

GADDA, PENSADOR EUROPEO: REFLEXIONES COMPARATIVAS SOBRE *MEDITAZIONE MILANESE*

Gadda, European thinker: comparative reflexions on Meditazione milanese

GAETANO RAMETTA

El artículo propone líneas comparativas entre la obra *Meditazione milanese* de C. E. Gadda y algunas corrientes del pensamiento europeo de los siglos XIX y XX. Es de particular importancia la comparación con la tradición del Idealismo, desde Hegel a Bradley, respecto de la que surge, de forma evidente, la originalidad y la modernidad de la contribución filosófica de Gadda.

The article focuses on the comparison between C.E. Gadda's Meditazione Milanese and some of the European thinking trends of the 19th and 20th century. Particularly important is the comparison with the idealism tradition, since Hegel to Bradley, from which evidently emerge the originality and modernity of Gadda's philosophical contribution.

GAETANO RAMETTA es profesor de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad de Padua. Entre sus obras se cuentan títulos como *La metafísica di Bradley e la sua ricerca nel pensiero del primo Novecento* (CLEUP, 2006) o su más reciente *Fitche* (Carocci editore, 2013)

Palabras clave:

- sistema
- método
- relación
- totalidad

Keywords:

- system
- method
- relation
- totality

Fecha de envío: 11 de junio de 2013
Fecha de aceptación: 11 de junio de 2013

Meditazione milanese es un texto filosófico redactado por Gadda entre junio y julio de 1928. Realmente sería más apropiado hablar de una multiplicidad de textos que Gadda reúne bajo el término de *Abbozzo*, y que se distribuyen a lo largo de tres cuadernos que el autor mismo introduce en el *corpus* más amplio de sus manuscritos, enumerándolos como “volumen o cuaderno *sexto, séptimo, octavo*” (MM 299/850). Cuando termina la primera redacción, Gadda escribe una *Nota* fechada el 28 de junio en la que expresa la intención de someter el texto a una revisión, que comienza el 14 de julio y termina a finales de agosto de 1928. Esta revisión, que ocupa un cuaderno aparte, se interrumpe en el párrafo 4. A esta, Gadda añade a continuación un *Sumario* general que comprende tanto las partes revisadas como aquellas de primera factura. En este *Sumario* los cuadernos de la *Meditación* están separados del resto de su producción manuscrita y numerados progresivamente del 1 al 4 precedidos de la letra Q (= cuaderno). También nosotros utilizaremos esta letra para indicar el *volumen* en el que se encuentra un determinado párrafo o cita. Hay que señalar, con especial interés, que Q3 termi-

na con un *Prefacio*, fechado el 13 de julio, que desarrolla las ideas de la *Nota* del 28 de junio y que muy posiblemente también estaba destinado a una posterior revisión. Esto explicaría la aparición de páginas en blanco que preceden en Q4 el inicio de la revisión, que comienza específicamente en el folio 15 (cfr. R 299).

Si nos detenemos en estos aspectos relativos a la redacción es porque son externos solo en apariencia. Nada más lejos de la realidad, por el contrario. Como ha sido demostrado de forma muy precisa (véase Frisari, 1996), estos demuestran de forma evidente la modalidad específica de producción del pensamiento filosófico de Gadda; y, más específicamente, permiten determinar en toda su concreción el significado que concierne a la calificación de este pensamiento según *Meditazione*. Como escribía Foucault en su polémica con Derrida hace ya unos decenios, lo específico del concepto de *meditación* viene dado del hecho de que se trata de un pensamiento que modifica al sujeto en el momento mismo en que lo concluye. Ahora bien, esta modificación se produce en la medida en que el pensamiento, a lo largo de su ejercicio, se modifica a sí mismo, es decir, cambia su pun-

to de partida, sus presupuestos iniciales. En su movimiento el pensamiento se modifica a sí mismo, lo que repercute directamente en el estado del sujeto que lo cumple, encontrándose implicado en este mismo proceso de modificación.

