

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 66. Septiembre-Diciembre 2015

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 66. Septiembre-Diciembre 2015

Director / Editor: Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia).

Secretario / Secretary: Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

Consejo Editorial / Editorial Board

Oded Balaban (*University of Haifa*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadi (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), Àngela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Sociedad Académica de Filosofía (SAF).

Administración: *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

Redacción e intercambios: ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.



Composición, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 66. Septiembre-Diciembre 2015

Artículos

Revisión del modelo categorial <i>sustancia–accidentes</i> en la antropología de Millán-Puelles. <i>Juan Fernando Sellés</i>	7
Compromisos sociales y obligaciones racionales. <i>Miranda del Corral de Felipe</i>	27
Soberanía “globalizada”. El caso latinoamericano. <i>Marco Alexander Chinín Macanchí</i>	41
La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła. <i>Miguel Acosta</i>	55
El cuerpo viviente y la máquina sin reflejos: M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem y las ambigüedades del <i>corpus</i> cartesiano. <i>Esteban Andrés García</i>	71
La penumbra salvadora: María Zambrano y la razón poética. <i>Carlos Elío Mendizábal</i> .	85
La antropología como filosofía primera, después de Tugendhat. <i>José V. Bonet Sánchez</i> ..	95
Una lectura ontológica de <i>Fenomenología de la percepción</i> . <i>Pedro Riera Jaume</i>	109
Devenir cuerpo en la sociedad de consumo. <i>Belén Blesa</i>	121
El vitalismo de Gilles Deleuze. <i>Julien Canavera</i>	135

Notas críticas

Feminismos jurídicos. Propuestas y debates de una trama paradójica. <i>Malena Costa</i> ...	153
---	-----

Reseñas

PARDO, José Luis: <i>A propósito de Deleuze</i> . Valencia, Pre-Textos, 2014 (por <i>Antonio Castilla Cerezo</i>).....	165
---	-----

MACOR, Laura Anna: <i>Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte</i> , Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013 (por Eduardo Zazo Jiménez).....	169
FALCÓN Y TELLA, María José, <i>La justicia como mérito</i> , Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Paulo, 2014 (por José López Hernández).....	172
CAMPILLO, Neus: <i>Hannah Arendt: lo filosófico y lo político</i> . Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 2013 (por Andrea Luquin Calvo).....	173
SUCASAS, Alberto, <i>Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos</i> , Prometeo/Lilmod, Buenos Aires, 2014, 201 págs. (por Eugenio Muinel Paz).....	177
VICKERS, Peter, <i>Understanding Inconsistent Science</i> , Oxford, Oxford University Press, 2013 (por Miquel Molina)	180
FRAZZETTO, Giovanni: <i>Cómo sentimos. Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones</i> , Anagrama, Barcelona, 2014 (por Miquel Seguró).....	183
GONZÁLEZ MÁRQUEZ, Juan Antonio: <i>Europa y España en el Pensamiento de Luis Díez del Corral</i> . Real Academia de la Historia-Real Academia de Ciencias Morales y Políticas-Universidad Rey Juan Carlos-Universidad de Huelva, 2013 (por Lucio García Fernández)	186
FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: <i>Para la tercera cultura</i> . Barcelona, El Viejo Topo, 2013 (por Pedro Ribas).....	187

ARTÍCULOS

Revisión del modelo categorial *sustancia–accidentes* en la antropología de Millán-Puelles

Review of the *substance-accidens* Categorical Model in the Millán-Puelles's Anthropology

JUAN FERNANDO SELLÉS*

Resumen: La antropología de Millán-Puelles (España, 1921-2005) sigue el esquema categorial de sustancia y accidentes. En unos trabajos describe al hombre como una 'sustancia' permanente que es 'accidentalmente' perfectible; en otros, como 'animal racional'. La sustancia humana está conformada por el alma y el cuerpo; los accidentes, por las potencias y sus actos. En este trabajo se revisa, a lo largo de todos sus trabajos, esta pauta y sus implicaciones.

Palabras clave: Millán-Puelles, antropología filosófica, sustancia-accidentes, animal racional.

Abstract: the anthropology of Millán-Puelles (Spain 1921-2005) follows the categorial model of substance and accidents. In some of his works he describes the man as a permanent 'substance' who is 'accidentally' perfectible; in others, as a 'rational animal'. The human substance is compound by the soul and the body; the accidents, by the faculties and their acts. In this work we review this model and its implications following all his works.

