación de las ideas y del lenguaje. Pierre Laromiguière, en su obra titulada *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence, ou sur les causes et sur les origines des idées,* propone una tesis intermedia entre el sensualismo radical de Condillac y el espiritualismo ecléctico de Cousin.

[205] Este principio de la "mímesis" constituyó el núcleo sobre el que se desarrolló todo el sistema clásico elaborado en el Renacimiento a partir, básicamente, de la *Epístola* horaciana y su posterior aristotelización mediante la paráfrasis de los grandes tratadistas italianos (García Berrio, 1975, 1977 y 1980). Esta noción también sirvió de eje en torno al cual se articularon los diferentes conceptos que configuran el sistema clasicista y neoclasicista: "naturaleza", "realidad", "verdad", "posibilidad" y "verosimilitud". Todas estas categorías aportaron la base para la elaboración de un sistema de "reglas" que constituyeron el objeto de las múltiples preceptivas que se proponían dirigir la creación y orientar la crítica. Sus modelos más seguidos son las obras de Cascales, Boileau, Batteux, Luzán y de Blair.

manifestaciones antiestéticas sino que, además, contribuye de manera eficaz a la permanencia de las obras armoniosas y placenteras:

> Sólo lo bello acelera la vida. Lo bello atemoriza a lo feo. Por eso perdura. ¿No hay nada feo y antiguo? ¿Por qué todo lo que permanece es (o nos parece) bello? ¿Dónde está el mal gusto de los antiguos? ¿Qué perdurará de nuestro mal gusto actual? Como diría Salustio (*De los dioses y el mundo*): "Don Quijote, Hamlet, don Juan, la Celestina… jamás sucedieron pero existen siempre" (*Ni impaciente ni absoluto….*: 166).

En su interpretación de la base teórica sobre la que se sustenta el atractivo que ejercen las obras artísticas, Peñalver señala sus contenidos psicológicos y, más concretamente, las diferentes y complementarias emociones de "sorpresa" y de "satisfacción". Cuando se pregunta por las razones que explican que, por ejemplo, la música sacra, el arte pictórico o la arquitectura religiosa nos impresionan, nos emocionan, con independencia de que creamos o no en los textos y en los ritos en los que se inspiraron y a los que sirven de soporte de glorificación y de evocación, propone la hipótesis de que esto sucede, quizás, "porque el arte está impregnado de la `inquietud´ que suscita la ilusión religiosa, así como de la `consolación´ que proporciona".

> Un *Agnus Dei* clama por el perdón de nuestros errores, de nuestros pecados de violencia, de egolatría, de negligencia. La fresca oscuridad de una catedral románica despierta, evoca y consuela la necesidad protectora del seno materno. Es tan impresionante como una gruta, como un desfiladero, como una noche estrellada. El arte nos importa por su forma, no por su "contenido"; nos importa por la figura que evoca, porque su contenido (su sentido) es su forma (*Ibidem*).

Pero él también insiste en la dimensión esencialmente sensible y vital de todas las manifestaciones artísticas y, si citando a Rodin, afirma que "Los artistas somos fabricantes de sensaciones", completa su pensamiento subrayando que los destinatarios y saboreadores, si aceptamos sus invitaciones, ampliamos nuestra existencia y multiplicamos nuestras vidas porque, afirma,

> Los creadores de formas artísticas crean nuevos modos de estar vivos, más modos de vida… Hay que dejarse llevar por la "invitación a ser otro" que nos llega de la obra: de la forma, del detalle, de la totalidad, de su recuerdo… Porque, ¿Qué es la belleza sino un modo de designar la apariencia de uno de los mundos posibles creados por la obra? La obra bella es el aparecer estético donde predominan el equilibrio, la armonía, la simetría, la composición entre los contrastes, la restauración de los déficits de lo real vivido, la seriedad ante los problemas… De aquí el vínculo o la igualdad tradicional entre lo bello y lo bueno, es decir, entre la apariencia y el contenido de lo deseable. Lo bello es la apariencia de lo bueno, lo bueno perceptible. Cuando lo deseable se convierte en la prueba de lo real, en el signo de la riqueza del existir, lo bello, como apariencia de lo bueno (de lo deseable) es también forma del ser, forma de lo máximamente existente (*Op. cit.*:167).

Él entiende el erotismo y el arte como unos juegos improductivos donde se compromete el cuerpo mismo. Si, en el erotismo, el cuerpo se define y se capta a sí mismo en su contacto y en su fusión con el otro cuerpo, en el arte, lo corporal, a través de los sentidos, se vive a sí mismo en su contigüidad con el mundo sensible perceptible.

> Y más en la música –afirma- que en las artes plásticas o literarias, porque la música es la menos figurativa de las artes por carecer en absoluto de significación conceptual, por ser pura percepción sin concepto ("Los jóvenes tiempos: entre la imitación y el ensimismamiento", en *Desde el Sur*: 167-168).

A partir de esta descripción, Peñalver llega a la conclusión de que las obras de arte son "creadoras de mundos posibles", y de que cada época, cada escuela y cada corriente se distinguen, en primer lugar, por el mundo que hacen aparecer y, secundariamente, por el modo de ese aparecer. Reconoce, sin embargo, que, aunque no todos los mundos que aparecen en las obras coinciden, evocan o restauran el mundo histórico vivido o deseado por la comunidad, presentan otros muchos mundos que constituyen la negación, el olvido, la superación, la crítica, el sarcasmo, la destrucción o la burla del mundo vivido.

Incluso las "instalaciones" en las que se cobijan las obras artísticas son, según él, creaciones de mundos (creaciones de espacios) donde se figura la sorpresa, la desigualdad, la incoherencia, la ironía o la burla. Explica cómo, también, son unas "ocurrencias" para desconcertar a los visitantes, unos hallazgos sorprendentes de reconstrucción, a partir de elementos de las experiencias vividas. Su finalidad consiste, señala, en componer nuevos mundos posibles a partir de elementos del mundo cotidiano y próximo. Se trata, por lo tanto, de dislocar la función de los objetos. Por eso,

> la "disfunción" es casi la primera regla de la composición de esas obras que "usan y abusan del espacio y del contexto" donde se exhiben. Ese abuso y esa perversión del espacio son los modos primeros de alcanzar la disfuncionalidad de los objetos, que siempre están "presentes" en su materialidad y rara vez representados, ocupando el mismo espacio que ocupan en el mundo cotidiano pero en un contexto espacial distinto que es lo que procura su "recontextualización" (*Ibidem*).

El símbolo

Peñalver explica cómo la dimensión estética de los objetos sensibles las proporciona, sobre todo, su carácter simbólico. El símbolo, como es sabido, no refleja la realidad objetiva sino que busca revelar unos significados profundos, escondidos, misteriosos y ausentes. Su función consiste en desvelar las raíces ocultas de la realidad y, por esta razón, el conocimiento simbólico se sitúa en el ámbito del conocimiento de lo indirecto y, aunque su aprehensión sea inmediata y directa, nos descubre un mundo no físico ni sensible. Él tiene muy en cuenta que la imaginación simbólica actúa con aquellos datos que resultan imposibles de presentar y sólo pueden remitirse a un sentido (Durand, G., 1987: 12-13). De ahí que el símbolo se mueva por los aledaños de lo inconsciente, de lo metafísico y de lo subreal: "Evoca y llama a lo ausente".

Recurriendo a la etimología del término "símbolo" él explica cómo es una herramienta que nos echa un cable y trata de vincular lo disjunto, lo que aparentemente no tiene relación. Por esta razón se mueve en el mundo de las

religaciones con lo impresentable, con lo indecible. De esta manera Peñalver llega a la conclusión de que el símbolo, puesto que produce un secreto sentido de un orden ausente, presenta una fuerte carga creativa: es una energía de descubrimiento y desvelación de lo oculto y de lo lejano en el misterio inaccesible. La referencia simbólica hacia lo ausente lo es también hacia lo otro y de los otros nos viene a la idea en el símbolo. Pero es que, además, el símbolo es un instrumento imprescindible para conocer la realidad porque

> Sin símbolo negamos la alteridad y corremos hacia los uniformismos sociales y hacia los del pensamiento o, en otras palabras, hacia el totalitarismo (*Ibidem*).

El arte

A lo largo de nuestra tradición cultural y filosófica, la noción de "arte", concebida de distintas maneras, ha constituido el fundamento epistemológico de diversos modelos teóricos y metodológicos de estéticas, de poéticas y de retóricas. Si ahondamos en los principios y en los presupuestos de los tratados más representativos e influyentes en los diversos estilos y épocas, podremos comprobar que se apoyan en las respectivas maneras de entender el concepto de arte y de aplicarlo a las diferentes manifestaciones artísticas y literarias. Pero, en la actualidad, los artistas, los poetas y los críticos formulan, a veces con inquietud, unas preguntas cuyas respuestas estaban convencionalmente reservadas a los filósofos profesionales, y manejan unos conceptos que, como los de "arte", "expresión", "verdad artística", "forma" o "realidad", eran objeto de reflexión y de discusión entre los respectivos especialistas.

Peñalver reconoce la autonomía del arte, por un lado, y su singular capacidad para explicar al hombre y para definir a la sociedad, por otro, y también explica cómo la Filosofía se propone interpretar todo el comportamiento humano como lenguaje y toda la vida como palabra. Si leemos detenidamente sus comentarios periodísticos, llegamos a la conclusión de que, incluso, concibe el lenguaje artístico como la gran alternativa a las lagunas y a los vicios estructurales arrastrados en la formación del discurso filosófico logocéntrico. Su

teoría está próxima a las ideas que Diego Romero de Solís quien, en su obra *Poíesis*, subtitulada *Sobre las relaciones entre la poesía y la filosofía desde el alma trágica*, parte de la hipótesis de que casi todo lo vitalmente interesante en la existencia escapa al conocimiento científico para acogerse a lo poético[206]. En nuestros análisis de las ideas de Peñalver sobre Estética y Poética hemos comprobado cómo sus diferentes definiciones de "arte" se formulan a partir de las descripciones de las relaciones que se establecen entre los conceptos de "poesía" y las nociones de las demás manifestaciones artísticas, en especial la pintura, aplicando diversos criterios de comparación[207].

Recordamos que, en el siglo XIX, se distinguen y se oponen los conceptos de arte y de poesía. Schelling, por ejemplo, defendía que, mientras la poesía es un don innato perteneciente al dominio del espíritu, el arte, por el contrario, es competencia del gusto y se adquiere y se perfecciona a través del esfuerzo consciente y del trabajo disciplinado.

Peñalver, tras su análisis de la relación entre el arte y el ejercicio deportivo, concluye que tienen en común sus resultados ya que ambos son actos -o secuencias de actos- cuyo resultados no satisfacen, en principio, ninguna

---

[206] En este ensayo reflexiona, desde la constante filosofía-poesía y desde la perspectiva de alma trágica, sobre cuatro temas clave: "concepto", "creación", "símbolo" y "sueño". En el prólogo esquematiza el hilo de su discurso de la siguiente manera: "La limitación del concepto lleva a una poética del mismo, a la posibilidad y necesidad de una reflexión artística, a una poética empeñada en el "significado de la vida", en la representación literaria. La *poíesis* corresponde a ese significado como astucia de *eros* que levanta el vuelo de la imaginación, el deseo trágico que entrelaza poesía y realidad. Lo poético brota, entonces, como símbolo de libertad y vida, como poética de la imaginación simbólica empeñada en la reconstrucción del sentido, como proyecto de un pensamiento poético. Este predominio de la imaginación simbólica y del valor poético lleva, finalmente, al cuarto momento, donde la astucia de Eros quedará transformada en su propia consagración gracias al sueño romántico" (pág. 16).

[207] Se han analizado, por ejemplo, las obras literarias cuyo asunto era un cuadro, una escultura o una composición musical, e, inversamente, las otras creaciones artísticas cuyo tema era la literatura. También se han establecido paralelismos apoyados en las analogías de los propósitos e intenciones de los creadores o de los efectos y sensaciones suscitados en los receptores. Otra fórmula, aplicada en diferentes situaciones históricas y con distintos resultados efectivos, ha sido la transposición de categorías descriptivas de un arte a otro: la noción de "ritmo", por ejemplo, a las artes plásticas o la de "musicalidad" a la literatura. Y, quizás, la práctica más frecuente y más operativa haya sido la de utilizar, para la caracterización de estilos literarios, unos conceptos que originariamente pertenecían a la historia de las artes visuales.

necesidad económica primera. Sin embargo, socialmente no son superfluos porque o bien de algún modo sustituyen a otras conductas o hábitos ya desaparecidos o en vías de desaparición como, por ejemplo, las acciones mágicas, milagrosas o maravillosas, o bien cumplen nuevas funciones surgidas en la actualidad. Señala la contradicción que existe entre el hombre de esta sociedad, la más productiva y racionalizada de la historia, y la búsqueda del acto gratuito, económicamente improductivo, fugaz, irrepetible, a veces azaroso: "un acto que sea el negativo fotográfico (no la negación) de las conductas sociales programadas e hiperproductivas del mundo de hoy" (*Ni impaciente ni absoluto*: 167).

Peñalver también explica con claridad cómo esta doble búsqueda, gratis y grata, se realiza en el arte y en la práctica deportiva (aunque, el deporte-espectáculo pertenecería a otro tipo de fenómeno social) de modo diverso pero paralelo. Lo común en ambas actividades, indica, es el rasgo económicamente innecesario del efecto obtenido. Las diferencias radican en el carácter específico de este resultado. En el deporte, es el acto mismo, gratificador aunque penoso (que exige un gasto de energía muy superior al normal), el que se satisface en su propia realización; no produce ningún objeto y sólo suscita la contemplación y, a veces, el espectáculo. En el arte, el acto mismo laborioso y gratificador, produce un objeto, socialmente valioso, que se segrega del esfuerzo del artista al que, en principio, le sobrevive.

Ambas actividades son paradójicamente, en muchos aspectos, unos signos reveladores de la calidad de la vida de las sociedades desarrolladas contemporáneas. En ellas se refleja el suplemento del poderío económico y social de una sociedad capaz de "producir lo improductivo", tanto en las conductas como en los objetos, y de asimilar aquello que, en principio, la contradice, sin perturbar sus estructuras ni modificar sus valores (*Ni impaciente ni absoluto*: 168).

A esta conclusión se llega cuando se reconoce simultáneamente la autonomía del arte, por un lado, y su singular capacidad para explicar al hombre y para definir a una sociedad, por otro, y también cuando la Filosofía se propone interpretar todo el comportamiento humano como lenguaje y toda la vida como palabra. Algunos pensadores, incluso, se acercan al lenguaje artístico como "la gran alternativa a las lagunas y a los vicios estructurales arrastrados en la formación del discurso filosófico logocéntrico, con el fin de aproximar al hombre el objeto de la experiencia" (García Berrio y Hernández Fernández, 1988).

La relectura que hace José Jiménez de toda la tradición cultural y sus análisis minuciosos —interpretativos y valorativos— de diversas obras modernas a partir de varias ópticas convergentes, desembocan en una síntesis de extraordinario poder renovador que está muy próxima a la concepción de Peñalver. Apoya su hipótesis sobre el fundamento de la unidad —cultural o institucional— de las distintas manifestaciones artísticas en una noción básica: la de "representación" o "mimesis" en el sentido originario del término. Este rasgo —no exclusivo del lenguaje artístico— es "lo que permite establecer paralelismos y correspondencias entre procedimientos y soportes sensibles diversos" (1986: 312). Este mismo autor nos proporciona unas pistas valiosas para la descripción e interpretación de las obras artísticas y nos descubre los fundamentos filosóficos en los que se debe apoyar. Sin renunciar a la unidad o universalidad de conceptos como "belleza", diseña el papel que en este ámbito le corresponde a la tarea filosófica que debe estar cimentada, como también afirma Peñalver, en una base antropológica.

Si, como indica Peñalver, la obra en su presencia nos envía a muchos mundos posibles, según las circunstancias de la lectura (lector, contexto…), la "forma" no remite a un "contenido" actual sino a una virtualidad de "sentidos" posibles. En consecuencia, esta distinción podríamos formularla, según él, de la siguiente manera: forma/contenidos posibles y presencia/ausencias posibles. Es así cómo el contenido ni preexiste a la forma ni tampoco le sobrevive, y las

obras-formas perdidas sólo pueden ser evocadas. Como ejemplo nos señala el placer que las ruinas nos producen sin que estén unidas a una presencia sino a su evocación que, por lo tanto, consiste en una ausencia imaginable que suscita también cierto placer lleno de delicadeza y, al mismo tiempo, de melancolía, pero quizás incomparable con el que despertaría la contemplación de la obra perdida.

La obra artística es, por lo tanto, un objeto que posee "presencia", y el artista es el creador de presencias que dota de "rostros" – o de marcos- a las cosas. Según él se puede afirmar que todo lo que tiene rostro –o marco- se considera artístico: un lienzo pintado (o no) encuadrado (o no) en un marco, un objeto (de cualquier material) puesto "en un pedestal" como, por ejemplo, un urinario "en una vitrina", el ruido de una puerta o el sonido de una campana "en una sinfonía" o un montón de arena "en el suelo de una sala de exposiciones":

> Sólo tiene "rostro", sólo es una presencia entre otras presencias –concluye-, "lo que se deja mirar como diferencia" de lo que le rodea (*Ni impaciente ni absoluto…*: 172).

Tras estas consideraciones, Peñalver sostiene que sería más adecuado afirmar que "el arte parece ser un lenguaje", pero que, en cuanto lo es exclusivamente, deja de ser arte. O mejor que,

> mientras un soporte cualquiera sólo sirve para la comunicación de mensajes no triunfa como materia propia para la creación de un arte. "La comunicación es un efecto residual de la obra de arte". Hasta que un medio significante no pierde una gran parte de su utilidad comunicativa (en beneficio de otro medio) no es capaz de ser soporte o estímulo de la creación artística (*Ibidem*).

La verdad posible de la pintura

Como es fácil de deducir del análisis de sus diferentes definiciones Peñalver niega el significado referencial de las creaciones artísticas después de haber señalado el paralelismo que se establece entre las nociones de "figuración" y de "abstracción" en la pintura, y las de "realismo" y el "nominalismo" en la

Filosofía. Explica cómo la pintura no puede ser jamás realista aunque sea figurativa porque, recuerda, la verdad no es una categoría artística ya que la creación de mundos es un ejercicio de la imaginación a partir de la memoria. Aunque reconoce que los mundos creados son siempre posibles, también advierte que la verdad lógica, o sea, "la adecuación a un mundo existente", no añade ningún valor estético, aunque pueda proporcionar valores culturales y significados históricos: la fuerza estética de *Don Quijote*, por ejemplo, no reside en su verdad sino en su posibilidad de ser realidad.

Esta diferencia se advierte también en otros artes como, por ejemplo, en el cine. A pesar de que en sus inicios era un juego mágico que podía repetir imágenes visuales y sonoras de suceso acaecidos, hemos de tener en cuenta –nos dice- que jamás la memoria, ayudada por el poder de imaginar, pudo revivir lo vivido con tal fidelidad y perfección. Es cierto que, posteriormente, este juego, por su poder evocador de lo acontecido, se transformó en un medio formidable de información y de comunicación entre los hombres, pero hemos de reconocer que este poder se ha perdido, al menos parcialmente, en nuestros días en beneficio de la televisión: "el cine es hoy casi totalmente arte y no mero soporte de comunicación".

Estas consideraciones le llevan a concluir que lo que estimamos como estéticamente valioso es siempre algo más que un asiento para la comunicación de mensajes ya que los soportes comunicativos como el lenguaje verbal, la figuración plástica o la gestualidad corporal, desaparecen una vez que han transmitido su mensaje. Como es sabido, cuando el tesoro primero del objeto es el contenido de su mensaje éste puede en todo caso ser traducido a otro soporte, a otro lenguaje, y así preservarlo casi íntegramente del olvido o del error. Pero, por el contrario, el valor de ciertos objetos -quizás "la señal primera de lo artístico"- no se agota en los contenidos que comunican. Ésta es la razón por la que "esos objetos debemos conservarlos tal y como los hemos recibido aunque creamos haber ya descifrado su sentido e incluso aunque no hayamos logrado revelarlo". Su reproducción y su copia, "justificadas y perdonables en nuestros

días por favorecer la difusión de la cultura en una sociedad de masas", le parecen –confiesa- "una especie de agravio a la pura autenticidad del original":

> El poder siempre presente de la obra de arte es tal que, aún semidestruida, ruinosa o casi desvanecida, nos sentimos obligados a conservarla y a preservarla de todo aquello que pueda hacerla desaparecer totalmente. La contemplación respetuosa o emocionada de las ruinas dispersas de majestuosos templos, de fragmentos de bellas estatuas, de plantas de florecientes ciudades, que hoy son sólo incitación a la imaginación y a la evocación de lo que fue y ya no es, es la muestra elocuente de ese poder incomparable y único de "la materia hecha forma". Pero Peñalver pone especial cuidado en distinguir las diversas maneras de acercamiento a estos objetos estéticos: como "presencia" estéticamente valiosa (para el "espectador"), como "forma" artística significativa (para el "experto" en arte) y como "síntoma" culturalmente interesante (para el "antropólogo"). "No hay que confundir las voces con los ecos", advertía un poeta cuyo nombre he olvidado (*Op. cit.*: 173).

Hacer música

Si es cierto que su profesión académica era la Filosofía, también es verdad que su peculiar manera de modular el pensamiento y su forma propia de articular las palabras estaban pautadas por los diferentes compases con los que él medía sus composiciones musicales. Por eso, también, él interpretaba la vida como el que lee una partitura musical respetando la melodía y el ritmo de cada compás. Como vimos anteriormente, en el capítulo dedicado a "Las claves vitales", José María Prieto nos ha explicado, cómo en las reuniones juveniles en 1956, en la Sala de estar de la Residencia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Mariano, de manera siempre dialogada, inclinaba los temas de conversación hacia las actividades de las Juventudes Musicales, "donde un Manuel Castillo joven iniciaba su obra".

Recordamos cómo Prieto indica cómo Mariano no escribió sobre música, lo que hizo fue escribir música, entrar en la música, tocar y hacer música como lo demuestran los dos CD con la grabación de la música que había compuesto en Sevilla, Madrid, París, Verneuil-sur-Avre. "*Música recuperada I y II (1950-1965)",* y el vinilo grabado en París con uno de sus tríos. Este profesor

describe también la admiración con la que sus amigos lo escuchaban en su casa de la calle Ifni en Heliópolis.

> Desde "Campanas para una torre" de 1954 hasta "Petite musique pour une grande famille" de 1965, compuso un excelente conjunto de piezas: dos tríos, tres tocatas, una fantasía concertante, música incidental para teatro y canciones. Son ideas musicales concentradas, atractivas en sí mismas y también susceptibles de un desarrollo. Aúnan el carácter matemático con la efusión y con la ternura, el contrapunto con el afecto. El sonido avanza en una construcción exacta dentro de un entorno de nostalgia y de delicadeza; ritornelos rítmicos evocan otros mundos (Prieto Soler, J. M., 2006, *Op. cit.*: 28-29).

El profesor Prieto nos proporciona, además, una abundante serie de detalles valiosos que nos sirven de claves para valorar su ferviente vocación musical, y nos ofrece una serie de señales para orientarnos en la interpretación del significado vital de la música. Describe detalladamente la atmósfera que, desde pequeño, Mariano respiró en su hogar, subraya el aval de su preparación profesional y, sobre todo, define el carácter intensamente humano de sus composiciones. Este medular sentido musical constituye también, a juicio de Prieto, una de las razones que esclarecen la honda satisfacción con la que Peñalver "vivía" en Cádiz y la facilidad con la que "sintonizaba" con los permanentes cambios de sus olas, de sus temperaturas, de sus luces y de sus vientos:

> Mariano en Cádiz disfrutaba de una ciudad musical y se identificó con una musicalidad natural y cultural: el mar, siempre el mar, el flujo y el reflujo persistente de las mareas, sus ritmos cambiantes, las sonoridades del viento entubado en las rectas calles. El tiempo allí transcurre como *tempo* musical acompasado a la naturaleza marina. Un verso de un poeta francés sugiere: "A menudo la música me arrastra como el mar" (*Ibidem*).

El profesor Prieto también nos ofrece un agudo análisis de las vacilaciones que Peñalver experimentó antes de decidir la carreta profesional tras indicar cómo, efectivamente, la Filosofía y la Música son cauces anchurosos, hondos y convergentes por los que discurren las caudalosas corrientes portadoras de sugerentes mensajes vitales. Las dos disciplinas le ofrecían alentadoras invitaciones para que ahondara en el significado de la existencia y para que, aplicando todos sus sentidos, interpretara los ecos emotivos que despiertan los objetos, los episodios y, sobre todo, las personas con las que Mariano convivía. Las dos le servirían para sentir, para emocionarse y para pensar.

> En algún momento debió de tener una dubitación. Recordemos (con permiso de Rafael)[208] ese fragmento platónico en el que Sócrates al justificar haber compuesto versos explica que muchas veces le visitaba un mismo sueño que le decía: "¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!, y pensó que "el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y que yo la practicaba". Esa *mousiké* era la tarea a realizar, arriesgada, autoexigente, como propone un maestro medieval de vida: "Escucha el desierto del sonido… no escuches música… apártate de la música". Y podríamos añadir: intenta comprender el silencio del hombre. En sus últimas semanas quería ver con Guillermo un video sobre Bruckner. En ese documental al final aparece una pizarra con pentagramas sobre la que se proyecta la sombra del compositor mientras que su mano va escribiendo las anotaciones musicales, y sólo se oye el sonido irregular y desgarrado de la tiza avanzando sobre el tablero, apenas nada y todo. La música del silencio, la música de la proyección del hombre (*Ibidem*).

Finalmente, sin renunciar al ejercicio de la Música, Peñalver optó por la Filosofía –"música humanizada"- consciente de que, de igual manera que la Música –"melodía y ritmo pensados"-, era una vía que, además de ahondar en su propio interior, le habría amplios espacios para conectar con los otros y para comunicarse con lo otro.

---

[208] Se refiere al doctor Rafael Rodríguez Sández, Profesor de Filosofía y especialista en Platón.

> A esta otra música humanizada se inclinó y se dedicó. Se sintió atraído y fascinado por el misterio del otro, la búsqueda, la escucha, la audición del otro. De esa escucha podría surgir –era su reto y su esperanza- la relación, más aún la recepción, la acogida cordial, esto es, el homenaje del hombre al hombre. En diciembre de 1998 me envió un escrito, en su dedicatoria manuscrita a mí la llamaba "pequeña meditación navideña", un escrito que a su vez estaba dedicado a un amigo o familiar francés" (*Ibidem*).

La música popular

Ignoro si, antes de venir a Cádiz, Mariano Peñalver se interesó por el cante flamenco o por las coplas de Carnaval pero el hecho cierto es que aquí se acercó a las dos manifestaciones populares y que, incluso, participó de manera muy activa en algunos eventos importantes. Tanto en conferencias como en conversaciones con colegas y con amigos, él reconocía el elevado prestigio que estos fenómenos culturales estaban alcanzando en los ambientes artísticos y literarios e, incluso, en el ámbito universitario. En todos sus análisis partía del supuesto de que ambas manifestaciones antropológicas eran los resultados de seculares herencias musicales, coreográficas y literarias. Con frecuencia solía repetir que nuestro papel como universitarios consistía en descifrar y en valorar los significados ocultos de estos productos complejos en los que intervienen factores múltiples procedentes de las más diversas épocas y de muy variados lugares: "para comprender el flamenco hemos de abordarlo, más que como un tipo de música, como una manifestación antropológica, semiótica y estética". Explicaba con detalle cómo era una manera de representar la postura y el comportamiento ante sucesos tan fundamentales como el amor, el desamor, la vida y la muerte. Cuando tratábamos de analizar el carácter minoritario solía aducir la frase de José Menese: "El flamenco es `minoritario pero no elitista´. He aquí –señalaba- una defensa de las minorías no cerradas. Una defensa del acontecimiento contra la repetición".

El Carnaval lo vivió de una manera más directa porque tuvo la oportunidad –la "osadía"- de aceptar la Presidencia del Jurado del Concurso de

Agrupaciones del Carnaval. Cuando le preguntaba por qué se había decidido contestaba:

> Hago de filósofo, es decir, de curioso". Me acordaba entonces del viejo filósofo Empédocles que por curiosidad se lanzó al Etna para saber lo que era el fuego divino. Dicen que sólo quedó de él una sandalia de bronce que el volcán despidió[209]. Si quieres saber lo que es el fuego, échate al fuego. El Carnaval de Cádiz calienta sus calderas en el fuego del Concurso y después su fuerza se desparrama, como la lava ardiente y viva, durante la semana del Carnaval, por todas las calles y plazas de la ciudad. El que se asoma a este volcán, sale por lo menos chamuscado. Lo sé… Aún me quema. El Carnaval posee en efecto todas las cualidades de la erupción atronadora y resplandeciente donde ningún silencio, ninguna pausa es posible (*Ni impaciente ni absoluto*…163).

Esta experiencia le sirvió también para ilustrar la dimensión histriónica y el carácter corporal de dichas manifestaciones folklóricas porque, como él comprobó, "a excepción sólo de algunos momentos casi meditativos de las Comparsas" el resto está movido por ritmos vivos de danza de marcha, animados y decididos, son músicas para el escenario, para la plaza y para la calle porque –explica- el Carnaval es, sobre todo exteriorización y una formidable máquina de comunicación especular:

> Cádiz se disfraza de sí misma y "se da como espectáculo a los otros". Todo es exterioridad y superficie. Todo parece ser juego de miradas, campo de lo visible, teatro de la voz del cuerpo. El lenguaje no es aquí la expresión de un espíritu sin carne sino de un cuerpo que habla, que piensa y que siente. Y que se ríe de sí mismo y de los otros (*Ibidem*).

Esta es la razón por la que, como él explica, uno de los temas centrales de los grupos carnavalescos es el cuerpo, el suyo y el de los otros: el cuerpo que se muestra en toda la crudeza de su organicidad, que se descubre como un mundo extraño, salvaje, inculto, que, "sometido todo el año a la disciplina de la

---

[209] Una leyenda afirma que murió lanzándose al Etna para tener un final digno de su divinidad, pero parece más probable que muriese en el Peloponeso.

cultura y de las buenas maneras", sólo ahora puede exhibirse y hablar de sí mismo sin tapujos, sin recubrimientos.

> Lo que aquí se representa no es el cuerpo altivo o heroico, ni el cuerpo bello o deseable sino el cuerpo irrisorio del que hay que burlarse al describir sus flujos, sus humores, sus deformaciones, sus miserias. Siempre un cuerpo vestido y encubierto por la metáfora del disfraz o por el ingenio de una elipsis lingüística apoyada en una gesticulación que habla sin decir palabra. El genio gaditano del espectáculo reside en este modo indirecto de decir todo con un guiño o con una elipsis que, como el disfraz, tiene el poder de descubrir lo que disimula (*Ibidem*).

La literatura

Peñalver, partiendo del supuesto de que la literatura es una vía de conocimiento y de creación de la realidad, explica cómo, además, es un cauce privilegiado de comunicación personal ya que, tanto durante el proceso de elaboración de los textos como durante su lectura, se produce un acercamiento progresivo y convergente del autor y del lector hacia una vida compartida y plenificada en el tiempo presente mediante la palabra. En sus análisis sobre la actual manera de interpretar y de vivir el paso del tiempo él llega a la conclusión de que en el campo de la literatura se refleja de manera especial el intento de reducir el tiempo al presente o, incluso, una inclinación a llegar a una deshumanización del tiempo, discernible en los diferentes niveles de la actividad humana contemporánea. Aduce como ejemplos las obras de Hugo Hofmannsthal, Proust, Kafka, Joyce, Virginia Woolf, Thomas Mann o de Jorge Guillén.

Para Peñalver, la tarea de la escritura literaria consiste, más que en plasmar pensamientos o ideas, más que en expresar sensaciones o sentimientos y más que en formular juicios o deseos, en transmitir vivencias a alguien. Este alguien, este destinatario, confidente, acompañante y amigo es el factor determinante en el proceso de búsqueda, de selección y de formulación de los mensajes; es "el lector explícito" con quien el escritor pretende comunicarse; es ese interlocutor expectante, atento y comprensivo que abre el libro en busca de

compañía, en el momento en el que está sosegado o, por el contrario, cargado de preocupaciones y de inquietudes, de preguntas y de propuestas.

Peñalver tiene muy en cuenta que escribir es contactar, conectar y comunicar con alguien y que, por lo tanto, el escritor ha de "tocar" –imaginativamente- con las manos al lector, y parte del supuesto de que, para lograr la "conexión", ha de entrelazar los hilos de sus miradas; para crear "comunicación", ha de abrir los cauces de las emociones. Tras este punto de partida, expone su propuesta según la cual, para escribir, más que temas interesantes, más normas lingüísticas y más procedimientos literarios, son necesarios unos lectores atentos, interesados, comprensivos y críticos que reciban los escritos como gestos de confianza y de amistad. El "lector explícito" es el estímulo que despierta la imaginación, la clave que da sentido a las palabras y la única razón que justifica la escritura.

Por eso, para que lleguemos a ser escritores –nos decía-, es necesario que estemos dotados, además de otras cualidades, de una singular capacidad de sintonía -mental, vital y práctica- con los lectores. La sintonía es la facultad de estar próximos, presentes y activos en la vida de nuestros interlocutores, y escribir, en el sentido más noble de esta palabra, es una manera eficaz de intervenir y de movilizarnos en favor de aquellos a los que comprendemos y con quienes consentimos. Por muchos procedimientos lingüísticos y por muchos recursos literarios que empleemos, no lograremos ser escritores si carecemos de una peculiar sensibilidad para comprender a los lectores, para identificarnos con sus expectativas, con sus demandas y con sus necesidades; para acoger sus ruegos e intuir sus preguntas no expresadas; para compartir sus esperanzas, sus alegrías, sus frustraciones y los problemas de sus vidas cotidianas. Hemos de ser capaces de encontrar a los acompañantes que buscan soluciones, y hemos de estar dispuestos a dialogar con los conciudadanos que experimentan, sobre todo, las punzadas de los dolores o las cuchilladas de las injusticias. Hemos de establecer con ellos unos lazos de relación y de comunicación, y hemos de amarlos y de comprometernos con ellos física, psicológica y moralmente; hemos de desarrollar la capacidad -en una palabra- de servicio.

En la explicación de la escritura él señala que no consiste sólo en traducir en signos gráficos los sonidos articulados, sino en penetrar en el fondo de la mente de los lectores para sintonizar con sus vivencias y para entrar en comunión afectiva: para sentir con ellos y para dejarnos afectar por sus sentimientos, poniéndonos en su lugar y asumiendo su situación. Al "con-sentir" con ellos, además de enriquecer nuestra propia humanidad, logramos saber qué pasa dentro de nosotros mismos e, incluso, conseguimos que nuestra escritura sea más auténtica y más transparente; al penetrar en la profundidad de su intimidad, de sus alegrías y de sus dolores, nos acercamos a nuestra intimidad.

Estas son las razones por las que Peñalver dirigiéndose al "sorprendido lector" afirma que él defiende que la escritura válida es el reverso de la escritura "narcisista":

> El que escribe de sí mismo manifiesta esa inmadurez que esconde su lacerante duda de si es digno de ser amado y respetado. Por eso trata de deslumbrar a los demás: para decirse a sí mismo -sin acabar nunca de creérselo- que vale. Por ello es tan sensible a la desaprobación y tiene tanta dificultad para estar pendiente de los demás. El escritor narcisista intenta reflejarse en todo lo que dice, corriendo el peligro de ahogarse, como Narciso, en su propio estanque ("Amigo lector", *Diario de Cádiz,* 28-2-2002).

Según Peñalver, la escritura literaria -una actividad lingüística diferenciada del lenguaje oral- es una tarea cuyo ejercicio exige que el poeta esté dotado de una exquisita delicadeza estética y que domine unas destrezas peculiares. Tras haber constatado que eminentes hablantes, a pesar de demostrar una notable habilidad en los discursos orales, evidencian una considerable torpeza en la elaboración de textos escritos, explica cómo a través de la escritura literaria se buscan otros fines como los de penetrar en el fondo oscuro del misterio de la propia conciencia, indagar el sentido de las aspiraciones humanas, identificar las cuestiones que inquietan a los lectores, despertar su interés vital, acertar con los senderos que conducen a las capas profundas de sus entreveradas

entrañas; en resumen, conectar con sus sensibilidades, abrirles las puertas de su alma, inquietar y serenar los ánimos; preguntar y responder; plantear problemas y proponer soluciones; tocar el cuerpo material de las ideas y desvelar el espíritu de los objetos materiales. Escribir es –indica- pintar, esculpir y edificar; es, sobre todo, levantar puentes, trazar avenidas y abrir surcos por los que discurra la corriente fecunda de la vida.

En su comentario a *Cántico* de Jorge Guillén, advierte la importancia decisiva del papel del lector a quien el poeta dirige una invitación para entablar una relación de amistad con el fin de "consumar la plenitud del ser en / la fiel plenitud de las palabras". Esta oferta de amistad no se limita a la mera conexión lingüística sino que se orienta hacia la comunicación plena, hacia la comunión vital de las cosas mediante la "plenitud del decir":

> compartiendo el vivir, única fuente común,
> y consumando la realidad toda
> a través de la plenitud del decir.
> (*Cántico*)

El ejercicio de la lectura literaria es, por lo tanto, según Peñalver, una manera privilegiada de compartir no sólo el lenguaje sino también la vida, un modo de intercambiar no sólo palabras comunes sino también el ser de los objetos y de los episodios, ya que el lenguaje plenifica y consuma la realidad. Para él, el lenguaje no es sólo la expresión de los seres que existen sino un instrumento eficaz que sirve para completar las vivencias porque, en su opinión, la muerte no es compartible y el "no ser" no puede ser dicho, "sólo la vida, el vivir compartible, la experiencia de nuestro vivir, es la fuente a partir de la cual el hombre-poeta-lector puede consumar con las cosas a través de la palabra *justa*" (*Ibidem*).