El pensamiento como *modificación* no puede, además, ser cambiado con una actitud de pura y sencilla *contemplación*, ya que no está dirigido a la visión de una realidad externa e independiente de sí, sino que está directamente implicado en el proceso de su propia producción. Es por esto que el pensamiento, en calidad de “meditación”, adquiere para el sujeto el carácter de una experiencia radical: “experiencia”, porque modifica al sujeto respecto al mundo en el que eso se concebía en precedencia; “radical”, porque no modifica este o aquel aspecto particular, sino la constitución del sujeto en cuanto tal, es decir, en cuanto a un ser calificado excepcionalmente por su capacidad de pensar.

Desde este punto de vista, la *Meditazione milanese* se inscribe totalmente en la tradición cartesiana que atraviesa los momentos álgidos de la filosofía moderna y que, pasando por Fichte y Hegel, llega hasta Giovanni Gentile, contemporáneo de Gadda, por limitarnos únicamente a la tradición italiana.

Sin embargo... hay más de un pero en el caso de Gadda. Sintetizando, lo podríamos determinar de esta manera: en la tradición moderna, el cambio del sujeto en relación a sí mismo constituye una identidad subjetiva más fuerte y más potente. La duda cartesiana conduce a la certeza inquebrantable del *cogito*; el camino “de la duda y de la desesperación”, que señala en Hegel el devenir fenomenológico de la consciencia, culmina en la figura del “Saber absoluto”, en el que el yo del sujeto individual se reconoce momento esencial del más amplio afirmarse del “Espíritu” como verdad y sustancia de todo lo real. Ya en el siglo XX, pensemos en la continuación hecha por Husserl de las *Meditationes de prima philosophia* de Cartesio en las conferencias parisinas de febrero de 1929 (solo algunos meses después de la conclusión de la redacción de la *Meditazione* de Gadda) que serían publicadas más tarde con el título de *Meditaciones cartesianas*. En todos estos casos, aun existiendo significativas diferencias entre los autores reseñados, se trata de llegar a la constatación de un fundamento sobre el que asentar la fundación de un saber científicamente cierto y riguroso. El recorrido de las meditaciones, que descentraliza y altera la disposición identitaria del sujeto, se recompone al final en

una más amplia, menos ingenua, pero por esto mismo, más fuerte y estructurada identidad consigo mismo. Este específico “*approdo*” (conclusión) es radicalmente negado en Gadda.

Desde este punto de vista, la *Meditazione milanese* se inscribe en la tradición cartesiana que atraviesa los momentos álgidos de la filosofía moderna y que, pasando por Fichte y Hegel, llega hasta Giovanni Gentile

Ahora bien, se trata de comprender, en sus líneas generales, la argumentación que conduce a Gadda a proceder sobre la línea de la meditación y de su gran tradición en el pensamiento moderno de Occidente, pero modificando el resultado en que desembocaba el recorrido meditativo en los pensadores mencionados. Por otro lado, el “*incredibile approdo*” (la increíble conclusión) del que se habla en una conocida página de la novela *La cognizione del dolore* no nos parece suficiente para enmarcar a la ligera a Gadda en esa otra tradición, la del pensamiento considerado “negativo”, que a partir de Nietzsche habría de caracterizar el pensamiento contemporáneo en sus exponentes más radicales, desde “el ser para la muerte” y del sucesivo “olvido del ser” de Heidegger hasta el Foucault de “la muerte del hombre”

En efecto, en la *Meditazione* de Gadda, lo que llama la atención es el carácter, si se me permite la expresión, clásico y auténticamente “especulativo” de su modo de argumentar. Gadda, es verdad, califica muchas veces de ordinaria y aproximativa su *Meditazione*, incorporando incesantemente aspectos biográficos e incluso temperamentales a lo largo de su reflexión, y lamentando con amargura la insuficiencia de sus conocimientos y sus referencias histórico-filosóficas. Pero todo esto, lejos de comprometerla, refuerza la exigencia de *rigor* y *sistematicidad* que impregna completamente la disertación. Es como si Gadda quisiese exhibir de forma provocativa todo lo que de incompleto, imperfecto y accidental pesa sobre su texto, y a pesar de esto afirmar la fuerza de un pensamiento: un pensamiento que se deja ver en una escritura deliberadamente “literaria” y fuertemente expresiva, no para mostrar que la filosofía es literatura, o que el pensamiento se reduce a escritura, sino que la escritura y la literatura no agotan en sí mismas el significado ni de la filosofía ni del pensamiento.