Keywords: Millán-Puelles, philosophical anthropology, substance-accidents, rational animal.

Presentación

La distinción entre sustancia y accidentes, que fue establecida por Aristóteles para distinguir los diversos componentes de la realidad física, la sigue Millán-Puelles para entender y exponer la realidad humana, considerando al hombre como una 'sustancia', 'naturaleza', o 'esencia' permanente en la que inhiere accidentes, siendo unos innatos y otros adquiridos. En este trabajo, se expone y revisa el parecer del pensador gaditano al respecto.

El modo de proceder en cada uno de los epígrafes que siguen será: tras enunciar la tesis en el título de cada apartado, éste se dividirá en tres partes: 1ª) se explicará con brevedad el significado de dicha tesis; 2ª) se ratificará en los textos del autor a lo largo de su produc-

Fecha de recepción: 18/06/2013. Fecha de aceptación de la última versión: 31/05/2015.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (1994); es profesor Titular de Antropología en dicha institución académica. Sus dos líneas de investigación son la *Antropología filosófica* y la *Teoría del conocimiento*. Contacto: jfselles@unav.es

ción respetando el orden cronológico; 3^a) se añadirán unas preguntas con las que se intenta indicar que en esta tesis falta algo por perfilar. Por lo demás, las obras del pensador andaluz se citarán según las abreviaturas que se anotan¹.

Por otra parte, aunque este trabajo sea una revisión de las tesis centrales de este pensador español sobre el tema en cuestión, no obstante, conviene dejar claro de antemano que se aprecia el esfuerzo intelectual por él llevado a cabo y que, desde luego, se respetan sus opiniones. Sin embargo, poniendo esto a salvo, no por ello se dejan de indicar, a modo de cuestiones, los puntos que, a nuestro juicio, parecen oscuros o no suficientemente justificados.

1. El hombre es una ‘sustancia permanente’ que es ‘accidentalmente perfectible’

Breve explicación: Millán-Puelles emplea como sinónimos los términos ‘sustancia’, ‘naturaleza’, ‘esencia’, ‘persona’, ‘entidad’, y ‘ser’ para referirse al hombre. Entiende que esta dimensión real es estable y no cambia, pues de admitir cambios, el hombre dejaría de ser hombre. Lo que en él cambia son los accidentes, a saber, sus potencias inmateriales y corporales y sus respectivos actos y acciones.

Confirmación textual: En *OEF* se lee: “el hombre es un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que afectando de continuo nuevas formas, tiene una inagotable agilidad para superarlas”². Aquí se concibe al hombre como una ‘sustancia dotada de accidentes’, a lo que añade: “somos un ser histórico en la medida en que no estamos totalmente hechos, es decir, por cuanto mantenemos una reserva de plasticidad junto a lo que en nosotros existe de actual”³.

En *FF* afirma que la pluralidad de potencias y actos en lo humano se pueden reducir “a la unidad de una explicación total, acorde con el hecho de que todo hombre se aprehende a sí mismo como indiviso ‘yo’”⁴. En el hombre se da una sola alma que vivifica las diversas dimensiones humanas, sensibles e inmateriales. Entiende el ‘yo’ como “el sujeto único de toda su actividad viviente. Pero esto sería imposible si cada hombre fuese, no una unidad

1 *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, ed. J. Pueyo, 1951 (OEH), *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 2^a ed., 1958 (FF), “Maeztu y la defensa del espíritu”, Madrid, Amigos de Maeztu, 1957 (MDE), “La teoría del ser viviente en Platón”, incluido en su libro *La claridad en filosofía y otros estudios*, Madrid, Rialp, 1958 (CF), *La formación de la personalidad humana*, Madrid, Rialp, 1963 (FPH), “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 7-14 sep. 1963, vol. III, 259-267 (DIT), *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967 (ES), *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976 (SHS), “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, *Revista Española de Pedagogía*, XL/158 (1982) 57-60. (STE), “La formación de la persona”, AAVV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, Madrid, San Pablo CEU, 1988, Colección Anales, n^o 3, 57-66 (FP), *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid, Rialp, 1994, (LAS), “El origen del mundo y del hombre”, AAVV., *Historia analítica de las Humanidades*, vol. I, Barcelona, Fundación Fies y Eiunsa, 1995, 15-23 (OMH), *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996 (ER), *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997 (IV), “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere*, 1 (1998) 59-84 (VCP), *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 2002 (LF), *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Madrid, Rialp, 2003 (LCM2), y su libro póstumo *La inmortalidad del alma humana*, Madrid, Rialp, 2008 (IAH).