Apoyándose en las nociones de la Poética clásica y, en especial, en las definiciones de Aristóteles, Peñalver explica la dimensión psicológica de la lectura literaria y su relación con la escucha musical. Describe esa "como

energía contenida" que encierran ciertas configuraciones perceptivas de lo real de manera parecida a la forma de la que la música hace emerger algunas de "configuraciones energéticas", esos significados virtuales y latentes en las notas mudas que los instrumentos extraen proporcionando no sólo una manera vivir imaginariamente el mundo, sino también

> la descarga de una tensión, de una crispación, de un nudo, de una contención, de una contracción. Es placer porque la lectura del texto literario contribuye a suscitar la acumulación de "una fuerza que el texto mismo permite descargar". El "suspense" que crea la intriga policíaca o el relato de terror es un modelo típico de este mecanismo: acumular tensiones de intrigas, de perplejidades, de interrogaciones, de enigmas, de amenazas, de angustias, para poderlos descargar al fin. La "catarsis" no es un forma de dolor sino de placer: consiste en la identificación con una figura imaginaria, en la vivencia de sus circunstancias, en la resolución imaginaria de sus conflictos (*Ni impaciente ni absoluto…*: 169).

Peñalver también advierte que leer es una destreza compleja en la que intervienen diversos mecanismos y múltiples factores. Leer palabras no es sólo deletrear grafemas sino, también, profundizar en los sucesos, adentrarse en uno mismo y, al mismo tiempo, acercarse a los otros; es escuchar y hablar; es ser otro sin dejar de ser uno mismo. Recordamos que Pedro Salinas explica cómo la lectura es una operación compleja que, de manera especial, llevamos a cabo cuando leemos una obra literaria porque

> nos saca de nuestro ser, nos separa de nuestro yo superficial, pero sólo para llevarnos a nuestro yo más profundo, para devolvernos a nuestro verdadero ser. Se trata de un viaje de ida y vuelta. Porque, cuando leemos un poema que nos conmueve, el poeta se convierte en parte de nuestro ser y, al mismo tiempo, nuestras emociones se identifican con las suyas: lo que fue del poeta se hace nuestro (Salinas, P., 1983: 431).

Aunque está de acuerdo con los teóricos que afirman que leer es descifrar el significado de las palabras, Peñalver explica que, además, es contextualizar la información que nos proporciona el texto y situar temporal, espacial y culturalmente los mensajes que nos transmite; es analizar los valores

ideológicos, éticos y estéticos, pero insiste en que leer literatura es, sobre todo, disfrutar, es deleitarse, es gozar del placer estético, una meta que sólo podrán alcanzar aquellos lectores que, de manera permanente, eduquen el gusto, formen el paladar para saborear los placeres estéticos y desarrollen la sensibilidad literaria, esa compleja facultad integradora que abarca la finura sensorial, la delicadeza sentimental y la agudeza reflexiva, las tres dimensiones diferentes de la belleza. En última instancia, concluye, aprender literatura es aprender a leer.

En la concepción de Peñalver, la literatura logra que los seres reales –"todas las cosas"- aumenten sus dimensiones y sus valores, y que, al dotar de nombres a los objetos, éstos se transformen y, al mismo tiempo, el poeta crezca humanamente. Como afirma Guillén: "toda afirmación me afirma". Pero, para lograr que el poema también enriquezca al lector es necesario que éste suba, al menos tres escalones: el de la lectura activa, atenta y tensa, el del análisis reposado, agudo y reflexivo, y el de la escucha libre, abierta y creativa con el fin de dejarse inundar por el gozo del puro oír las palabras en su "sonido-sentido".

En su comentarios críticos de textos literarios Peñalver pone de manifiesto cómo la literatura es una lectura profunda de la vida, y la vida es una manera intensa -más consciente, más plena y más humana- de vivir la literatura. Evita así esa tentación en la que, de manera reiterada, ha sucumbido la literatura y, de manera más radical, algunas teorías literarias: replegarse en su esencia y encerrarse en su torre de marfil. Él defiende que la literatura –la "buena literatura"- humaniza la vida, y muestra su convencimiento de que el conocimiento a fondo de los autores clásicos contribuye de una manera decisiva a la pervivencia actual de la sensibilidad artística y de la conciencia moral. Por eso él insistía en la necesidad de defendernos de los ataques permanentes de la vulgaridad estética de la sociedad y de la brutalidad política de los poderosos, de la ordinariez ambiental y de la crueldad institucional. Por eso trataba también de mostrar cómo la literatura impregna esa realidad polivalente que es la vida humana.

No dudaba en afirmar que la literatura puede ser sentida o experimentada y que el literato, por una senda diferente a la del filósofo o a la del asceta, camina hacia la búsqueda del sentido de la vida. Los tres son protagonistas y un poco artesanos de sus destinos y de sus caminos en el conjunto de su existencia. Por eso, a veces, sus vidas son más inspiradas y más elocuentes que sus textos. La vida -y cada una de sus tareas- (sólo) tiene sentido para un ser que toma su existencia en sus propias manos, que hace de ella, de algún modo, una obra literaria o, en general, artística, en vez de abandonarse a sus ocupaciones vanas o fútiles. Su propuesta no es totalmente original ya que un teórico tan acreditado como Gérard Genette, afirma que la literatura y "cada género se define esencialmente por una especificidad de contenido"[210].

Peñalver no cae en la ingenuidad de afirmar que los valores literarios por sí solos humanizan pero aventura que, si un texto posee calidad literaria enriquece el gusto, concentra la sustancia humana y puede ayudar para que los lectores, cultivando la sensibilidad, no sólo las ideas nobles sino también los sentimientos refinados y sutiles, amortigüen los golpes de las acechanzas de la vulgaridad y las brusquedades de las ambiciones y de las crueldades personales e institucionales. Él tenía claro que, para luchar contra la mediocridad, hemos de superar la proliferación de verborrea en la investigación humanística, las trivialidades maquilladas de erudición, y que el crítico ha de escuchar el latido y la zozobra del sentimiento humano y ha de evitar en lo posible el uso de los clichés gastados por la dilapidación pedante e irreflexiva.

A juicio de Peñalver, una de las tareas importantes del crítico literario es identificar y describir el "mundo" que crean los textos. Explica cómo el "mundo del texto" es un concepto límite que contiene la idea de complejidad de una totalidad, de un universo interrelacionado de presencias. Distingue los mundos textuales incompletos, lucunares e interrumpidos, y los densos y completos, pero advierte que la calidad de esos mundos no siempre está en

---

210 Genette, G., 1979: 417.

relación con su amplitud sino que, a veces, algunas obras de un solo autor componen un solo mundo.

Pero, a nuestro juicio, lo más relevante de sus análisis es la claridad con la que afirma que el "mundo textual no ha de ser contemplado como desde una ventana o desde una cerradura que nos dejan fuera, sino que ha de ser habitado por el lector.

> Si no fuera habitable sino sólo contemplable, el texto me dejaría fuera y no suscitaría placer. ¿Cómo pensar el mundo del texto poético? ¿No hay algo como una complexión de sentido, es decir, una totalidad que se aparece, que se ofrece a la lectura no para ser habitada sino para ser pensada? (*Ibidem*).

Esta reflexión sobre el mundo poético –"un mundo pensable, un universo de sentido"- le sirve a Peñalver para fundamentar la relación que existe entre la poesía, la filosofía y la música, unas actividades próximas y, a veces superponibles, porque aunque no lo sean en sus lenguajes y en sus recursos expresivos, sí lo son en su contenido de sentido. El mundo poético –explica- es un mundo de lenguaje, un mundo de sentido: es "hablable y es pensable", en consecuencia, es también audible, temporal y rítmicamente, y, por tanto, musicalmente valorable. Ilustra estas ideas con un ejemplo tomado de Guillén:

> "Y yo me iré, Y seguirán los pájaros cantando". El lenguaje canta aquí con un ritmo pausado, sereno. Después del silencio del punto y seguido de la primera frase, la tristeza dulce de pensar que todo seguirá igual después de mi ida. El mundo pensable aquí, de modo directo, obvio, consintiente, formula apretadamente y sin ruido lo que ya debía suponer: que mi desaparición no romperá la dulce belleza del mundo (*Ibidem*).

Aprovecha la explicación de estos poemas para ilustrar sus teorías sobre el tiempo y sobre el espacio, sobre la manera contemporánea de potenciar el presente, el instante y, en otras palabras, sobre la forma de especializar el transcurso temporal:

> El poema es una actualidad, vive y se goza en el instante. Es un acorde en acto. La sucesividad temporal de las notas-sílabas escuchadas compone la presencia de una totalidad intuida que es –en palabras de Guillén- "gracia extrema del poema "Clima de la delicia". El mundo poético de Guillén que constituye quizás uno de los rasgos más característicos: su actitud ante el tiempo y ante el espacio. Propone la conexión contenida en el poema entre los términos: Aire-pájaro-espacio-presencia-plenitud-canto, así como la conexión: pasado irreparable-reserva ante el ya ausente-consentimiento con la historia ("Presencia y tiempo en Jorge Guillén", en *Desde el Sur*: 111).

Su conjetura es que la actitud de Guillén ante lo espacial y ante lo temporal puede comprenderse en su doble correlación (que recorre toda la obra de Guillén) ante la presencia y ante la ausencia.

> Lo ausente pasado es lo que fue y ya no es: el "haber sido" ante lo que ya nada puedo, es lo "irreparable". Lo ausente futuro es lo que será más allá del presente "ser ahora". Sólo un "será" es necesario: la muerte. Pero ésta no es nuestra, es la de los otros, aunque habrá que consentir con ella porque es necesaria. Lo ausente presente es lo hueco, lo invisible, lo impreciso y confuso, lo indistinto, la bruma, el desorden, el dolor, el ruido, el "barullo" de los que hay que salir hacia la luz y el orden, hacia el sol, hacia la plenitud (*Ibidem*).

Indica cómo es posible que tres de los términos contenidos en la segunda estrofa de "Cima de la delicia" condesarían lo que es el mundo poético de Jorge Guillén: "Un espacio henchido de presencia", pero teniendo en cuenta otros versos, él prefiere pensar que esta plenitud de un espacio henchido de presencia sólo dura un instante:

> aquella "hueste de esbeltas formas" se escapa volando hacia el sol. Al hombre que supo mirar "gozando de una evidencia" ("Al margen de un Cántico") sólo le queda. "¡Cima de la delicia!", culminar como poeta lo vivido, "En la fiel plenitud de las palabras" porque, "¡Ya sólo sé cantar!". A nosotros sólo nos queda pues escuchar su cántico (*Op. cit.*: 128).

Peñalver relata cómo Guillén explora y nombra de mil maneras esta experiencia insólita de un presente ni inmóvil ni muerto, una "eternidad en vilo":

esa vivencia de una presencia que contiene todas las ausencias y todo el tiempo. El instante, esa "pujanza agraz", es esa fuerza de maduración cargada con el peso del pasado que al consumarse como Presente ya es futuro. El futuro, que es el proyecto, "pesa en el presente" sólo así un "todavía no ser" cuenta como "ser" por contenerse también en la presencia.

> En Guillén, pasado y futuro sólo cuentan como presencia y sólo así tiene "peso de ser". Sólo hay un futurible que el presente se resiste a asumir como actualidad. Es la muerte, que no es jamás futuro vivido como presente para la vida. La vida no es un proyecto. Pero esta afirmación de la vida presente que no deja entrar a la muerte futura no es rechazo del morir, ni del final, ni del límite. Amar la presencia y la vida es consentir y hasta amar los límites. Hay pues que consentir con la muerte que es el límite necesario de lo vivo (*Ibidem*).

De su análisis, Peñalver concluye que no hemos de vivir para la muerte, sino, por el contrario, vivir de manera plena hasta que la muerte nos llegue porque consentir con la muerte no es abandonarse a ella aunque a veces sintamos la tentación de vivir para la muerte, "vivir para su Apocalipsis" como una "ausencia presente". Señala cómo, junto al rechazo de la ausencia del pasado y del futuro, hay en Guillén la negación de otra ausencia aún más insidiosa: la presencia ahora, aquí mismo, de la nada de ser que parece corroer al ser: así, el vacío y la oquedad que agujerean la plenitud de lo que existe; la confusión e indistinción que hacen perder el perfil de las cosas; el desorden y el dolor que amenazan a la vida; el barullo, la disonancia y el ruido que perturban el acorde perfecto del mundo.

> El vacío de ser, la confusión de las formas, el desorden del azar, el ruido de lo oscuro…, toda esa apariencia de no-ser inquieta al Presente. El aparente Caos, la pretendida Nada, son sólo "niebla boba" que nos amenaza, que carece del poder que algunos atribuyen de anonadar. La más bella muestra de la relación del poeta con el desorden y la confusión está en, como él mismo describe, la génesis de su propio hacer poético, en su soneto titulado "Hacia el poema". Ir "Hacia el poema" es así también ir hacia la luz. A partir del murmullo y del ruido de lo indistinto, es el ritmo, tiempo medido, tiempo ordenado, el que nos

guía hacia el orden, hacia las palabras, hacia la forma, hacia la luz. En suma: hacia el espacio (*Op. cit.:* 124).

4. 11.- Pensamiento y comportamiento éticos

4. 11.- Pensamiento y comportamiento ético

Introducción

La noción de Ética

La fundamentación filosófica de la Ética

La dignidad humana

El respeto como actitud incondicional ante los seres humanos

La virtud como proporción

La asimétrica y simultánea exigencia de igualdad y desigualdad

La existencia del mal

El carácter instrumental de los bienes materiales

La incoherencia ética

Intención y culpabilidad

El fin como justificación ética

La mentira como instrumento perverso y como asunto literario

Las causas morales de la miseria y de la pobreza

El desarrollo y la avaricia

Introducción

Si leemos atentamente los textos de Mariano Peñalver, llegamos a la conclusión de que todos sus juicios se asientan en el fondo de una concepto ético de la vida humana, en una concepción que no se confunde con la Estética o con la Política pero que no está alejada de ellas. El conjunto de sus principios éticos –la Metaética[211]- constituye la referencia última, y a veces explícita, de todos sus comentarios críticos: ellos configuran una base sólida en la que se sostienen los valores de la existencia personal, de las relaciones familiares, de las tareas profesionales y de los compromisos sociales. Todos ellos tienen que ver con la "verdad" y con la "autenticidad", unas nociones concebidas como la coherencia en las maneras de pensar, de hacer, de actuar y de vivir. La conducta ética es, según él, aquella que suscita en otros hombres el "deseo -individual y contingente como todo deseo- de ser imitada", es, en otras palabras, la que sólo se dice y se comunica en su misma realización temporal y concreta, realización que contiene siempre el anuncio de sus consecuencias. El orden ético, por lo tanto, se expresa, según él, en una conducta, es decir, en una acción compleja que concierne a la recíproca "relación entre sujetos libres", a través de la

[211] En 1903, George Edward Moore publicó *Principia Ethica*, una obra que es considerada como la carta de nacimiento de la metaética, aunque en ella no se menciona la palabra "metaética". No obstante, en esa obra se otorga particular importancia al análisis de los predicados "bueno" y "malo" como propiedades definitorias de los juicios éticos. La obra introduce, por ejemplo, el problema de la falacia naturalista.

Desde los *Principia Ethica* y su intento por definir la palabra "bueno", la metaética ha crecido notoriamente en su alcance. Actualmente incluye no sólo asuntos relativos al significado y uso de los términos y de las proposiciones morales, y más en general a todo desbrozamiento conceptual ligado a tales temáticas, sino también otras cuestiones vinculadas a la posible lógica de los enunciados morales. Quizás la función más importante de la metaética sea de carácter gnoseológico: establecer el modo en que podrían fundamentarse, si esto es posible, los juicios normativos o de valor. Es decir que, aunque en la metaética prima una pretensión de neutralidad normativa y valorativa de sus análisis, su hacer está estrechamente relacionado con la cuestión de la validez de las proposiciones morales.

imitación, de la emulación o de la admiración que esa conducta es capaz de suscitar en los otros[212].

Pero hemos de advertir, además, que sus conceptos fundamentales se apoyan, más que en las creencias, en las actitudes, más que en los contenidos, en las formas y en los procedimientos que se emplean para orientar los comportamientos. Por eso Peñalver analiza las diferentes maneras de hacer, de estar y de hablar, y, por eso, él fija su atención, por ejemplo, en la falta de sensibilidad, y no tanto en la trasgresión de las normas. Y es que su concepción de los comportamientos éticos se asienta, insistimos, en el derecho y en la voluntad de verdad, de coherencia y de justicia.

Sus análisis de las conductas ponen de manifiesto que él es plenamente consciente del mundo plural en el que vive, y sus comentarios sobre los episodios parten del supuesto de que la sociedad actual es abierta, secularizada pero carente de ideologías sólidas y potentes. No pierde de vista el liberalismo económico y político que impera en las transacciones pero tiene muy en cuenta que la ética –tanto su observancia como su transgresión- supone un acuerdo o un conflicto con el otro y con los otros, y que su objeto consiste en la necesidad de compartir ciertos puntos de vista sobre el bien y sobre la felicidad. Con estas afirmaciones pretendemos dejar claro que los principios implícitos en sus comentarios críticos poseen el denominador común de la necesidad y de la obligación de no reducir las exigencias éticas al ámbito privado sino de extenderlas al desarrollo de una vida pública más aceptable y más digna de crédito.

En sus comentarios periodísticos también advertimos que uno de los supuestos en los que se sostienen los comportamientos éticos reside en la

[212] Max Weber distingue -opinamos que de una manera excesivamente radical- entre la ética de los principios y la ética de la responsabilidad o ética de las consecuencias. Pienso que deberíamos distinguir entre un dogmatismo ciego y la adhesión a unos principios asumidos de manera racional.

conciencia descrita como un conjunto de convicciones que están alojadas en el ámbito psicológico y en las funciones retóricas[213]: en los deseos, en las emociones, en los sentimientos y en la voluntad. Estas ideas coinciden con las de Victoria Camps[214] quien afirma que "no hay una racionalización, una razón de ser última e indiscutible de las virtudes[215] y que, por lo tanto, la función de los juicios de valor es, a fin de cuentas, expresar unos sentimientos y persuadir a otros de que vean la realidad igual que la vemos nosotros" (1983: 20). Por eso, según él, la libertad se convierte en un valor fundamental, y la búsqueda del bienestar –no únicamente el bienestar material- constituye el motor impulsor que exige justicia y que requiere solidaridad[216].

Sin caer en catastrofismos, Peñalver reconoce que, a pesar de los indudables progresos alcanzados por la humanidad, aún quedan fondos tenebrosos de maldad en amplios sectores de nuestro mundo contemporáneo y charcos encenagados en rincones oscuros de nuestra sociedad avanzada. Pero también advierte que, a pesar de los graves problemas que padecemos en la actualidad, una consideración histórica desapasionada pone de manifiesto que hemos superado trágicas situaciones de mortandad, de enfermedad, de

---

[213] Recordamos que Habermas, en su *Teoría de la acción comunicativa* (1987) sitúa el origen y el fundamento de la ética en la comunicación humana puesto que sólo a través del diálogo será licito obtener acuerdos éticos, es decir, racionales. Para Habermas, la comunicación lleva inscrita en su piel la promesa de resolver con razones las perturbaciones. Quien habla pisa una dimensión en la que aparecen claros los conceptos verdad/mentira, justicia e injusticia. El lenguaje nos da la posibilidad de consensuar normas de comportamiento y de propiciar, por tanto, el progreso histórico. Habermas da un nuevo sentido a la frase de Aristóteles: "el hombre, porque habla, sabe de lo justo y de lo injusto". Sobre el lenguaje, Habermas establece la posibilidad de crear una ética, una política y una teoría consensual de la verdad.

[214] Victoria Camps, aunque reconoce que la comunicación ocupa un lugar central, como espacio del que deben brotar las decisiones éticas, opina que los filósofos de la moral insisten poco en la formación de unas costumbres –de un *ethos*- que favorezca y ayude al procedimiento democrático en busca de justicia (*Ibidem*).

[215] Aunque la preocupación por la virtud aparece en varias tradiciones filosóficas, en la Filosofía Occidental la virtud está presente en la obra de Platón y Aristóteles, y aún hoy en día los conceptos clave de la tradición se derivan de la antigua filosofía griega. Estos conceptos incluyen *areté* (excelencia o virtud), *phronesis* (sabiduría práctica o moral), y *eudaimonia* (florecimiento). En Occidente la ética de la virtud fue el enfoque predominante de pensamiento ético en los períodos antiguo y medieval. La tradición de la ética de las virtudes fue olvidada durante el período moderno, cuando el aristotelismo cayó en desgracia. La teoría de la virtud volvió a la prominencia en el pensamiento filosófico occidental en el siglo XX, y hoy es uno de los tres enfoques dominantes a las teorías normativas (las otras dos: la deontología (Kant) y el consecuencialismo o teleologismo, donde podríamos incluir el Utilitarismo).

[216]

esclavitud, de injusticias y de guerras. También constata cómo, en muchas partes de nuestro mundo, gracias al progresivo imperio del Derecho, las relaciones sociales son más justas y más equitativas las reglas económicas. Afirma que, de manera progresiva -y, a veces a costa de sangre y de vidas- se va extendiendo la democracia apoyada en la valoración real de los ideales de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad.

Pero este reconocimiento de los progresos logrados no le impide considerar el abandono y el menosprecio de unos valores éticos que son imprescindibles para el logro de una vida individual más digna y de una convivencia social más justa. Le llama la atención, por ejemplo, la reticencia de muchos intelectuales para abordar los temas relacionados con las virtudes morales y la escasez en los medios de comunicación de unas críticas serias sobre la proliferación de vicios éticos tan mortíferos como el odio, la envidia, la maledicencia, la calumnia, la avaricia o el orgullo. La mayoría de los problemas graves que, en estos momentos, tiene planteados nuestra sociedad exige, según él, que revisemos unos valores morales que, de hecho, deberían fundamentar los objetivos que los partidos políticos pretenden alcanzar e, incluso, las estrategias que emplean en sus actividades.

La noción de Ética

El análisis de sus trabajos nos ha permitido llegar a la conclusión de que Peñalver concibe esta disciplina como el conjunto articulado de las teorías que se proponen alcanzar el conocimiento de los sistemas de valores humanos y de una conciencia moral que nos orientan en la búsqueda de la madurez personal y de unas relaciones armoniosas en el seno de la comunidad y en contacto con la naturaleza. Si aceptamos esta concepción, podemos afirmar que la Ética, según él, constituye la base sobre la que se sustentan las demás Ciencias Humanas e, incluso, que sirve de puente que acerca y une las ciencias, las artes y las humanidades, tan alejadas entre sí en los últimos tiempos. Cuando, en una doble mirada, se dirige hacia nuestro pasado y hacia nuestro futuro, describe la Ética como la estructura que ha proporcionado consistencia a la trayectoria humana y

como interrogante continuo sobre el qué hacer, como una parte fundamental de la memoria y de la experiencia colectivas que, con sus logros y con sus fracasos, pesa sobre nuestras espaldas[217]. A partir de estas reflexiones concluye que la Ética es la ciencia que proporciona unos principios, unos criterios y unas pautas para interpretar el arte de vivir y de convivir humanamente.

Como Peñalver afirma, el compromiso ético del filósofo, del científico y del artista carece de efecto si sus obras no son capaces de producirlo. Él muestra cómo la capacidad de producción de efectos contextuales de una obra no depende de la intención del autor sino del poder de producirlos que está contenido en la obra misma:

> El compromiso de los autores de discursos o de obras artísticas sólo es eficaz y socialmente significativo si se hace presente en una obra estéticamente valiosa (*Ni impaciente ni absoluto…*: 170).

La fundamentación filosófica de la Ética

Peñalver parte del supuesto de que en el hombre no existe un instinto inhibitorio que, como ocurre en los animales, facilite la supervivencia de la especie humana evitando la posible violencia intraespecífica con el semejante:

> El hombre es (o puede ser) un lobo para el hombre" (lo que el lobo no es para el lobo). Sólo la razón en este cuerpo pensante que somos nos permite colmar esta terrible carencia que es el precio más alto pagado por poseer eso que llamamos libertad (*Ibidem*).

Explica detalladamente cómo esa conexión de la moral con la razón práctica nos revela una vez más la función íntima del instinto racional porque –afirma- la razón, en su función práctico-moral, nos acerca al comportamiento instintivo intraespecífico de las especies animales ya que, como no estamos instintivamente determinados a obrar en beneficio de la especie, la razón nos autodetermina a "obrar moralmente". Con este análisis llega a la conclusión de

[217] Cf. Camps, V., 1983: 12.

que la perversión de la razón procedería del mismo origen de toda perversión de la racionalidad porque,

> cuando esta razón olvida su función y raíz corporal, la `moral´ deviene no aquello que nos permite reencontrarnos y sobrevivir como individuos de la misma especie sino la fuente y la justificación de toda la violencia de mi cuerpo contra el cuerpo del otro y en nombre precisamente de la incorporeidad ("La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos", en Jarauta, F., (ed.) 1986: 84).

Peñalver, a partir de una glosa sobre el texto del *Génesis*, ilustra su tesis del fundamento racional de la Ética y de la estrecha conexión que existe entre el mal y la muerte. Explica cómo "El árbol de la vida es el árbol del saber, porque, como la misma *Biblia* indica, este saber es saber el bien y el mal, y sólo el que sabe, el que piensa, sólo el que tiene razón sabe el mal que es la muerte. La muerte es el único mal que, aunque es pre-sentido, jamás es vivido. No hay experiencia de la propia muerte, sólo se sabe y se experimenta la muerte del otro. Es un mal pensado y no vivido…". Morirás significa "conocerás que has de morir" ("Del morir", *Diario de Cádiz,* 1-11-2000).

Según su exégesis, el árbol de la vida es el árbol que nos enseñará que hemos de morir. Lo vivo muere (se desintegra) quizás por necesidad, porque lo vivo es lo único existente capaz de reproducirse. Si lo vivo no muriera, habría inundado y desbordado todo el espacio vivible, captado toda la energía disponible en su entorno, y ya habría desaparecido al fin por extenuación.

> Lo no vivo se desintegra (muere) a un ritmo proporcional a su pobre necesidad de energía exterior. La muerte (el desgaste, la degradación de la organización y de los elementos, la diseminación y composición con otros conjuntos) es común con todo lo existente. Sólo lo inexistente es inmortal (*Ibidem*).

Pero, tras haber explicado cómo el destino directo de la violencia generada por la adhesión a lo absoluto es la muerte, Peñalver, como vimos anteriormente, ofrece como alternativa el modelo abierto e integrador que

caracteriza al modo de ser de lo andaluz. En su opinión, en esta cultura donde todo es asimilable, sólo hay un inasimilable absoluto que es la muerte.

> Decir "inasimilable absoluto" significa que la muerte es sentida como negación absoluta de ser una nada que no es ni un más allá valioso, ni una vida otra, ni otra forma de ser o de sobrevivir. Y, para muchos de nosotros, ante esta nada de ser, sólo cabe la burla, el juego o el arte ("Meditación de Andalucía", *Diario de Cádiz,* 28-2-2001).

Admite, sin embargo, que la muerte pueda ser la vía de salida para una situación de extremo y de irresoluble sufrimiento provocado por enfermedades terminales, como la única solución de un insoportable padecimiento carente de sentido:

> Cuando sólo la muerte aparece como descanso y alivio de un sufrir sin sentido, ¿qué diremos al doliente paralizado o incapacitado para toda acción autónoma que desde la soledad de su dolor solicita nuestra compasión, es decir, que tratemos de padecer con él y como él el mismo dolor, para que así comprendamos su desesperada y terrible petición de ayuda y auxilio? ("Del dolor", *Diario de Cádiz,* 6-12-2000")

Explica también cómo, según Voltaire, la universalidad de una moral que decidió privarse de la religión pero no de Dios no puede sostenerse sin recurrir a una instancia situada más allá de la mera contingencia histórica. El deseo o la necesidad de universalidad parece satisfacerse con algunas máximas o convicciones morales cuya presencia puede confirmarse en todos los pueblos del mundo. Ahora bien, para justificar dicha universalidad, Voltaire, con otros pensadores de su tiempo, recurre a un "fondo" o poder recibido por todos los hombres: el poder de pensar la noción de justicia sobre la que se establecerán los principios universales de la ley natural. Sobre estos principios se habrá de erigir el edificio político, jurídico y moral de las diferentes sociedades de hombres y, como consecuencia, las relaciones entre los individuos, con todas las variables concebibles según las diversas tradiciones y las múltiples contingencias históricas, tendrán que regularse según estos principios universales. La alusión a

las reglas morales y sociales nos invita –indica Peñalver- a emprender ahora la explotación del pensamiento de crítica social y orientar la lectura interpretativa y valorativa hacia dos temas mayores como son la igualdad y la libertad en su relación con el problema del otro sujeto.

La dignidad humana

Partiendo del supuesto de que, en el terreno moral, la calidad de los valores depende de su capacidad para hacer más humano al hombre, Peñalver, se sitúa en la perspectiva ética y afirma que un objeto tiene mayor valor en la medida en que sirve mejor para la supervivencia y para el crecimiento del ser humano o, en otras palabras, en la forma de la que le ayuda a conseguir la independencia que necesita y la armonía a la que aspira. Concluye que es esencial que los valores que se elijen y que se persiguen en la propia vida se correspondan con la condición humana, es decir, que sean verdaderos valores ya que sólo éstos pueden conducir a las personas a un desarrollo pleno de sus capacidades naturales.

Aunque es cierto que, como me indica el profesor Vázquez, Peñalver se distancia notablemente del dualismo kantiano -el que se establece entre las inclinaciones del cuerpo y la universalidad de la razón práctica- que, unido a la tesis del imperativo categórico, ancla el deber en las disposiciones del cuerpo -el objeto tiene valor "en la medida que sirve mejor para la supervivencia"-, y que está más próximo a la tradición eudaimónica de las virtudes que en la tradición deontológica que establece un foso entre ser y deber ser, a nuestro juicio, las afirmaciones de nuestro autor están acordes con el imperativo categórico que Kant formula en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cuando afirma que "obremos de tal modo que tratemos a la humanidad, tanto en nuestra persona como en la de cualquier otro, nunca meramente como un medio, sino que, en todo momento, la tratemos también como a un fin":

> Pues los seres racionales están todos bajo la ley de que cada uno debe tratarse a sí mismo y debe tratar a todos los demás nunca

> meramente como medio, sino siempre a la vez como fin en sí mismo. De este modo, surge un enlace sistemático de los seres racionales con leyes objetivas comunes, esto es, un reino en el que, dado que estas leyes tienen por propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (Kant, I., 2006: 179).

Se trata, por lo tanto, de aquellos valores que se fundamentan en la dignidad incondicionada de todo ser humano. Una dignidad que -como puede deducirse de su propia génesis- no admite ser relativizada, no puede depender de ninguna circunstancia (sexo, edad, salud, calidad de vida u otras cualidades). Podemos resumir su pensamiento afirmando que el hombre, a la vez que forma parte del mundo, lo trasciende y muestra una singular capacidad - por su inteligencia y por su libertad - para dominarlo. A partir de esta consideración podemos aceptar que el valor del ser humano es de un orden superior con respecto al de los demás seres del cosmos: éste es el valor que denominamos "dignidad humana". Peñalver extrae a conclusión de que este valor singular que es la dignidad humana constituye la base del respeto incondicionado y absoluto que ha de extenderse a todos los seres humanos. Por esta razón podemos afirmar que, aún en el caso de que toda la sociedad decidiera por consenso dejar de respetar la dignidad humana, ésta seguiría siendo una realidad presente en cada ciudadano.

En sus diversos comentarios de sucesos él no pierde de vista, sin embargo, que existen tradiciones humanas que determinan, o al menos condicionan, nuestras actitudes ante la vida, nuestros comportamientos con los demás y, en general, nuestras valoraciones éticas. Advierte que las vivencias personales no pueden abstraerse de los hábitos y de las pautas tradicionales en los que cada persona está inscrita y que configuran nuestro ser, nuestras estimaciones y nuestros juicios morales. Tiene claro que el patrimonio cultural es un legado que no sólo incluye una serie de conocimientos teóricos, sino que, además, es un saber práctico asumido y aprendido.

Frente a las teorías de Kant[218], Peñalver advierte que en la filosofía moderna y en la ética actual se propaga una subjetivización de los valores y del bien, y que, desde David Hume, existe una corriente de pensamiento que se expresa en la idea de que no es posible derivar ningún tipo de deber a partir del ser de las cosas. Aquí advertimos el neoaristotelismo de Peñalver, opuesto al subjetivismo moderno. Si aceptáramos este planteamiento, el paso siguiente nos llevaría a concluir que entendemos por valores nuestras impresiones, reacciones y juicios, y que el deber sería un fruto de nuestra voluntad o de nuestras decisiones.

El respeto como actitud o como simple fórmula de cortesía

Peñalver también señala la contradicción que se establece entre las palabras que expresan la voluntad de guardar respeto, y los comportamientos que evidencian todo lo contrario. Advierte cómo, si sólo tenemos en cuenta la serie de fórmulas convencionales que solemos usar, es posible que lleguemos a la conclusión de que estamos en un mundo pacífico y tolerante donde todos aseguramos que nos respetamos pero que, si examinamos las actitudes y las conductas, es probable que, en muchas ocasiones, nos veamos obligados a reconocer que la distancia que media entre las palabras y los hechos es considerable.

Él examina algunas fórmulas léxicas en las que el concepto "respeto" –bajo diferentes fórmulas lingüísticas-, cumple diferentes funciones comunicativas. En su opinión, en nuestros días la declaración de respeto parece ser, incluso, un modo de introducir en la conversación un desacuerdo o un reproche como, por ejemplo, cuando se dice simplemente "yo respeto tu opinión", se trata seguramente de una manifestación que desea ser amistosa y tolerante. La fórmula "toda opinión es respetable" introduce ya cierta distancia

[218] La Ética kantiana está contenida en sus, denominadas, tres obras éticas: *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *Metafísica de las costumbres*. Kant se caracterizó por la búsqueda de una ética o de unos principios cuyo rasgo común es el carácter de universalidad que posee la ciencia. Para la consecución de dichos principios Kant separó las éticas en: éticas empíricas (todas las anteriores a él) y éticas formales (*Ética* de Kant).

porque incluye la opinión del otro en la amplia clase de opiniones posibles que, en todo caso, es educado y democrático respetar, pero reconoce que, cuando alguien dice después de escucharnos y levantando un poco la voz, "hay que respetar todas las opiniones", lo más prudente es interpretarlo como una declaración envenenada que prepara la agresión verbal que se avecina. Incluso afirma que, después de expresiones de respeto introductoria como "dicho sea con todos los respetos", cualquier exabrupto es esperable y no hay porqué extrañarse de que luego la conversación se ponga empinada tanto para el pretendido respetuoso como para el presunto respetado. Hay quien respeta en el otro lo que el otro dice pero sólo eso. La expresión "dame tu opinión, ya te comunicaré mi decisión (sobre lo que vas a hacer)", precedida o seguida de un "porque yo respeto mucho tu opinión", sólo quiere decir "habla, habla, consiento escucharte". Por eso, concluye que, cuando en la vida política alguien dimite por dignidad, siempre hay otros que disimulan su irritación o su contento con la frase: "yo respeto enormemente su decisión de dimitir".

Advierte, además, la diferencia que existe entre el significado que tradicionalmente se asignaba al término "respeto", como "la confesión de la superioridad del otro por sus méritos o por su rango", y el sentido moderno que, por el contrario, se fundamenta "en el reconocimiento de la dignidad y de la personalidad del otro como hombre". Llega a la conclusión de que la realidad del respeto es siempre incierta y engañosa cuando su única prueba es la declaración de intenciones del que pretende practicarlo a favor del otro. Por eso, si se quiere saber con certeza si hay o no respeto, es más seguro preguntarle a ese otro si se siente o no verdaderamente respetado ("Respeto lo que dices", *Diario de Cádiz*, 7-2-2002).

La virtud como proporción

En contra de las nociones tradicionales que se apoyan en el concepto de "equilibrio" de acuerdo con la definición aristotélica –"la virtud es una disposición voluntaria que, adquirida y dirigida por la razón, consiste en el

término medio entre dos vicios"[219]- Peñalver prefiere hablar de "proporción". Sin negar la existencia y la utilidad que, a lo largo de la historia, han aportado los sistemas éticos que parten de la demostración de la existencia del sumo bien para el hombre y que proponen la vía para alcanzarlo, él se refiere, como lo hace por ejemplo Kant[220], a la manera de valorar los comportamientos éticos en las diferentes situaciones, teniendo en cuenta las distintas circunstancias. Según él, el tradicional equilibrio sólo desembocaría en la inacción o en la parálisis.