Esto se demuestra de forma pragmática, o si se prefiere de forma performativa, a través de las modalidades de producción del texto sacando a la luz todas las posibles circunstancias que lo envuelven desde el interior y desde el exterior (situaciones biográfico-materiales del autor, estados de ánimo, especificaciones obsesivas de fechas y hasta de estados del tiempo atmosférico), y que, a pesar de todo, no hacen mella en la estructura sistemática del pensamiento en cuestión. Al contrario, es como si a través de aquellos, tal estructura pudiese destacar de manera aún más eficaz, como si fuese proyectada a contraluz mediante la trama compleja e intrincada de la escritura. Tenemos aquí, evidentemente, una escisión estructural entre las modalidades de exposición del pensamiento, que son fragmentarias y asistemáticas, y la estructura conceptual del pensamiento mismo, que se percibe por el contrario como fuertemente unitaria y coherente. Es precisamente porque esta escisión aparece necesaria e inevitable que el pensamiento se origina en calidad de “meditación”; pero es precisamente porque esta meditación se percibe estructuralmente compacta que se tratará de reconocer la imposibilidad de someter la *estructura sistemática del pensamiento a la estructura sistemática de la exposición*; se tratará, por consiguiente, de *replantarse radicalmente la estructura epistemológica del concepto de sistema*.

Podemos identificar, dentro de la tradición del pensamiento moderno, al menos dos concepciones del término sistema. La primera se mueve en base a principios y desarrolla deductivamente una serie de conceptos que se derivan del origen dado como absolutamente cierto al inicio de la deducción. En la base de esta concepción, en el transcurso del tiempo se produce una ruptura profunda entre el modelo racionalístico de matriz cartesiana y aquel que deriva de la revolución copernicana de Kant, que encuentra sus máximas realizaciones en la doctrina de la ciencia de Fichte y en el idealismo absoluto de Hegel. La demostración filosófica ya no permanece implicada en el modelo deductivo lineal de inspiración geométrica, sino que incorpora en sí misma el nuevo elemento de la justificación inmanente y auto reflexiva de los conceptos a veces producidos, poniendo en evidencia sus condiciones de posibilidades (según el modelo trascendental kantiano y fichteano), o bien revelándose como determinaciones internas al auto desarrollo del Espíritu (según el modelo de la dialéctica hegeliana).

Esta última concepción, que relaciona estrechamente la idea de sistema filosófico con el conocimiento de lo real como totalidad en movimiento, desemboca en una segunda concepción, incompatible con aquella, que encuentra su máximo esplendor en el pensamiento de Bradley y, dentro de la tradición italiana, en el de Giovanni Gentile. En el pensador inglés, en particular, la filosofía como saber orientado al conocimiento de la totalidad reivindica el propio carácter sistemático, pero separa el propio ejercicio como pensamiento orientado al conocimiento total de la realidad de su situación en calidad de exposición apodíctica, es decir, de sistema en la acepción precedente. Podríamos decir que el aspecto decisivo en lo referente a esto consiste en la separación entre *dimensión sistemática* y *dimensión apodíctica*, o entre el concepto de *coherencia* y el de *demonstración*.

Gadda no hace explícitamente esta distinción, pero nos parece esencial hacerla para comprender adecuadamente su papel en el pensamiento europeo de los primeros decenios del siglo XX. Esto aparece confirmado a partir de la completa lectura de *Meditazione*, pero sobresale específicamente a lo largo del último párrafo de Q 3, que concluye la búsqueda entera en su primera y, en este caso, única redacción. Este capítulo, indicado en el *Sumario* como “Párrafo 25” (MM 306/856) está dedicado al *Método*. Ahora bien, en la acepción que tal concepto asume en Gadda, es propiamente el método para envolver, en su aplicación *coherente*, la ampliación progresiva y tendente al infinito de la búsqueda. Esto, de hecho, impone al pensamiento el tener que trabajar por integraciones sucesivas, descubriendo el carácter aporético de cada pretensión de detenerse dentro de los límites rígidamente determinados. Cada aspecto de lo real envía a una *serie en potencia ilimitada de relaciones con todo lo que aparece ajeno a eso*, mientras, de hecho, en la medida en que cada aspecto es aspecto de lo real, *tal multiplicidad de relaciones lo constituye desde lo interno y por esto se vuelve imposible el cierre*, si no es como herramienta metodológica de contracción temporánea y variable de la investigación. Ya que se trata de un punto decisivo, leamos directamente a Gadda:

En la *euresi* o deformación nosotros verificamos que la realidad se unifica en pausas más amplias o al menos más diversas: y una realidad regional p. e. de una región lógica se esparce y se dilata en una más completa realidad, y una consciencia n se convierte en una superconsciencia $n + 1$. Pero este proceso (...) no es ciertamente apodíctico (...). La per-

manente deformación de lo real no admite cánones definitivos para la consciencia, ya que el punto actual de observación está en constante mutación (...). El método consiste, por consiguiente, bajo esta relación en la consciencia del mejor dato actual: es una sensación viva de la realidad presente (MM 286/839-40)

La construcción de un sistema según el modelo apodíctico selecciona una serie de premisas y construye a partir de estas un determinado edificio del saber. La adhesión a lo real de este saber será mucho más amplia y efectiva cuanto más sea operante en su origen

aquella que yo llamo -escribe aún Gadda- “la sensación de la complejidad”. Cuanto más pobremente se esquematiza, más arbitrariamente se abstrae de la monstruosa maraña de la totalidad: y razonando de este modo sobre las partes (es decir sobre regiones lógicas) se llega a conclusiones lógicamente de carácter regional que el juicio del recurso a la corte suprema de la realidad total rechaza ordenando de eso la casación (MM 289/842).

Nos es posible resumirlo en los términos siguientes: la operación apodíctica es legítima en la medida en que es funcional en la construcción de los saberes científicamente (es decir, sistemáticamente) y demostrativamente (es decir, deductivamente) organizados. Tal construcción, en la medida en que viene asumida de una vez por todas como descripción adecuada y verdadera de la realidad, se somete a una especie de ilusión trascendental, destinada a desmoronarse bajo el peso de las contradicciones dispuestas por la incesante transformación de la experiencia, debida no tanto y no solo a un indefinido *impulso vital, sino al aporte que el conocimiento suministra a una experiencia de este tipo en el momento mismo de su constitución*. El saber y el conocer, de hecho, son *un componente estructural de lo real, y más específicamente implican un incremento incesante de la situación “dada” de la condición n a la condición $n + 1$* . Pretender bloquear el desarrollo del conocimiento o de la realidad en el estado de vez en cuando alcanzado, significa contradecir la estructura misma de aquel real que prevé en su interior la dimensión del saber y de su aporte cualitativo. De este modo, cuando emplea el término “deformación”, Gadda parece incluir, en el sentido mismo del término, el elemento de reestructuración categorial y formal que semejante incremento produce, desbaratando los cuadros aún vigentes en la estructuración de la experiencia y, al mismo tiempo, el significado más general de cambio o modifica-

ción, que el aumento en cuestión (esquematisado en la fórmula $n+1$) necesariamente implica.

A su vez, desde luego, el saber responde a la “vida” de la que proviene, depende de instancias, necesidades, hechos que no pueden ser “apodícticamente” programados y deducidos por la condición de los saberes ocasionalmente dados: de ahí el carácter imprevisible de la experiencia, de ahí que *Meditación* tenga referencias vagamente bergsonianas. Lo que hay que subrayar es que este pensamiento no prevé la posibilidad de superar en ningún sentido el horizonte relacional, que es propio ya sea de lo real (pensado de forma abstracta como independiente del saber), ya sea del saber (pensado de forma abstracta como independiente de lo real) o ya sea de la recíproca implicación entre los dos términos.

No debe sorprender, por esta razón, el empleo por parte de Gadda de una categoría aparentemente comprometida en el sentido idealista, como aquella de “totalidad”. La meditación es sistemática no por ser apodíctica, sino por estar conducida por la “sensación de la complejidad”. En este sentido, aparecía, por lo tanto, no solo legítimo, sino oportuno distinguir los dos significados del término “sistema”, según designe un saber que se construye por medio de un línea apodíctica-deductiva, o bien una práctica de pensamiento que se desarrolla como una “meditación” orientada al sentido y a la estructura de la totalidad.