2 OEH., 163.

3 *Ibid.*, 169.

4 FF., 387.

sustancial, sino un simple agregado”⁵. Entiende el alma como ‘forma sustancial’ del cuerpo, la cual vivifica todas sus facultades, y considera las diversas potencias humanas como ‘accidentes’. La unión del alma y el cuerpo no es accidental, sino esencial⁶. El modelo que sigue Millán es el *hilemórfico*⁷, el cual atribuye a Aristóteles y a la ‘Escuela’.

En *ES* admite que la sustancialidad es lo animal, siendo la conciencia accidental, considerando sólo sustancial la aptitud a tenerla: “el ser sustancial del hombre es el del animal aptitudinalmente racional en la medida en que un animal lo puede ser”⁸. En *SHS* advierte que bajo todo subjetivismo antropológico subyace una verdad no subjetiva: que el hombre posee cierto ser y que éste es abierto al ser. Describe al hombre como un ‘ser esencial’, un ‘fundamento inmutable’, una ‘naturaleza permanente’, una ‘esencia metafísica inmutable’ subyacente a diversas formas de existencia, de hacer, de cambios⁹. Lo concibe como un compuesto de *naturaleza* y *libertad*, entendiendo la primera como *sustancia* y la segunda como *accidente*. Millán-Puelles añade que a nuestra razón (que es del ámbito de los accidentes) le son patentes las inclinaciones naturales.

En *FPH* habla de “la *naturaleza* humana permanente y, por ello, común a los hombres de todos los tiempos y lugares”¹⁰. Agrega que “el hombre es un ser que, en cierto modo, nace y, en otro sentido, se hace. Sustancialmente el hombre nace ya humano, pero en el orden del desarrollo y despliegue de sus posibilidades tiene la capacidad, actualizable mediante la educación, de confirmar su propia humanidad, perfeccionando sus facultades específicas hasta hacerlas rendir todo lo que en potencia se da en ellas”¹¹. En esta descripción subyace el modelo *sustancia-accidentes*, según el cual el hombre parte de ser una sustancia en la que se despliegan los accidentes.

En otra obra, *LAS*, Millán escribe: “una antropología realista es ante todo la que en el yo humano reconoce una fundamental naturaleza, no solamente en calidad de algo que él no puede, en manera alguna, conferirse a sí mismo, sino también como la realidad que en él hace de fundamento de todo cuanto a sí mismo se confiere”¹². La base en su visión antropológica es la ‘naturaleza humana’, que supone ‘fundamento’. Concreta que tal ‘naturaleza’ es ‘*nuestro ser*’, el ‘específico’ del género humano¹³. Agrega que tal

5 *Ibid.*, 388.

6 Frente a todo dualismo y monismo, Millán defiende la ‘unidad sustancial alma-cuerpo’, y esto por una razón experiencial: el hombre se aprende a sí mismo como un ente unitario, a pesar de sus diversas funciones: pensar, sentir, crecer corporalmente... En contra del fenomenismo, mantiene que la sustancia humana es ‘permanente’.

7 “La teoría aristotélica no es otra cosa que una aplicación al ser humano de los conceptos del ‘hilemorfismo... El hombre es un ente móvil, esto es, un ente susceptible de cambios. Según la concepción hilemorfista, todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial. Cada una de ellas es un ser incompleto... La sustancia completa es la resultante de la forma sustancial y la materia prima... Es la sustancia entera la que en rigor existe... La forma sustancial ‘configura *esencialmente*’ a la materia prima... Entre ellas no puede haber otra unión que la esencial, por componer las dos una sola esencia o naturaleza... El alma, más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a éste... El cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual”. *Ibid.*, 398-9.

8 *ES.*, 302.

9 Cfr. *SHS.*, 27-9.

10 *FP.*, 61.

11 *Ibid.*, 62.

12 *LAS.*, 41.