Para explicar su propuesta, Peñalver recurre a la comparación con el mundo físico y recuerda cómo la termodinámica tiende al equilibrio y por ende a la inmovilidad, a la parálisis y a la muerte. El equilibrio, la equiparación entre tendencias y fuerzas, lo que suele llamarse el "término medio" –afirma- no es tampoco en la conducta humana el primer valor ético. Propone el ejemplo de la prudencia que –explica- "no está en el término medio sino en la proporción, en la dosis necesaria para deshacer un equilibrio paralizador o para evitar un exceso

---

[219] La virtud consiste en saber dar con el término medio entre dos extremos, extremos que por ser tales son vicios; Aristóteles distingue entre el "término medio de la cosa" y el "término medio para nosotros"; el término medio es siempre de algo que posee magnitud, y es término medio en relación a la cosa cuando se la examina desde un punto de vista puramente matemático (así, el 6 es el término medio entre 11 y 12), dista lo mismo de cualquiera de los extremos, y es una sola e idéntica en todas las cosas; pero para establecer lo que es mucho o poco en asuntos relativos al bien de las personas es preciso atender a las circunstancias, al sujeto que realiza la acción, a sus necesidades y a sus posibilidades, y para ello introduce Aristóteles la idea del término medio respecto a nosotros: en la moralidad el término medio se predica de las pasiones, los sentimientos y las acciones pues, dice este filósofo, en el temor, el atrevimiento, la apetencia, la ira, la compasión, y en general en el placer y el dolor caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien. El término medio es lo que no sobra ni falta, y no es único ni igual para todos. Parece claro, por ejemplo, que respecto de ser buen estudiante lo que para unos es muchas horas de estudio para otros es poco, y establecer el tiempo adecuado depende de las circunstancias y de las personas; o que, en relación con la humildad o el descaro, no hay un término matemático que corresponda a la conducta válida en todo momento y lugar, pues en unas circunstancias lo correcto será mostrarse efusivo y cordial y en otras mantener una cierta distancia y no demasiada emotividad. En resumen, y utilizando las propias palabras de Aristóteles, si se vive la pasión o el sentimiento o se realiza la acción "cuando es debido, y por aquellas cosas y respecto a aquellas personas y en vista de aquello y de la manera que se debe, entonces hay término medio y excelente, y en esto consiste la virtud". Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro Segundo, VI.

[220] Kant, sin embargo, se ve en la necesidad de darle contenido a su formalismo moral y, por eso, habla de la ética de los valores. Según Zubiri, éstos no serían esencias preestablecidas, sino posibilidades apreciables. Sin embargo, Aranguren apunta que al final "hay que definirse", la apropiabilidad de los valores ha de materializarse en apropiación efectiva, y esa apropiación sería precisamente la virtud. La ética de los valores, por lo tanto, regresaría al final a la ética de la virtud.

de desequilibrio". La antítesis no se produce, pues, entre el equilibrio y el desequilibrio sino entre la buena y la mala proporción. Pero, en sus diferentes explicaciones, él trata de evitar en todo momento transmitir la impresión de que su propuesta posee un valor absoluto y universal:

> Lo mejor –afirma- no es casi nunca lo equilibrado sino lo bien proporcionado. La idea de equilibrio procede de la figura de la balanza y ésta de la necesidad de "pesar" con precisión cosas o conductas. Y si la balanza simboliza la justicia no es porque lo justo consista en dar a todos "lo mismo", igualando el culpable y el inocente, lo que sería la mayor de las injusticias, sino porque a cada uno hay que darle lo que merece según el "peso" de cualidades que ha logrado alcanzar. "Que Dios me pese en balanza justa y él conocerá mi integridad", clamaba Job ("La buena proporción", *Diario de Cádiz,* 7-3-2001).

Toma otro ejemplo ilustrativo del ámbito cromático y explica cómo, entre el color blanco y el negro existen muchas clases de grises aunque el mejor gris no es siempre aquél que resulta de la exacta cantidad de blanco y de negro ni tampoco el gris es "mejor" que el blanco o el negro puros. De la misma manera, añade, ni lo verdadero, ni lo mejor, ni lo más bello se encuentran en dosis iguales que sus componentes sino en la dosis exacta. Ésta es la razón, según él, por la que la balanza, una de las figuras de la alquimia, es asimismo una metáfora de la búsqueda apasionada de la exactitud en el conocimiento.

> En el centro del sistema o está la Tierra o está el Sol. No hay término medio. La equidistancia, como resolución de conflictos, es una tentación aparentemente razonable y prudente pero sólo expresa el miedo (no tomar posición contra los contendientes sino a favor de todos) o la irresponsabilidad (la generosa propuesta de contentar a todos hace casi segura su imposible realización) (*Ibidem*).

Recuerda cómo Fernando Savater, con lucidez y con coraje, en palabras y en hechos, defiende esta misma tesis aplicada a la injusta actitud que algunos críticos han adoptado ante el problema vasco.

La asimétrica y simultánea exigencia de igualdad y de desigualdad

Peñalver parte del supuesto de que, aunque los grandes principios de la Ética sean los mismos, la forma de argumentarlos y de aplicarlos han de adecuarse a los diferentes tiempos y a los distintos lugares. Cuando muestra su acuerdo en la concepción del discurso ético como un proceso más retórico que lógico aduce la razón de que hemos de adaptarlo a las cambiantes necesidades que surgen en las distintas circunstancias e, incluso, a las diferentes sensibilidades territoriales. Da por supuesto que, por ser humano, es un discurso racional, pero también, por esta misma razón, es inevitable que esté condicionado por los sentimientos, pero advierte que, aunque en los juicios morales se han de tener en cuenta los múltiples factores que modifican las actitudes y los comportamientos, nunca se puede prescindir de la referencia explícita a los derechos y a los deberes fundamentales. Por eso deja claro que el valor ético primario es la justicia.

Para ejemplificar estas afirmaciones formula varias preguntas: ¿Son repartibles los "bienes culturales" como pueden y deben ser repartidos la enseñanza básica, el trabajo, el pan, la salud, la vivienda o el descanso? Cuando pensamos en las artes, la enseñanza superior, las ciencias, la filosofía, las religiones… ¿estamos queriendo referirnos a unos objetos, conductas, destrezas, textos o conocimientos comunicables y transmisibles como si fueran cosas o servicios?

Responde afirmando que, en nuestras sociedades, el trabajo, la enseñanza, el pan, la salud, la vivienda y la diversión son necesarios para la vida y para la felicidad de cada uno y, por eso, su reparto debe ser igualitario. Todos y cada uno los necesitamos y, por eso, tenemos derecho a exigir la posibilidad de su disfrute sin ninguna desigualdad. Los bienes culturales, por el contrario, sólo son necesarios para el conjunto social y, en consecuencia, "pueden ser desigualmente repartidos entre los individuos" (*Ibidem*).

Esta asimétrica y simultánea exigencia de igualdad y de desigualdad es la que, de algún modo, se expresaría utilizando libremente dos conceptos que, en los textos originarios del socialismo marxista, resumía las dos vertientes de su proyecto de acción: "De cada uno según sus capacidades a cada uno según sus necesidades". Él explica cómo estas afirmaciones sugieren que hay un periodo en el que la igualdad social que busca toda sociedad justa sólo podría calcularse por las necesidades comunes y básicas de cada uno. En un momento ulterior, que no suprimiría los logros del anterior, "la igualdad perseguida ya no podría definirse sólo por la necesidad de la posesión y del uso de las cosas sino por la capacidad o facultad de su disfrute" (*Ibidem*).

Concluye que esta capacidad o talento no serían jamás idénticos en cada uno de los individuos de una sociedad, justamente porque sólo después de satisfechas las necesidades básicas, la libertad creadora de cada uno se revelaría como un poder de creación de sí mismo y del otro, y que

> jamás las nuevas necesidades sobrevenidas podrían ser definidas por la igualdad sino por la diferencia. Y he aquí cómo una incipiente igualdad de hombres y no de máquinas está hoy quizá produciendo sorprendentemente la desemejanza y la diversidad ("La desigualdad", *Diario de Cádiz,* 18-4-2001).

La existencia del mal

Mariano Peñalver aborda el problema del mal situándolo en el ámbito del "drama de la libertad humana"[221], un asunto íntimamente unido a la concepción de la conciencia y dependiente de las diferentes maneras de interpretar el tiempo, la vida y, por lo tanto, la muerte. De forma reiterativa él

[221] Rüdiger Safranski explica esta misma cuestión en los siguientes términos: "No hace falta recurrir al diablo para entender el mal. El mal pertenece al drama de la libertad humana. Es el precio de la libertad, El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el "animal no fijado", usando una expresión de Nietzsche. La conciencia hace que el hombre se precipite en el tiempo: en un pasado opresivo; en un presente huidizo; en un futuro que puede convertirse en bastidor amenazante y capaz de despertar la preocupación. Todo sería más sencillo si la conciencia fuera simplemente ser consciente. Pero ésta se desgaja, se erige en libertad ante un horizonte de posibilidades. La conciencia puede trascender la realidad actual y descubrir una nada vertiginosa, o bien un Dios en el que todo alcanza su quietud" (2000: 13).

señala que una de las consecuencias del olvido y del rechazo de las referencias éticas puede ser la simplificación ingenua o el empobrecimiento dañino del contenido de la vida humana: el olvido de que, si mutilamos el cuerpo de los principios éticos, se resiente todo el equilibrio individual y se derrumba, incluso, la estructura de la vida social: nos hacemos más crueles y más vulnerables. Y es que él no pierde de vista que la Ética posee diversos contenidos complementarios ni olvida que, cuando prescindimos de cualquiera de ellos, se devalúan los demás valores personales y colectivos.

Encontramos una muestra significativa de su pensamiento, por ejemplo, cuando identifica sus raíces en los sentimientos de odio, de resentimiento y de venganza que, obviamente, se oponen a los nobles deseos que impulsan al bien, una noción que él interpreta desde la perspectiva de la justicia. En su opinión, el mal alcanza el mayor nivel de paroxismo cuando se alimenta de convicciones religiosas y, por lo tanto, cuando, originado por las adhesiones a lo único o a lo absoluto, desemboca en la muerte. Éstos son los criterios que le sirven para analizar los sangrientos episodios terroristas y las claves que él aplica en sus comentarios sobre los comportamientos de los talibán. Señala cómo los hechos que rodean a los sucesos terroristas son siniestros y terribles. Explica cómo, durante años, se alimenta el resentimiento hacia el poderoso que excluye, que ignora y que desprecia, y detalla la insistencia con la que se recuerdan todas las humillaciones pasadas y se imaginan las futuras excitando así el deseo irreprimible de que el poderoso pague, se duela y llore.

> Al fin viene la larga, la costosa, la difícil y la secreta preparación del espantoso acto. Una locura como ésta, que se quiere justiciera y vengadora, sólo puede nutrirse con la ilusión religiosa de la guerra santa ("El mal y la venganza", *Diario de Cádiz"*, 20-9-2001).

A su juicio, sólo un delirio ideológico de este tipo (talibán significa "estudiantes de textos islámicos") es capaz de planear durante meses una acción cuyo éxito depende en último término de la propia muerte. Explica cómo la

decisión de "morir para matar" es un arma absoluta que puede suscitar dos respuestas opuestas que, como todas las pasiones, son también, dos excesos del deseo: la primera es un gesto que él califica de heroico: "morir para que otros vivan": la heroicidad y el sacrificio. Por eso él afirma que ciertas violencias y catástrofes despiertan unas conductas solidarias movidas por la pasión de la generosidad, una hermosa pasión absoluta que parece adormecida bajo la codicia del egoísmo de cada día o por la venganza que, como él mismo indica, nada tiene que ver con la justicia, aunque se pretenda siempre confundirla con ella. Hemos de recordar que la justicia también es la virtud central de la ética desde Platón[222].

No podemos perder de vista que si la justicia es una acción socialmente necesaria que no está destinada a apaciguar unas pasiones insatisfechas ni la venganza, como toda pasión absoluta, aunque adopte la forma de guerra justa, ("¿hubo alguna vez una guerra buena?"), carece propiamente de objeto y por eso no parece satisfacerse jamás. Su lema es aterrador: el dolor recibido, el odio inicial se realimenta y nuevas acciones sangrientas suscitan incesantemente nuevas venganzas:

> El mal ocasionado por el odio y el fanatismo no se agota con el dolor ni con la muerte que producen. La venganza es un efecto engendrado no menos terrible que el propio mal (*Ibidem*).

El carácter instrumental de los bienes materiales

Aunque Mariano Peñalver acepta que la actividad económica es una exigencia de la condición limitada de los recursos humanos y de la escasez de nuestras capacidades, de nuestros poderes y de nuestros bienes, y que, en consecuencia, se impone la necesidad de gestionarlas de una manera adecuada, en diversos textos insiste sobre el carácter instrumental que poseen todos los bienes y explica cómo sólo sirven para lograr otros objetivos orientados hacia el

---

222 Para Sócrates las virtudes se reducían a la prudencia: conocimiento de lo que es bueno y malo: la malicia es simple ignorancia. Kant, por el contrario, afirmará que la prudencia no tiene nada que ver con la moral, que se reduce al seguimiento de un riguroso imperativo categórico.

bienestar y la felicidad. Advierte, además, que convertir la economía en un fin absoluto y en la única o principal clave interpretativa y valorativa de todos los comportamientos es no sólo un error sino también una perversión moral.

Peñalver sostiene que la contaminación economicista en todos los órdenes de la realidad de nuestras sociedades es uno de los efectos más inquietantes del fenómeno de la globalización, y explica cómo la mayoría de los proyectos de acción, los problemas de investigación, las estrategias de realización, los cálculos de esfuerzos o de gastos de energía y de evaluación de resultados, casi siempre se formulan o se interpretan aplicando unos conceptos que se importan del campo de la economía. Ilustra estas ideas recordando cómo muchas de las actividades sociales y culturales como exposiciones, congresos, conciertos, ediciones de libros y de revistas, producción de películas y programas científicos de televisión o excavaciones arqueológicas se proponen y se ofrecen a los poderes económicos como soportes culturales para las "inagotables e imperiosas necesidades publicitarias de las empresas". Ésta es la razón por la que las actividades culturales, rodeadas "con una falsa aura de inmaterialidad" -ya que ningún arte se hace sin materia-, suelen aparecer como un valor prestigioso y gratuito, como un procedimiento apto para acompañar y, quizás, para hacerse perdonar, en un mundo donde impera lo útil, el despertar del deseo y de la posesión de objetos consumibles, tantas veces desprovistos de utilidad.

Aduce como ejemplo el contagio economicista que se advierte, no sólo en el lenguaje sino también en las actitudes que, conscientemente, buscan intereses concretos. Ilustra su reflexión con unas expresiones tan repetidas como "Tener un segundo hijo no es rentable" o "Para qué matarse trabajando si se gana mil veces más especulando con el dinero de los otros". Advierte cómo estas frases, cínicas y desenfadadas, no ocultan la desviación de los valores en las que se sostienen, y subraya la escasa valoración de aquellas conductas que exigen una entrega y una tenacidad raramente merecedoras de una recompensa calculable numéricamente como, por ejemplo, las relaciones afectivas, la

producción artística de objetos superfluos o el desarrollo del puro pensamiento filosófico y científico. Son unas tareas "que, aunque no descubran ni a corto ni a medio plazo su significación económica, son absoluta e inmediatamente humanas y socialmente valiosas" ("La contaminación", *Diario de Cádiz,* 20-6-2001).

La incoherencia ética

Peñalver también explica y argumenta su honda convicción de que la coherencia ética no sólo es el fundamento más sólido de la eficacia comunicativa, sino también la base sobre la que se asienta la felicidad personal y el bienestar colectivo. Sigue así a Aristóteles y a Quintiliano[223] quienes afirman que no es sólo deseable, sino también posible, intentar alcanzar las cualidades morales que, genéricamente, puede denominarse como "bondad" en todos los ámbitos de la vida y, entre ellos, en el ejercicio de la oratoria y de la política tan estrechamente emparejada con ella (XII, 1,1). La autoridad moral del orador y del político ha de ser –afirma con claridad- la vía principal de la persuasión.

Todas estas reflexiones parten de un principio fundamental que, aunque esté formulado en términos diferentes, constituye uno de los pilares de todas las Ciencias Humanas y que podríamos enunciar de la siguiente manera: el lenguaje es el instrumento de construcción del ser humano y de la sociedad. Partiendo del supuesto de que los comportamientos políticos se han de apoyar en los principios éticos, Peñalver señala la contradicción que existe entre el respeto explícito que se manifiesta en los discursos y el menosprecio práctico que

[223] Quintiliano no renuncia en ningún momento a la figura del orador ideal que preside todo el armazón de la *Institutio* que es, sobre todo, la formulación de un ideal humano -el del orador perfecto- y la descripción detallada de los pasos necesarios para alcanzarlo. Recordemos que el título de la obra es *Institutio oratoria*, esto es, "La formación del orador". Quintiliano había intentado hacer una equivalencia fundamental para establecer el papel de la Retórica en la sociedad: la Retórica es la ciencia de hablar bien y hablar bien significa ser un hombre honesto porque entre la Ética y la palabra hay una total identificación. En consecuencia, el buen político no puede prescindir de la Retórica, aunque no como artificio para manipular las conciencias, para mover los corazones, para provocar adhesiones inquebrantables o para obligar a actuar en una dirección más bien que en otra sino como recorrido hacia una verdad dialogante, definida en la confrontación de pareceres y en el pensamiento de las diferentes hipótesis: el discurso oratorio orienta, alienta y estimula el crecimiento.

reflejan algunos comportamientos. Si es cierto, advierte, que una minoría de políticos -y la mayoría de los partidos- se declara profundamente fiel a los principios de la ética, también es verdad que el cumplimiento de sus normas no siempre es el coherente. Establece cierta analogía con el comportamiento de aquellos ciudadanos que son defensores y votantes sinceros de la solidaridad social, pero que, sin embargo, aparcan sin ningún escrúpulo su propio coche en segunda línea obstaculizando la circulación de otros cien conductores. Plantea la hipótesis de que el problema de la Ética, quizás, no sea el de su fundamento sino el de sus efectos ya que, en la práctica, lo que importa no es tanto el origen de la norma moral como su capacidad para dotar de sentido a las acciones humanas:

> Lo ético define la acción libre por ser lo que la perfecciona como acción humana, no por ser lo que la justifica. Una acción buena es siempre una buena acción para los otros. Son los otros, en suma, los que deciden la calidad ética o no ética de una acción ("Presuntamente inocentes", *Diario de Cádiz,* 12-7-2001).

Como explicación de las permanentes e intensas tentaciones a las que se sienten sometidos los políticos, señala la proximidad a unos objetos deseables que despiertan sus ansias de codicia. Ésta es la razón por la que, a sus juicio, quizás la corrupción se avive y se alimente entre los poderosos. No es extraño, concluye, que, mientras más generosamente se recompensa a los políticos más deseos tendrán de perpetuarse en el poder, y más tentaciones tendrán de adquirir de cualquier manera bienes y privilegios atesorando todo lo posible ("lo que se llama ahora blindarse") para cuando sean cesados. A su juicio se podrían evitar tales riesgos si los cargos tuvieran la misma remuneración que la profesión (incluido el paro) que abandonaron:

> que se considere como servicio gratuito, por sorteo, obligatorio y temporal, como en la democracia ateniense o, finalmente, que sea una carga y no una sinecura ni una profesión" (*Ibidem*).

Intención y culpabilidad

Siguiendo la "ética de la intención" descrita por Hegel en su obra la *Fenomenología del espíritu,* que parte del supuesto implícito de que el ser humano encierra en el interior de su espíritu el sentido del deber o del valor absoluto, algunos autores llegan a la conclusión de que las acciones que se sienten o que se piensan que son "buenas", lo son efectivamente. De esta misma convicción participan quienes afirman que lo decisivo para valorar las acciones humanas es descubrir la intención con la que han sido realizadas. Son los defensores de esa moralidad formal y subjetiva que emplea como criterio valorativo la intención personal que mueve a la acción.

Peñalver rechaza esta teoría y explica cómo la intención que atribuimos a nuestras acciones es muchas veces la coartada de la ingenuidad o de la irresponsabilidad. Su argumentación es elemental y clara: afirmar que las consecuencias de nuestras acciones no nos parecen comprometernos cuando no tuvimos la intención de producirlas es como si no fuéramos responsables más que de los efectos deseables de nuestras acciones.

> ¿A quién –se pregunta- habría pues que atribuir la responsabilidad de los efectos no buscados de nuestras acciones libres? [224] ("No fue mi intención", *Diario de Cádiz,* 30-8- 2001)

---

[224] Durante el siglo XVIII, los filósofos británicos David Hume, en *Ensayos morales y políticos* (1741-1742), y Adam Smith, autor de la teoría económica del laissez-faire, en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759), formularon modelos éticos subjetivos. Identificaron lo bueno con las acciones que producen sentimientos de satisfacción y lo malo con las que provocan dolor. Según Hume y Smith, las ideas de moral e interés público provocan sentimientos de simpatía entre personas que tienden hacia las otras incluso cuando no están unidas por lazos de parentesco u otros vínculos directos.
Aunque las teorías utilitarias se sitúan en el extremo opuesto de estas doctrinas, podemos afirmar que sus efectos coinciden en gran medida. Fue formulada por el británico Jeremy Bentham hacia finales del siglo XVIII y, más tarde, comentada por el también filósofo y británico James Mill y su hijo John Stuart Mill. En su Introducción *a los* principios *de* la moral *y la legislación* (1789), Bentham explicó el principio de utilidad como el medio para contribuir al aumento de la felicidad de la comunidad. En su opinión, todas las acciones humanas están motivadas por un deseo de obtener placer y de evitar el sufrimiento. Al ser el utilitarismo un hedonismo universal, y no un hedonismo egoísta como podría interpretarse el epicureísmo, su bien más elevado consiste en alcanzar la mayor felicidad para el mayor número de personas.

Para ilustrar su tesis, describe la serie de "salidas tranquilizadoras" que se eligen frecuentemente con el fin de justificar determinados comportamientos cuyos efectos son perniciosos como, por ejemplo, el azar, la mala suerte, la adversidad y el destino. En todas ellas se apunta a algo o a alguien como a una suerte de autor secreto y poderoso que influye insidiosamente en nuestras acciones y que, efectivamente, da pie a múltiples y misteriosas intervenciones que suscitaron a lo largo de la historia bellos y complejos relatos literarios y míticos. Él también señala otras explicaciones conceptualmente más modernas como las que hablan del entorno, de las circunstancias, de la necesidad o de la determinación y reconoce que, en este caso, la atenuación de la responsabilidad puede llegar a bordear la pura mala fe, de tal modo que el causante del efecto (cuando éste no es penalmente relevante) se considera dispensado moralmente ante sí mismo de su deuda.

Estas ideas le sirven para mostrar su desacuerdo con la forma de la que algunos autores o sus cómplices en recientes casos de terrorismo tratan de justificarse distinguiendo entre la intención política perseguida y los dolorosos efectos "no intencionados". Como él mismo nos explica, ésta es una manera de dar a entender que sólo las muertes con intención política son muertes "terrorísticamente" correctas y que, por eso, estas muertes "necesarias" son "reivindicadas", y no sin jactancia, por sus autores. También tiene en cuenta otros casos en los que el terrorista proporciona vagas excusas sobre la fatal crueldad de todas las acciones de guerra o cuando el hecho es demasiado horrible e insinúa, incluso, la oscura autoría del enemigo y

> atribuye la responsabilidad general de toda muerte violenta a esa inmensa mayoría de ciudadanos que somos todos nosotros, es decir, los que no nos declaramos ni sus autores ni sus cómplices (*Ibidem*).

El fin como justificación ética

En opinión de Peñalver, el uso de unos medios éticamente reprobables no sólo invalida el camino elegido, sino también la meta perseguida. No sólo desautoriza a sus autores sino que también contagia los contenidos morales,

sociales y políticos del proyecto que los impulsa. Por esta razón sustituye y refuerza el dicho tan repetido en la vida cotidiana "el fin no justifica los medios" con la afirmación "los medios contagian al fin".

Para explicar esta teoría, advierte del peligro que encierra el comentario cuando, para juzgar algunos comportamientos, afirmamos que "estamos de acuerdo con sus fines pero condenamos los medios que emplean para conseguirlos" porque, cuando una acción nos parece reprobable pero no podemos negar su aparente utilidad como modo de alcanzar un objetivo futuro, damos por supuesto que la contradicción entre los medios y el fin es ética, pero no técnica, y, en consecuencia, aceptamos tácitamente que esa acción reprobable es, muy posiblemente, un medio apropiado para alcanzar el objetivo buscado.

Pero, a su juicio, esta diferencia, esta disimetría entre la consideración moral y la estimación práctica de una acción concreta, es justamente el dato que hace difícil y confusa la argumentación sobre los medios y los fines que tan frecuentemente resuenan en la vida política. Aduce el ejemplo del PNV que, cuando dice que pretende conseguir la independencia del pueblo vasco democráticamente, es decir, sin recurrir a los medios violentos empleados por el terrorismo nacionalista de ETA y de sus cómplices, acepta implícitamente que esas acciones crueles y salvajes son "otros medios" para satisfacer una misma aspiración compartida. No se les niega, por lo tanto, su consideración como camino, como método, como mediación hacia una meta futura. Sólo se condena moralmente, es decir, se declara que por ese "camino" no se quiere transitar.

Peñalver llega a la conclusión de que, mientras que la discusión sobre la violencia terrorista gire en torno a su consideración como un medio violento destinado a alcanzar un fin, aunque sea estimable, su reprobación moral estará lastrada inevitablemente de confusión. Un "medio reprobable" –afirma- es una acción que rechazamos por considerarla incompatible con los fines mismos a cuya consecución está destinada. Pero, para ser más rigurosos, sería preciso

llegar a pensar que los medios son los anuncios de unos fines íntimamente conectados con aquellos. Él llega a la conclusión de que

> en la vida política, emplear medios violentos al margen de la ley es sostener en la práctica que, en la sociedad por la que se dice luchar, por ejemplo, una futura nación independiente y autónoma, ciertos conflictos se podrán en última instancia resolver por la violencia, sin las garantías y sin las cautelas que proporciona la administración democrática de la justicia. Los actos antidemocráticos y violentos no pueden ser considerados como meros "medios" de la violencia gracias a los cuales consiguió implantarse. Mil ejemplos históricos lo prueban. Por sus medios los conoceréis, no por sus fines, no por la descripción de sus frutos. No le preguntes a qué aspira, observa cómo intenta conseguirlo" ("El fin y los medios", *Diario de Cádiz*, 29-8-2002).

La mentira como arma perversa y como asunto literario

Una de las características peculiares del lenguaje humano es la posibilidad que ofrece para mentir. La mentira o la "deliberada negación de la verdad fáctica", como es definida por Hannah Arendt (1973) ha sido no sólo un arma de defensa en manos de niños indefensos, sino también, una herramienta que han manejado los adultos para lograr unas metas económicas, políticas o religiosas, y para producir efectos artísticos y literarios[225]. Pero también es cierto que, desde Platón, tanto el arte como la poesía y, de manera particular, el discurso oratorio, frecuentemente han sido menospreciados precisamente por su carácter engañoso[226].

Como vimos anteriormente Peñalver, recordando a Eco, caracteriza el lenguaje verbal como el único o como el principal instrumento que, además de

---

[225] Aristóteles distingue dos especies fundamentales de mentira: la jactancia, que consiste en exagerar la verdad, y la ironía, que consiste en disminuirla. Éstas son las mentiras que no se refieren, sin embargo, a las relaciones de negocios ni a la justicia ya que, en estos casos, constituyen vicios mas graves como, por ejemplo, las estafas o la traición.

[226] Aunque un mal uso de los procedimientos retóricos o una deficiente interpretación de sus funciones ha determinado que el arte retórico tuviera una consideración negativa hasta tal punto que algunos identifican los recursos retóricos como artificios vacíos o como armas destructoras, hemos de tener en cuenta que la filosofía clásica (desde los escritos de Aristóteles y las discusiones entre Sócrates y los Sofistas) hasta las reflexiones de los actuales semiótico (Eco, 1978: 193-208; 1988: 393-395) han considerado a la Retórica como un arte y como una ciencia destinadas a la transmisión eficaz de mensajes.

cumplir otras funciones expresivas, explicativas y comunicativas, posee la capacidad de mentir a diferencia del lenguaje no verbal, que es espontáneo, y del que emplean los demás seres de la naturaleza carentes de la capacidad de disimular y de mentir: "Sólo lo mudo de la naturaleza parece contener siempre la verdad. Pero –él advierte- para pensar la verdad de lo mudo natural hay que hacerlo hablar".

De manera claramente irónica se lamenta de que, en casos muy frecuentes como, por ejemplo en el asunto de Gescartera[227], aparentemente no figuren inculpados animales, sino que todos los que hablan sean sin duda verdaderos y auténticos seres humanos. Concluye que es inevitable que pensemos en lo difícil que nos resulta distinguir la verdad de la mentira cuando una declaración que asegura decir la verdad (por su honor, por sus hijos, por Dios mismo) es corregida dos días más tarde por el mismo declarante (inculpado o testigo) que se acusa de un pecado menor: el olvido, la distracción, la ignorancia o la ausencia jurada de mala intención.

Pero añade que, cuando la mentira y la buena conciencia se mezclan con el fraude, con la astucia y con la codicia, los personajes adquieren un interés literario que los autores no despreciarían explotar, como lo hizo Balzac en la *Comedia Humana*:

> Desde el típico pícaro engañador adicto -hasta lo enfermizo- a la bella apariencia de lo ostentoso, la falsa inocente que no sabe nada de un negocio que le permite vivir ricamente, el espeso notario que se resiste a reconocerse en la lastimosa imagen que está enviando a los que lo escuchan, el alto cargo que no logra creerse que por un asunto baladí y por el que apenas ganó la sonrisa agradecida de un subordinado haya quizá comprometido toda su futura carrera política, o el otro no menos alto cargo, en fin, que sonríe para sí mismo en silencio porque ha logrado casi sin

[227] El "Caso Gescartera" fue un escándalo financiero ocurrido en España en 2001, en el que desaparecieron unos 20.000 millones de pesetas (más de 120 millones de euros) y que registró más de 2.000 afectados, incluyendo mutualidades públicas, fundaciones, ONGs, congregaciones religiosas y empresas públicas.

> mancharse comprometer la carrera del primero, etc. ("La Comedia Humana", *Diario de Cádiz,* 18-10-2001).

Como resumen y conclusión podemos afirmar que el fundamento último de la Ética según Peñalver es el terreno común sobre el que se asientan los tres pilares básicos de la comunicación oratoria y de la acción política: la importancia primordial de la verdad, la dignidad suprema de la persona y la ineludible exigencia de promoción del bien común. Estos principios son los que no excluyen, sino que exigen que se completen con otras teorías éticas que han aportado diversos modelos de vida moral, de vida feliz -la *eudaimonía* aristotélica- inspiradoras de tratados y de manuales de Ética de nuestra tradición occidental.

Las causas morales de la miseria y de la pobreza

Aprovechando la reunión del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, celebrada en Monterrey (México, en marzo de 2002), Peñalver esboza su opinión sobre los contenidos y sobre las motivaciones, no necesariamente explícitas, de estos y de otros "encuentros similares de ricos", y llega a la conclusión de que las raíces de estas lacerantes desigualdades son de índole ética. Le llama la atención que, por un lado, busquen diversas fórmulas para mantener o para aumentar sus riquezas y que, por otro lado, les inquieten las consecuencias negativas que, para ellos, puede desencadenar la creciente pobreza de los desposeídos:

> Los ricos unas veces se reúnen para hablar de cómo seguir siendo ricos o de cómo serlo aún más, y otras para discutir sobre qué han de hacer para que los pobres no sigan siendo tan pobres o para que empiecen a dejar de serlo tanto. Cuando se es rico (todos los pobres lo saben) la pobreza de los otros es turbadora. Ya sea por sentido de la justicia y de la solidaridad, por un sentimiento de piedad y de compasión, por simple humanidad, o quizás también por miedo a los desposeídos y a su previsible rencor. Los ricos no pueden dejar de inquietarse por los que no comparten con ellos la posesión y el gozo de los bienes de la tierra y de los placeres de la vida ("Los chicos de Monterrey", *Diario de Cádiz,* 28-3-2002).

Afirma cómo a los ricos les preocupa, no sólo la abismal desigualdad que existe entre sus fortunas y las miserias de los pobres, sino también el peligroso crecimiento de éstos. Recuerda que, hoy, los diez hombres más ricos del mundo tienen ingresos superiores a los 48 países más pobres, mientras que cerca de 1.000 millones de personas sobreviven con menos de 1 dólar diario. Pero aunque cree que no es probable que sepan que son tantos, él muestra su convicción de que lo que sí saben estos mil millones de hombres, mujeres y niños, es que este mundo es para ellos un "pudridero" donde la miseria, la enfermedad y la muerte hacen insoportable la vida.

Aunque reconoce que no es fácil descubrir la causa principal de la pobreza de los pueblos ya que algunas dependen de los hombres, tanto ricos como pobres, y otros cuyo poder y secreto se nos escapan, denuncia con claridad que la corrupción, el despotismo, la explotación, la ineficacia, el fanatismo, la violencia, la ignorancia, la perversión, la torpeza, la insolidaridad de los hombres y otras causas morales de la miseria y de la pobreza de las naciones aparecen muchas veces acompañadas por unas causas físicas donde dominan el azar y la necesidad de la naturaleza. Los ricos, que ya se habían reunido hace dos años para tratar de estos asuntos, ahora en Monterrey, han llegado a la conclusión, después de pensarlo un par de días, de que deben compartir algo de lo mucho que poseen con los que no poseen más que su propia desposesión.

> Si es difícil descubrir las causas de la pobreza de los otros es aún más difícil confesarlo públicamente cuando lo que se descubre es que la pobreza de muchos depende, directa o indirectamente, de la riqueza de unos pocos, y sobre todo cuando son estos pocos y no los otros los que poseen todo el poder de resolver, perdiendo una parte de su propio bienestar, el problema de la miseria de la mayoría (*Ibidem*).

El desarrollo y la avaricia

Desde esta óptica ética, Peñalver también aborda el tema del desarrollismo, ese objetivo que, en la actualidad, constituye la preocupación de los gobiernos porque consideran que es la solución económica de los problemas

sociales. De manera, a veces explícita, los programas políticos se fundamentan en la convicción de que la expansión económica sin límites garantiza el bienestar de la gran mayoría de los ciudadanos.

Recuerda la frase de Suart Mill -"No me gusta el ideal de vida que defienden aquellos que creen que el estado normal de los seres humanos es una lucha incesante por avanzar"- contenida en un famoso libro que estudiaron varias generaciones de economistas desde hace ya ciento cincuenta años. Este manual explica cómo el "desarrollo" -un ideal entonces naciente- ya suscitaba reservas y suspicacias en las mentes más críticas e independientes de aquella época. En nuestros tiempos, el Primer Informe del Club de Roma de 1960 sobre los "límites del crecimiento" se preguntaba también sobre la viabilidad del crecimiento como objetivo económico planetario. Cuarenta años después, aún no hemos sabido responder con contundencia a esa cuestión.

Para muchos, por el contrario, este ideal, que consiste en "aplastar, dar codazos y pisar los talones al que va delante, característico del tipo de sociedad actual", sigue siendo el género de vida más deseable para la especie humana. Peñalver advierte que el desarrollo económico es impensable sin lo que hoy llamamos la competitividad y que, aunque Suart Smill afirma que, "sin duda, es más deseable que las energías de la humanidad se empleen en estas luchas de riqueza que en las luchas guerreras", no podemos perder de vista que también algunas guerras muy sangrientas, como las guerras coloniales, se harían por motivos económicos.

A partir de las afirmaciones de John Stuart Mill sobre el progresivo e inútil enriquecimiento de los ya ricos - "No veo que haya motivo para congratularse de que personas que son ya más ricas de lo que nadie necesita ser, hayan doblado sus medios de consumir cosas que producen poco o ningún placer, excepto como objetos representativos de riqueza"- y sobre la importancia del crecimiento en los países pobres -"Sólo en los países atrasados del mundo es todavía el aumento de producción un asunto importante"-, Peñalver señala cómo

el deseo de aumentar las riquezas no es sólo el signo de una codicia inagotable sino también una ley intrínseca del funcionamiento del sistema capitalista:

> Hoy sabemos –afirma- que la progresión económica en una sociedad de mercado forma parte de la estructura misma de esa sociedad, y que además tiene un coste para el entorno natural. A una empresa no le resulta posible, sin peligro para su supervivencia, limitar su crecimiento salvo si el Estado introduce alguna restricción legal que afecte al conjunto de los competidores ("Un texto que da que pensar", *Diario de Cádiz,* 5-9-2002).

También señala cómo, en contraste con esta situación, los países "en vías de desarrollo" son hoy cada vez más pobres porque los ricos, que por ser los más poderosos son los que dirigen la economía mundial, difícilmente aceptan en la práctica la limitación de su crecimiento en beneficio de unos futuros competidores o para salvaguardar la naturaleza, salvo si suponen que estas limitaciones pudieran hacer nacer un futuro mercado para sus propios productos. Por esta razón concluye que Johannesburgo, donde se celebra la Cumbre de la Tierra por un Desarrollo Sostenible, se clausurará casi sin resultados prácticos. En esta ocasión, en vez de explicitar su análisis, prefiere invitar al paciente lector para que prolongue por su cuenta el comentario del sorprendente texto escrito en 1848 por John Stuart Mill contenido en su libro titulado *Principios de Economía Política* (*Ibidem*).

Peñalver reconoce, sin embargo, que el progreso ético es lento y costoso como lo demuestra el tránsito milenario que se recorre, por ejemplo, de la guerra de todos contra todos a la consideración de los demás como fines en sí mismos más allá de la relación instrumental. Por eso él afirma que lograr la autenticidad personal es más difícil que dejarse manipular: llegar a ser uno mismo y autogobernarse constituye una empresa ardua y, para muchos, imposible, por eso, esquivamos comprometernos con nuestras propias vidas y nos cuesta reconocer los errores y aceptar las derrotas, y, por eso, disfrazamos los errores y disimulamos las culpas. De acuerdo con estas propuestas podemos afirmar que las leyes naturales -como, por ejemplo, la del más fuerte- no son

racionales ni humanas sino, a veces, antihumanas. Vivir humanamente es una disciplina complicada y, en muchos casos, una asignatura pendiente.