Pero también sobre este punto, Gadda representa un profundo desvío de la tradición idealista. Para Hegel, la totalidad estaba en el interior de la realidad aprehendida mediante la potencia del concepto. Lo real, en su verdad, es el ser incorporado en la comprensión del espíritu, es la substancia transformada en sujeto. La unidad entre ser y pensamiento, que encuentra su expresión lógica suprema en la Idea absoluta, permite al filósofo mostrar cómo las contradicciones, incluso las más bruscas y dolorosas, son funcionales en la instauración de la racionalidad total de lo real, del movimiento progresivo de la historia.

Hemos señalado el hecho de que Bradley, considerado el mayor representante de la corriente hegeliana en Gran Bretaña, lleva el pensamiento idealista a una crisis sin vuelta atrás, modificando la concepción de las relaciones entre la filosofía como sistema y la filosofía como exposición científica en sentido demostrativo y apodíctico. La filosofía es sistema porque está encausada a la comprensión de la realidad en la totalidad de sus relaciones y de sus térmi-

nos, porque no deja de mostrar las contradicciones que pesan sobre la pretensión de detener el movimiento de la reflexión en un aspecto determinado y parcial, aunque esto pueda parecer amplio e inclusivo.

Gadda afirma la importancia de las relaciones que constituyen al mismo tiempo la trama de la realidad y las estructuras de nuestro saber, aunque considera que la totalidad que estas conforman no es abarcable en su integridad valiéndose de los medios del conocimiento y de la lógica

En este sentido, el pensamiento filosófico se mueve por un criterio de coherencia que implica necesariamente la búsqueda de una integridad exhaustiva. Al mismo tiempo, este criterio, que muestra cómo únicamente una integridad exhaustiva podría demostrarse in contradictoria, manifiesta que tal integridad resulta, por principio, inalcanzable al pensamiento. La filosofía, por tanto, es empujada a una búsqueda siempre más amplia e inclusiva, capaz de absorber las aporías con las que, de vez en cuando, se encuentra unida y sin poder alcanzar nunca por medio de los conceptos la totalidad de lo real. Ya que la totalidad se escapa a la comprensión del concepto, esta es, según Bradley, un completo contradictorio y al mismo tiempo supra relacional, pudiendo encontrar un *analogon*, aunque solo aproximado e inadecuado, en el flujo vital de nuestra conciencia (que Bradley determina como *feeling*)

Gadda afirma la importancia de las relaciones que constituyen al mismo tiempo la trama de la realidad y las estructuras de nuestro saber, aunque considera que la totalidad que estas conforman no es abarcable en su integridad valiéndose de los medios del conocimiento y de la lógica. En este sentido, la totalidad no es reconducible a concepto (como en Hegel), aunque es un “monstruoso groviglio” (un monstruoso enredo, cfr. Roscioni 1995³, 76-94): monstruoso, porque la complejidad de las relaciones que lo constituyen no será resuelta nunca completamente en el saber. Esto no proviene de un motivo metafísico, sino epistemológico: tanto el saber como la experiencia están, de hecho, en flujo constante, en un proceso de recíproca determinación y “deformación”. Lo que se propicia en el interior de una determinada perspecti-

va, excluye de la comprensión, por esto mismo, una serie de otros aspectos que, no obstante, continúan subsistiendo como relativamente independientes y no asimilados al saber.

La realidad presenta, por esto, necesariamente residuos sustraídos de la puesta en escena categorial realizada por un determinado saber. Pero son, justamente, los aspectos que en un cierto período del desarrollo del conocimiento aparecen irreducibles a la puesta en forma, esto es a su categorización cognoscitiva, los que constituyen el incentivo para una posterior modificación del conocimiento hasta ese momento adquirido, hasta generar el desequilibrio y la radical transformación (en términos gaddianos, la “deformación”) de las estructuras del saber ocasionalmente consolidadas. El “enredo de la totalidad” no se sobreentiende, por lo tanto, como una renovada “cosa en sí”, no se hace sustancia como residuo nouménico, sustraído metafísicamente de una vez por todas del sostén del saber. También el “enredo” está relacionado con determinados procedimientos del conocimiento, está relacionado con los métodos y con las conductas del saber en su determinación histórico-cultural, en sus caminos de búsqueda, en sus objetivos estratégicos, etc.