13 Es claro que Millán está hablando de la ‘esencia’ humana, no del ‘acto de ser’ personal, puesto que mientras la esencia es común al género humano, el acto de ser es particular novedoso e irreplicable, ya que no existen dos personas iguales.

naturaleza es el ‘*fundamento general e inmediato*’ de nuestras acciones, deberes. Afirma que existe una *realidad* humana independiente de que la conozcamos más o menos, y de lo que queramos y hagamos. Junto a ello, explora otra cuestión: en qué consiste la naturaleza humana, en concreto, si la racionalidad forma parte ella o si de ella deriva. Reitera dos bases que debe tener la antropología realista: 1ª) “La afirmación de que tenemos una naturaleza, o, lo que es lo mismo, un cierto modo de ser y de operar, que no nos hemos dado a nosotros mismos ni libremente ni tampoco en una forma necesaria, y que es por completo indispensable para toda nuestra conducta, incluida la que libremente decidimos y ponemos por obra. Mas esta antropología no sería realista cabalmente si no admitiese también que poseemos un cierto conocimiento de esa naturaleza nuestra independiente de nuestra fecundidad operativa”¹⁴. 2ª) “Ha de incluir la tesis de la realidad efectiva... del libre albedrío humano; y asimismo ha de mantener, a su vez, que estamos en posesión de un cierto conocimiento evidente... de nuestro libre albedrío, y no sólo en lo concerniente a su existencia, sino también respecto de su carácter o forma propia de ser”¹⁵. En síntesis; *naturaleza y libertad*, dualidad que supone a ambas dimensiones distintas¹⁶.

La distinta índole de tales dimensiones es como sigue: “Toda la libertad que poseemos como capacidad de decisión no unívocamente determinada es una propiedad de nuestra voluntad, la cual no es realmente idéntica a nuestra naturaleza, sino sólo una potencia operativa que ésta tiene y que como toda facultad se distingue realmente de la respectiva sustancia”¹⁷. Entiende al hombre individuo como *sustancia*¹⁸, y a la ‘libertad’, en su ejercicio moral, como *accidente*¹⁹. La naturaleza humana es “el fundamento o la raíz del libre albedrío humano”²⁰. A la par, “la actividad libre de cada hombre refluye sobre él, determinándolo en el nivel ontológico del accidente... La naturaleza humana sigue idéntica al conferirse cada hombre a sí mismo cualquier determinación moralmente calificable y que a su vez le determina a él

14 *Ibid.*, 171.

15 *Ibid.*

16 “La naturaleza y la libertad que convienen al hombre en cuanto hombre han de ser realidades diferentes y no sólo distintas con una mera distinción conceptual”. *Ibid.*, 172.

17 *Ibid.*, 172-3.

18 “El ser-hombre o, lo que es lo mismo, el estar dotado de una específica naturaleza humana es cosa que se sitúa en el nivel ontológico más fundamental o radical, a saber, el de la *sustancia* en la formal acepción de aquello a lo que compete el ser-en-sí, no en otro ser que lo sustente o soporte”. *Ibid.*, 187-8; “Es el hombre mismo, y no su propia naturaleza, lo que en verdad es sustancia”. *Ibid.*

19 “La bondad o maldad morales están situadas en el nivel ontológico del *accidente*, tomado éste ante todo en su sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a la sustancia y, por ende, como aquello a lo que no compete el ser-en-sí, sino en algún otro que lo sustente o soporte”. *Ibid.*, 188. En otro pasaje añade: “la tesis, ya establecida... según la cual la naturaleza y la libertad humanas se articulan y complementan entre sí como imprescindibles condiciones de moralidad *in genere*, presupone la distinción entre el nivel ontológico de la sustancia, que es el correspondiente a nuestra naturaleza, y el del accidente predicamental, en el cual la libertad está instalada en tanto que es propiedad de nuestra potencia volitiva. La distinción entre estos dos niveles y la pertenencia de nuestra naturaleza al primero y de nuestra libertad al segundo hacen inicialmente comprensible la atribución del carácter de fundamento y raíz de nuestra libertad a nuestra naturaleza”. *Ibid.*, 198.

20 *Ibid.*, 191-2. El texto sigue: “Con lo cual queda dicho que moralmente el hombre es hijo de sus libres obras porque éstas le determinan en el nivel ontológico del accidente, y que físicamente son sus libres obras hijas de él por ser él la sustancial causa activa de la realización de todas ellas”. *Ibid.*, 192.

mismo moralmente. Es él, y no su naturaleza, lo que cambia por obra de las determinaciones que en él resultan de su libre actividad”²¹. Los cambios en el hombre son accidentales.