4. 12.- El poder y el dominio

4. 12.- El poder y el dominio

Introducción

El Deseo de Poder

El poder sobre los acontecimientos

El poder sobre el tiempo

El recelo ante el poder

El Poder como frustración del Deseo

El Deseo como experiencia instantánea y absoluta

La institucionalización del Deseo

El poder de la opinión

La relatividad de las mayorías absolutas

La limitación del Poder

Los cambios en el ejercicio del Poder

La obediencia como condición y sostén del Poder

Poder y pedagogía

Las tentaciones de corrupción

La voluntad popular como única fuente de Poder

Las diferentes lecturas de la renuncia al Poder

Las distancias entre las ideas y las prácticas

El escándalo de los poderosos

Introducción

Peñalver aborda el tema del poder desde tres perspectivas convergentes: desde su propia experiencia como Rector de la Universidad de Cádiz[228]; desde los análisis de asuntos de actualidad publicados en sus comentarios periodísticos y desde la evaluación de los resultados de las encuestas de opinión. El punto de convergencia está situado en su peculiar concepción del "deseo de poder" y del "poder del deseo". Como vimos anteriormente en el capítulo sobre "El saber y el enseñar", Peñalver, en contra de la opinión de Nietzsche, quien afirmaba que el pecado semita era "la curiosidad femenina", sugiere que la curiosidad es más bien un "pecado" de la pre-adolescencia: es el signo, afirma, de la tendencia a la apertura, una actitud muy distinta a la que impulsa el pensamiento del adulto que es el ansia de saber y el deseo de dominar ya que, en última instancia, su pasión es el Poder: el querer más antiguo y más opuesto al juego que él concibe como la expresión del cuerpo, como la forma orgánica de una energía que se reproduce al prodigarse. Por eso recuerda que el primer deseo del niño es jugar, pero, indica de forma irónica que

> es sabido que Adán y Eva no fueron jamás ni niños ni adolescentes Ni jugaron ni se preguntaron por las cosas. Nacidos adultos, su primer deseo no podía ser ni jugar ni saber, sino liberarse del poder de lo absolutamente otro que decía ser el origen de su frágil

[228] En la conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho, unos meses después de haber abandonado el cargo de Rector de la Universidad, y que tituló "Tiempo de poder y tiempo de deseo", afirmó textualmente: "Una cierta experiencia y una decidida distancia respecto a cierto poder son las dichosas circunstancias en las que me encuentro y que me van a permitir hablar del poder mismo sin tener que apelar a otro testimonio como no sea para confirmar el mío personal. […] Como hubiera dicho Sócrates, no apelo aquí a un tercero para legitimar este monólogo compartido con mis oyentes. No tengo más pruebas que aquellas que puedo compartir con los que me escuchan" (1997, *Desde el Sur…*: 129).

identidad ("Conocimiento y enseñanza", *Diario de Cádiz,* 10-5-2000).

Cuando analizamos el criterio que Peñalver aplica para explicar la actual separación entre las Ciencias y las Letras vimos también cómo, además de en otras razones, él señala el poder que las primeras proporcionan, mientras que las segundas, por el contrario, ofrecen "no poder".

Aunque, como es sabido, el término "poder" tal como solemos usarlo en nuestro lenguaje cotidiano posee un significado muy amplio y complejo, Peñalver lo emplea para referirlo en especial al ámbito político. Lo interpreta como esa capacidad humana de causar cambios económicos y sociales y, a veces, como la decisión de generar transformaciones culturales de acuerdo con los modelos de vida defendidos por las personas o por los grupos que se lo proponen. Es cierto que Nietzsche afirma que todos los seres –inorgánicos, orgánicos, animales y humanos- experimentan un esencial impulso –un deseo de poder[229]- hacia el alargamiento de la existencia, y es verdad que los objetos y los comportamientos son expresiones de un fondo primordial que pugna por existir y por crecer, pero hemos de reconocer que los hombres poseemos, además, una ilimitada capacidad para empezar algo nuevo y para configurar el mundo que nos rodea de acuerdo con unos modelos mentales que esbozamos con nuestras ideas y con nuestros deseos. Como afirma Hannah Arendt, a los seres humanos, desde el acto inaugural del nacimiento, nos es consustancial renacer y recomenzar (2011, *La condición humana,* Barcelona, Paidós).

---

[229] Como me indica el profesor Vázquez, hemos de tener exquisito cuidado cuando empleamos el concepto de "voluntad de poder" teniendo claro que no es desear algo de lo que se carece ("deseo de poder", "querer el poder"), sino desplegar todo lo que se puede, es sobreabundancia y derroche, es creación de formas (como cuando decimos de alguien, en Andalucía, que tiene mucho "poderío" o que es un "monstruo", como Camarón o Picasso), no carencia. Así es en su sentido activo y afirmativo; sólo es "carencia", negación, limitación de lo que se puede, culpabilización del "noble" por el villano, desde la perspectiva (la voluntad de poder es por definición plural y por tanto "perspectiva") de las fuerzas reactivas, negadoras de la vida, resentidas contra el despliegue y derroche de la potencia vital. Sobre estas nociones véase Deleuze, G., 1971.

Foucault es uno de los pensadores que han tratado el tema del poder no sólo relacionándolo con el concepto de "potencia" aristotélica, sino también como relación, dominio, enfrentamiento, unos factores fundamentados en las teorías de Nietzsche, quien, alejándose de los planteamientos metafísicos, afirma que casi todas las actividades del hombre obedecen a la voluntad de poder. Foucault afirma que se deben analizar los mecanismos, las estrategias y las formas fácticas en las que se desarrolla, opera y funciona el poder[230]. Este mismo autor apoyándose en Maquiavelo, interpreta el poder como "una compleja situación estratégica en una determinada sociedad", una idea que sirvió de punto de partida para los estudios de su discípulo Robert Michels[231]. Max Weber avisa de que la sociedad moderna está amenazada por el fenómeno creciente de la concentración del poder dentro de las organizaciones que se justifican porque tratan de evitar las guerras y la violencia privada.

Mariano Peñalver define y aplica algunos principios en los que se apoyan sus juicios críticos sobre el ejercicio del poder y sobre las pautas que orientan los penosos y agotadores esfuerzos que algunos derrochan para lograr un puesto de mando, y señala algunas de las líneas éticas que limitan el ejercicio de los poderes políticos. Fija también su atención, por ejemplo, en el formidable poder no delegado que ostentan los líderes de opinión, unos profesionales de la comunicación que son capaces de difundir unas ideas y unos deseos que pueden

---

[230] Foucault aborda la cuestión del poder rompiendo con las concepciones clásicas de este término. Para él, el poder no puede ser localizado en una institución o en el Estado y, por lo tanto, no es considerado como un objeto que el individuo cede al soberano (concepción contractual jurídico-política), sino que es una relación de fuerzas, una situación estratégica en una sociedad en un momento determinado. Según él, el poder, al ser resultado de relaciones de poder, está en todas partes y el sujeto, atravesado por relaciones de poder, no puede ser considerado independientemente de ellas. El poder, para Foucault, no sólo reprime, sino que también produce: produce efectos de verdad, produce saber, en el sentido de conocimiento (1976).

[231] Robert Michels en su obra de 1911, *Los partidos políticos*, un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna, efectúa un análisis de la dinámica evolutiva de la organización interna del Partido Social-Demócrata alemán, al que el autor estuvo vinculado durante varios años. Este trabajo tiene por objeto el estudio sociológico de la emergencia del liderazgo, de la psicología del poder y de las tendencias oligárquicas de la organización. En ella se encuentra toda su argumentación sobre la imposibilidad de un funcionamiento democrático de los partidos políticos de masas en las sociedades contemporáneas, por la vigencia en ellos de lo que denomina la ley de hierro de la oligarquía.

determinar, a veces decisivamente, el voto de los ciudadanos. Analiza la paradójica relatividad que caracteriza a las mayorías absolutas y el riesgo que corre el poder estatal de abusar de su prerrogativa exclusiva de emplear la violencia y de ejercer el poder de una manera arbitraria o dogmática. Advierte también la responsabilidad que contraen los ciudadanos sumisos y dóciles cuando permiten o favorecen los gobiernos déspotas o tiránicos.

Además de explicar la función pedagógica y ejemplarizante que han de desarrollar los políticos como promotores del respeto y del cultivo de determinados valores, destaca la manera novedosa con la que, en la actualidad, reinan algunos monarcas que, sin ostentar el poder, llevan la corona mientras que otros, sin cubrirse la cabeza, poseen mucho -a veces excesivo- poder. Pone también de relieve el carácter temporal del ejercicio del poder y señala cómo un hecho esencial de la vida pública democrática es el cese, la dimisión y la renuncia de los cargos de los políticos que, por sus comportamientos prevaricadores o corruptos causan escándalo. Parte del supuesto de que "nuestra época significa, en efecto, la superabundancia del Poder instituido y la exclusión del Tiempo vivido".

El Deseo de Poder

El punto de partida de los análisis de Peñalver sobre el Poder es la constatación de la estrecha relación y de la mutua dependencia que existe entre el ejercicio del Poder y el -a veces irreprimible- sentimiento de Deseo de alcanzarlo. Por eso, a su juicio, "hablar sobre el poder y sobre el deseo es a un tiempo hablar del deseo de poder y del poder del deseo". Si el Deseo es un factor psicológico que determina el movimiento de la voluntad y, por lo tanto, el desarrollo de múltiples actividades convergentes, sus metas se sitúan en los terrenos sociológicos y políticos. Por esta razón sus primeras consideraciones son de índole psicológica:

> El Deseo –explica- designa aquí la fuerza que mueve al acto de la voluntad. Es como el campo anónimo que no siempre logra

> formularse con una volición pero que mueve e impulsa a todo acto de querer. El Deseo es esa energía sin finalidad que atraviesa a todo cuerpo pensante. Es esa pregunta cuya respuesta, como decía Cernuda, no existe. El Deseo se encuentra así hoy situado (respecto al Poder) entre la frustración y el consuelo. Frustrado por la actual superabundancia del Poder que lo reprime; consolado por el olvido de la experiencia del tiempo, esa experiencia que siempre esconde el presentimiento de la muerte ("Tiempo de poder y tiempo de deseo", en *Desde el Sur…*: 130).

Partiendo de la relación que establece Max Weber entre Poder y violencia[232], Peñalver señala cómo, además, intervienen otros factores decisivos en especial la vivencia del tiempo, el temor a la muerte y, en consecuencia, el ansia de inmortalidad. Éstos son, a su juicio, los ingredientes del Deseo. Por eso explica cómo el poder es hoy esa violencia legitimada institucional que administra el deseo individual sometiéndolo, orientándolo y haciendo sedentaria su energía viajera. Pero indica, además, que la violencia del Poder procura hoy también un consuelo al reprimido Deseo: es el consuelo de la mágica superación del tiempo, es decir, de la muerte a través de la Inmortalidad del propio Poder. Por eso concluye que el Deseo es lo inquieto que busca el horizonte siempre huidizo donde apaciguarse, aunque también reconoce que ninguna volición concreta traducirá sin reservas la tensión que la anima porque –advierte- el rasgo específico del desear no consiste en ser la falta de un objeto concreto (no es un

[232] Según Max Weber (2006), "el origen de todo poder es la violencia y el Estado es aquella comunidad humana que ejerce (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima dentro de un determinado territorio". Gran parte del debate sociológico reciente sobre el poder gira en torno al problema de su definición y de su naturaleza como constructiva o como permisiva. Así, el poder puede ser visto como un conjunto de formas de constreñir la acción del ser humano, pero también como lo que permite que la acción sea posible, al menos en una cierta medida. Este debate está relacionado con los trabajos de Michel Foucault quien, siguiendo a Maquiavelo, ve al poder como "una compleja situación estratégica en una determinada sociedad". Siendo estructural, su concepto involucra tanto las características de constricción como de facilitación. Para Max Weber la sociedad moderna está amenazada por el fenómeno creciente de la concentración del poder dentro de las organizaciones. Su discípulo Robert Michels advirtió que, en las organizaciones modernas, tanto privadas como estatales, se tiende a quedar bajo el control de reducidos, pero poderosos grupos políticos o financieros. Aunque los líderes son elegidos democráticamente, según Michels, con la mejor intención, por las dos partes, se observa una tendencia a integrarse en élites del poder que se preocupan básicamente por la defensa de sus propios intereses y posiciones a toda costa. En otras palabras podría decirse que en la actualidad corremos el peligro de que las élites del poder, nacidas en la sociedad a través de procedimientos legítimos, entren en un proceso mediante el cual el poder aumenta y se perpetúa a sí mismo retroalimentándose y produciendo, por tanto, más poder.

instinto ciego no un querer lúcido) sino la de ser "una energía nómada que tiende a descargarse".

> El Poder y el tiempo son, respectivamente, lo que suprime y lo que aterroriza al Deseo. Ambos son el tema de nuestra época porque jamás la violencia legitimada del Poder ha logrado como hoy dominar al Deseo, aunque también jamás como hoy el Tiempo que atemoriza al Deseo ha sido mejor conjurado por el Poder mismo (*Ibidem*).

También describe la opuesta actitud de "fascinación" y de "rechazo" que el poder genera en la actualidad porque en teoría puede ser detentado por cualquier ciudadano y recuerda cómo, en las épocas en las que se le atribuía un origen sobrehumano, era inalcanzable y, por lo tanto, despertaba en los excluidos sólo admiración y temor. A la pregunta sobre el fundamento de la atracción o del rechazo que el poder ejerce en una sociedad como la nuestra y sobre la relación que mantiene esta cuestión con nuestra actitud respecto a la temporalidad, Peñalver responde desde tres perspectivas distintas: la primera, que es la más general, porque relaciona el presente, como momento de la acción, y el poder como productor de acontecimientos. La segunda perspectiva es la que se ilustra en la larguísima historia del poder sobre el tiempo, sobre su concepción, su medida o su modo de utilización productiva. La tercera y última perspectiva es la que concierne al tiempo mismo del poder, a sus modos de absorción del futuro y de pasado en el presente dominable y activo.

El poder sobre los acontecimientos.

Peñalver explica su tesis de que el poder -tanto el político como el económico, el religioso, el financiero, el empresarial o, incluso, el intelectual- es ante todo la capacidad de producción y de administración de acontecimientos sociales. Argumenta su propuesta afirmando que, del mismo modo que un hecho físico por ejemplo, sólo tiene relevancia como tal dentro del sistema de conceptos de la física, un hecho social sólo tiene relevancia como tal hecho dentro de un determinado ámbito de significaciones sociales ya que los valores o las significaciones sociales proceden de la herencia del pasado, de la acción

espontánea de los sujetos o de la intervención ponderada de los poderes sociales. Todo poder social instituido, y ejemplarmente, el poder político desempeñan la doble función de definir y de administrar la significación de los hechos según la competencia que tienen atribuida y que puede ser política, religiosa, económica, educativa o cultural.

Y es así –concluye- cómo definiendo lo que acontece y atribuyendo la significación social a las conductas y a los hechos, se produce el acontecimiento social porque el poder posee la potestad de exigir a cada uno, y por la fuerza, el respeto y el cumplimiento de las conductas sociales definidas como valiosas. Pero es que, además, este poder de nombrar en las sociedades democráticas es cada vez más el poder del discurso y, por lo tanto, el poder sobre el discurso porque sólo el que tiene poder de decir tiene el poder sobre el decir de los otros. Este razonamiento lo completa Peñalver aludiendo al condicionamiento de la difusión de los mensajes a través de los medios de información porque,

> para que sea escuchado, el poder (todo poder) precisa que sus discursos sean transmitidos y comprendidos por los sujetos a los que se dirige. De aquí, la dependencia recíproca y obligada (y por ello no siempre pacífica) entre el poder y los medios de información (*Ibidem*).

Esta conexión evocada entre el poder y el acontecimiento (entre poder y presente), justificaría por sí sola, según Peñalver, el hecho de que aparezca como uno de los síntomas de la inquietud contemporánea ante la temporalidad esa necesidad de producir y de administrar acontecimientos para "incidir en lo presente del aparecer, es decir, en el campo específico de la acción y de la iniciativa" (*Desde el Sur*…149-151).

El poder sobre el tiempo

Peñalver analiza también la estrecha relación que, a lo largo de la historia, se establece entre el poder y el tiempo, y explica detalladamente las diferentes estrategias que los poderosos han usado para definir el tiempo, para

medir sus cambiantes ritmos y para administrar el imparable curso de la sucesión de episodios. Como ejemplos de la apropiación del tiempo que hace el poder, evoca la apasionante y compleja historia de la definición desde el calendario de los reyes babilónicos, pasando por la división y denominación de los meses y de los días, sin olvidar el calendario de Julio César, las 24 horas desiguales romanas, el establecimiento por la Iglesia (s. VI) del nacimiento de Cristo como referencia para el comienzo de la Era cristiana (1 de enero de 753 de la Era de Roma), la introducción y difusión de las 7 horas canónicas iguales de San Benito, la reforma del calendario juliano por el Papa Gregorio XIII (a finales del s. XVI) hasta el frustrado calendario de la República Francesa que fijaba como día de la nueva Era del 22 de septiembre de 1772 (día de la proclamación de la República).

A su juicio, uno de los signos inequívocos del poder es el control del tiempo, e ilustra su tesis con el papel que las campanas de los monasterios cumplían anunciando durante siglos al entorno rural las horas canónicas o el reloj de las torres de las iglesias que, a partir de los siglos XI y XII, competían con el de las torres de los Concejos. Propone el ejemplo paradigmático de la leyenda grabada en el primer reloj mecánico instalado en el Ayuntamiento de París en 1370:

Observador de la ley de Dios, respeta el derecho real
La máquina que divide con justeza las doce horas de día
Nos advierte que hay que observar la justicia
y obedecer las leyes.

Esta conexión históricamente fundada entre poder y tiempo revela, a su juicio, la constante voluntad que el poder ha mantenido para controlar el tiempo incluso de manera más intensa que las cualidades espaciales como la riqueza y el prestigio de los edificios, la amplitud del despacho o las dimensiones de la mesa de trabajo. Concluye que "el privilegio fascinante del hombre de poder es, el de disponer de su tiempo y del tiempo de los otros" (*Desde el Sur*…151-153).

En su examen señala cómo, para el poder, interpretado como fuerza de producción y como mecanismo de control de los sucesos sociales, el momento "presente" es el lugar de las diferentes iniciativas y el ámbito que se ha de preservar de la intromisión de las perturbaciones y de las contingencias, en especial, de los episodios que funcionan como artefactos de expresión y como manifestaciones críticas de la "sociedad civil" (corporativa o gregaria). Cita los ejemplos de la huelgas salvajes, de las protestas callejeras, de la desobediencia civil, de la insumisión o de la objeción de conciencia, de la marginalidad activa o, en el límite, del caso aberrante del atentado terrorista. Él llega a la conclusión de que el malestar de las instituciones y la alarma social acusan más intensamente el aspecto repentino, fortuito o imprevisto de la protesta que su propio contenido o violencia porque, a su juicio, los sistemas de poder identifican la contingencia con el desorden social cuando la contingencia, bajo la forma del acontecer intruso, altera la densidad calculada del presente. A su juicio, el contrapoder de la sociedad civil que se expresa al margen del aparato de los partidos es sólo comparable, en cuanto capacidad perturbadora del sistema, con la función que ejercen los medios sociales de información[233].

Aunque advierte que la vocación secreta de los diferentes poderes (de aquí también uno de los motivos de la fascinación y del rechazo que despierta) sería la de limitar la influencia del tiempo pasado en el presente, también señala que tropiezan con mayores obstáculos para manipularlo porque la pasividad de lo hecho, es "el lugar inactivable e inmodificable que, desde su inercia, pretende

[233] El sociólogo Alain Minc se preguntaba en un libro reciente si "un Montesquieu contemporáneo no debería sustituir la vieja trinidad ejecutivo-legislativo-judicial por una nueva trinidad ejecutivo-media-opinión" (Minc, A., 1987, *La machine égalitaire*, Paris, Grasset: 264-265). Es decir, lo que parece sostenerse es que la oposición parlamentaria y hasta la misma administración de justicia (no la justicia como valor) estarían perdiendo su papel protagonista como equilibradores y controladores del poder, sustituidos por los medios de información y por la presión de la sociedad civil. Observemos en todo caso, que ambas presentan unas formas de contrapoder que ejercen su fuerza en el presente: si la información se ocupa de lo actual o de lo inminente, la acción de la sociedad civil no se mueve por el cálculo y por el plan sino por la urgencia y por la necesidad.

además intervenir en el presente activo". Recuerda cómo en la terrible ficción de Orwell, *El Gran Hermano*, la memoria del pasado histórico es escrita y reescrita por decreto cada vez que el poder exige un nuevo pasado que justifique su presente:

> "Diariamente y casi minuto por minuto, el pasado era puesto al día" […] "El Partido podía alargar la mano hacia el pasado y decir que este o aquel acontecimiento nunca había ocurrido" (*Ibidem*).

Fijando su atención en la realidad actual, identifica dos posturas: la de los poderosos que simplemente se olvidan del pasado, y la de quienes lo interpretan como aquello donde se anunciaba ya la acción presente. Éste es el caso paradigmático de las solemnes conmemoraciones, de los centenarios y de las efemérides de grandes hechos. De esta manera el pasado es retraducido, reevaluado y reactivado para que funcione como un acontecimiento presente que incita a la acción. Pero también advierte que este poder que recrea o retraduce un pasado del que en principio desconfía, ama y necesita "el futuro" como espacio donde puede desplegarse y extenderse su energía positiva.

> El poder, sobre todo el poder político donde se condensa y distribuye la energía lúcida de toda la institución social, no puede dejar de querer poner bajo su control esa otra dimensión del tiempo que parece estar más allá de toda intervención (*Ibidem*).

Peñalver interpreta que la ambición del "estar para siempre presente para así controlar secretamente el futuro" se expresa a veces en el llamado "mal de la piedra" del poder, una figura emblemática donde puede leerse ese deseo vehemente de perdurar a través de una huella incorruptible del fugitivo presente; un deseo que, junto a otros móviles a veces respetables, habría impulsado la erección de monumentos tan importantes como, por ejemplo, la Pirámide de Kheops, en Egipto hace 45 siglos o la Basílica del Presidente Huphoët-Boigny inaugurada no hace mucho en Costa de Marfil. Pero él cree que, independientemente de estos casos aberrantes, "el poder razonable siempre ama

y protege el futuro porque es allí, en ese no-ser-todavía, donde está el germen o la fuente donde se prefigura todo posible ser-presente" (*Ibidem*).

Éstas son, a su juicio, las razones por las que los poderes institucionales (político, religioso o económico) están siempre dotados de la virtud de la paciencia. Parece tener delante de sí todo el tiempo del mundo: la eficacia o el éxito de todo poder, quizá su gloria, se mide por su capacidad de producir hábitos de conducta social que logren traspasar la fugacidad del presente. Según Peñalver en este choque entre la paciencia de los poderosos, la terquedad de los colectivos y la impaciencia de los individuos radica la clave de muchos de los conflictos sociales que, en resumen, ponen de manifiesto la disimetría de las maneras de vivir el tiempo.

Este análisis lo completa con su explicación hipotética de las distintas maneras que en la sociedad se suelen emplear para disimular las formas variadas de vivir el tiempo y se pregunta si los disfraces del tiempo quizás oculten una verdad que él trata de desvelar partiendo del supuesto de que sus significados sólo son descifrables mediante "la mirada privilegiada de la reflexión". Él piensa que quizás los disfraces del tiempo no están para ocultar sino para recordarnos, como Mercucio de *Romeo y Julieta*, que debajo de ellos sólo existe otro disfraz y que, cada época enmascara precisamente aquello que le falta y que, al encubrirlo, lo manifiesta.

> Quizá los disfraces del tiempo no son sino las máscaras que, como en la tragedia de Aristóteles, al despertar la compasión y el temor operan en nosotros la catarsis de esas mismas pasiones. Quizá el disfraz no niega lo que esconde sino que lo duplica. El disfraz, en suma, no es sino otro modo de comprender que la buscada esencia única e idéntica de las cosas no se nos ofrece sino envuelta en su propia multiplicidad y diferencia. O dicho de un modo que sólo puede comprenderse desde la lucidez y el humor de Cádiz: las cosas se disfrazan de sí mismas para no ser descubiertas (Cádiz, octubre de 1990. "Los disfraces del tiempo en la escena del presente", 1997, *Desde el Sur. Lucidez, humor y sabiduría*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 160).

El recelo ante el poder

Peñalver señala que la creciente indiferencia que la sociedad manifiesta por los asuntos públicos es una de las secuelas del "instantaneísmo", una manera de prescindir del tiempo, descargándolo del peso del pasado y de la angustia del futuro. Ésta es la razón por la que, cuando el futuro carece de los prestigios de la recompensa merecida por el esfuerzo o de la llegada de los objetos deseables, las iniciativas y las tomas de decisiones políticas en vista a un resultado lejano mueven poco a la acción presente. Por eso, más que el compromiso político, que supone y permite la intervención desde el poder en la vida de los otros, se prefiere la "imitación" seducida del "héroe", del "líder", del "jefe" o del "iluminado". Tras esta explicación deduce que el grupúsculo cerrado tiene mayor cohesión y más fuerza que el partido o que el colectivo social (incluso cuando forma parte de él) y está movido por la tendencia mimética a la representación de actitudes y de roles más que por el deseo de conseguir un resultado futuro proyectado. Ejemplos de esta cohesión mimética de ciertos grupos de jóvenes hacia el jefe o el líder se los ofrecen las tribus urbanas, las bandas callejeras, los grupos jarrais, de neo-facistas o, incluso de fans de algún artista popular. Este fenómeno también podemos observarlo en adultos que se reúnen en torno a profetas y fundadores de sectas.

> Imitar al otro es hoy una tendencia más fuerte y placentera que hacer que los otros se muevan según nuestros propios proyectos. El hombre "carismático" mueve hoy más que el mismo colectivo, grupo o partido que lidera (*Op. cit.*: 163-164).

El Poder como frustración del Deseo

En sus análisis del contenido de los impulsos psicológicos que orientan hacia la conquista o hacia la permanencia en el Poder, Peñalver apoya e ilustra su propuesta con la figura terrorífica del Poder como gran Leviatán, el monstruo bíblico cuyo supremo poder no admite par en la tierra, como el "dios mortal", al que debemos, según Hobbes, "nuestra paz y nuestra defensa" (*Leviatán,* II), pero que, al ser "un cuerpo "artificial", situado por debajo de Dios inmortal y creado por los hombres para defenderse de sí mismos, carece de utilidad, a pesar de que,

según Max Weber, garantiza "el monopolio de la violencia física legítima" (*Economía y sociedad*).

Desde esta perspectiva psicológica, Peñalver indica que aceptar el monopolio de la violencia -que es el origen del pacto social que produce el Estado, como ocurre con las demás instituciones políticas-, es consentir con la propia frustración del deseo y, por lo tanto, admitir la desigualdad en su satisfacción. Pero él distingue entre el "deseo" y la "violencia" que aquel genera porque, según él, el Poder violenta la igualdad de la energía de cada uno de los deseos y no quiere (o no puede) ser despótico ya que no suprime los deseos sino sólo reprime su violencia sobre otro deseo.

> Porque todo deseo es en sí mismo absoluto, pero esta exigencia absoluta no puede ser satisfecha a causa de la carestía de los objetos deseados; a causa de la mímesis repetitiva de lo que es deseable, mímesis que aumenta la carestía y desarrolla el conflicto; a causa de que el encadenamiento previsible de los efectos múltiples de la satisfacción de cada deseo sobre los otros (todo tiene su costo, nada hay gratis), hace que el Poder sea ante todo pura administración del Deseo, es decir, en suma, un modo de decretar e imponer su necesaria frustración (*Ibidem*).

Tras este análisis, Peñalver concluye que, cuando el que detenta el Poder se deja invadir por el puro Deseo del Poder, y, cuando en su caso límite, el Poder deviene Deseo de sí mismo, se transforma en una violencia que instaura hasta tal punto el reino de la inseguridad, del terror o de la muerte, que se aniquilan o se suprimen todos los deseos que no sean el de Poder. Pero él advierte también que esta conexión de la frustración que genera el Poder y el Deseo no concierne sólo al contenido de la acción de desear sino también al tiempo del Deseo mismo. Introduce de esta manera el "asunto del tiempo", una cuestión que, según él, es el eje central en el origen y en la persistencia del Poder, en la medida en que produce cierto consuelo en la experiencia de la permanente fugacidad del tiempo que sufre el individuo. Ésta es la razón profunda –explica- por la que se crean y se defienden las instituciones como instrumentos que garantizan la permanencia, como mecanismos que conjuran la

muerte irremisible que se contiene en el tiempo. "Por eso, concluye Peñalver, el ejercicio del Deseo, cuando se debate con el Poder, también tiene que ver con la cuestión del tiempo".

El Deseo como experiencia instantánea y absoluta

A pesar de que Peñalver reconoce que, a simple vista, recibimos la impresión de que los contenidos de los deseos son unos objetivos que parecen condicionados por otros factores, e inscritos temporalmente en el futuro, él señala su carácter "absoluto" y, por eso mismo, su realización se consuma en "el puro instante": "porque es en la instantaneidad donde busca su satisfacción y sólo en ella se satisface". En sus análisis advierte cómo el Deseo, incluso el deseo de no morir ("el deseo de seguir siendo mañana. El deseo de ser en el futuro"), se vive como presente en el aquí y en el ahora del instante mismo. Ésta es la razón por la que podemos afirmar que el puro Deseo es "absoluto e impaciente" porque para él no existe ni la relación, ni el tiempo, ni la relatividad de las cosas, ni la espera del futuro:

> Si la ignorancia de lo relativo lo hace absoluto y violento respecto a cualquier otro deseo que pueda competir con su objeto deseado, su ignorancia del tiempo lo hace impaciente e irritable respecto al Poder que limita y administra su energía (*Ibidem*).

La constatación de este hecho le hace afirmar que no hay nada que impaciente más al Deseo individual que la paciencia del Poder, cuyo origen reside en la constatación de que tanto el Poder como la institución que lo detenta "tienen tiempo", el tiempo largo y lento de esa "inmortalidad mortal" de las instituciones. Ésta es la razón por la que –afirma- sólo cuando la institución se siente amenazada en su supervivencia, cuando se deja invadir por el miedo a morir, hostigada por la impaciencia desencadenada de los deseos individuales, sólo entonces su tiempo se acelera y parece coincidir con el tiempo de la impaciencia como, por ejemplo, en los casos límites del motín, de la insumisión, del levantamiento o de la revolución. Es en estas situaciones cuando la

impaciencia vence al Deseo absoluto que suprime el pasado e instaura en el presente el futuro deseado.

La institucionalización del Deseo

A juicio de Peñalver, el procedimiento que el Poder utiliza para luchar y para vencer la impaciencia del Deseo es institucionalizarlo. Situándose en un perspectiva histórica, constata cómo, desde siempre, el Poder ha luchado contra el Deseo impaciente y absoluto, y, cuando no ha podido suprimirlo (que es el arma masiva de todo Poder despótico) ha tratado de orientarlo o de dirigirlo, en primer lugar, a través de la propaganda.

> Es –indica- la astucia del Poder propia de las sociedades de democracia liberal que vivimos. En la actualidad -cuando, como es sabido, el relato mítico-religioso ha perdido su fuerza de convicción- el discurso ideológico, el monopolio o el dominio de la información y del ocio, a través de la complicidad nada inocente del bombardeo publicitario, son, entre otros, los medios a través de los cuales el Poder instituido orienta, dirige o manipula al Deseo (*Ibidem*).

Pero Peñalver reconoce que, cuando estos instrumentos propagandísticos resultan demasiado evidentes, el mejor modo de neutralizar el Deseo de los individuos es institucionalizándolo, es decir, incorporándolo como objetivo del Poder mismo haciendo así sedentaria la energía nómada del Desear. Esta institucionalización del Deseo representa –afirma- la "máxima astucia" del Poder o su "máxima ignorancia", un hecho que sorprende, a veces, "en su propia ingenuidad". Peñalver parte del supuesto de que un objetivo político no es jamás idéntico a un deseo individual y señala cómo la repetida expresión "es voluntad del Gobierno", es una tentativa de confundir los contenidos del objetivo y los del deseo, ya que no se tiene en cuenta que el primero es relativo, general y definido, y se desarrolla lenta y pacientemente, mientras que el segundo es absoluto, individual, indefinido e impaciente:

> El objetivo político es el proyecto de una estrategia de acciones que compartirá necesariamente su realización con otros objetivos propuestos. El objetivo político es pues siempre relativo y

> no puede jamás traducir la exigencia absoluta del Deseo (que jamás se satisfará como proyecto). Un objetivo político no puede ser sino general y definido (expresado como ley o norma) contra el Deseo que es siempre individual e indefinido (aunque se exprese colectivamente en un grito o en un voto idéntico). En último término, el objetivo político, como toda operación de Poder, se despliega con la paciencia de un tiempo lento y prudente que jamás coincidirá con la impaciencia del Deseo mismo que pretende asumir (*Ibidem*).

Peñalver llega a la conclusión de que el Poder institucional y el Deseo individual, cuya conjunción ideal mueve hoy a nuestras democracias occidentales (en todos sus niveles institucionales), no son propiamente ni contrarios ni opuestos. Son sencillamente heterogéneos. Son entidades diversas que se dicen en dos géneros de discurso no traducibles en los mismos términos. Su buscada y necesaria conexión no puede ser ni la de la convergencia ni la de la identificación ni la de la mutua reducción.

> Entre el Poder y el Deseo no parece caber sino el paralelismo, la resonancia o el eco recíprocos. La conciencia de la heterogeneidad y de la diferencia entre Poder y Deseo no es sino la condición de la doble lucidez del político y el ciudadano. Y esta lucidez no implica la desesperanza sino que la destruye porque disipa la ignorancia ilusa que la suscita. Frente al creer ilusamente que permanecemos en la unidad de lo homogéneo, ¿no es más gozoso y más fértil saber lúcidamente que estamos, aquí también, en la diferencia de lo heterogéneo? (Conferencia pronunciada en Jerez de la Frontera, octubre de 1986).

El poder de la opinión

A pesar de que resulta una obviedad teóricamente compartida por la mayoría de los ciudadanos, según la cual, en nuestras sociedades occidentales ya hemos asumido que el poder político no procede, como en el antiguo régimen, de alguna fuente suprahumana, y aunque todos aceptamos que no es posible imponerlo, como ocurría en los golpes de estado y en las dictaduras militares, por la violencia y por la fuerza de las armas[234], Peñalver opina que, quizás, no

[234] Touraine describe la democracia como "nuestra liberación de las prisiones de la ignorancia, de la dependencia, de la tradición y del derecho divino, gracias a la razón, al crecimiento económico y a la soberanía popular unidas" (1994: 11) Sobre la relación que en el presente se

sea ocioso recordar un principio que algunos políticos tienden a olvidar: que sólo el voto unánime o mayoritario de los ciudadanos es el origen y el sostén del poder delegado concedido a los hombre y a las mujeres que nos gobiernan.

Advierte que, sin embargo, el ejercicio libre del derecho al voto es una práctica elemental y clara que de hecho está condicionada por las múltiples y eficaces influencias que ejercen los profesionales de la comunicación. Si tenemos en cuenta que el sentido del voto depende de la opinión que los ciudadanos mantienen sobre los gobernadores actuales o sobre aquellos que pretenden serlo o que, en otras palabras, la opinión es la fuente primera de la que brota todo poder político y la base sobre la que se garantiza su permanencia y su futuro, los creadores de opinión son depositarios de unos poderes que, en ocasiones, son decisivos.

Peñalver admite que, en el pensamiento espontáneo de los ciudadanos, la opinión es uno de las efectos de sus juicios sobre los acontecimientos y sobre los azares vividos por cada uno en la vida social, y también reconoce que las encuestas pueden lograr descubrir estadísticamente algunas de las demandas y de las quejas que, a veces, se expresan directamente por medio de manifestaciones, de huelgas o de ocupaciones de lugares que interrumpen o perturban la vida social. Advierte, sin embargo, que las tomas de posición de los ciudadanos sobre los asuntos públicos sólo adquieren una forma discursiva repetible y compartible por todos gracias a las potentes redes de comunicación y de entretenimiento que multiplican casi mágicamente los efectos sociales y políticos de aquéllas.

> Es en estas empresas (públicas o privadas) de creación, diseminación e intercambio de mensajes (prensa, televisión, radio…) donde reside un formidable poder no delegado (porque se deriva de su misma función comunicativa) capaz de propagar y de difundir

---

establece entre la "democracia" y el "poder imperial", véase el trabajo de Patricio Peñalver Gómez en *Catoblepas, Revista Crítica del presente* número 16, junio 2003: 14. http://nodulo.org/ec/2003/n016p14.htm.

> unas opiniones y unos deseos que pueden determinar, a veces decisivamente, el futuro voto de los ciudadanos. Por eso, puede representar una oscura amenaza para la democracia, como lo prueba el hecho bien conocido de la absoluta identidad de ambos poderes en los regímenes totalitarios y antidemocráticos ("Un poder no delegado", *Diario de Cádiz,* 17-1-2002).