Teniendo en cuenta este aspecto constructivo en su concepción del conocimiento, Gadda puede ser asimilado a las corrientes del pragmatismo contemporáneas a él; pero, aunque esto no pueda darse por sentado, la capacidad realizadora del saber científico es uno de los aspectos fundamentales en la concepción del conocimiento científico en Bradley, que, precisamente, sobre esto entabla un debate teórico durante algunos años con W. James (cfr. Rame-tta 2006). El interés de tal acercamiento está en el hecho de que ya sea Gadda ya sea Bradley insisten en la idea de que lo real es totalidad, y que tal totalidad es estructurada sobre la base de términos y relaciones que no existen “en sí”, sino que se determinan a partir de los procedimientos cognoscitivos que invierten la realidad en pro de las ciencias y más en general en pro del saber. Pero la diferencia entre las dos está precisamente en la concepción de la conexión entre la totalidad y las relaciones que la constituyen.

Para Bradley, necesariamente en la medida en que tales relaciones son siempre por necesidad parciales, estas reenvían a un absoluto que debe ser concebido como meta-relacional, sustraído y ulterior al “enredo” de los nexos que estrechan sus elementos en una multiplicidad

potencialmente ilimitada de perspectivas y de conexiones. En Gadda, esta idea de totalidad ulterior a las relaciones, recompuesta en una unidad armónica de orden superior, es decididamente rechazada. No hay una realidad que no sea relacional, la complejidad no será nunca reconducible a ningún tipo de unidad sin relaciones.

Sin embargo, como en Bradley, también en Gadda no hay ninguna puesta en escena de conexiones relacionales que pueda considerarse exhaustiva con relación a la totalidad. De ahí el carácter dinámico e inagotable que él atribuye a la experiencia de la realidad, interpretada necesariamente por el pensamiento y por el saber. La totalidad no es, por consiguiente, ni concepto (Hegel) ni armoniosa y meta-relacional unidad (Bradley), sino “groviglio mostruoso”, es decir, una intrincada madeja de relaciones que el saber desenreda solo constructivamente y, por lo tanto, temporalmente.

Desde este punto de vista, el sentido está siempre expuesto sobre la vertiente del no-sentido: la “increíble conclusión” de *Cognizione* proyecta hacia atrás sus sombras sobre las reflexiones, cronológicamente anteriores, desarrolladas en *Meditazione*. Pero no por esto el pensamiento debe dejar de desarrollarse, no por esto la meditación renunciará a continuar, en el intento de desenredar el enredo, con otros medios -entre los que de forma más evidente estarán los de la novela. También en Gadda, así como en tantos otros autores del siglo XX, la denominada literatura será una práctica para ejercitar la filosofía, sin hacer de ella una profesión o una disciplina que cultivar en tanto especialidad. Y sin embargo, la novela como meditación es continuación de la meditación con otros medios, respecto a aquellos habituales de la filosofía.... Pero esto requeriría otra exposición.

Nota final: Para *Meditazione milanese* hemos utilizado la edición crítica realizada por G. C. Roscioni, Einaudi, Turín, 1974 (abreviada con las siglas MM; la letra R remite a las notas del editor). En las citas el primer número indica la página de esta edición, el segundo a la presente en C.E. Gadda, *Opere*, a cargo de D. Isella, vol. V, *Scritti vari e postumi*, Garzanti, Milán, 1993. Los libros a los que se señalan en el texto son G.C. Roscioni, *La disarmonia prestabilita. Studi su Gadda*, Einaudi, Turín, 1995³; G. de Jorio Frisari, *Carlo Emilio Gadda filosofo milanese*, Palomar, Bari, 1996; G. Rametta, *La*

metafisica di Bradley e la sua ricezione nel pensiero del primo Novecento, CLEUP, Padua, 2006.

**Traducción de
Natalia Trujillo Rodríguez**