La relatividad de las mayorías absolutas

Partiendo del supuesto de que la soberanía del pueblo es el principio fundamental del sistema democrático y de que las fuentes del poder de los gobiernos tienen su origen en las elecciones, Mariano Peñalver explica cómo tanto el sistema democrático como la soberanía popular son inseparables del principio de la expresión de la voluntad de la mayoría como sustento y como justificación del poder. Pero, de manera clara, declara que otra norma esencial de la democracia exige que las propuestas de las minorías sean respetadas y, en la medida de lo posible, tenidas en cuenta. Advierte, sin embargo, que el respeto a los derechos de las minorías no significa que éstas tengan el derecho de imponer su voluntad. Expresa su pensamiento de una manera categórica:

> Ninguna mayoría absoluta (tampoco ésta) es una mayoría de lo Absoluto porque ninguna es Absoluta Mayoría. Nunca se es absolutamente mayoritario. Toda mayoría política es (en su relación con las minorías) relativa, sobre todo, la absoluta. El elegido por voluntad de la mayoría (él mismo debería no olvidarlo) no es en principio ni el más sabio, ni el más hábil, ni el más honesto ("Del poder y del deseo", *Diario de Cádiz,* 26-4-2000).

Peñalver extrae las conclusiones prácticas de las teorías políticas y de las pautas retóricas clásicas que se explican y aplican desde Aristóteles. Recordemos que el Estagirita, cuando describe en su *Poética* el género deliberativo, indica cómo los gobernantes, en sus discursos sobre el bien y sobre la felicidad, considerados como fines de la conducta individual y social, han de secundar y estimular los deseos y, cuando describe los "lugares" o "tópicos" en los que los oradores pueden encontrar ideas y argumentos, señala los valores posibles que pueden estimular los deseos.

Pero Peñalver advierte que el logro de una mayoría, aunque sea absoluta, no es un argumento suficiente para el ejercicio del poder democrático ya que éste no se define sólo por su origen -como ocurre con aquellos gobernantes que actúan como autócratas y como dictadores a pesar de que fueron elegidos por mayoría- sino que también y sobre todo se ha de justificar mediante un ejercicio adecuado del poder, avalando unos resultados coherentes: "es aquí –precisa- donde los electores tienen derecho a esperar (y a exigir) que el elegido no sólo sea el más deseado sino también el más sabio, el más hábil y el más honesto de los gobernantes" (*Ibidem*).

Concluye que, por lo tanto, el ejercicio del poder es una actividad que se ha de evaluar de manera permanente mediante la aplicación de diversos criterios y, en especial, midiendo el nivel de satisfacción de los diferentes deseos: de los expresados por los electores en el momento de la elección y de los nuevos deseos surgidos de la consecución de los primeros, y, además, en la provocación de nuevos deseos y en su previsible cumplimiento. Se trata, por lo tanto, de la elaboración y del cumplimiento de los programas, del adecuado gobierno de la acertada gestión, y de la nueva confección de proyectos sugerentes. Él concibe las diferentes acciones de gobierno como una manera de estimular, de orientar y de satisfacer los deseos de los ciudadanos. De esta manera, indica:

> El elector parecerá siempre ingrato al elegido porque constantemente la nueva situación surgida de una satisfacción ya cumplida despertará en aquél nuevos deseos y aspiraciones, y previsiblemente suscitará nuevas insatisfacciones. La paciencia del poder se pondrá una y otra vez a prueba por la impaciencia y la irritación del deseo (*Ibidem*).

La limitación del poder

Para explicar de manera clara el carácter limitado que, en un régimen democrático, poseen los poderes de los gobernantes, Peñalver se refiere a la resolución en la que el Tribunal Supremo desestima la impugnación que el Ministro del Interior hizo de la condena dictada en septiembre de 1998, por el

Tribunal Constitucional, por haber autorizado, financiado con fondos públicos y dirigido el secuestro en Francia de un supuesto miembro de ETA que, en realidad, era don Segundo Marey Samper, otro ciudadano totalmente inocente[235].

Fundamenta su análisis de los juicios en uno de los principios centrales que justifican la existencia y el uso de los poderes democráticos cuyas atribuciones están delimitadas por el respeto de los derechos humanos fundamentales. De manera clara nos pone en guardia a los lectores ante el principal adversario de la democracia que, en la actualidad, es el totalitarismo. Para evitar esta grave patología política que Europa sufrió durante gran parte del siglo XX, y para combatirlo eficazmente, es imprescindible –advierte- reconocer explícita-mente los límites intraspasables que deslindan los poderes de los gobiernos[236]. Peñalver parte del supuesto de que nuestra cultura política ha permitido el nacimiento de la democracia moderna, no sólo apoyándose en la separación del poder temporal y del poder espiritual, sino también en la distinción clara y efectiva de los diferentes poderes temporales y, más concretamente, en el reconocimiento explícito y legal de la posibilidad de que los gobernantes sean juzgados por tribunales independientes.

Da por supuesto que, como expone Max Weber en La política como vocación, y de acuerdo con el principio predominante en la Filosofía del Derecho y en la Filosofía Política en el siglo XX, el monopolio de la violencia constituye una definición del Estado, y subraya la importancia de destacar que

---

[235] En otra sentencia del Constitucional se recuerda que, a la vista del fracaso de una primera tentativa de secuestro en Francia de un miembro de ETA, cuatro condenados en la causa que ha dado origen a este recurso de impugnación decidieron "un nuevo secuestro de otro dirigente de ETA, el cual se realizaría a través de sicarios que contratarían en Francia". Para ello alquilaron una cabaña en la montaña de Cantabria que serviría como lugar de detención. El precio acordado con los individuos que debían llevar a cabo el secuestro fue de 1.000.000 francos y, "una vez decididos a llevarlo a cabo, el señor Sancristóbal consultó la operación en Madrid con el Ministro y con el [Sr. Vera], obteniendo la aceptación del plan y la financiación del mismo, a cuyo efecto el señor Vera entregó a San Cristóbal el millón de francos franceses acordado". El Sr. Vera, como se recuerda en el mismo texto, era "el máximo responsable, bajo la autoridad del Ministro del ramo, de los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad del Estado y Jefe del Mando Único para la Lucha contra el Terrorismo.

[236] Como indica Alain Touraine, "este sentimiento es tan fuerte que, en la actualidad, nos vemos tentados a dar mucha menos importancia de la que se dio en los siglos XVII y XVIII a la idea de soberanía popular y a la idea de igualdad, tal como la definía Tocqueville" (*Op. cit.*).

dicho monopolio debe producirse a través de un proceso de legitimación y realizarse dentro de los límites fijados por la legislación. Las reflexiones de Peñalver se enmarcan, hemos de tenerlo en cuenta, en un clima social enrarecido por las informaciones y por los comentarios periodísticos en los que se deploran los efectos perniciosos que la "guerra sucia" genera en la salud democrática y en la credibilidad de los dirigentes políticos. Concluye que, cuando la violencia del Estado, cuya función es impedir la violencia social, se atreve a aplicarse fuera de las normas y de las leyes consagradas por la Constitución, cualquier abuso de poder es posible. La sinrazón de Estado, amparada en la impunidad, es la más corrosiva y la más desestabilizadora de las prácticas del poder ("La sinrazón del Estado, *Diario de Cádiz,* 21-3-2001).

Los cambios en el ejercicio del poder

Para ilustrar su convicción de la influencia que ejercen algunos episodios sociales en el ejercicio del poder, Peñalver refiere la serie de sucesos que tuvieron lugar en Francia durante el mes de mayo de 1968, descritos por algunos autores como "crisis revolucionaria" y llamados por otros como simple "revuelta" que sólo modificó la situación política sin transformarla por completo. El hecho cierto es que este movimiento, iniciado por los estudiantes franceses que criticaban la incapacidad del anticuado sistema universitario para dar salida al mundo laboral a un número cada vez más elevado de licenciados, fue aprovechado por algunos grupos que, inspirados por las ideologías anarquistas, trotskistas y maoístas, manifestaron su oposición a la sociedad capitalista y al consumismo. Mariano Peñalver, testigo directo y cualificado, señala que en esas protestas está el origen de algunos movimientos actuales como, por ejemplo, el ecologismo y las corrientes de defensa de los derechos civiles. Fueron, afirma,

> expresiones de una cierta inquietud social, vehículos de la desazón ante la opresión de los poderes establecidos, signos de recelo ante la invasión de los medios tecnológicos aplicados a la extensión y multiplicación de la producción, distribución y consumo de artículos y servicios ("Invento de la naturaleza", *Diario de Cádiz,* 31-1-2001).

Explica que aquel eslogan que figuraba en uno de los graffiti de la Sorbona -"Debajo de los adoquines está la playa"- expresaba el deseo de provocar un cambio que propiciara la vuelta a la desnudez y a la espontaneidad de la naturaleza que estaba enterrada debajo de una civilización excesivamente artificial y encorsetada: "Evoquemos, decía la pintada, el aire salado y puro del mar descubriendo la arena sobre la que se asienta el duro granito" (*Ibidem*).

Pero, en opinión de Peñalver, aquellos estudiantes no lanzaban a los agentes del orden que trataban a duras penas de limitar sus excesos puñados de aquella suave arena sino sólidos adoquines y pesadas piedras. La dislocación, la desestabilización de lo establecido anunciaban el inicio de una nueva construcción, de una nueva utopía, quizá la última del siglo XX. Él constata que, sin embargo, como ocurre con todas las utopías, jamás la plena satisfacción de lo deseado hizo real lo imaginario aunque también advierte que, como en todas las utopías, después de este fracaso, la terca realidad no volvió a ser la misma. Algo cambió en el ejercicio del poder y en la actitud ante el desarrollo de la tecno-ciencia. Todo poder, en cualquiera de sus niveles y ámbitos, tuvo que acomodarse paulatinamente a una nueva concepción de la autoridad y del magisterio en la que la arbitrariedad, el dogmatismo y la invención tecnológica quedaban sometidas a la crítica y a la reserva. Lo natural, olvidado quizá tras los éxitos promovidos por el poder del la tecnología militar de la guerra fría, volvía a ser redescubierto como lugar posible de lo pacífico, de lo amable, de lo humano.

Peñalver defiende que aquellos gritos "juveniles" al menos siguen estimulando la búsqueda viajera de unos lugares lejanos e incontaminados, la práctica del ocio semanal donde se recuperan hábitos y las actitudes de épocas pre-tecnológicas, la desconfianza tantas veces justificada y que hoy mismo conmueve a toda Europa, ante peligrosas manipulaciones a las que se someten nuestros alimentos (semillas transgénicas, abonos químicos, piensos animales), y

muestran que, sorprendentemente, el hombre tecnificado está reinventando la naturaleza (*Ibidem*).

La obediencia como condición y sostén del poder

Como es sabido, en todos los regímenes -y no sólo en los democráticos- el poder de los poderosos depende de los ciudadanos o de los súbditos que no lo son. Unos y otros son los que, de manera voluntaria o forzada, hacen posible el acceso y la continuidad en los puestos de mando, y ellos son también los que, si son osados, valientes y constantes, pueden lograr el debilitamiento y la pérdida del poder. Peñalver explica esta aparente paradoja señalando cómo el poder consiste siempre -salvo Superman, afirma- en ser obedecido y sostenido por otros[237] porque, si analizamos los mecanismos que intervienen para hacer posible que unos seres impongan sus ideas y sus pautas de comportamiento al resto de conciudadanos, llegamos a la conclusión de que, si no existieran sumisos obedientes, no habría tiranos ni déspotas ya que, de hecho, carecerían de una base sobre la que imponer sus decisiones. Aunque él mismo reconoce que esta afirmaciones son –o deberían ser- obvias, advierte que, a menudo, son olvidadas u omitidas en los comentarios de los analistas. A la pregunta sobre las causas de este olvido –"¿Por qué olvidamos a los que obedecen y ejecutan las órdenes del poder tiránico: policías, soldados…?"- responde que ningún hombre, por sí solo -a excepción de los secuestradores o de los poseedores de una improbable arma absoluta- puede amenazar, abusar o tiranizar a una colectividad, si no cuenta con el apoyo de los que le obedecen.

---

[237] Un ensayo del siglo 16 intitulado *Discurso sobre la servidumbre voluntaria,* del jurista francés Étienne de La Boétie (1530–1563) discurre acerca de una cuestión que obsesiona a aquellos que aman la libertad: ¿Por qué los individuos obedecen leyes que son injustas? El *Discourse* ofrece una perspectiva y examina la psicología de aquellos que obedecen, la de aquellos que imparten las ordenes, y la de aquellos que se resisten a ellas. La Boétie estaba en particular, interesado en dilucidar por qué obedece la gente. Se preguntaba, "Si un tirano es un solo hombre y sus súbditos son muchos, ¿por qué consienten ellos su propia esclavitud?" La Boétie no consideraba que el estado gobernase principalmente a través de la fuerza. En principio, había muchos más esclavos que agentes del estado: incluso si un pequeño porcentaje del populacho se negaba a obedecer una ley, esa ley se volvía inaplicable. Además, la mayoría de los individuos obedecían sin que fuesen obligados a hacerlo. La Boétie desarrolló una explicación alternativa a la que denominó la "servidumbre voluntaria." *On line.*

La prueba de esta tesis la proporciona el hecho de que hasta los déspotas dejan de serlo cuando no tienen quienes les obedecen. Como Peñalver indica, en este momento, acobardados y abatidos, revelando ante todos su miseria, su pobreza y decrepitud moral, no tienen otras salidas que la de llorar y la de descargar su rencor contra los que lo aclamaron y ya no lo reconocen como héroe, como guerrero invicto, salvador de la patria o enviado divino.

Estas afirmaciones están apoyadas en los casos conocidos de dictadores que, crueles e implacables con los enemigos, piden después compasión y benignidad a sus acusadores, dicen a veces que están enfermos y afectados de grandes males físicos aunque tampoco parece que deseen ser declarados dementes ni débiles mentales porque sus poderes perdidos quedarían invalidados. Es posible, piensa él, que en el fondo de su oscura conciencia luzca pálidamente la idea de su autojustificación sólo alimentada con la opinión de los cercanos pero que, quizás, aún la repita en el silencio de su vacilante interioridad. Al lado opuesto, Peñalver sitúa a los que le obedecieron y le disculpan con la falacia de la obediencia debida, una excusa con la que se han cometido los mayores crímenes de la historia.

> Los que dieron las órdenes jamás reconocerán que pretendieron la comisión del crimen sino sólo la consecución de un objetivo conveniente para el bien común. Los que obedecieron los excesos jamás confesarán su culpa como torturadores, violadores, carniceros, porque sólo fueron obedientes a las órdenes y a la eficacia del fin buscado (“Obediencia indebida”, *Diario de Cádiz,* 7-2-2001).

Recuerda cómo, en la historia, cuando se cuentan los horrores cometidos por unos hombres contra otros en defensa de bienes declarados superiores, no constan nombres de los acusados ni mucho menos de los condenados porque pocas veces los que tuvieron el valor de denunciarlos consiguieron procesar y condenar a los culpables.

> Con el nuevo siglo estamos descubriendo que, en las instituciones sociales, el que da una orden debe responder de ella con todas sus consecuencias. Y que una orden no siempre puede ni debe ser obedecida (*Ibidem*).

También cita a aquellos pequeños grupos que, movidos por discursos políticos o por sermones religiosos, aterrorizan y amedrentan a la sociedad al margen de los poderes constituidos, y que sólo poseen la fuerza que procede de la violencia que ellos mismos ejercen sobre sus conciudadanos. A partir de esta reflexión concluye que la diferencia entre la violencia tiránica y la terrorista estriba en el hecho de que, mientras la primera se fundamenta en la obediencia a los jefes, la segunda se mueve por las mismas motivaciones ideológicas o religiosas que sus líderes a los que, en cualquier momento, pueden reemplazar: sólo en la obediencia consentida (y no en absoluto en las motiva-ciones) las bandas terroristas se asemejan a las familias de la mafia de origen italiano. Advierte, sin embargo, que en el fenómeno terrorista, político o religioso, existe una plataforma socialmente significativa que se expresa en votos, en manifestaciones públicas, en silencios, en apoyos clandestinos o, a veces, en colectivos sociales no marginales. Augura que sólo cuando esta base se debilite, el fenómeno social de la violencia terrorista quedará reducido a ser una variante delictiva (que se satisfará en su propia acción) de la marginación social y de las tendencias antisistema propias de las sociedades actuales ("La violencia y los otros", *Diario de Cádiz,* 2-8-2000).

Poder y pedagogía

Peñalver constata el hecho de la escasa rentabilidad política que alcanzan algunos líderes políticos a pesar de que poseen una notable destreza para explicar sus propuestas. Compara los resultados electorales con las cifras que muestran las encuestas de opinión y llega a la conclusión de que media una considerable distancia entre la valoración positiva que obtienen los políticos que se expresan con sencillez, con orden y con claridad, y su traducción en el número de votos emitidos a su favor. Aunque parte del supuesto de que los políticos, además de administrar los bienes de nuestra colectividad, han de

favorecer la reproducción crítica de nuestro modo de ser gracias a sus enseñanzas y, teniendo en cuenta que en ellos delegamos también el poder de administrar nuestras pasiones, de protegernos de nuestra codicia y de la de los otros, encomendándoles el terrible poder controlado de ser más violentos que nuestra propia violencia, llega a la conclusión de que los ciudadanos preferimos a los que se muestran eficaces, aunque sean menos elocuentes.

No esperamos de ellos –afirma- que nos hagan alcanzar la felicidad, que es asunto de cada uno, sino que nos permitan disfrutar de un bienestar compartido, que es asunto de todos, y sin el cual la felicidad individual parece imposible, injusta o problemática. Tras advertir que no son héroes ni gigantes, aunque alguno parezca creerlo, señala que, debido a la transitoriedad de su función, sufren muchas veces el ansia de prolongar y de aumentar el poder delegado del que disfrutan y que, además, por la cercanía de la riqueza y de los bienes que administran, están sometidos a las incitaciones a mantenerlos más allá del período limitado de su cargo.

Reconoce la escasa rentabilidad política que obtienen los discursos y los testimonios ejemplares de los lideres y constata la débil eficacia persuasiva de quienes, con sus palabras o con sus conductas, se afanan por esclarecer y por promocionar conceptualmente el valor de la coherencia ética. En su opinión, la razón de este desequilibrio radica en el hecho de que la función pedagógica que, en otras épocas, desempeñaba la religión, en la actualidad, bajo la forma de la "actitud ética, estética y políticamente correcta", es la que se origina, se mantiene, se distribuye y se controla sólo en el ámbito de los grandes medios de comunicación.

> Quizás por eso, estos raros políticos orientadores de la opinión, a pesar del interés, del respeto y hasta de la admiración que a veces despiertan, cuando se mantienen fuera de los grandes medios, son en nuestros días cada vez más escasamente seguidos en las votaciones. En la transición y en el inicio de la democracia, momentos en los que todo presente era políticamente posible, estas actitudes políticas tuvieron un eco, en el ámbito local, campo donde

> los grandes medios de comunicación, que son el segundo poder de nuestros tiempos, parecen tener una influencia difusa ("Política y pedagogía", *Diario de Cádiz,* 4-4-2001).

Las tentaciones de corrupción

La proclamación de Santo Tomás Moro como patrono de los gobernantes y de los políticos proporcionó a Mariano Peñalver la oportunidad de exponer sus ideas relacionadas con las permanentes y poderosas tentaciones que sufren los gestores de los asuntos públicos. Sobre el fondo del horizonte oscuro formado por las graves denuncias de corrupciones cometidas por diversos políticos, él dibuja la figura de esos pocos hombres y mujeres

> que tienen la pesada responsabilidad de protegernos de nuestros enemigos, de castigar y reprimir a los que nos violentan, a los que roban nuestros haberes o a los que nos engañan, de ocuparse de que nos enseñen los saberes y destrezas necesarios para la vida profesional, de facilitarnos la prevención o la curación de nuestras enfermedades, de hacer lo necesario para que podamos transitar con seguridad y libertad por donde nos plazca, en suma, esos políticos a los que hemos concedido el poder y otorgado la obligación de hacernos socialmente felices en el país en el que hemos nacido ("El incorruptible", *Diario de Cádiz*, 8-11-2000).

Peñalver explica cómo Santo Tomás Moro no sólo fue un político incorruptible cuando poseía el poder sino que, una vez perdido el favor del rey, valiente y obstinadamente, defendió la justicia de sus convicciones hasta la muerte infamante en el patíbulo. Recuerda esa frase tan repetida en la que él afirma que "la política también se hace con el cuerpo" y que, por lo tanto, a veces no basta el discurso de la indignación o de la crítica sino que es el cuerpo mismo lo que, a través de las actitudes y de las conductas, hace también, y a veces de modo resuelto y definitivo, la política. Por eso concluye que el gran político es aquel que es capaz hasta de morir a manos de los jefes de los que ha recibido el poder. Sus resoluciones justas y razonables contra los poderes abusivos y arbitrarios, su resistencia a las amenazas, a las calumnias y a los chantajes, y su negativa a ceder a las tentaciones de corrupción, lo consagran ahora como guía de todos los hombres de poder.

Peñalver expresa sus deseos y sus esperanzas de que, para un país como el nuestro donde en tiempos recientes casi lo único incorrupto en el mundo de los poderosos era el cuerpo del Rey San Fernando, la figura y el martirio del canciller Santo Tomás Moro sea un modelo que provoque la veneración y despierte una admiración no exenta de melancolía (*Ibidem*).

La voluntad popular como única fuente de Poder

La elección del rey Simeón II como Primer Ministro de la República de Bulgaria le sirve a Mariano Peñalver para explicar el cambio radical producido en la justificación de los fundamentos del origen y del ejercicio del poder, y para reflexionar sobre el permanente proceso de transformaciones en las sociedades occidentales. En la actualidad, afirma, ya no cuentan los orígenes reales, los linajes nobles ni los triunfos guerreros, sino los votos libres de los ciudadanos. Si, en otros tiempos, los generales, los nobles o los ministros tomaban a veces el poder y se hacían reyes o emperadores y, si más tarde, algunos sólo se atrevían a declararse Caudillos y otros se elegían a sí mismos Presidentes por votación unánime; si a los reyes los designaba el azar de llevar la misma sangre de la dinastía reinante,

> Hoy, hay reyes que no lo son sólo por la buena fortuna de la sangre sino por haber sido además votados mayoritariamente en una Constitución redactada por los ciudadanos. También hay en nuestros tiempos ciertos hombres políticos que se declaran agnósticos y republicanos y que, sin embargo, parecen ungidos por el Altísimo por el modo como se resisten a abandonar su trono olvidando la función para la que fueron elegidos ("Simeón II y la rey-pública", *Diario de Cádiz,* 19-7-2001).

También constata cómo, de igual manera que había reyes sin corona que, por destitución o abdicación, perdían el poder, hoy ya hay reyes que, sin ostentar el poder, mantienen la corona como, por ejemplo, los reyes constitucionales del Reino Unido, de Holanda o de España, y otros que -como el

rey Simeón II, Primer Ministro de la República de Bulgaria- no tienen corona, pero administran mucho poder[238] (*Ibidem*).

Las diferentes interpretaciones de la renuncia al poder

Partiendo de la constatación de la potente adicción psicológica al poder y, en consecuencia, de la frecuente tendencia a prolongarlo indefinidamente, Peñalver explica cómo las escasas renuncias que se producen generan opuestas interpretaciones entre los compañeros y entre los adversarios. Advierte cómo esta decisión de dimitir llega a considerarse como un episodio esencial de la vida pública que funciona como una especie de "penitencia" exigida a los políticos que actuaron ineficaz o torpemente, o como una suerte de "condena" impuesta o exigible a los que, eficaces o ineficaces, actuaron ilegal o fraudulentamente. No es extraño, por lo tanto, que las dimisiones generen sorpresa y se valoren positivamente, sobre todo, cuando es un gesto de quien se retira o renuncia tras haber tenido éxito en su gestión. "El aprecio entre los votantes –afirma- aumenta cuando su reelección parece previsible y no se barruntan dificultades especiales en un nuevo mandato" porque los que están fuera de la vida política aprecian esta autorrenuncia aparentemente injustificada como un signo de responsabilidad, de desapego, de coherencia, de calidad humana y como una prueba de la dimensión excepcional de quienes se pueden calificar como héroes, sabios o santos.

Señala también la impresión "ambigua" que experimentan los demás políticos: si, por un lado, sus correligionarios se felicitan públicamente de la actitud desprendida de su colega relacionándola con el generoso espíritu imperante en su grupo, por otro lado se inquietan en privado temiendo las consecuencias imprevisibles de tal actitud entre las que se cuentan, aunque no se

[238] He aquí, en efecto, una república que ha elegido como Primer Ministro al que fue por un tiempo su rey. Los que quizá fueron sus súbditos hoy son sus electores. No lo han elegido como monarca ni han querido restaurar con ello una dinastía. La república ha concedido el poder por cuatro años a un rey que, por no haber abdicado en su momento, tendrá derecho al título de Simeón II. Le llamarán Majestad o Don Simeón o Señor de Bulgaria, pero dentro de cuatro años, este rey-ministro que no detenta un poder vitalicio ni hereditario tendrá que revalidarlo ante sus electores que podrán libremente confirmarlo o sustituirlo. Si no es reelegido sólo será un político que ha perdido el cargo.

manifiesten, las que conciernen directamente al futuro político del entorno del autodimitido. Peñalver llama la atención sobre la cadena de fidelidades, de compromisos y de intereses compartidos que configuran el intrincado mundo de los grupos políticos que se resiente cada vez que un elemento significativo del sistema se mueve o desaparece, particularmente si sobreviene inopinadamente. En los políticos de otros grupos, por el contrario, la dimisión provoca un efecto diferente porque, además de alabar el gesto, sobre todo si sospechan que debilita al grupo adversario, se preguntan públicamente por las razones escondidas de tal conducta, tan infrecuente en la vida pública.

En opinión de Peñalver, estas renuncias voluntarias también producen unos efectos que, aunque secretos, son comunes a todos los grupos ya que se interpreta como una especie de acusación muda hacia su propia permanencia, quizás prolongada durante decenios, en cargos y en responsabilidades de todo tipo.

> Por eso, a veces, los halagos y los consejos amistosos dirigidos a los dimitidos -"¡Me han dicho que te vas! ¡Deberías pensártelo mejor! ¡No podemos perder un hombre como tú!"…-, suenan como amargos reproches ("La improbable renuncia", *Diario de Cádiz*, 4-7-2002).

Peñalver no descarta la posibilidad de que algunos anuncien la retirada impulsados por el deseo de disfrutar del placer de verse ensalzados cuando son conscientes de que han perdido una parte de su autoridad y de la confianza de los electores (*Ibidem*).

Las distancias entre las ideas y las prácticas

En su análisis sobre los contenidos políticos del 35 Congreso del Partido Socialista Español[239], Peñalver aplica como criterio el principio de que

[239] El 23 de julio de 2000, concluía el 35 Congreso Federal del PSOE, tras la dimisión de Almunia. Este congreso fue calificado de excepcional por las difíciles circunstancias, tanto políticas como orgánicas, en las que el Partido acudió. Por primera vez en sus 121 años de historia, cuatro candidatos se presentaron a la Secretaría General del PSOE: José Luis Rodríguez Zapatero, José Bono, Matilde Fernández y Rosa Díez. Los 998 delegados, de los que tres de cada

cuando las circunstancias obligan a un colectivo político a hablar sólo de sí mismo, "su voz resuena desde fuera como el eco reiterativo de lo mismo en el silencio de la gruta". Llega a la conclusión de que las ponencias y los debates han sido unos monólogos que, escasamente, repercutirán en las acciones políticas. A su juicio, la diferencia entre la derecha y la izquierda españolas y europeas radica en la distinta manera de incidir en la frustración: si la derecha, al no ser capaz de explicar lo que hace, fracasa a la hora de elaborar su discurso, la izquierda se siente impotente para realizar lo que sí sabe explicar. Ésta es la razón por la que los dos partidos convergen en el espacio de centro, un lugar que, a pesar de ser codiciado, desdibuja los perfiles de los mensajes ideológicos:

> La convergencia de un discurso y de una práctica procedentes de orígenes opuestos es lo que constituye el espacio de centro, lugar indefinible por esencia, pero espacio privilegiado y anhelado porque allí se encuentra hoy la fuente de todo poder: el lugar de la equidistancia que algunos confunden con la moderación ("Silencios de un congreso", *Diario de Cádiz,* 26-7-2000).

A su juicio, este espacio del centro anhelado por la izquierda, es unas de las lecciones dictadas por la derecha porque, en el fondo su objetivo consiste en edificar el Estado del Bienestar, definido por una serie de prácticas económicas que propician que los ricos sean cada vez más ricos para que los menos ricos podamos seguir siendo cada vez menos pobres. Peñalver distingue entre la izquierda y el centro, y el llamado "centro-izquierda" y el "centro de la izquierda". Si el primero tiene a su derecha el centro-derecha, el segundo, que es más una actitud que un espacio, está inmerso en la izquierda por sus dos lados. El primero es vecino de la derecha a la que imita o envidia, "como buen vecino", el segundo, que no es la ingenua equidistancia, se mueve libremente entre la lucidez de pensar y la prudencia de hacer, pero sin salirse del medio conceptual e

---

cuatro acudían como tales por primera vez al máximo órgano del Partido, eligieron en la tarde del día 22 de julio a José Luis Rodríguez Zapatero como nuevo Secretario General del PSOE. La votación arrojó un resultado de 414 votos (41,69%) para la candidatura de Rodríguez Zapatero y 405 votos (40,79%) para José Bono. Matilde Fernández obtuvo 109 votos (10,98%) y Rosa Díez 65 (6,55%).

ideológico de la izquierda. Tras esta distinción asegura que el socialismo español no fue nunca propiamente un centro-izquierda sino una izquierda centrada –o el centro de la izquierda- en la que permaneció en su mejor momento. Es ahí donde, en su opinión, se encuentra quizás todavía (esperando) una mayoría (desconcertada) de los españoles. Se pregunta si, en estos días, el socialismo español no está al fin dejándose seducir por la incitación de las ideas, de los valores y de las actitudes procedentes de un nuevo centro de la izquierda (*Ibidem*).

Ilustra esta teoría con el caso francés en el que Chirac y Jospin iban a disputarse la presidencia con un programa futuro, "casi idéntico y de prudente centro", aunque con algunas incrustaciones conservadoras o progresistas, respectivamente, después de un gobierno compartido de cinco años de razonable centro-izquierda. Los resultados demostraron que, cuando los centros se repiten y patinan, los extremos exultan, y formula su hipótesis de que la atracción de los extremos y el cansancio de los centros pueden explicar, aunque no predecir, que la izquierda perdiera 3% de sus votos y la derecha más del 7%. Las pérdidas de conjunto de estas posiciones, junto a la abstención, la más elevada de todas las elecciones presidenciales de la V República, hacen comprender la relativa victoria –"todo hace suponer que pasajera"- de las peligrosas posiciones representadas por Le Pen ("Cuando el centro patina", *Diario de Cádiz,* 2-5-2002).

El escándalo de los poderosos

Si, como afirma Alain Touraine, el fundamento del poder democrático reside en su naturaleza representativa y, por lo tanto, en la confianza que inspiran los representantes, una de las cualidades características de los gobernantes ha de ser su manifiesta ejemplaridad. A esta razón hemos de añadir otro hecho que, posiblemente, es aún más decisivo ya que los líderes políticos constituyen unos modelos de identificación colectiva. Estas son las explicaciones de la inquietud y la alteración que, como indica Peñalver, determina que el escándalo en la vida privada parezca insignificante comparado

con el que es capaz de producir cuando está relacionada con la vida pública de los políticos. Es explicable, por lo tanto, que los ciudadanos experimenten un elevado grado de repulsión, de indignación o de rechazo, cuando conocen que un acto reprobable es protagonizado por uno de sus representantes cuyo poder, directa o indirectamente, se fundamenta en la buena opinión de sus votantes[240].

Aunque ese acto reprobable político no constituya un delito perseguible por la justicia, ni tampoco sea considerado como falta o pecado por la moral aceptada por la mayoría, se produce escándalo porque choca y contradice la opinión que el personaje debe inspirar a la mayoría de los ciudadanos, un juicio que se fundamenta en cualidades de las que, además, esos personajes se vanaglorian públicamente como son la pureza de costumbres en los religiosos, la honradez en la administración de los bienes públicos en los gobernantes o el sentido riguroso de la justicia en los jueces.

> Que haya indicios de que a sabiendas un juez juzgue mal o negligentemente, que un político se aproveche indebidamente y en su propio beneficio de los dineros públicos o de informaciones a las que tiene acceso por su cargo o que un religioso incumpla en su vida privada lo que no cesa de predicar a sus fieles, produce reprobación, indignación y cólera.
>
> El escándalo es ubicuo e impreciso y se infiltra por todos los poros de la vida social. De aquí que sea difícil o acaso imposible

[240] El profesor Vargas-Machuca explica con detalle las raíces del rechazo a la denominada "clase política": "La misma expresión `clase política´ denota que el ejercicio de ciertas funciones encomendadas a los políticos los iguala a la baja en condición y estilo moral, en intereses y comportamientos. Sin embargo, la expresión no resulta más precisa que la otrora tan socorrida de "clase dirigente". Muchas de las prácticas que se imputan al ámbito de la política -sistemas negativos de reclutamiento, entornos clientelares o flujos de información distorsionada- no son privativas de ese mundo; cunden en cualquier esfera social donde se abusa de las asimetrías de información y poder. Hay quienes circunscriben su ojeriza sólo a los políticos patrios con ese castizo prurito de mirar con derrotismo a lo de dentro y papanatismo a lo de fuera. Las "clases pasivas" de la política aportan también su granito de arena insistiendo en que en su tiempo (al comienzo de la democracia) sí que había políticos de raza. Pero nada más efectivo para desacreditar el oficio que esa renovada afición a jalear las pulsiones sectarias y su temible claridad moral, para la cual los de nuestro bando resultan ángeles y los de enfrente demonios ("Decálogo del buen político", *El País,* 14 de noviembre de 2008).

.

erradicar sus efectos cuando a veces se logra negar los supuestos que lo suscitaron. Y por eso el escándalo, que introduce la sospecha y la desconfianza respecto a aquellos cuyo poder depende enteramente de la opinión de los otros, es una arma política feroz incomparablemente más insidiosa que una denuncia ante los tribunales y, en algún caso, más que una condena firme ("Escandalizar", *Diario de Cádiz,* 31-1-2002).

5.- Conclusiones

Conclusiones

Tras el análisis de sus trabajos y después de haber considerado atentamente sus actitudes vitales y sus comportamientos profesionales hemos llegado a la conclusión de que Mariano Peñalver, aunque no pretendió construir una síntesis cerrada de su pensamiento, sí fue elaborando un diseño teórico de aquellas ideas que le sirvieron de guías para orientar su dilatada e intensa trayectoria intelectual y para encaminar sus conductas familiares, profesionales y sociales. Además de dialogar con el pasado y de vivir sus sucesivos presentes, e impulsado por el propósito de renovar los conceptos, de interpretar los episodios y de vivir la vida, fue edificando un conjunto armónico de propuestas multilineales al ritmo cambiante de los diferentes acontecimientos que él iba protagonizando. Como ocurre con otros pensadores actuales[241], el estilo intelectual de Peñalver se caracterizó por conceder primacía metódica al análisis sobre la síntesis y por ocuparse temáticamente en problemas bien delimitados más que por elaborar un sistema con pretensiones de plenitud.

Peñalver, que siguió de cerca a Voltaire, a Spinoza, a Bergson, a Saussure, a Levi-Strauss y a Paul Ricoeur con una decisiva voluntad de compromiso y de respeto, se sintió estimulado, sobre todo, por un permanente afán de aprehender el mundo y de comprender al ser humano de una manera personal. Por eso, en sus análisis filosóficos aplicó, además de su lúcida inteligencia y de su notable capacidad creativa, su fina sensibilidad musical y su exquisito sentido ético: él partía del supuesto de que era necesario emplear los sentidos, administrar las emociones y estimular la imaginación en la fabricación

---

241 Como, por ejemplo, Norberto Bobbio, cf. Ruiz Miguel, A., 2005: 59-71.

de los conceptos, esos instrumentos imprescindibles para captar lo nuevo de cada situación y para describir lo válido en los diferentes momentos mediante la correcta interpretación y la adecuada valoración de los sucesos del presente.

Aunque es cierto que sus pensamientos más enjundiosos y su propuestas más originales están formulados en sus ensayos filosóficos, también es verdad que, a partir de su explícita convicción de que "la Filosofía nace de la vida y que ha de servir para iluminarla" aprovechó la oportunidad que le brindó Lalia González Santiago -redactora y responsable de las páginas de cultura del *Diario de Cádiz*- para publicar unos artículos breves e incisivos sobre cuestiones de actualidad aplicando unos principios, unos criterios y unas pautas que él extraía de la Filosofía de "lo real y de lo cotidiano". Estos textos -capaces de seguir manando significaciones para nuestros tiempos actuales y, quizás para generaciones venideras- poseen validez para que conozcamos su manera peculiar de interpretar, de edificar y de regir la realidad conforme al pensamiento racional que él desarrollaba en sus escritos filosóficos y que aplicaba en su vida personal, familiar, profesional y social.

La primera conclusión que hemos extraído del análisis de sus textos es que, en estos momentos de aceleración de la Historia, de desorientación social, de confusión moral y de desánimo político, el profesor Peñalver, con sus análisis minuciosos nos ha lanzado unos mensajes esperanzadores capaces de disipar esa extendida sensación de que se arruinan los valores más humanos porque traicionan la propia naturaleza. Sus ideas sobre la interconexión de la vida con el pensamiento, con el arte, con la ciencia y con la tecnología contribuyen de manera decisiva a estimular el interés por la supervivencia de los nociones intelectuales que se apoyan en unos principios éticos acreditados y en unos valores estéticos que se corresponden con el nivel de la dignidad humana. Él partía del supuesto de que las ideas -motores del modo de estar en el mundo- cumplen su función cuando nos rinden cuentas con la propia vida.

Aunque es cierto que la formulación de sus pensamientos varía en los diferentes contextos en los que él los expone, en todos ellos manifiesta su permanente convicción de que, sobre todo en esta Edad Global, hemos de seguir repensando un nuevo humanismo –al ritmo en el que la humanidad cobra formalmente conciencia de sí misma- cuyas raíces nos han de nutrir de una nueva "ilustración" que sea la matriz de un universalismo que ilumine los asuntos de la vida individual y colectiva, y que se haga carne y vida vivida. Su personal concepción de la vida humana, apoyada en el patrimonio acumulado tras milenios de reflexión, implica el reconocimiento de los errores cometidos y de las experiencias dolorosas que ha sufrido la humanidad. Por eso él fijó su mirada en la meta irrenunciable de un mundo mejor que hemos de proyectar aplicando la luz de la razón liberadora, los recursos de la imaginación creadora y de la fuerza de la voluntad esperanzada. Y es que Peñalver estaba hondamente convencido de que, en estos momentos de cambios profundos y rápidos, los intelectuales debían ser conscientes de su deber de -como Comte afirmaba de la Sociología- "saber para prever y prever para proveer".

Tras analizar el sentido de las pautas éticas que él dibuja con sus palabras y con sus comportamientos, y después de haber descrito los hábitos profesionales y sociales que él practicaba, hemos llegado a la conclusión de que él estaba convencido de que asistimos a la profunda remoción de unos cimientos y a su sustitución por otros distintos. Ésta es la razón que le empujaba a emprender la tarea de iluminar la vida de los conciudadanos y a exigir, no sólo grandes dosis de lucidez intelectual, sino también el acopio de notables cantidades de coraje moral para reaccionar a tiempo ante las tentaciones a las que, a veces, sucumben los poderes políticos, económicos, religiosos o científicos de constituirse en los modeladores únicos de un tipo de ser humano nuevo y los moderadores exclusivos de una sociedad diferente, desprovista de los recursos que alimentan la libertad, la dignidad y el bienestar individual y colectivo.

Podemos afirmar que uno de los objetivos comunes en sus diferentes trabajos era el de proporcionar unos conceptos precisos y unas palabras ajustadas sobre los contenidos esenciales y sobre las sustancias nutricias que, a largo plazo, engendran sentido a la vida de los seres humanos. Partiendo del supuesto de que no podemos fiarlo todo a la política, a la ciencia, a la técnica o a la industria, Peñalver explicó, con sus teorías y con su conducta, esos saberes básicos que tienen que ver con la existencia de cada día y con las situaciones límites de la vida: con la soledad, con el silencio, con el sufrimiento, con el amor, con la enfermedad y con la muerte.

Hemos comprobado cómo, con su permanente afán por cuestionar el mundo, él pretendía quitar ese "velo de Maya" que cubre la realidad y mostrar su verdad, *aletheia*, evitando presentarla como absoluta o única teniendo siempre en cuenta la existencia de otras propuestas alternativas para el conocimiento de la esencial complejidad del mundo, de la sociedad y del ser humano. Sus profundos y agudos análisis sobre las realidades incoherentes ponen de manifiesto su propia coherencia y su preocupación por el ser humano y por la vida de las personas en la sociedad. Ésta es la clave de su afirmación de que la tarea del filósofo no puede separarse de los compromisos éticos, sociales y políticos que se justifican sólo por la legitimidad jurídica sino que también han de beber en aquellos hontanares que proporcionan orientación, respiro y libertad y que se ubican en la ciencia, en la cultura, en el arte, en la ética y en la filosofía, los pilares sobre los que se asienta el edificio humano.

Plenamente consciente de la dificultad de reflexionar serenamente al ritmo impuesto por la velocidad del vivir actual, y teniendo en cuenta el estado habitual de incertidumbre determinado por el azar y por las sorpresas generadas por las jugadas impredecibles, Mariano Peñalver se impuso la tarea de mirar la vida con atención, de analizarla con rigor, de interpretarla con realismo, de valorarla positivamente y, sobre todo, de vivirla apasionadamente, estimulando el sentido crítico sobre los diferentes problemas del mundo actual, examinando

las distintas maneras de respirar, de experimentar la cultura y de vivir sus valores.

Hemos llegado a la conclusión de que desde sus primeros trabajos muestra un notable interés, no sólo por la metodología científica como senda imprescindible para alcanzar el conocimiento, sino de que también manifiesta su elevada valoración de los lenguajes y de las lenguas como modelos de otros comportamientos humanos, y de que, al mismo tiempo, evidencia su voluntad decidida de fundamentar científicamente las Ciencias del Hombre.

En sus análisis filosóficos Peñalver muestra y explica cómo las imágenes, los símbolos y los signos son potentes herramientas que, sometidas a manipulaciones mentales, moviendo las ideas y las conciencias, pueden cambiar los comportamientos. En sus comentarios periodísticos él partía del supuesto de que la labor de los intelectuales depende, en gran medida, de la calidad de los instrumentos que utilizan y, más concretamente, de los valores denotativos y connotativos de las palabras que emplean, unas herramientas, sutiles y flexibles, que fundamentan y deciden la eficacia de la búsqueda de la equivalencia que se establece entre la realidad, el pensamiento y la acción. Por eso advertimos que, además de analizar su uso "intelectual", también se refirió al empleo "afectivo" y a la aplicación "lúdica", tanto en los juegos como en las creaciones artísticas y en las composiciones literarias. Podríamos incluso afirmar que el denominador común de sus diferentes trabajos filosóficos, de sus creaciones artísticas, de sus actividades sociales y de sus gestiones de gobierno es la convicción de que la lengua, la sociedad y la cultura habitan en un paisaje solidario, en un horizonte que les confiere unidad e interdependencia.

Para Peñalver las diversas operaciones del lenguaje, del pensamiento y de la vida familiar, profesional y social se relacionan y se determinan mutuamente, porque –afirma- los seres humanos vivimos en un mundo de objetos y de episodios que surgen en el uso múltiple del lenguaje. Por eso señala que, cuando el lenguaje se expande como una manera de vivir juntos, las

complejidades cambiantes de la vida se convierten en una fuente de problemas adicionales y generan una red de entrecruzamientos de lenguajes.

También hemos llegado a la conclusión de que Peñalver defiende que el lenguaje, incluso el más especulativo y artístico, ejerce una función pragmática porque es una herramienta práctica que aspira a influir persuasivamente en la audiencia, en los interlocutores o en los lectores. Nunca perdió de vista que los diferentes discursos y textos tienden a lograr, con diversos grados de eficacia, una nivelación axiológica dirigida a la inteligencia, al sentimiento y a la acción. Ésta es la razón por la que, como él explica, en los discursos de los diversos géneros, se usan tanto los procedimientos lógicos como los estímulos psicológicos, ya que, en distinto grado, siempre se pretende persuadir de que unas opciones son buenas y otras malas. En todos los casos se trata del bienestar, de los conflictos de la virtud y el vicio, y, en resumen, de los encantos y de los sinsabores de la existencia. Incluso en sus análisis de los textos poéticos, parte del supuesto de que, si los procedimientos retóricos se distinguen por criterios explícitamente pragmáticos y, más concretamente, por su fuerza persuasiva, los recursos formales, incluso los que poseen una inmediata finalidad decorativa, en realidad persiguen también aumentar la eficacia comunicativa.

La base sobre la que él asienta sus ensayos filosóficos y sus comentarios periodísticos es la definición del ser humano por su conciencia de los significados del tiempo, del espacio, de los objetos y de las personas o, en otras palabras, por su manera personal de recorrer el tiempo, de situarse en el espacio, de usar los objetos y de relacionarse con las demás personas. Tras reconocer que cada época y cada cultura tienen su peculiar interpretación de cada uno de estos referentes, él ha explicado cómo en la cultura actual el tiempo, desconectado del pasado y del futuro, se reduce al instante, el espacio nos aísla, los objetos se consumen y las relaciones humanas se disuelven. Por eso él insistió en que necesitamos vivir el presente con materiales pertenecientes al pasado y al futuro, y que, para ello, hemos de recurrir a la memoria, al recuerdo, a la imaginación y a la narración de los contenidos de las experiencias, de los

sueños, de las esperanzas, de las expectativas, e, incluso, de los miedos. Peñalver explica cómo frente a la cultura del olvido que borra el sentido de nosotros mismos y el significado de nuestras acciones, hemos de recuperar la memoria y elaborar nuevos proyectos alimentando un estado de permanente revolución. Por eso afirmó que, si para vivir es necesario haber vivido, y que si conocer es reconocer, hemos de aceptar que no podemos disfrutar sin haber educado el gusto, la sensibilidad y la conciencia en doble sentido de este término.

Su manera vivir y de pensar el tiempo le sirve también para descubrir las raíces hondas de la violencia que caracteriza algunas de las conductas generalizadas en la actualidad y cuya expresión externa es la impaciencia, esa violencia de lo absoluto que nace de la incapacidad para asumir los ritmos normales del discurrir del tiempo, de la resistencia para asumir la condición mortal, y del deseo universal de conocer el futuro.

Del análisis de sus diferentes textos hemos llegado a la conclusión de que Peñalver concibe el pensamiento y la vida como un proceso en el que la continuidad se articula con la ruptura y que la invención del futuro depende, en cierta medida, de la preservación del pasado. La clave de esta manera humana de pensar y de vivir el tiempo reside, según su propuesta, en la conciencia de la limitación del tiempo y en el reconocimiento de que la mortalidad desencadena el deseo de una trascendencia que consiste en dejar huellas duraderas con las ideas, herencia con las conductas, descendencia con los hijos y con los discípulos. Por eso él concluye que vivir humanamente es vivir con la memoria y con la espera.

Otra de las coordenadas convergentes de su pensamiento y de su vida es su peculiar interpretación del espacio. De sus análisis hemos extraído la conclusión de que, en la actualidad, el espacio, por haber cambiado nuestra percepción de las dimensiones, de las funciones y, sobre todo, de los significados, nos aleja y nos aísla.

De la lectura de sus libros filosóficos y de sus artículos periodísticos también hemos concluido que el uso actual de los objetos –de los bienes materiales- valen en la medida en la que nos sirven a los seres humanos para sobrevivir, para lograr nuestra identidad, para crecer y para dar frutos. Que su uso sirve en la medida en que ayudan a prolongar nuestra existencia, para alargar nuestro tiempo teniendo en cuenta que la vida humana -un proyecto inédito que cada uno, con la ayuda de los demás, hemos de realizar- posee diferentes dimensiones y distintos niveles.

La importancia vital que Peñalver concede a la presencia activa del "otro" es otra de las conclusiones que hemos extraído del análisis de su textos. El "otro" constituye un factor imprescindible para la interpretación de la existencia, para el establecimiento de la comunicación, para el nuevo humanismo que hemos de edificar sobre los cimientos de las relaciones humanas estables que, apoyadas en el respeto, en la justicia y en la libertad, aumenten y desarrollen progresivamente la convivencia, la comunicación, la colaboración y la solidaridad. Incluso la autonomía personal ha de estar apoyada, según él, en los otros. Superando las concepciones simplistas que definen la "alteridad" como un mero impulso expansivo, como una fuerza generosa o como una donación gratuita, él la explica como el factor que más nos enriquece personal y socialmente porque posee capacidad para estimular las energías vitales y para responder a las exigencias éticas porque la relación con el otro constituye la manera más eficaz para descubrir, para desarrollar las cualidades personales y para construir un mundo en el que reine la comprensión, el intercambio, la compasión, la ayuda mutua y la solidaridad.

Sus explicaciones de los conceptos del arte, de la literatura y del lenguaje replantean, desde una nueva perspectiva, los principios, los criterios y las normas tradicionales del pensamiento, del comportamiento y de las creaciones artísticas. Su relectura del pensamiento tradicional pone de manifiesto su ansia de participar en el progreso del mundo y en la solución de los problemas que surgían en cada coyuntura.

El análisis de sus nociones básicas y la articulación coherente de su pensamiento nos han servido para identificar los presupuestos teóricos en los que él ha apoyado sus opciones vitales. Hemos comprobado su concepción vitalista de una Filosofía que, además de una teoría del conocimiento, abarca una doctrina ética y un esquema estético apoyados en su interpretación de la palabra como portadora de un triple sentido gnoseológico, ético y estético, y de un eficaz poder pragmático.

En sus análisis sobre la racionalidad a partir del pensamiento ilustrado –en particular las obras de Diderot, de Voltaire y Bergson- y en las situaciones en las que se despliegan las tensiones contemporáneas entre Hermenéutica y la Desconstrucción, llega a la conclusión de que no son teorías totalmente contradictorias sino, en varios aspectos, complementarias. En sus sucesivos trabajos ha mostrado cómo es posible y productivo "lógica y críticamente" contrastar y conciliar diferentes pensamientos sin caer en contradicciones. Su propuesta -que no implica el consenso con el otro (Habermas), la yuxtaposición ecléctica (Victor Cousin), la armonización dialéctica (Hegel), ni la dialéctica sin síntesis (Merleau-Ponty)- se instala en la tensión y en la pluralidad (Ricoeur) a través de la "concordancia en la discordia". Este mismo planteamiento dibuja las sendas convergentes del arte de la palabra poética y de la ciencia del acontecer histórico" y las tareas del filósofo y del artista. En esta distinción se apoya la diferencia que él establece entre una "Filosofía Hermenéutica del sentido", centrada en el texto, entendido como configuración completa de significaciones, y la Hermenéutica de la acción, orientada hacia el "otro", reconocido como tal desde el sujeto.

A nuestro juicio, la aportación más importante de Peñalver en este ámbito es la claridad con la que explica esa concepción plural y unitaria de la "comprensión", un proceso que, en contra de lo que anteriormente se afirmaba, no pertenece en exclusiva al "puro acto del pensar", sino que, como en la actualidad demuestran los últimos estudios de las Neurociencias posee una base orgánica, un componente afectivo y unas consecuencias pragmáticas. Peñalver,

apoyándose en Kant, sitúa el origen de la "crisis de la razón" en un uso excesivo directamente relacionado con la interpretación del tiempo futuro y con el alejamiento de "la pura corporeidad que vive sólo (en) la espacialidad".

Frente a la identidad entre espíritu y razón (Descartes y Hegel) Peñalver atribuye la racionalidad al cuerpo y a sus necesidades y, por tanto, a la vida social y política (Bergson), y concluye que el pensamiento racional sólo puede ser práctico y que su vocación y su destino es satisfacer nuestras carencias como organismos sociales pensantes ya que la razón es el órgano del cuerpo. Este planteamiento nos lleva a concluir que la corporeidad de la razón suscita la redefinición de nuestras actitudes teóricas y prácticas respecto a la temporalidad y, por lo tanto, también respecto a la historia, a la cultura y a la conexión de la moral con la razón práctica, una relación que nos revela una vez más la función íntima del instinto racional: la razón nos autodetermina a "obrar moralmente" porque, "cuando esta razón olvida su función y su raíz corporal, la `moral´ deviene no aquello que nos permite reencontrarnos y sobrevivir como individuos de la misma especie sino "la fuente y la justificación de toda la violencia de mi cuerpo contra el cuerpo del otro y en nombre precisamente de la incorporeidad". Esa violencia mortal cuya expresión más fanática es el terrorismo cuya gravedad es extrema cuando posee apoyo social, se combina con el hambre y tiene raíces religiosas.

Su concepción monista del ser humano constituye la base de sus propuestas sobre la unidad de todas las ciencias, sobre la vida, la muerte, la enseñanza, el placer, el dolor, el arte, los comportamientos éticos y las creaciones estéticas y literarias. Llegamos a la conclusión de que Peñalver posee una concepción integradora de la sensualidad, de la sexualidad y de la comunicación interpersonal, y que considera a la biología como la raíz y el soporte de la fraternidad humana, y el cuerpo como el significante de los diferentes lenguajes.

La teoría y la práctica pedagógicas las construye Peñalver aplicando el principio según el cual sólo recibimos lo que damos. En su concepción, los procesos humanos de transmisión y de adquisición de conocimientos son convergentes y, por lo tanto, las tareas de los profesores y de los alumnos, además de condicionarse, se exigen mutuamente hasta tal punto que sus funciones específicas son intercambiables: los dos enseñan y los dos aprenden recíproca y permanentemente. Por eso él concluye que esta profesión implica la necesidad y la obligación de repensar, con disciplina y con esfuerzo, los procedimientos que empleamos en una sociedad democrática en constante y en vertiginoso cambio: la enseñanza y el aprendizaje por estar unidos al deber hacer, además de la dimensión intelectual, poseen unas ineludibles exigencias éticas y ascéticas. También en este ámbito rechaza los dualismos que separan la realidad y la ficción, los conocimientos teóricos y las destrezas prácticas, y las Ciencias y las Letras, unas oposiciones establecidas, sobre todo, por unos criterios excesivamente pragmáticos como son sus respectivas capacidades para proporcionar instrumentos y energías materiales que aumentan los poderes físicos y económicos.

Peñalver, a pesar de reconocer que la fe religiosa, apoyada en la convicción de un Ser trascendente, ha cumplido y sigue cumpliendo una función individual y un papel social e, incluso, político, advierte que la existencia de Dios, por muy importante y pragmática que sea, posee un carácter convencional: es una invención humana. A su juicio, el progresivo descenso de las prácticas religiosas también es consecuencia de la escasa valoración de los símbolos a partir de la decisión de erigir la experiencia y la razón como las únicas vías directas de interpretación y de manipulación de la realidad.

Su rechazo a las interpretaciones literales de los textos bíblicos no le impide reconocer los valores del mensaje fundamental que Jesús de Nazaret transmite y su influencia en la cultura occidental, pero, en contra de la tesis que defiende la resurrección como aval de su sorprendente mensaje -el amor universal y la preferencia de los pobres, el único camino que conduce a la

felicidad individual y al bienestar social- él juzga que la prueba principal fue su muerte. En su análisis de algunos episodios protagonizados por diversas iglesias, Peñalver llega a la conclusión de que si unas facilitan el acercamiento a la trascendencia otras constituyen serios obstáculos para captar creyentes que esperan respuestas a las ansias irreprimibles y universales de supervivencia, que temen la desaparición total e, incluso, que buscan una orientación para los comportamientos morales. Por eso afirma que la interpretación del nacimiento y de la muerte como regalos o como problemas -que agradan o hacen sufrir sólo a los que los presencian- depende de los contenidos de las creencias religiosas.

Sus propuestas teóricas, matizadas por su depurada sensibilidad, por su aguda imaginación y por su despejada, inteligencia ponen de manifiesto que su filosofía y su vida están tejidas con los hilos de sus partituras preferidas. Profundo conocedor del lenguaje estético y del ritmo melódico de las ideas sencillas, Peñalver poseía el buen gusto entendido como discreta actitud frente a los problemas graves y como talante respetuoso frente a los comportamientos personales. Si es cierto que poseía la lucidez de los filósofos, también es verdad que estaba dotado de la imaginación de los poetas, de la fantasía de los pintores y, sobre todo, de la sensibilidad de esos músicos en los que el rigor de la abstracción se funden con la fidelidad a los objetos concretos.

En sus diferentes textos hemos podido constatar la relación que, de manera explícita o implícita, Peñalver establece entre los conceptos de “conocimiento” y “literatura”, de “verdad” y “belleza”, de “sensación” y “poesía”, de “gusto” y “placer”, de “sentido” y “sentimiento”, de “imagen” e “imaginación”, de “creación” y “naturaleza”, de “norma” y “trasgresión”, de “imitación” y “fantasía”, de “ficción” y “juego”. Su peculiar manera de modular el pensamiento y su forma propia de articular las palabras estaban pautadas por los diferentes compases que medían sus composiciones musicales. Por eso, también, él interpretaba la vida como el que lee una partitura musical modulando la melodía y respetando el ritmo -andante o allegro- de cada compás.

Hemos llegamos a la conclusión de que todos sus juicios se asientan en el fondo de una concepto ético de la vida humana que sin confundirse con la Estética o con la Política no se aleja de ellas. Su Metaética constituye la referencia última y, a veces, explícita, de todos sus comentarios críticos: ellos configuran una base sólida en los que se sostienen los valores de la existencia personal, de las relaciones familiares, de las tareas profesionales y de los compromisos sociales. Todos ellos tienen que ver con la "verdad" y con la "autenticidad", unas nociones concebidas como la coherencia en las maneras de pensar, de hacer, de actuar y de vivir.

El punto de partida de sus ideas éticas y de sus comportamientos coherentes es su concepción de la naturaleza humana integrada en la sociedad plural y en armonía con la naturaleza. Su cosmovisión estaba al servicio del hombre y de esta tierra de la que todos formamos parte y en la que debe fundarse nuestra amistad y no nuestra "extrañeza". Su testimonio ciudadano, su trayectoria intelectual y su gestión académica constituyen la clara proclamación de su lección humana.

La convergencia entre la vida y el pensamiento de Mariano Peñalver Simó dibujan su perfil intelectual configurado por la agudeza y originalidad de su reflexión, por su sensibilidad y talento artísticos, por sus convicciones éticas y por la coherencia de sus conductas políticas y de sus gestiones de gobierno. Sus ideas y sus comportamientos, sus palabras y sus compromisos ciudadanos nos proporcionan abundantes y fecundas lecciones sobre la manera digna de interpretar la vida humana, sobre la forma elegante del vivir, del amar, del disfrutar, del trabajar, del envejecer, del enfermar y del morir.

6.- Bibliografía

Bibliografía

Trabajos de Mariano Peñalver Simó

Proyectos de investigación

Conferencias

Artículos periodísticos

Notas periodísticas sobre Mariano Peñalver

Obras de referencia

Trabajos de Mariano Peñalver Simó

- 1955, "Las tendencias de la música estadounidense", *Revista de Estudios Americanos*.

- 1970, "Análisis Estructural de la Obra de Arte", *Cuadernos de Estética, Composición e Historia,* Sevilla, Escuela Técnica Superior de Arquitectura.

- 1972, *La Lingüística Estructural y las Ciencias del Hombre*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- 1973, "Escuela crítica y escuela semántica", *Cuadernos del Departamento de Estética, Composición e Historia,* nº 3.

- 1978, *La Búsqueda del Sentido en el Pensamiento de Paul Ricoeur*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

- 1981 a, "La disertación escrita en filosofía", *Temas de Didáctica de la Filosofía*, Alicante.

- 1981 b, "Comentario filosófico de un fragmento (esquema metodológico y ejemplo de aplicación", en *Temas de Didáctica de la Filosofía,* Alicante.

- 1984, "Ortega, una escritura seducida", *Campus*.

- 1985, "El exilio del Filósofo", en *Claros del Bosque.*

- 1985, "La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritual y el fin de los dualismos**",** *Gades*, nº 13: 307-330.

- 1986, a, "La corporeidad de la razón: la crisis de la razón espiritualista y el fin de los dualismos", en *La crisis de la Razón,* Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

- 1986 b, "Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad", en *Er, Revista de Filosofía,* Sevilla, nº 19: 7-50.

- 1988, "En torno al triple fundamento de lo enseñable", *Gades,* Cádiz, Diputación Provincial: 17-27.

- 1989, “Derrida, la elipsis necesaria”, en *Anthropos*, nº 23: 44-47.

- 1990, “Henri Begson: la cortesía”, *Anales de la Universidad de Cádiz,* 7/8: 473-480.

- 1991, a, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo (eds.), *Paul Ricoeur: los Caminos de la Interpretación,* Barcelona, Anthropos.

- 1991 b, “Hombre y Temporalidad en el pensamiento de Diderot”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo,* Cádiz.

- 1992, “El viaje filosófico en Diderot: de la mímesis a la diseminación”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, Cádiz, n1 1: 143-162.

- 1993, “María Zambrano: el exilio y la lucidez”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 514-515: 247-250.

- 1994, “Paraboliques de l´Autre”, en Paris, Galilée.

- 1995a, “Voltaire: la búsqueda del otro”, en *Er. Revista de Filosofía,* nº 19: 7-50.

- 1995b, “Los combates de Voltaire contra la crueldad y la intolerancia”, *Perfil del Aire*: 11-16.

- 1996, “A propósito de la tradición y el patrimonio. Una propuesta hermenéutica seguida de una apuesta teórica”, *Cuadernos,* nº 4.

- 1997a, “Reflexión y Creación”, en Puelles, L., (ed.), *Palabras y Cosas,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1997b, *Desde el Sur: lucidez, humor, sabiduría y otros discursos*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1997b, “Figuras de la disipación de lo masculino. La crisis de la identidad del sujeto en Diderot, Mozart y Kierkegaard, en Ramos Santana, A., (ed.), *La identidad masculina en los siglos XVIII y XIX,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1997c, “Voltaire, la recherche de l’autre”, en *Actes du Congrés International Oxford-Paris, 1994,* Ulla Kölving et Christian Mervaud (dir), Oxford, Voltaire Foundation: 311-318.

- 1990, “Contingencia y necesidad en la historia de las filosofías”,
en *Tavira: Revista de ciencias de la educación*: 101-108.

- 1993, "Las perplejidades de lector contemporáneo: semiotizar, interpretar, desconstruir" en, *Fragmentos de filosofía*, Nº 3: 129-156.
- 1998a, "Entre la escucha hermenéutica y la escritura desconstructiva" publicado en el nº 3 de Cuaderno Gris, nº 3, *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (coord. por Antonio Gómez Ramos): 111-120.
- 1998b, "Ricoeur: la forma del sentido", en *Anthropos*: nº 181: 82-86.
- 2000, "La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento", en Muguerza, J. y Cerezo, P. (eds.), *La Filosofía, hoy,* Madrid, Crítica.
- 2002, "San Isidoro de Sevilla, un ingenioso hermeneuta", en *Ateneo: revista cultural del Ateneo de Cádiz*, nº. 2: 27-33.
- 2003, "Hermenéutica y alteridad: el problema del otro sujeto en Paul Ricoeur" en *Er, Revista de filosofía*, nº 32: 45-62, número monográfico editado precisamente por Francisco Vázquez García y Mariano Peñalver Simó, titulado *Democracia y Fundamentalismo*", Prologo, titulado "Adversus fundamentalismos", firmado por ambos: 9-17.
- 2004, *Ni impaciente ni absoluto o cómo disentir de lo único,* Sevilla, Fundación José Manuel Lara.
- 2005, *Las perplejidades de la comprensión*, Madrid, Síntesis. Es aquí donde profundiza en la "significatividad" y en la "opacidad" de los actos hermenéuticos canónicos de la lectura y de la comprensión, las dos notas que, según él, caracterizan todo texto.

Proyectos de investigación

- "Crisis y Rupturas del Pensamiento Europeo entre 1870-1914",
- "Crisis de la Razón y Nuevas Formas de Racionalidad en el Mundo Contemporáneo",
- "El Problema de la Alteridad en el Mundo Actual"
- "Multiculturalismo y Democracia".

Artículos periodísticos en el *Diario de Cádiz*

2000

26 – 4, “Del poder y del deseo”

3 – 5, “Tiempo y espacio”

10 – 5, “Del deber hacer”

24 – 5, “La penúltima palabra”

31 – 5, “Humanidades”

7 – 6, “La imitación”

14 – 6, “Juego y milagro”

28 – 6, “Perlas cultivadas”

5 – 7, “Saber y enseñar”

12 – 7, “Lo irreversible”

19 – 7, “230.000”

26 – 7, “Silencios de un congreso”

2 – 8, “La violencia y los otros”

9 – 8, “Lo improductivo”

1 – 11, “Del morir”

8 – 11, “ El incorruptible”

15 – 11, “La impaciencia”

22 – 11, “Lo virgen”

29 – 11, “Hablar y callar”

6 – 12, “Del dolor”

20 – 12, “Perlas cultivadas II”

27 – 12, “La compasión”

2001

3 – 1, “Los Reyes Magos”

17 – 1, “La guerra limpia”

24 – 1, “De la vanidad”

31 – 1, “Invento de la naturaleza”

7 – 2, “Obediencia indebida”

14 – 2, “Hombres y animales”

21 – 2, “Disfrazarse de sí mismo”

28 – 2, “Meditación de Andalucía”

7 – 3, “La buena proporción”

21 – 3, “La sinrazón del Estado”

28 – 3, “Tiempos de adicción”

4 – 4, “Política y pedagogía”

11 – 4, “La hiperviolencia”

18 – 4, “La desigualdad”

25 – 4, “San Isidoro.com”

2 – 5, “6.000”

9 – 5, “Sondeos de 1ª vuelta”

16 – 5, “La 2ª vuelta”

23 – 5, “Nacer y morir”

6 – 6, “Los móvil-adictos”

13 – 6, “El emperador y la muerte”

20 – 6, “La contaminación”

27 – 6, “Agresividad y autoestima”

5 – 7, “La velocidad”

12 – 7, “Presuntamente inocentes”

19 – 7, “Simeón II y la rey-pública”

26 – 7, “Esto no es publicidad”

2 – 8, “Notas de verano I”

9 – 8, “Risa y codicia”

16 – 8, “Notas de verano II”

23 – 8, “Diálogo de locos”

30 – 8, “No fue mi intención”

6 – 9, “Imitar al joven”

13 – 9, “El corrupto es el otro”

20 – 9, “El mal y la venganza”

27 – 9, “Delirios medievales”

4 – 10, “Apuntes y perplejidades”

11 – 10, “Pan y bombas”

18 – 10, “La comedia humana”

25 – 10, “Ilusiones de la letra”

1 – 11, “Todos los terrorismos”

15 – 11, “¿Una universidad inmadura?”

22 – 11, “Lo anti-económico”

29 – 11, “Las barbas de Ben Laden”

6 – 12, “Socializar o privatizar la Universidad”

13 – 12, “La espera”

20 – 12, “El retorno de la magia”

27 – 12, “Dar y recibir”

2002

3 – 1, “El deseado círculo del tiempo I”

10 – 1, “La Euromanía”

17 – 1, “Un poder no delegado”

24 – 1, “El deseado círculo del tiempoII”

31 – 1, “Escandalizar”

7 – 2, “Respeto lo que dices”

14 – 2, “El esfuerzo de aprender”

21 – 2, “El pañuelo de Fátima”

28 – 2, “Amigo lector”

7 – 3, “El trabajo y la mujer”

14 – 3, “Una edad intensa y frágil”

21 – 3, “El coraje de un padre”

28 – 3, “Los ricos en Monterrey”

11 – 4, “Deseada edad”

18 – 4, “La alucinada soledad de un genio”

25 – 4, “Dieta y metafísica”

2 – 5, “Cuando el centro patina”

16 – 5, “Libros escritos para ser leídos”

23 – 5, “La intrincada fraternidad de la especie humana”

30 – 5, “La guerra y el des-orden internacional”

13 – 6, “De la conjetura al presagio”

27 – 6, “El valor discursivo de los números”

4 – 7, “La improbable renuncia”

25 – 7, “La isla de la cicuta”

1 – 8, “A ver si…”

8 – 8, “Las ironías estivales del Constitucional”

15 – 8, “Negros nubarrones”

22 – 8, “Una enfermedad no incurable”

29 – 8, “El fin y los medios”

5 – 9, “Un texto que da que pensar”

12 – 9, “La locura de la lucidez”

19 – 9, “El zumbido de la comunicación”

31 – 10, “La matanza de Moscú”

7 – 11, “Un otoño estimulante”

14 – 11, “Símbolos e instituciones”

21 – 11, “La violencia de lo único”

Notas periodísticas sobre Mariano Peñalver

27 – 1 – 2001, “Entrega de la Medalla de Oro de la UCA

31 – 10 – 2001, “Mariano Peñalver será Profesor Emérito”

2 – 1 – 2002, “La Universidad de Cádiz edita un volumen de homenaje a quien fuera su Rector”

21 – 7 – 2002, “Peñalver señala el peligro de identificarse con los tópicos”

30 – 8 – 2005, “Mariano Peñalver gana el Premio Alvar”

28 – 8 – 2005, “Ha fallecido Mariano Peñalver”, Universidad de Cádiz

- “Muere el filósofo sevillano Mariano Peñalver”, *ABC*

- “La gran salud de Mariano Peñalver”, Francisco Vázquez, *Diario Sevilla*

- “El último heredero de Juan de Mairena”, Eva Díaz Pérez, *El Mundo*

- “Muere Mariano Peñalver, maestro de pensadores libres”, *Diario de Cádiz*

- “Ha fallecido Mariano Peñalver Simó”, *Diario Bahía de Cádiz*

- “Fallece Mariano Peñalver Simó”, *Diario Sur*.

- “Fallece Mariano Peñalver”, *Andalucía 24 horas*

4 – 10 – 2005, "Mariano Peñalver recibe esta tarde un homenaje en el Casino Gaditano", *Diario de Cádiz*.

26 – 8 - 2006, "Un año sin Mariano Peñalver", *La Voz de Cádiz*.

1 – 9 – 2007, "II Aniversario del fallecimiento de Peñalver", *La Voz de Cádiz*.

30 – 8 – 2008, "Tercer aniversario de la muerte de Mariano Peñalver", *La Voz de Cádiz*.

29 – 8 – 2009, "La luminosa actualidad del pensamiento de Mariano Peñalver, *La Voz de Cádiz*.

29 – 8 – 2010, "5º Aniversario de Mariano Peñalver", *La Voz de Cádiz*.

3 – 9 – 2011, "El legado de Mariano Peñalver", *La Voz de Cádiz*.

3 – 9 – 2012, "Mariano Peñalver, intelectual", *Diario de Cádiz*.

Conferencias

- 1973, "El espacio arquitectónico", En el Curso sobre el espacio impartido en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Sevilla.

- 1983, "Invitación al ensayo filosófico en el Ortega de 1914", en el Seminario con motivo del Centenario de Ortega y Gasset, Alicante.

- 1985 a, "Ortega y la Teoría Antirromántica de Andalucía", en el Seminario sobre La imagen Romántica de Andalucía, en Ronda, Universidad Menéndez Pelayo.

- 1985 b, "Poesía Saber", discurso con motivo de la investidura de Rafael Alberti y Antonio Domínguez Ortiz como Doctores *Honoris Causa* por la Universidad de Cádiz.

- 1985, "Les Universités et l´Europe", ponencia presentada en la mesa redonda durante los XXX Rencontres Internacionales de Genève, Ginebra.

- 1986, "L´Université entre tradition et progrès », Conference des Teuteurs des Universités Européennes, Madrid.

- 1990, "Contingencia y necesidad en la historia de las filosofías", en *Tavira: Revista de ciencias de la educación*: 101-108.

- 1993, "Las perplejidades de lector contemporáneo: semiotizar, interpretar, desconstruir" en, *Fragmentos de filosofía*, Nº 3: 129-156.

- 1998, “Entre la escucha hermenéutica y la escritura desconstructiva” publicado en el nº 3 de Cuaderno Gris, nº 3, dedicado a *Diálogo y deconstrucción : los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida* (coord. por Antonio Gómez Ramos): 111-120, aparece consignado ahí con fecha de 1998, no de 2000b como se indica en la bibliografía.

- 2001 a, “La inagotable presencia de la obra de arte”. Conferencia pronunciada en las Jornadas sobre Arte y Compromiso, Sevilla-Cádiz, Febrero-Marzo, 2001.
- 2001, b, “El Poder de la Literatura”, Conferencia pronunciada en las Jornadas sobre Literatura y Política, organizadas por la UAM, Málaga.

Obras de referencia

Abellán, J. L., 1978, *Panorama de la Filosofía Española Actual. Una situación escandalosa,* Madrid, Espasa-Calpe.
- 1979, *Historia crítica del pensamiento español*, Madrid, Espasa-Calpe, volumen 4ª.
Acton, H. B., 1959, "The philosophy of langage in Revolutionaty France", *Proceeding of the Britisc Academy*, nº 45.
Addison, J., 1813, *Essays on the pleasures of imagination*, Londres, ed. A. Wilson.
Aguilar, del R., Vallespín, F, et alii, 1998, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial.
Alembert, J., 1965, *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie*, París, Gonthier.
- 1752, *Eléments de musique théorique et practique suivant les principes de M. Rameau, éclaircis, développés, simplifiés par D'Alembert*, Lyon, J. M. Bruyer,
- 1754, *Réflexions sur la musique en général et sur la musique française en particulier*.
Alfaric, P., 1929, *Laromiguière et son école*, Paris, Strasbourg.
Alonso Schökel, L., 1977, *La traducción bíblica: Lingüística y Estilística*, Madrid, Ediciones Cristiandad.

André, P. Y., 1741, *Essai sur le Beau où l'on examine en quoi consiste précisément le beau dans le physique, dans le moral, dans les ouvrages de l'esprit et dans la musique*, Paris, H-L. Guérin et J. Guérin.

Appiah, K. A. 2007, *La Ética de la Identidad*, Buenos Aires, Katz.

Aranguren, J. L., 1982, *Sobre imagen, identidad y heterodoxia,* Madrid, Taurus.

Arent, H., 1972, *La crise de la culture,* Paris, Gallimard.

- 1974, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.

- 1988, *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza Editorial.

- 2011, *La condición humana,* Barcelona, Paidós.

Aristóteles, 1873-1875, *Metafísica*, Libro Duodécimo, VII, Biblioteca Filosófica, en *Obras filosóficas de Aristóteles*, Vol, 10. Traducción de Patricio de Azcárate)

- 1974, *Poética*, Ed. trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Gredos.

- 1982, Ed. de D. García Bacca, Caracas, Univ. Central.

- 1987, Ed. bilingüe de A. González, Madrid, Taurus.

- *Retórica*, 1985, Ed. de A. Tovar, Centro de Estudios Políticos.

- 1990 Ed. de Q. Racionero, Madrid, Gredos.2000, *Partes de los animales. Movimientos de los animales. Marcha de los animales,* Madrid, Gredos.

- 1988, *Política,* Madrid, Gredos.

- 2001, *Ética a Nicómaco*, Madrid, CIE, Dossat.

Aristóxeno, 1841, *Elementos de armonía*, y algunos fragmentos de los *Elementos de la rítmica*, en Müller, *Fragmenta historicorum graecorum*, Paris, Editore Ambrosio Firmin Didot, II: 269 y ss.

Aron, R. 1987, *Pensar la guerra: Clausewitz*, Buenos Aires, Instituto de Publicaciones Navales, 2 tomos.

Auroux, Sylvain, 1973, *L'Encyclopédie "graammaire" et "langue" au XVIII siècle*, Paris, Mame, *Dialogue*, XIII, 3 : 475-503.

- 1976, "Du nom au verbe: La Grammaire Générale de Port-Royal à Destutt de Tracy", *Modéles linguistiques*, VI, 3.

- 1979, *La Sémiotique des Encyclopédistes*, Paris, Payot.

- 1781, Condillac, *La langue des Calculs*, Lille, Presses Universitaires.

Austin, J. L., 1990, *Cómo hacer cosas con palabras,* Barcelona, Paidós.

Auzias, J-M., 1970, *El Estructuralismo*, Madrid, Alianza Editorial.

Bacon, F., 1694, *Opera Omnia*, Baille, John,

- 1747, *An essay on the sublime*, Londres.

- 2006, *La nueva Atlántida,* Madrid, Ediciones Akal

Bachelard, G, 1953, *Le materialismo rationel,* Paris, PUF.

- 1934, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Éditions Alcan. Traducción española, *El nuevo espíritu científico,* México, F. C. E.

- 1986, *La intuición del instante,* México, F. C. E.

Barcelona, P., 1992, *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social,* Madrid, Editorial Trotta.

Barrios Casado, M., 1990, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, Ediciones del Serbal (Colección Delos, 2). Segunda Edición en 2006, Madrid, Arena Libros, en la que se añade Prólogo de Eugenio Trías, nota del autor y Apéndice: "los infortunios de la virtud que hace regalos".

- 1992, *Hölderlin y Nietzsche, dos paradigmas intempestivos de la modernidad en contacto*, Sevilla, Reflexión (Cuadernos de Reflexión 1).

- 1993, *Voluntad de lo trágico. El concepto nietzscheano de voluntad a partir de "El nacimiento de la tragedia"*, Sevilla, Ed. A. Er/Reflexión. Segunda edición en - 2002, Madrid, Biblioteca Nueva, en la que se añade Prólogo y se actualiza la bibliografía.

- 2001, *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia, Pre-textos

- 2006, *La voluntad de poder como amor. La vida como ensayo. Experiencia e Historia en la narrativa de Milan Kundera*. Sevilla, Fénix Editora, 2010.

Barthes, R., Ricoeur, P., León-Dufour, 1970, *Exégesis y Hermenética,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Bartra, R., 2008, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo,* Buenos Aires, Katz.

Batteux, Ch., 1746, *Les Beaux-Artss réduits à un meme principe,* París, Durand.

- 1747-1748, *Cours de Belles-Lettres distribué par exercises,* Paris, Desaint et Saillant.

Baudrillard, J., 1998, *De la seducción,* Madrid, Cátedra.

Bobbio, N., 1985, *El futuro de la democracia,* Barcelona, Plaza y Janés.

Boétie, La, 1576, *Sobre la servidumbre voluntaria,* Kolectivo Conciencia Libertaria, http://www.portaloaca.com/directorio-libertario/bibliotecas-virtuales/kolectivo-conciencia-libertaria.html

Condillac, E. B. de 1746, *Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines, oú l'on réduit à un seul principe tout ce qui occupe l'entendement humain,* Amsterdam, Mortier.

- 1768, *Discours prononcés dans l'Academie framçoise*, le 22 déc. 1768 à la réception de M. l'abbé de Condillac (par le récipiendaire et l'abbé C. Batteux), Paris, Yve Regnard.

- 1769-73, *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme,* Paris, (13 vols)

- 1947, *Oeuvres philosophiques,* texte établi et présenté par George Le Roy, in Corpus général des philosophes français, t. xxiii, Paris, P.U.F.

Bauman, Z., 2004, *La sociedad sitiada,* México, Fondo de Cultura Económica.

- 2005a, *Identidad,* Madrid, Losada.

- 2005b, *Amor liquido,* Madrid, Fondo de Cultura Económica.

- 2005c, *Ética postmoderna,* México, Siglo Veintiuno.

- 2006, *Europa. Una aventura inacabada,* Madrid, Losada.

- 2008, *Múltiples culturas, una sola humanidad,* Buenos Aires, Katz.

Baumgarten, A.-G., 1735, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus*, Halle, traducida al ingés por K. Aschenbrunner y W. B. Hoelther con el título *Reflections on Poetry.* Berkeley, CA, 1954.

- 1750, *Aesthetica,* Trajecti cis Viadrum, Klyle.

- 1955, *Reflexiones filosóficas acerca de la poesía*, Buenos Aires, Editorial Aguilar.

Baumgarten, A., G., Mendelssohn, M., Vinckelmann, J. J., Hamann, J. G., 1999, *Belleza y Verdad. Sobre la Estética entre la Ilustración y el Romanticismo,* Barcelona, Alba Editorial.

Bayer, R., 1861, *Histoire de l'esthetique*, Paris, A. Colin. Traducción española, 1993, *Historia de la Estética,* Madrid, F. C. E.

Beauchamp, P., 1973, *Dos Testamentos: una Biblia. Ensayo de lectura sincrónica,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Beck, L. J., 1965, *The Metaphysics of Descartes,* Oxford, Clarendon Press.

- 1970, *The Method of Descartes.* Oxford, Clarendon Press.

Behets, A., 1944, *Diderot, critique d'art*, avec des Extraits commentés et annotés de Salons, Bruxelles, Office de publicité, Collection Lebègue, Lebègue & C. Éditeurs.

Bélaval, Y., 1950, *L´esthétique sans paradoxe de Diderot*, Paris, Librairie Gallimard.

- 1951, *Pour conaître Leibniz,* Paris, Bordas.

- 1967, « Sur le matérialisme de Diderot », *Europaïdsche Aufklarung,* Herbert Dieckmann zum 60. Gebusrstag, Müchen: 9-21.

Biblia de Jerusalén, 1966, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Benot Y., 1970, *Diderot, de l´athéisme à l´anticolonialisme,* Paris, Maspero.

Benveniste, Godel, Greimas, Hjemslev, Nethol, Starobinski, Wels, 1971, *Fedinand de Saussure*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.

Bergson, H., - 1889, *Essai sur les dones immédiates de la conscience,* Paris, PUF.

- 1903, *Introduction à la Métaphysique,* Paris, P. U. F.

- 1911, *La percepction du changement,* Paris, P. U. F.

- 1959, *Le deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, Édition du Centenaire, PUF, París.

- 1964, *Oeuvres,* Paris, P.U.F.

- 1968, *The Creative Mind*, Wesport Conn, Greenwood Press.

- 1969, *La Pensée et le Mouvement,* Paris, P.U.F.

- 1973, *La evolución creadora*, Madrid, Espasa-Calpe, Madrid.

- 1998, *Creative Evolution*, New York, Dover Publications.

- 1969, *Matière et Mémoire,* Paris, P. U. F.

- 2004, *Duración y simultaneidad. (A propósito de la teoría de Einstein).* Introducción y estudio preliminar de Jorge Martín, Buenos Aires, Editorial Del Signo.

Berkeley, G., 1710, Los principios del conocimiento humano, Madrid, Gredos, 1982.

- 1948, *Ensayo sobre la nueva teoría de la visión,* Madrid, Espasa-Calpe.

Bermudo, J. M., 1981, *Diderot,* Barcelona, Barcanova.

Biblia de Jerusalén, 1967, Bilbao, Desclée de Brouwer. Traducción de Jesús Moya.

Bierwisch, M., 1970, *El Estructuralismo : Historia, Problemas, Métodos,* Barcelona, Tusquets Editor.

Blanchard, B, *Le Sensualisme,* Editions Nilsson, Paris.

Bobbio, N., 1991, *Thomas Hobbes*, Barcelona, Plaza & Janés.

- Bobbio, N., 1997, *De senectute,* Madrid, Taurus.

Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G., 2002, *Diccionario de política,* Buenos Aires, Siglo XXI.

Boétie, La, 1548, *Discourse of voluntary Servitude,* on line.

Bolado, G., *Transición y recepción: La Filosofía Española en el último tercio del siglo XX,* Santander, Sociedad Menéndez Pelayo/Centro Asociado a la UNED en Cantabria.

Bozal, V., 1970, *El Lenguaje Artístico*, Barcelona, Península.

Boudon, R., 1968, *A quoi sert la notion de structure*, Paris, Gallimard.

Bueno, G., 1970, *El papel de la filosofía en el conjunto del saber,* Madrid, Ciencia Nueva.

- 1972, Ensayos materialistas, Madrid, Tercnos.

Burke, E., 2005, *De lo sublime y de lo bello,* Madrid, Alianza Editorial.

Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo (eds.), 1991, *Paul Ricoeur: los Caminos de la Interpretación*, Barcelona, Anthropos.

Calvo Serraller, F., 1981, *Luis Gordillo,* Madrid, Theo.

Campo, S. del, 2006, "En memoria de Mariano Peñalver", en *Homenaje a Mariano Peñalver,* Sevilla, Ateneo: 15-18.

Camps, V., 1968, *Los teólogos de la muerte de Dios,* Barcelona, Nova Terra.

- 1983, *La imaginación ética,* Barcelona, Seix Barral.

- 1990, *Virtudes públicas,* Madrid, Espasa-Calpe.

- 1995, *Ética, retórica, política,* Madrid, Taurus.

- Camps, V., Valcárcel, A., 2007, *Hablemos de Dios,* Madrid, Taurus.

Canguilhem, G., 1976, *El Conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama.

Canterla, C., 1990-1991, "La lectura semiótica", *Anales de la Universidad de Cádiz,* nº 7-8: 117-128.

- 1991, “Breve esbozo de algunas meditaciones acerca del fuego. Inmanuel Kant”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII,* nº 1: 189-224.

- 1993, “La *disertation sur la nature et la propagation du feu,* de Madame du Châtelet, en Canterla, C., *La mujer en los siglos XVIII y XIX,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1994, “Retórica, crítica de las ideologías y feminismo”, *Pragmalingüística,* nº 2: 63-78.

- 1995, “Transgresiones de la frontera entre mundo natural y mundo material en la mística de Swedenborg: visionarios, profetas y poetas”, en Romero Ferrer *et alii. Juego, Fiesta y Transgresión,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1997a, “Guerrero, Rey, Mago o amante?: Perplejidades en la teoría del amor en Kierkegaar y Stendhal”, en Ramos Santana, A., (ed.), *La identidad masculina en los siglos XVIII y XIX,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1997b, “Naturaleza y símbolo en la estética romántica”, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo. Revista del Grupo de Estudios del siglo XVIII,* nº 4-5: 53-58.

- 2001a, “Locura, creencia y utopía en el Kant precrítico: del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* a lo *Sueños de un visionario”,* en Canterla, C., (coord..), *La cara oculta de la razón. Locura, creecia y utopía,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 2001b, “Algunos apuntes para una filosofía del cuerpo”, en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Univerfidad: 267-275.

- 2003, “Lenguaje y poder en el siglo XVIII: La voz pública y la polémica de los sexos”, Debate y perspectivas: Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales, nº 3: 173-188.

- 2004, “El cielo y el infierno en el imaginario español del siglo XVIII, *Cuadernos dieciochistas,* nº5: 75-95.

- 2005”Patria y nación en *La pensadora gaditana*”, *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*: 33-44.

- 2006, "El grupo de Cádiz", en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 19-23.

- 2007a, "El contexto pragmático y la ambigüedad en la traducción: competencia intercultural, presuposición y redundancia", *Ilustración y libertades: revista de pensamiento e historia de las ideas,* nº 1: 57-69.

- 2007b, "¿Qué son las humanidades", *Ilustraciññon y libertades: revista de pensamiento e historia de las ideas,* nº 1: 11-18.

- 2007c, "La Filosofía del Arte en Schelling", *Revista de Estética y Teoría de las Artes,* nº 5: 3-25.

- 2009, "Violencia, terror y poder razonable en Burke, Paine y Herder", *Revista de Filosofía*, nº 47: 7-26.

Capellettetti, A. J., 1978, *El pensamiento de Kropotkin,* Madrid, Zero.

Cariou, M., 1995. *Bachelard et Bergson*, Paris, PUF.

Cartaud de la Villate, F., 1736, *Essai historique el philosophique sur le gôut*, Paris, De Mandouyt.

Cassirer, E., 1091, *Individuo y cosmos en la Filosofía del Renacimiento.* Trad. de A Bixio, Buenos Aires, Emecé.

- 1953, *El problema del conocimiento en la Filosofía y la Ciencia modernas*, México, FCE, (título original: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, 1906).

- 1978, *La filosofía de la Ilustración,* México, FCE.

- 1990, *Filosofía de las formas simbólicas,* México, FCE.

Castilla del Pino, C., ed., 1989, *El discurso de la mentira,* Madrid, Alianza Editorial.

Castillo Colomer, J., 2007, Bilbao, Desclée de Brouwer.

Castoriadis, C., 2005, *Escritos políticos,* Madrid, Los libros de la Catarata.

Cerezo Galán, P., Duque, F. y Leyte, A., 1984, *Heidegger: la Voz de Tiempos Sombríos,* Madrid, Ediciones de Serbal.

Changeux, J-P., 1993, *Materia de reflexión,* Barcelona (en colaboración con Alain Connes).

- 1997, *Razón y placer,* Barcelona, Tuskets.

- 1986, *El hombre neuronal,* Madrid, Espasa-Calpe.

- 1999, *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Barcelona (en colaboración con Paul Ricoeur), Barcelona, Península.

- 2001, "El pleito entre el juicio y el ingenio en Baltasar Gracián", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 123-147

- 2005, *El hombre de verdad,* México, Fondo de Cultura Económica.

- 2010, *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien,* Buenos Aires, Katz (con la participación de Claude Debru).

Cicerón, 2006, *Catón el Viejo o de la vejez. Lelio o de la amistad.*
Edición enriquecida con la biografía de Plutarco sobre Cicerón,
Barcelona, Editorial Juventud.

Cioran. E. M., 2006, *Del ocaso del pensamiento,* Barcelona, Tusquets.

Ciurana, E. R. y Regalado Lobo, C. "*Institución educativa y formas educativas: hacia una educación permanente, on line.*

Clausewitz, K. Von, 1983, *De la guerra*, Buenos Aires, Ed. Solar.

Châtelet, F., 1976, *Historia de la Filosofía,* Madrid, Espasa-Calpe.

Châtelet, F., *et alii,* 1982, *Historia del pensamiento político,* Madrid, Tecnos.

Chomsky, N., 1995, "Language and nature", en *Mind,* 104: 1-61.

Cohen, J., 1979, *Théorie de la figure",* en Todorov y otros, *Sémantique de la poésie,* Paris, Seuil.

Chouillet, J., 1973, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris, Armand Colin.

Condillac, E. B. de, 1746, *Essai sur l'Origine des Connoissances Humaines, oú l'on réduit à un seul principe tout ce qui occupe l'entendement humain*, Amsterdam, Mortier.

- 1749, *Traité des sistèmes où l'on en demele les inconvénients et les avantages*, La Haye, Neaulme.

- 1754, *Traité des Sensations*, Paris, de Bure Ainé.

- 1755, *Traité des animaux,* Paris, de Bure.

- 1768, *Discours prononcés dans l'Academie françoise, le 22 déc. 1768 à la réception de M. l'abbé de Condillac* (par le récipiendaire et l'abbé C. Batteux), Paris, Yve Regnard.

- 1769-73, *Cours d'études pour l'instruction du prince de Parme,* Paris (13 vols).

- 1798, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Tiré des oeuvres de Condillac, revues et corrigées par l'auteur. Paris: Ch. Houel, Imprimeur, 1798. Une édition réalisée à partir d'un fac-simile de la Bibliothèque nationale de France, Gallica, Bibliothèque numérique. Une édition numérique réalisée par Jean-Marc Simonet, professeur retraité de l'enseignement, Université de Paris XI-Orsay.

- 1922, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos,* Madrid, Editorial Reus. Traducción de E. Mazurriaga.

- 1947, *Oeuvres philosophiques*, texte établi et présenté par George Le Roy, en *Corpus général des philosophes français*, t. xxiii, Paris, P.U.F.

- 1947-1951, "Essai sur l´origine des connaissances humaines" [1746], *Oeuvres philosophiques*, Éd. par Le Roy, Paris, Resse Universitaires de Paris, i: 1-118.

- 1986, *Cours d´étude pour l´instructio du Prince de Parme: Grammaire*. Nouvell imp. [...] de l´édition de Parme 1775 avec une introduction par U. Ricken, Stuttgart, Fromann-Holzboog.

- 1999, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Tecnos. Estudio preliminar y edición de A. Gomila Benejam. Traducción de E. Mazorriaga.

Colli, G., 1978, *Después de Nietzsche,* Barcelona, Anagrama.

Contreras, L., 1979, *Lenga y estructura,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Cuadernos de Ilustración y Romanticismo, Cádiz, 1991, nº 1: 143-156.

Corán, 1986, Barcelona, Editorial Herder.

Corneille, J-P., 1979, *La Lingüística Estructural,* Madrid, Gredos.

Critique, octubre de 1981,

Cortina, E., 2011, *Neuroética y Neuropolítica,* Madrid, Tecnos.

Cousin, V., 1828, *Histoire Générale Philosophie*, Paris, Didier.

- 1836, *Ouvrages Inedits D'Abelard V1: Pour Servir A L'Histoire de La Philosophie Scolastique en France*, Whitefish, Kessinger Legacy Reprints.

- 1837, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, Paris, Didier.

- 1840, *Introduction a l´histoire de la philosophie,* Paris, Didier.

- 1845, *Histoire générale de la philosophie,* Paris, Didier.

Cresson, A., 1906, *Les bases de la philosophie naturaliste*, París, Alcan.

Croce, B., 1904, *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale,* Paris, Guiard et Brière. En español, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general.* Nueva Visión, Buenos Aires, (1969).

- 1920, *La filosofía de G. B. Vico*, Bari, Laterza.

- 1967, *Breviario de Estética,* Madrid, Espasa-Calpe.

Crousaz, J.-P. de, 1715, *Traité du Beau, où l'on montre en quoi consiste ce que l'on nomme ainsi par des exemples tirés de la plupart des arts et des scieces*, Amsterdam, F. L'Honore.

- 1733, *Examen du Pyrrhonime ancien et moderne*, La Haye, De Hondt.

Curley, E. M., 1969, *Spinoza's metaphysics,* Harvard, Harvard University Press.

Cuvilier, A., 1969, *Nouveau Précis de Philosophie,* Paris, Armand Colin.

Dalmasio, A., 2010, *El error de Descartes,* Barcelona, Crítica.

- 2010, *Y el cerebro creó al hombre*, Barcelona, Ediciones Destino.

- 2011, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y de los sentimientos,* Barcelona, Ediciones Destino.

Dawkins, R., 1976, *El gen egoísta,* Barcelona, Salvat Editores.

Darwin, Ch., 1985, *The Origin of Species*, London, Penguin classics.

Déan, Ph., 2000, *Diderot devant l´image,* Paris, L´Harmattan.

Degérando, J. M., 1800, *Des signes et de l'art de penser considerés dans leur rapports mutuels,* Paris, Goujon.

- 1802, *De la génération des connaissances humaines*, Berlin. *De la Génération des connaissances humaines, mémoire qui a partagé le prix de l'Académie de Berlin sur la question suivante: Démontrer d'une manière incontestable l'origine de toutes nos connaissances*. New edition in *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Paris, Fayard, 1990.

- 1804, *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines,* Paris, Cremer.

Deleuze, G., 1953, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la Nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F.

- 1971, *Nietzsche y la filosofía,* Barcelona, Anagrama.

- 1975, *Spinoza y el problema de la expresión.* Barcelona, Mucknik.

- 1989, *El pliegue: Leibniz y el Barroco,* Barcelona, Paidós.

Deleuze, G., 2012, *Contribución a la guerra en curso,* («Une métaphysique critique pourrait naître comme sciense des dispositifs...»), Madrid, Errara Naturae.

Derrida, 1972, *La dissémination*, Paris, Seuil.

- 1978, *Esperons. Les styles de Nietzsche,* Paris, Flammarion.

- 1995, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-textos.

Descartes, R., 1649, *Les passions de l´âme,* Paris, Legras.

- 1966, *Oeuvres*, édition établie, présentée et annotée par Samuel S. de Sacy avec quatre introductions par G. Rodes-Lewis, Paris, le Club français du Livre.

- 1997, *Las pasiones del alma,* Madrid, Tecnos. Estudio preliminar y notas de J. A. Martínez Martínez. Traducción de J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué.

- 1989, *El mundo. Tratado de la luz,* Barcelona, Anthropos.

Destutt de Tracy, A. L. C., 1796, "Mémoire sur la faculté de penser", en *Mémoires de l´Institut National des Sciences et Arts.* Classe des Sciences morales et politiques, Paris.

- 1803, *Eléments d´Idéologie,* Paris, Vrin. Reeditado en 1970.

- 1822, "Principios lógicos o colección de hechos relativos a la inteligencia humana" en *Gramática General,* Madrid, Imprenta Collado.

Dewey, J., 1948, *La experiencia y la naturaleza*, México, Fondo de Cultura Económica.

Díaz, E., 1974, Notas para una Historia del Pensamiento Español Actual 1939-1973, Madrid, Editorial Cuadernos para el Diálogo.

- 1983, La Filosofía Social del Krausismo Español, Madrid, Editorial Debate.

Dichter, E., 1970, *La estrategia del deseo,* Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

- 1974, *Manual de motivaciones de la conducta*, México, Ed. McGraw Hill.

Diderot, D., 1964, *Oeuvres philosophiques,* Paris, Éditions Garnier.

- 1992, *Sobre la interpretación de la naturaleza,* Barcelona, Anthropos.

- 1769, *Le rêve de d´Alembert* (publicado en 1782) traducción: *El sueño de D´Alembert,* Madrid, Compañía Literaria, 1996.

-1994, *Escritos sobre arte,* Madrid, Ediciones Siruela. Selección, prólogo y notas de G. Solana Díez.

Diderot-D´Alembert, 1970, *La Enciclopedia* (Selección), Madrid, Guadarrama. Edición y prólogo de J. Lough.

Dinouart, Abate, 2003, *El arte de callar,* Madrid, Siruela.

Dipont, F., 2001, *La invención de la literatura,* Madrid, Editorial Debate.

Dolezel y otros, *Teorías de la ficción literaria,* Madrid, Arco/Libros.

Domínguez, A., 1995, *Baruch de Spinoza (1632-1677),* Madrid, Ediciones del Orto.

Domínguez, D., 1953, *Historia de la Filosofía,* Santander, Sal Terrae. Séptima edición.

Donat, J., 1936, *Theodicea*, Barcelona, Editorial Herder.

Duch, L., 2007, *Un extraño en nuestra casa,* Barcelona, Herder.

Ducrot, O., 1975, *¿Qué es el Estructuralismo? El Estructuralismo en Lingüística,* Buenos Aires, Losada.

- 1986, *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación,* Barcelona, Ediciones Paidós.

Duque, F., 1976, "Prólogo y estudio preliminar a Hume, *Tratado de la naturaleza humana"*, Madrid, Editora Nacional: 9-11.

- 1993, El sueño romántico de Europa", en *Cuadernos Hispanoamericanos,* nº 516: 39-60.

- 1994-1995 "Que no es verdad que diez años no es nada ni es febril (sino textil) la mirada: hermenéutica en la España de hoy", *Er. Revista de Filosofía*, 20: 11-*E*

- 1995, *El mundo por dentro. Ontotecnología de la vida cotididana,* Barcelona, Ediciones de Serbal.

- 1996, *Historia de la Filosofía Moderna,* Madrid, Akal.

- 1999, *Postmodernidad y Apocalipsis. Entre la promiscuidad y la transgresión.* Buenos Aires, Baudino.

- 2000, *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y Apocalipsis,* Madrid, Akal.

- 2001, "Synalgia: Más allá de la orden del padre", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 31-49.

- 2002, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk,* Madrid, Tecnos.

- 2003, *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa Contemporánea* Madrid, Oviedo, Editorial Nobel.

Eco, U., 1992, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Editorial Lumen, 1992

- 1995, *Interpretación y sobreinterpretación,* Cambrigde, Cambrigde University Press.

Eldredge, N., 2009, *Darwin. El descubrimiento del árbol de la vida,* Buenos Aires, Katz.

Epicteto,1995, *Tabla de Cebes / Disertaciones; Fragmentos menores / Manual; Fragmentos*. Madrid, Editorial Gredos: II.

- *Un Manual de vida,* Barcelona, José J. de Olañera, Editor.

Er, Revista de Filosofía, nº 19.

Evers, K., 2010, *Neuroética. Cuando la materia se despierta,* Buenos Aires, Katz

Fernández, C., 1970, *Los filósofos modernos. Selección de textos,* Madrid, BAC.

Ferrater Mora, J., 1984, *Diccionario de Filosofía*, Madrid Alianza Editorial.

Ferry, L., 1996, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset.

Filipini, M., 2011, *Gramsci globale. Guida practica alle interpretación di Gramsci nel mundo,* Bologna, Odoya.

Finance J. de, 2004, *A tu per tu con l'altro. Saggio sull'alterità*, Roma.

Fortmigari, L., 1977, *La Logica del Pensiero Vivente,* Roma-Bari, Laterza.

- 1990, *L´esperienza e il segno. La Filosofia del linguaggio tra Iluminismo e Restaurazione*, Roma, Editori Riuniti.

Foucault, M., 1974, *Las palabras y las cosas,* México, Siglo XXI editores. 5ª edición.

- 1976, *Vigilar y castigar*, México, Madrid, Buenos Aires, Ed. siglo XXI.

- 2001, *Estética, Ética y Hermenéutica,* Barcelona, Paidós Ibérica.

Fraile, G., 1966, *Historia de la Filosofía,* Madrid, BAC. Tres tomos.

Frankfurt, H. G., 2007, *Necesidad, volición y amor,* Buenos Aires, Katz.

Franzini, E., 2000, *La estética del siglo XVIII*, Madrid, Visor.

Frías Delgado, A., 2001, "Sobre los usos de resultados científicos en filosofía: el caso del teorema de Gödel", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Fukuyama, F., 1992, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.

Furbank, D. N., 1994, *Diderot. Biografía crítica*, Barcelona, Emecé Editores. Prólogo de Umberto Eco.

Gadamer, H.G., 1982, *L'art de comprendre. Herméneutique et tradition philosophique,* Paris, Aubier Montaigne.

- 1977, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme. (Título original: *Warheit und Methode*, 1975): La última versión en castellano se realizó sobre la cuarta edición aparecida en

- 1975, incluye los prólogos a la segunda y tercera ediciones.

- 1994, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós.

Gaos, J., Ortega y Gasset, J., Palacios, L-E., Serrano del Haro, A. S., Xirau, J., 2010, *Cuerpo vivido,* Madrid, Editorial Encuentro.

Génesis, en 1967, *Biblia de Jerusalén,* Bilbao, Desclée de Brouwer.

Goldmann, L., y otros, 1975, *Las nociones de estructura y génesis,* Buenos Aires, Nueva Visión.

Gómez Ramos, A., 2000, *Diálogo y Desconstrucción. Los límites del Encuentro entre Gadamer y Derrida*, México, Cudro Gris.

González Troyano, A., 2001, "Las afinidades electivas del filósofo", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 51-55.

Gramsci, M., 1966, *Il materialismo storico e la Filosofia de Benedecto Croce,* Torino, Einaudi.

- 2011, *Odio gli indifferenti,* Milano, Chiarelettere.

Grodin, J., 2002, *Introducción a la Hermenéutica Filosófica,* Barcelona, Herder. Prólogo de H-G. Gadamer.

- 2005, *Del sentido de la vida,* Barcelona, Herder.

Guerci, 1978, *Condillac storico*, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, editore.

Gueroult, T, M., 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons,* 2 vols., Paris, Aubier.

- 1977, *Leibniz: dinamique et métaphysique,* Paris, Aubier.

Guillén, J., 1950, *Cántico*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Gupthier, H., 1962, *La pensée métaphysique de Descartes,* Paris, J. Vrin.

Gurméndez, C., 1971, *El tiempo y la dialéctica,* Madrid, Siglo XXI.

Guiraud, P., 1969, *La Gramática,* Buenos Aires, Editorial Universitaria.

Gutmann, A., 2008, *La identidad en democracia*, Buenos Aires, Editorial Katz.

Guyot, Ch., 1972, *Diderot según Diderot,* Barcelona, Editorial LAIA. Traducción de J. Escoda.

Habermas, J., 1978, *L´Espace publique,* Paris, Payot.

- 1987, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus.

- 1988, *Ensayos políticos,* Barcelona, Edicions 62.

- 1996, *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península.

- 2006, *Entre naturalismo y religión*, Ediciones Paidós Ibérica.

Hadot, P., 2006, *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua,* Madrid, Siruela.

Halbwachs, M., 1968, *La mémoire collective* Ed. P. U F. Paris. [1950]

Henssen, J., 1938, *Teoría del conocimiento,* Buenos Aires, Losada. 8ª edición, 1967.

Harnecker, M., 1975, *Los conceptos elementales del materialismo histórico,* Madrid, Siglo Veintiuno.

Harvey, D., 1998, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

Hasnaoui, Ch., 1977, "Condillac, chemins du Sensualisme", *Langues el Langages de Leibniz à l'Encyclopédie*, Paris, U.G.E., Nº 10-18: 97-129.

Hazard, P., 1958, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Guadarrama.

- 1975 a, *La crisis de la conciencia europea,* Madrid, Pegaso.

- 1975 b, *Estudios de Estilística*, Barcelona, Planeta.

- 1991, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII,* Madrid, Alianza.

Hawking, S. W., 1988, *Historia del tiempo,* Barcelona, Editorial Crítica.

Hegel, G.W., 1948, *Poética,* Buenos Aires, Espasa-Calpe

- 1955, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía,* Madrid, Alianza.

- 1969, *De lo bello y sus formas (Estética),* Madrid, Espasa-Calpe.

- 1971, *Introducción a la Estética,* Barcelona, Ediciones Península.

- 1982, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal,* Madrid, Alianza.

Heidegger, M., 1988, *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.

Helvétius, C. A., 1758, *De l'Esprit,* Paris, Durand; 1988, *Del Espíritu,* Madrid, Editora Nacional, Madrid.

- 1773, *De l'Homme, des ses facultés intellectueles et de son éducation*, Londres, Société Typographique.

Hidalgo, F. M., 1974, *Discurso sobre la unión que entre sí tienen la razón y el buen gusto*, en Ruiz Lago, M., 1974, *Ilustrados y reformadores en la Baja Andalucía*, Madrid, Editora Nacional.

Hernández Guerrero, J. A., 2001, "El sensualismo de Condillac: una teoría globalizadora", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Hirschberger, J., 1970, *Historia de la Filosofía,* Barcelona, Editorial Herder. Dos tomos.

Hirsuta, D., 2001, "La noción de obstáculo epistemológico en Bachelard", en *Papeles de nombre falso. www.nombrefalso.com.ar*

Hobbes, Th., 1839-45, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia,* Londres, Ed. W. Moleswoeth.

- 1787, *Oeuvres Philosophiques et Politiques*, Neufchatel, imp. de la Societé typografhique.

- 1889, *Elements of law, natural and politics*, London Simpkin.

- 1987 a, *Del ciudadano y el Leviatán,* Madrid, Tecnos.

- 1987 b, *Antología*. Ed. de E. Lynch, Barcelona, Península.

- 1991, *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos,* Madrid, Tecnos.

- 1997, *Leviatán*, Madrid, Alianza Universidad.

Homero, 1991/2004, *Ilíada*. Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes, Madrid, Editorial Gredos.

Hume, D., 1753, *Essays and Treatises on several Subjetcts,* London, A. Millar.

- 1757, *Four dissertations*, London, A. Millar.

- 1902, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the principles of morals*, L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press.

- 1946, *Traité de la Nature Humaine,* Paris, Aubier. 1988, *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Tecnos.

- 1947, *Enquête sur les Principes de la Morale. Les Quatre Philosophes,* Paris, Aubier.

Huntington, 1997, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial,* Barcelona, Paidós.

Hursserl, E., 1992, *L'Idée de la phénoménologie*, Paris, P.U.F.

- 1996, *Leçons pour une Phénoménoligie de la Conscience Intime du Temps, Leçons pour une* phénoménologie *de la conscience intime du temps*, Paris, P. U. F.

Hutcheson, F., 1749, *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu.* Traduit sur la 4ª édition angloise, Amsterdam. 2 vol., trad. de l'anglais par Eidus Laget, Bonnot de Condillac sur 4° éd. anglaise. (1re. éd. Londres,1738).

- 1753, *An Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue,* London, R. Ware.

Jacobs, H. C., 2001, *Belleza y buen gusto,* Madrid, Iberoamericana.

Jarauta, F., (ed.), 1986, *La crisis de la razón,* Murcia, Secretariado de Publicaciones de la Universidad.

Jauss, H. R., 1986, *Experiencia Estética y Hermenéutica Literaria,* Madrid, Taurus.

Kant, I., 1969, *La Religión dentro de los límites de la mera Razón,* Madrid, Alianza.

- 1972, *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua,* Madrid, Espasa-Calpe.

- 1975, *Crítica del juicio*, México, Editora Nacional.

- 1977, ed. cast. 2004, *Comienzo presunto de la historia humana Filosofía de la Historia,* La Plata. Ed. Terramar.

- 1979, *Crítica de la Razón pura*, Madrid, Alfaguara.

- 1991, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Madrid, Tecnos.

- 1993, *Crítica de la razón pura,* Madrid, Alfaguara.

- 2004, *Crítica de la razón práctica,* Madrid, Alianza.

Krause, K. CH. F., 1986, *Ciencia Universal Pura de la Razón,* Madrid, CSIC.

Kumar Sen, A., 2007, *Identidad y violencia. La ilusión del destino,* Buenos Aires, Katz.

Kutschera, F. von, 1979, *Filosofía del lenguaje,* Madrid, Gredos.

Lacau St. Guily, C., 2012, *Une histoire contrariée du Bergsonisme en Espagne (1889-1920)*, Paris, Université de Paris III,

Ladrière, "Préface" a G. Hottois, 1979, *L´inflation du langage dans la philosophie contemporaine,* Bruxelles, Ed. de l´Université de Bruxelles.

La Mettrie, J. O. de, 1745, *Histoire naturelle de l'Âme,* La Haye, J. Néaulme.

- 1748, *L'Homme-machine*, Leyde, Elie Luzac fils.

- 1750, *L´Homme machine*, en *Oeuvres philosophiques*, London, Jean Nourse, 1751.

- 1751, *Oeuvres philosophiques*, Londres, J. Nourse.

- 1983, *Obra Filosófica,* Madrid, Editora Nacional. Edición preparada por Menene Gras.

Lamarck, J. B., 1809, *Philosophie zoologique*. Prólogo de Ernesto Hæckel[En castellano: *Filosofía zoológica*. F. Sempere y Compañía Editores (F. Sempere y V. Blasco Ibáñez). Col. Biblioteca filosófica y social. Valencia, ca.1910. (Edición facsimilar de Editorial Alta Fulla - Mundo científico. Barcelona, 1986.

Lange, F. A., 1903, *Historia del Materialismo*, Madrid, Daniel Jorno, Editor.

Langer, S., 1942, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art* Cambridge, Harvard University Press.

Laporte, J., 1950, *Le rationalisme de Descartes,* Paris, P.U.F.

Laromiguière, P., 1805, *Réflexions sur la Langue des Calculs*, Paris, Imp. Guilleminet.

- 1811, *Discours sur la Langue du Raisonnement prononcé à l'ouverture du Cours de Philosophie de la Faculté des Lettres de l'Académie de Paris,* Paris, Brounot-Labet.

- 1815 a, *Leçons de philosphie ou Essai sur les facultés de l´âme,* Paris, Chez Brunot-Labbe, Libraire de l´Université.

- 1815 b, *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence, ou sur les causes et sur les origines des idées,* Paris, Mûrie édit.

Lefébre, H., 1960, *La bataille du "Cogito",* Paris, P.U.F.

- 1983, *Diderot,* Paris, L'Arche.

Leahey, T., 1993, *Historia de la Psicología,* Madrid, Debate.

Lenoir, F., 2005, *Las metamorfosis de Dios,* Madrid, Alianza.

Leroy, M., 1969, *Las grandes corrientes lingüísticas,* México, Fondo de Cultura Económica.

Levi-Strauss, C., 1987, *Antropología Cultural*, Barcelona, Paidós.

- 1963a, *La pensée sauvage,* Paris, Plon.

- 1963b, « Résponse à quelques questions », en *Esprit*, noviembre: 628-653.

- 1975 "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en: Llobera, J. *La antropología como ciencia*, Editorial Anagrama, Barcelona.

- 1976, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, EUDEBA. Guglielmi, F, I., Instituto de Filosofía. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.

- 1984 "Raza y cultura", en *La mirada distante*, Barcelona, Editorial Argos Vergara: 21-43.

Lévi-Strauss, Barthes, Moles y otros, 1977, *El análisis estructural,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Lévinas, E., 1949, "Pluralismo y trascendencia", VV AA, *Actas del X congreso international de filosofía*, Nort-Holland, Amsterdam; v. 1: 381-3.

- 1993, *El tiempo y el otro*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

- 1993, *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, Valencia, Editorial Pre-Textos.

Lewis, J., 1968, *Hombre y evolución,* México, Grijalbo.

Llorca Tonda, M. Á., 2007, *El viaje de la Teoría Literaria de Diderot a través de sus diferentes escritos,* Valencia, Institutió Alfons el Magnànim.

Locke, J., 1690, *An Essay concerning Human Understanding,* London, An-Essay-Concerning-Human-Understandingpdf.html. 1984, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Madrid, SARPE.

- 1990a, *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Madrid, Alianza Editorial

- 1990b, *Carta sobre la tolerancia,* Madrid, Tecnos.

- 1998, *Ensayos sobre la ley natural.* Edición crítica a cargo de Isabel Ruiz-

López Corredoira, M., 2005, *Somos fragmentos de Naturaleza arrastrados por sus leyes*, Madrid, Vision Net.

López Álvarez, J., 2001, *Naturaleza y progreso en los hombres de la Institución Libre de Enseñanza,* en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó*, Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Lorenz, K., Leyhausen, P., 1978, *Biología del comportamiento.*

Raíces instintivas de la agresión, el miedo y la libertad, México,

Siglo Veintiuno, 6ª edición.

Lyotard, J-F., 1991, *La condición postmoderna,* Buenos Aires, Editorial REI.

Gallard, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, Centro de Estudios Superiores y Jurídicos Ramón Carande.

Logan, J. F., 1976, "Condillac,Volney and the lessons of the part", *Studies on Voltaire and the Eighteenh Century,* Oxford.

Lucrecio, *De Rerum Natura*, libro III, 1336-1344, trad. de José Marchena, col. Austral

Lukács, G., 1985, *Historia de la conciencia,* Barcelona, Orbis.

- 1989, *Sociología de la Literatura,* Barcelona, Ediciones Península.

Luzán, I., 1991, *Arte de hablar, o sea, Retórica de las conversaciones,* Madrid, Gredos.

Malmberg, B., 1966, *La lengua y el hombre,* Madrid, Istmo.

- 1974, Lingüística Estructural y Comunicación Humana, Madrid, Gredos.

Man, P., de, 1998, *La ideología estética,* Madrid, Cátedra.

Maquiavelo, N., 1981, *El Príncipe*, Madrid, Alianza.

- 1987, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Madrid, Alianza.

Mardones, J. M., 2003, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión,* Santander, Sal Terrae.

- 2006, *Matar a nuestros dioses,* Madrid, PPC.

Martín, C., 2001, "Inteligibilidad y geometrización del mundo", en Vázquez García, F. *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 209-223.

Martínez Liébana, I., 2000, *Condillac (1714-1780)*, Madrid, Ediciones del Orto.

Martínez Martínez, J. A., 1994, *Descartes,* Madrid, Ediciones del Orto.

Martínez Velasco, J., 1997, "Bergson y el problema mente-cerebro", Thémata: Revista de filosofía, nº 18: 207-216.

Marx, C., 1982, *Critique de la philosophie politique de Hegel,* Paris, Gallimard-Pléiade.

Maturana, H., & Varela, 1973, *De máquinas y seres vivos,* Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Mayos,, G., Penedo, A., Trullo-Herrera, 1991, *Los sentidos de la Hermenéutica,* Barcelona, PPU.

Méndez-Vigo Hernández, J. 2003, "Materialismo y ciencia: el Sensualismo", en *El Catoblepas. Revista crítica del presente*, nº 20.

Menéndez Pelayo, M.,1876, ed. 1956, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, B.A.C.

-1883, 4ª ed. 1974, *Historia de las ideas estéticas en España,* Madrid, C.S.I.C. 2 vols.

- 1941, *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria,* Madrid, C.S.I.C.

Merino, 1993, *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC.

Merleau-Ponty, M., 1945, *Phénoménologie de la perception,* Paris, Gallimard.

Michels, R., 1960 (1911), *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias* oligárquicas de la democracia moderna, Buenos Aires, Amorrortu, 2 vols.

- 1987, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Madrid, Alianza, 1987.

Mesnard, P., 1952, *Les Cas Diderot, Étude de caractérologie littéraire*, Paris, P.U.F.

Michels, R., 2008, *Los partidos políticos,* Buenos Aires, Amorrortu.

Minc, A, 1987, *La machine égalitaire,* Paris, Grasset.

Mondolfo, R. 1963, "Estudio preliminar" a Condillac, *Tratado de las sensaciones,* Buenos Aires, Eudeba.

Montaigne, M., de 1997, *Ensayos escogidos,* M**éxi**co, Universidad Autónoma.

- 1999, *Ensayos,* Madrid, EDAF.

Moravia, S., 1976, "Les idéologues et l'age des lumières", *Studies on Voltaire and the Eighteenh Century,* Oxford.

Mougán Rivero, J. C., 2001, « La enseñanza como compromiso », en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Mounin, G., 1969 a, *Saussure. Presentación y textos,* Barcelona, Editorial Anagrama.

- 1969 b, *Claves para la Lingüística,* Barcelona, Editorial Anagrama.

Moya, C., 1980, "Introducción al *Leviatán* de Hobbes, Madrid, Editora Nacional.

Muguerza, J., y Cerezo, P. (eds.), 2000, *La filosofía hoy,* Barcelona, Crítica.

Nelson, W. N., 1986, *La justificación de la democracia,* Barcelona, Ariel.

Nida, E. A., Taber, Ch., R., *Teoría y práctica de la traducción,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Nietzsche, F., 1973, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial.

- 1997, *La genealogía de la moral,* Madrid, Alianza Editorial.

- 1981, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF.

- 1984, *Así hablaba Zarathustra*, Bogotá, Oveja negra.

Nuzzo, E., 1973, *L´ultimo Condillac e il mondo della storia*, Napoli, Morano.

Ortega y Gasset, J., Ortega y Gasset, J., 1927, *Obras Completas,* Madrid, Santillana Ediciones y Fundación Ortega y Gasset, 2004.

"Teoría de Andalucía", *El Sol*, 4-4-1932.

- 2005, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Editorial.

Pardo, J. L., 2011, *El cuerpo sin órganos. Presentación de Pilles Deleuze,* Valencia, Pre-Textos.

Peñalver Simó, P., 1981, "La filosofía y el pensamiento en Andalucía", en *Revista de Estudios Regionales,* volumen III: 118-182.

Peñalver Gómez, P., 1986a, *Márgenes de Platón. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad,* Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1986b, "Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo", en VV. AA., *La crisis de la razón,* Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1990, *Desconstrucción. Escritura y Filosofía,* Barcelona, Montesinos Editor.

- 1996, "Introducción" a *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós/I.C.E. - U.A.B., Barcelona: 9-33. Edición digital de Derrida en Castellano.

- 2000, *Argumento de alteridad,* Madrid, Caparrós.

- 2001a "¿Qué será de España?", en *Saber/leer,* Madrid, Fundación Juan March, nº 147 (agosto-septiembre): 10-12.

- 2001b, "Acerca de las ventajas y los inconvenientes de la risa en la filosofía", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 2002a, "Del silencio de Auschwitz a los silencios de la filosofía", en Reyes Mate, (ed.), *La filosofía después del Holocausto*, Barcelona, Ríopiedras.

- 2002b, "Contexto del Imperio", en *Revista de Occidente",* Madrid, nº 259, diciembre: 63-89.

- 2003, "Notas sobre Imperio y Democracia", en *El Catoblepas,* nº 16 (junio): 14. http://www.nodulo.org/ec/2003/n016p14.htm.

- 2005a, "Breve tentativa de restituir la *ipsissima vox* de Sócrates", en *Catoblepas,* nº 37 (marzo): 11 http://www.noduloorg/ec/2005/n037p11.htm.

- 2005b, "La Escuela de Oviedo y el "resto" de la filosofía española. Presentación del libro *Filosofía y Cuerpo, Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno,* Madrid, Ediciones Libertarias, *El Catoblepas,* nº 36, (febrero, 2005) 1 http://www.noduloorg/ec/2005/n036p01.htm.

Pérez Álvarez, M., 2011, *El mito del cerebro creador,* Madrid, Alianza.

Pérez Ramos, A., 1986, *La crisis de la razón*: 61-86. Publicaciones de la Universidad, Murcia.

Piaget, J., 1968, *Le structuralisme,* Paris, P.U.F. Trad. Esp. 1969, *El estructuralismo,* Buenos Aires, Editorial Proyeo.

Andro, Pierre, A., y Alain Dauvergne, A., 1968, *Le Mai de la Revolution*, Paris, Julliard, París

Platón, 1990, *Obras Completas,* Madrid, Aguilar.

Plebe, A., 1971, *¿Qué es verdaderamente Ilustración?,* Madrid, Doncel.

Popkin, R. H., 1983, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Descartes.* Méjico, F.C.E.

Popper, K. R., 1972, *Conocimiento objetivo. Un enfoque evolucionista,* Traducción de C. Solís Santos, Editorial Tecnos.

- 1994a, *El cuerpo y la mente,* Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós.

- 1994b, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Barcelona, Editorial Paidós.

- 1997, *Sociedad abierta, universo abierto,* Madrid, Tecnos.

Pomeau, R., 1955, 1968, *Voltaire*, Paris, Seuil.

Pouillon, J., 1966, « Présentation: un essai de définition », en *Temps Modernes,* noviembre : 769-790.

Poulet, G., 1989, *Étude sur le temps humaine,* Paris, Presses Pocket. 4 vols.

Prieto Soler, J. Mª., 2006, "La música humanizada", en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 25-30.

Prigogine, I., 1988, *Entre le temps et l´éternité,* Paris, Fayard.

Puelles Romero, L. (ed.), 1997, *En palabras y obras. Cinco artistas gaditanos,* Cádiz, Universidad de Cádiz.

- 2001, « La ilusión del sentido. Notas para un Magritte", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Rábade Romeo, S., 1971, *Descartes y la gnoseología moderna.* Madrid, G. Del Toro.

- 1976, *Spinoza: razón y felicidad.* Madrid, Cincel, 1987.

Ramos, M. A., 2002, La Generación de la Democracia. Nuevo pensamiento Filosófico en España, Madrid, Tecnos.

Régaldo, M., 1974, "Lumières, élite, démocratie: la difficile position des Idéologues", *Dix-huitième siècle*, 6: 198-207.

Revista Anthropos, 1998, *Paul Ricoeur. Discurso filosófico y hermeneusis,* nº 181, noviembre-diciembre.

- 2007, Número 217, dedicado a Gianni Vattimo. Hermeneusis e Historicidad, Barcelona.

Ricken, U., 1969, "La liaison des idées selon Condillac et la clarté du français, *Dix-huitième siècle*, I : 179-193.

- 1978, *Grammaire et philosophie au Siècle des Lumières: controverses sur l'ordre naturel et la clarté du français*, Villeneuve-D'Ascq, Publications de l'Université de Lille III.

- 1982, "Linguistique et anthropologie chez Condillac", en Sgard, J., (ed.), *Condillac et les problèmes du langage*, Genève-Paris, Ed. Slatkine: 75-93.

Ricoeur, 1950, *Philosophie de la volonté.* I. *Le volontaire et l´involontaire,* Paris, Aubier.

- 1960, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité,* Paris, Aubier

- 1969, *Le conflit des interprétations,* Paris, Seuil.

- 1977, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Editorial La Aurora.

- 1983, *Temps et Récit*, Paris, Seuil, traducción española, 1987, *Tiempo y relato,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

- 1986, *Du texte à l´action. Essai d´hermeneutique,* Paris, Seuil.

- 1990, *Soi-même comme un autre,* Paris, Seuil. Trad. al castellano: *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.

- 1994, *Ideología y Utopía,* Barcelona, Gedisa Editorial.

- 1999, *De otro modo. Lectura de "De otro modo que ser o más allá de la esencia",* de Emmanuel Levinas, Barcelona, Anthropos.

Ricoeur, P.; Halperin, J. *et al.* (1994), *Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur*, Paris, Éditions de la Baconniere, Boudry-Neuchatel.

Riedel, M. (1988), *Für eine zweite Philosophie. Vortriige und Abhandlungen*, Frankfurt, Suhrkamp.

Robins, R. H., 1974, *Breve Historia de la Lingüística,* Madrid, Paraninfo.

Rodis-Lewis, G., 1997, *Le développement de la pensée de Descartes.* Paris, Lib. Philosoph. J. Vrin.

Rodolfo, J., 1999, "El tiempo irreversible", en *Elementos*, 33, Vol. 5.

Rodríguez Sández, J. L., 2001, "Sobre la noción de tiempo en estado puro en la obra de Proust", en Váquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

2006, "Presentación", en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 9-12.

Rodríguez Sández, R., 2006, " Vida filosófica", en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 31-35.

Roman, J.,1990, "Libraire: Paul Ricoeur, *Soi– même comme un autre*", en Revue *Esprit*, núm. 5: 155-157.

Romero de Solís, D., 1981, *Poíesis*: *sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Madrid, Taurus.

- 2001, "La falacia de una estética del corazón", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 2006, "Los números interiores", 2006, en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 37-41.

Romo Feito, F., 2007, *Hermenéutica, Interpretación, Literatura,* Barcelona, Anthropos.

Rousseau, J.-J., 1819, *Oeuvres,* nouvelle édition, Paris, Ledoux et Tenré.

- 1924, *Correspondance générale,* Paris, A. Colin.

- 1959, *Oeuvres complètes,* édition publié sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris.

- 1986, *Connaissance et langage chez Condillac*, Genève, Droz.

Ruiz Miguel, A., 2008, "Del Derecho al Poder : El camino central de la obra de Norberto Bobbio", http://www.cervantesvirtual.com/obra/del-derecho-al-poder-el-camino-central-de-la-obra-de-norberto-bobbio-0/

Ruse, M., 2008, *Charles Darwin,* Buenos Aires, Katz.

Rossi, O., 1980, "Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur", en *Aquinas*, núms. 2-3: 439-466.

Rougemont, D., 1977, *Pensar con las manos,* Madrid, Editorial Magisterio Español.

Safranski, R., 2000, *El mal o el drama de la libertad,* Barcelona, Tusquets.

Sánchez de Zavala, V., 1972, *Hacia una epistemología del lenguaje,* Madrid, Alianza Universidad.

Sastre, J-P., *El Ser y la Nada,* Sartre, 1943, *L´être et le néant,* Paris, Gallimard.

Saussure, F, 1968, *Cours de Linguistique Générale,* Paris, Payot. 3ª ed.

Savater, F., - 1989, *Ética como amor propio,* Madrid, Mondadori.

- 1991, *Ética para Amador*, Barcelona, Ariel.

- 1999, *Las preguntas sobre la vida,* Barcelona, Ariel.

Sen, A., 2003, *Sobre Ética y Economía,* Madrid, Alianza Editorial.

- 2007, *Identidad y violencia,* Buenos Aires, Katz.

Schlosser, J., 1986, *La literatura artística,* Madrid, Cátedra.

Shaftesbury, A., 1699, *An Inquiry concerning virtue in two discourses,* London, John Toland.

- 1723, *Characteristics of Men, Opinions, Times*, London.

- 1745, *Principes de la philosophie morale ou Essai sur le mérite et la vertu,* Amsterdam, Chatelain.

- 1997, *Carta sobre el entusiasmo*, Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori.

Schökel, L. A., 1986, *La Palabra Inspirada,* Madrid, Ediciones Cristiandad.

Schökel, L. A., y otros, 1997, *Hermenéutica,* Madrid, Arco/Libros. Compilación de textos, introducción y bibliografía de José Domínguez Caparrós.

Sebag, L., 1976, *Marxismo y Estructuralismo,* Madrid, Siglo Veintiuno.

Siebeck, H., 1930, *Aristóteles,* Madrid, Revista de Occidente.

Soëtje, E., 1993, *Ricoeur. Tra narrazione e storia*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Shopenhauer, A., 2011, *El arte de ser feliz,* Barcelona, Herder.

Spengler, 1925-1927, *La decadencia de Occidente,* Madrid, Espasa-Calpe.

Spinoza, B., 2011, *Obra completa*, Madrid, Editorial Gredos.

Spinoza, B., 2010, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial. Edición a cargo de Vidal Peña.

Starobinski, J., 1983, *Jean Jacques Rousseau: La transparencia y el obstáculo,* Madrid, Taurus.

Steiner, G., 2001, *Nostalgia del absoluto,* Madrid, Ediciones Siruela.

- 2003, *Lenguaje y silencio*, Barcelona, Gedisa.

Swadesh, M., 1966, *El lenguaje y la vida humana,* México, Fondo de Cultura Económica.

Teofrasto, 1989, *Sobre las sensaciones,* Barcelona, Anthropos. Edición bilingüe.

Tocqueville, A., *La democracia en América, on line.*

- *El Antiguo Régimen y la Revolución, on line.*

Tomás, S., 2001, *Suma Teológica,* Madrid, Gredos.

Thagard, P., 2008, *La mente. Introducción a las Ciencias Cognitivas,* Buenos Aires, Katz.

Tillich, P., 1973, *El coraje de existir,* Barcelona, Laia.

Tocqueville, A., 1835 y 1840, *De la démocratie en Amérique*, *on line.*

1856, *L´Ancienne Regime,* Texte préparé par Jean-Marie Tremblay, 2007, *on line*

Touraine, A., 1993, *Crítica de la modernidad,* Madrid, Temas de Hoy.

- 1994, *¿Qué es la democracia?,* Madrid, Ediciones Temas de Hoy.

Trías, E., 1969, *Filosofía y Carnaval,* Barcelona, Anagrama.

- 1970a, *Metodología del pensamiento mágico*, Barcelona, Edhasa.

- 1970b, *Teoría de las Ideologías,* Barcelona, Ediciones Península de Bolsillo.

1972, "De nobis ipsis sislemus", en Trias *et aliis, En favor de Nietzsche*, Madrid, Taurus : 9-34.

Trousson, R., 2011, *Diderot. Una biografía intelectual,* Barcelona, Acantilado.

Unamuno, M., 1999, *Del sentimiento trágico de la vida,* Madrid, Biblioteca Nueva.

Vargas-Machuca Ortega, R., 1979, *Ideología, ciencia y filosofía en Gramsci,* Salamanca, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

- 1995, "Biografía intelectual", en Vargas Lozano, G., (ed.), *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez (Filosofía. Ética, Estética y Política),* México, UAM: 19-25.

- 1996a, "Teoría de la justicia y ámbito doméstico", *on line, isegoria.csic.es/index.php/isegoria/article/wiw*/216.

- 2001, "Ética pública y autonomía política", en Vázquez García, F., *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 301-314.

- 2006b, “A vueltas con la diferencia”, en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 43-49.

- 2006c, “Democracia y justicia”, *Eikasia,Revista de Filosofía,* 7 I: 73-101, http://www.revistadefilosofia.com/6vargas.pdf.

- 2007, *Indicios de la calidad de la democracia,* Oviedo, Instituto Asturiano de la Administración Pública “Adolfo Posada”.

- 2008a, “En defensa de la democracia representativa”, *Claves de la Razón Práctica,* nº 179: 2-9.

- 2008b, “Decálogo del buen político”, *El País*, 14 de noviembre.

- 2012, “Cuando sólo nos queda las razones”, *Revista de Libros,*

Vattimo, G., 1975, *Etica dell’interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.

- 1994, “Reconstrucción de racionalidad”, en *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma: 141-161.

Vázquez García, F, 1993, “Ninfomanía y construcción simbólica de la feminidad (España, siglos XVIII-XIX), en Canterla, C., *La mujer en los siglos XVIII y XIX,* Cádiz,, Sericio de Publicaciones de la Universidad.

- 1995, “La exclusión del hermafrodita y la invención ilustrada del único sexo verdadero”, en Romero Ferrer *et alii. Juego, Fiesta y Transgresión,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad: 645-653.

2001, “La conversión de la mirada. Pierre Bourdieu y el problema de la alteridad en las Ciencias Sociales, *Otra voz, otras razones. Studia in honorem Mariano Peñalver Simó,* Cádiz, Srevicio de Publicaciones de la Universidad: 315-329.

2005, *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, San Sebastián, Gakoa.

- 2006a, “Mariano Peñalver Simó. Breve recordatorio bio-bibliográfico”, en Cantos, M., *Redes y espacios de opinión pública. XII Encuentros de la Ilustración y al Romanticismo,* Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz,

- 2006b, “Lo que aprendí de Mariano Peñalver”, en *Homenaje a Mariano Peñalver Simó,* Sevilla, Ateneo: 51-55.

- 2009, *La Filosofía española. Herederos y Pretendientes. Una lectura sociológica, [1963-1990],* Madrid, Abada Editores.

Vendryes, J., 1958, *El lenguaje. Introducción Lingüística a la Historia,* México, UTEHA. Reimpresión, 1967.

Vila-Mata, E., 2000, *Bartleby y compañía,* Barcelona, Editorial Anagrama.

Virilo, P., 1997, *Un paisaje de acontecimientos,* Buenos Aires, Paidós.

- 1988, *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama;

- 1989, *La máquina de visión*, Madrid, Cátedra.

- 1993; *El arte del motor*, Buenos Aires, Manantial.

- 1995, *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial.

- 1999, *El cibermundo, la política de lo peor,* Madrid, Cátedra.

Voltaire, Fr. M. A., 1756, *Essai sur les moeurs et l´esprit des nations,* bnf.gallica.fr.

1765, *Nouveaux mélanges* (Oeuvres complètes de Voltaire , éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877-1885.

- 1877-1883, *Oeuvres complètes*, éd. Louis Moland, Paris, Garnier.

- de 1964, *Lettres philosophiques*, édition critique avec une introduction et un commentaire par Gustave Lanson. Nouveau tirage, revu et complété par André M. Rousseau, Paris, Didier.

- 1987, *Diccionario filosófico,* Madrid, Akal.

- 2011, *Cándido y otros cuentos,* Madrid, Alianza.

VV. AA., 2006, *Homenaje a Mariano Peñalver Simó*, Sevilla, Ateneo.

VV. AA., 1986, *La crisis de la razón,* Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad.

Weber, M., 1998, *El político y el científico,* Madrid, Alianza Editorial.

- 2006, *Conceptos sociológicos fundamentales,* Madrid, Alianza.

Weber, M., 1993, *Economía y sociedad*, Barcelona, Fondo de Cultura Económica.

- 1998, *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

- 2007, *La política como vocación,* Madrid, Biblioteca Nueva.

White, H., 2001, *Metahistoria,* México, Fondo de Cultura Económica.

Wilde, O., 2007, *El arte de conversar*, Girona, Atalanta.

Wolff, C., 1734, *Psychologia rationalis,* Frankfurrt-Lipsia, Reprint of the 1740 edition with introductio, notes by Jean École (1972)

Zapata, G., 1994, *Ética de la razón hermenéutica*, Roma, Editorial Pontificia de la Universidad Gregoriana.

Zubiri, X., 2002, *Cinco lecciones de filosofía* (Lección IV), Madrid, Alianza.

CÓDIGO ÉTICO

547

DE LA

UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Mariano Peñalver

Mayo, 2005

CÓDIGO ÉTICO DE LA UNIVERSIDAD DE CÁDIZ

Mariano Peñalver

Mayo, 2005

I. Consideraciones preliminares

1. Se entiende por **Código Ético** el horizonte o modelo que debiera inspirar la conducta de los miembros de la Universidad de Cádiz como co-partícipes en la realización de los fines de nuestra institución.

2. El deber ético del universitario es un **deber hacer** considerado como valioso por toda la comunidad universitaria y cuyo cumplimiento se impone sin coerción exterior a todo miembro de la Universidad que lo interiorice voluntariamente, es decir, libre y racionalmente. Se aplica únicamente a aquellas conductas y hábitos que comprometan e involucren a cada universitario en su relación con los otros sujetos, dentro del ámbito de la comunidad universitaria.

3. Este Código, como todo horizonte o marco ético, posee una **"obligatoriedad**" específica fundada en las razones morales que lo justifican y cuya fuerza radica en el poder que cada uno atribuye a estas determinaciones internas de la decisión humana.

4. El presente Código Ético no podrá promulgarse, por consiguiente, como si fuera una Ley o un Estatuto, porque su modo de imposición no consiste en la aplicación de un acto que "tiene que ser" hecho real sino en **una acción valiosa que "deber ser " cumplida.** Esta acción éticamente valiosa es imposible imponerla, sólo puede inspirarse, describirse, esclarecerse o interpretarse. Un Código Ético sólo tiene sentido y fuerza porque verbaliza lo que ya existe de algún modo en la conciencia de aquellos a los que pretende aplicarse.

5. Cada miembro de la Universidad se sentirá personal y explícitamente comprometido por el Código Ético cuando, en una **consulta abierta** a toda la comunidad universitaria, se apruebe un texto redactado en términos parecidos al siguiente:

"Como miembro de esta Universidad, me declaro públicamente comprometido con el contenido del Código Ético de la Universidad de Cádiz"

6. La **fuerza de la conducta ética** depende justamente de su no obligatoriedad jurídica o administrativa. Su incumplimiento no desencadenará, por tanto, ninguna sanción externa. El propio sujeto ético-moral **auto-evalúa** su propia conducta. Una

conducta, que quizá puede llegar a suscitar **la estima, la admiración o el reconocimiento de los otros miembros** de la institución universitaria en la que vive.

7. Hay normas, leyes o disposiciones administrativas que pueden inspirarse total o parcialmente en **el modelo de las conductas** éticamente **valiosas.** En este caso, estas conductas éticas adquieren, de algún modo, una obligatoriedad jurídica añadida de la que carecerían absolutamente si fueran consideradas como puras conductas éticas. A su vez, las leyes o normas jurídicas o institucionales inspiradas en lo éticamente valioso se revisten, gracias a esta inspiración, de una fundamentación y justificación suplementarias que les da un valor que acrecentará su obligatoriedad legal.

8. Las conducta éticas **sólo comprometen a sus autores**. No debe trasladarse, pues, su evaluación, positiva o negativa, a los colectivos académicos o administrativos (Áreas, Departamento, Facultades, niveles profesionales, etc.) a los que pertenece el sujeto. Por eso, tan perniciosa e injusta es la ampliación de la condena ética a esos colectivos como la utilización de éstos como barrera protectora para difuminar o disimular las faltas individuales.

9. **El rumor** no debe ser admitido en ningún caso como modo de transmitir la calidad moral de los miembros de la comunidad universitaria. El rumor desvirtúa el

mensaje que intenta transmitir porque disimula bajo el anonimato, la confusión y el secretismo la pobre argumentación probatoria que lo acompaña. Cada uno debería responder con el silencio y el rechazo a la difusión de ese veneno insidioso que es el rumor, verdadero corruptor de nuestras instituciones.

10. **El clientelismo.** Muchas conductas éticamente rechazables se originan en una de las perversiones que más insidiosamente envenenan y corrompen la vida de nuestras instituciones: la relación clientelar. Hay personas que, afianzándose en una parcela de

poder (profesional, académico o administrativo) conseguida legal, honesta y democráticamente, amplían ilícitamente ese poder invadiendo competencias de otras personas y de otros dominios. Para perpetuarse en esas **posiciones anómalas de poder** utilizan procedimientos de dudosa limpieza ética que, sin infringir la legalidad, rozan la violencia, la coacción de las conciencias y una lógica perversa de dependencia. Estos focos arbitrarios de poder perturban y pervierten la vida institucional universitaria y a veces la contaminan más allá incluso del ámbito académico o administrativo donde se originaron.

II. Cargos académicos

11. Los cargos académicos, como todos los miembros de la comunidad universitaria, están sometidos a las leyes de nuestro país y a las disposiciones estatutarias y reglamentarias que les conciernen. Responden pues ante estas instancias **como ciudadanos y como funcionarios**.

12. Las **conductas éticamente dudosas** de los cargos académicos son aquéllas que, sin llegar a contravenir ninguna ley o norma jurídica o estatutaria vigente, repiten o se asemejan a algunos de los comportamientos rechazables que se apuntan a continuación:

1). El abuso de poder como extralimitación de la posición privilegiada o dominación inherente al cargo, sin olvidar las formas disimuladas que puede adoptar toda actitud de acoso sexual.

2).El abuso, es decir, el uso innecesario y superfluo de los medios que la administración pone a disposición de los cargos académicos para cumplir su función: dietas, almuerzos de trabajo, viajes, automóviles oficiales, mobiliario, etc.

3).En la resolución de los problemas, se consideran éticamente dudosas la fragilidad de la fundamentación, la indeterminación de los acuerdos, el aplazamiento injustificado de la toma de decisiones más allá de los plazos estipulados por la ley, así como toda decisión que alimente las sospechas de favoritismo y la falta de equidad.

4). Son faltas éticamente reprochables de descuido y falta de respeto, los retrasos injustificados en el comienzo de las reuniones, la desorganización en el desarrollo del orden del día, la falta de preparación y documentación de los temas, la redacción confusa de las actas, etc.

13.“Ser responsable éticamente” significa para un cargo **responder** de toda decisión que dé lugar a una conducta éticamente rechazable o dudosa. Y la responsabilidad ética se contrae ante toda la comunidad universitaria y no sólo ante los votantes de los que se recibió el poder o la delegación de poderes.

14. Cada cargo académico **responde éticamente** (no sólo legal o administrativamente) ante la comunidad universitaria de las decisiones adoptadas unipersonalmente y de aquéllas que hayan sido tomadas colegiadamente en las que haya participado o como presidente o como miembro. En general, el no reconocimiento público, voluntario y espontáneo, del error o la falta cometida en una toma de decisión, independientemente de la sanción administrativa que pudiera recaer sobre el responsable, es un elemento que agrava la falta o el error cometido.

15. **Responder** consiste en tomar alguna de las siguientes decisiones según la importancia o gravedad del error o de la falta ética cometida:

1). Declararse sin ambigüedades responsable único de la falta error cometida, sin que esta **declaración** conlleve otra consecuencia que la de esta puesta en conocimiento ante toda la comunidad universitaria.

2). Declararse sin ambigüedades responsable único del error cometido y acompañar esta declaración de la presentación pública de **excusas** dirigidas a la persona o al colectivo que hubiera podido considerase dañado o perjudicado por aquella acción o negligencia.

3). Declararse responsable único del error cometido y considerar que la gravedad del asunto exige como única reparación éticamente valiosa la **dimisión** inapelable e inmediata del propio cargo. La dimisión es una autosanción que admite que se ha sido infiel a alguna de las promesas que se emitió en la toma de posesión del cargo.

4). Declararse **corresponsable** por haber apoyado la toma de decisión adoptada por un colectivo que dio lugar a la conducta éticamente negativa y presentar públicamente excusas en nombre propio o adhiriéndose a las excusas presentadas por el órgano colegiado que tomo la decisión éticamente dudosa.

5). Declarar responsable de la acción a un cargo designado libremente por el declarante (responsabilidad *in vigilando)* y **amonestarlo** públicamente.

6). Declarar responsable de la acción a un cargo designado libremente por el declarante y, según la gravedad del caso, **cesarlo** en sus funciones o recortar o modificar sus competencias.

7) Los casos descritos en 4), 5) y 6), según la gravedad del error cometido, pueden llegar a suponer la propia dimisión del propio cargo declarante.

III. Profesores-investigadores

16. Los profesores, como todos los miembros de la comunidad universitaria, están sometidos a las leyes del país y a las disposiciones estatutarias y reglamentarias de la institución universitaria a la que pertenecen, cualquiera que sea su estatus profesional (funcionario, contratado, interino, etc). Responden pues ante estas instancias **como ciudadanos y como profesionales**.

17. Las **conductas éticamente dudosas** de los profesores son aquellas que, sin contravenir ninguna ley o norma jurídica, académica o estatutaria vigente, coinciden con algunos de los comportamientos dudosos o rechazables que se describen a continuación:

1). Uso inapropiado e irresponsable, es decir, uso privado (no incidental o en caso de emergencia) de la posición de poder inherente a la función y de los medios que la institución pone a su disposición para que pueda cumplir su función docente e investigadora: teléfono, material bibliográfico, material de oficina, dietas, viajes, mobiliario, etc. No se incluye evidentemente la apropiación dolosa de este material inventariable lo que rebasaría lo éticamente rechazable para registrarse como falta y sanción administrativa.

2). Son muestras graves de descuido y falta de respeto hacia los alumnos, la no impartición de un curso programado sin justificación y sin disculpa, el retraso inmotivado del comienzo o del final de las clases, el desorden, la confusión, la falta de preparación de la clase, la improvisación en las pruebas y exámenes, la dilación injustificada en las calificaciones, la presencia irregular en las horas de tutorías, así como, en general, todas las formas encubiertas de abuso de poder, particularmente aquellas que suelen adoptar las conductas no delictivas de acoso sexual.

3). El docente debe exigirse a sí mismo en sus clases y en el trato con sus alumnos la misma meticulosidad y cuidado que suele mostrar en la elaboración de sus propios trabajos de investigación. Del mismo modo hay investigadores menos cuidadosos que deberían imitar en la elaboración de sus tareas científicas la seriedad y rigor que son capaces de exigirse cuando cumplen sus funciones como docentes.

4). Cada profesor debe sentirse éticamente comprometido (independientemente de su obligación como miembro de la Universidad) a asistir y, en su caso, a participar en las reuniones convocadas por los organismos de los que depende académicamente (Decanato, Departamento, Área, etc.) y, en su caso, a dar cuenta a sus votantes, de los acuerdos tomados en esas reuniones.

18. Los profesores son **éticamente responsables** de las faltas o errores cometidos en sus funciones docentes y esta responsabilidad ética no queda siempre satisfecha por la intervención académica de las autoridades, intervención que ha podido subsanar administrativamente la falta cometida por el profesor ante sus alumnos. Por esta razón es éticamente preciso **que el profesor se excuse explícitamente** ante aquel o aquellos alumnos concernidos por su negligencia o falta. Si fuera preciso, la excusa debe comportar por parte del profesor alguna decisión académicamente comprometida que suponga una rectificación (recalificación o repetición de un examen, supresión de una parte no desarrollada del Programa, reexposición de una Lección mal explicada, etc).

IV. Alumnos

19. Los alumnos, como todos los miembros de la comunidad universitaria, están sometidos a las leyes del país y a las disposiciones estatutarias y reglamentarias de la institución académica universitaria a la que pertenecen. Responden pues ante estas instancias **como ciudadanos y como miembros de la institución de la Universidad de Cádiz.**

20. Las **conductas éticamente dudosas** de los alumnos son aquellas que, sin contravenir directamente ninguna ley o norma jurídica, académica o estatutaria vigente, coinciden o se asemejan a algunos de los comportamientos dudosos o rechazable s que se describen a continuación:

1). Toda conducta que trate de eludir el esfuerzo personal, la asimilación por sí mismo de los conocimientos y la transparencia de las pruebas de evaluación.

2). Uso inapropiado e irresponsable, es decir, uso privado (no incidental o por razones de emergencia) de los medios que la institución pone a su disposición para que pueda cumplir su función discente: instrumental informático, material bibliográfico, mobiliario, etc. No se incluye la apropiación dolosa de este material inventariable, lo que rebasaría lo éticamente rechazable para registrarse como falta y sanción administrativa.

3) La falta de respeto o el comportamiento indecoroso con sus profesores e iguales.

21. Cada alumno debe sentirse éticamente comprometido (independientemente de su obligación genérica como miembro de la Universidad) **a asistir y, en su caso, a participar** en las reuniones a las que ha sido convocado por los organismos de los que depende académicamente (Claustro, Decanato, Departamento, etc.).

22. Las conductas rechazables de los alumnos, independientemente de su posible sanción académica o administrativa, podrán ser **calificadas**, en algún caso excepcional, como conductas éticamente dudosas, nominal o genéricamente, sólo como resultado de

un voto mayoritario adoptado por los órganos colectivos competentes: Claustro, Decanato, Departamento.

V. Personal de administración y servicios

23. El personal de administración y servicios, como todos los miembros de la comunidad universitaria, está sometido a las leyes del país y a las disposiciones estatutarias y reglamentarias de la institución administrativa a la que pertenecen. Responden pues ante estas instancias **como ciudadanos y como miembros de la institución de la Universidad de Cádiz.**

24. Las **conductas éticamente dudosas** del personal de administración y servicios son aquellas que, sin contravenir directamente ninguna ley o norma jurídica, estatutaria o administrativa vigente, coinciden o se asemejan a algunos de los comportamientos dudosos o rechazables que se describen a continuación:

1). Uso inapropiado e irresponsable, es decir, uso privado (no incidental o por razones de emergencia) de los medios e instrumentos que la institución pone a su disposición para que pueda cumplir su función administrativa, técnica o de gestión: instrumental informático, material de oficina, mobiliario, etc. No se incluye la apropiación dolosa de este material inventariable, lo que rebasaría lo éticamente rechazable para registrarse como falta y sanción administrativa.

2). Falta de diligencia o atención distraída o poco atenta de los que soliciten sus servicios; olvido o aplazamiento injustificado de la resolución de los asuntos pendientes.

3). Ausencia injustificada, abuso de la baja médica o retraso reiterado durante los horarios de trabajo.

25. Cada miembro del PAS debe sentirse éticamente comprometido en todo momento no sólo a cumplir con sus funciones administrativas o técnicas sino a **participar,** en el campo de sus competencias profesionales, en el desarrollo de la institución universitaria a la que pertenece.

****