Al final de *LCM2* expone que “la idea de persona subsigue directamente al concepto de sustancia por presuponerlo como aquello a lo cual añade una determinación restrictiva de su ámbito extensional, manteniendo, no obstante, el valor propio de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio”²². *Persona* significa *sustancia*²³.

Cuestiones abiertas:

- 1^a) El modelo categorial *sustancia-accidentes* está tomado de la realidad física. Pero ¿se puede aplicar con rigor a otras realidades que no son físicas o no se reducen a lo físico como es el caso del hombre? En la realidad física la sustancia denota con propiedad dos causas, materia y formal. Lo peculiar de tal concausalidad es que las causas lo son ‘*ad invicem*’, entre sí, pues interactúan y son inseparables. En cambio, en el hombre, muchas dimensiones carecen de materia (ideas pensadas, actos de pensar, ...). Cabe preguntar: ¿el hombre es, en sentido estricto, una *sustancia*?²⁴. ¿O se toma la palabra ‘sustancia’ *analógicamente*?
- 2^a) Si la *sustancia* o naturaleza humana es invariable y lo que cambia es exclusivamente *accidental*, esto equivale a mantener que sólo es perfectible en el hombre lo periférico. Sin embargo, ¿seguro que es así?, ¿cambia sólo algo *de* la persona o *la* persona?, ¿en el hombre sólo es perfectible lo *accidental*?
- 3^a) Si sólo se perfecciona o envilece lo *accidental* del compuesto humano, como la de Millán es una antropología abierta a la trascendencia divina, ¿cómo es posible que el hombre se juegue su destino eterno sólo por cambios accidentales?

2. La sustancia humana se compone de un alma y de un cuerpo. El primer elemento es superior al segundo y puede subsistir sin él. La sustancia humana es la de un animal racional, siendo ‘lo animal’ lo genérico y ‘lo racional’ lo específico

Breve explicación: Para Millán ‘espíritu’ es sinónimo de ‘alma’²⁵. Estima que la sustancia humana está compuesta de cuerpo y alma. El cuerpo es lo animal o genérico en el hombre; el alma, lo racional o específico.

21 “La bondad o maldad morales están situadas en el nivel ontológico del *accidente*, tomado éste ante todo en su sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a la sustancia y, por ende, como aquello a lo que no compete el ser-en-sí, sino en algún otro que lo sustente o soporte”. *Ibid.*, 188.

22 LCP2., 307.

23 Cfr. *Ibid.*, 308. En las conclusiones n° 117 y n° 118 se ve claro que toma la ‘persona’ como una noción universal, no como una realidad distintiva en cada hombre.

24 La tesis contraria también se ha sostenido: “¿Qué significa sustancia? Realidad separada. ¿Y dónde está la suficiencia de la sustancia? En su separación. Pero el hombre no es sustancia, ni el ser del hombre es el ser de la sustancia, porque así como en la tradición de la teoría sustancialista se puede decir que la sustancia es tal porque está separada, lo característico del ser personal no es que esté separado... Esto es válido para las sustancias naturales, en física o en metafísica. Ahora bien, en antropología es imposible, pues no hay un quien solo: nadie está solo”. POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 147.

25 “El espíritu humano –alma espiritual–”. MDE., 17.

Confirmación textual: En *FF* sostiene: “nuestro cuerpo no es todo nuestro ser; ni nuestra alma espiritual, tampoco”²⁶. El cuerpo muere, el alma permanece. Para defender esa permanencia, distingue entre ‘sustancia específicamente completa’ (alma y cuerpo) y ‘sustancia completa sólo en el sentido de la subsistencia’²⁷ (sólo alma). Esta última es la que permanece *post mortem*.

En *MDE* los vocablos ‘espíritu’ y ‘libertad’ no se contraponen al de ‘naturaleza’: “la naturaleza es aquello de donde éste (el espíritu), unívoca o libremente, emerge. Así lo entendió Aristóteles, y, con él, toda la gran tradición de la filosofía occidental. Pensada de este modo, la naturaleza se nos aparece como ‘sub-stancia’ del comportamiento, como raíz de donde éste brota”²⁸. Así, el espíritu es un ingrediente de los dos de la ‘sustancia’ humana²⁹; éste constituye “lo formal y más alto de la naturaleza humana que tenemos”³⁰.

En *CF* el viviente humano tiene, según Platón, un doble dinamismo: corpóreo y psíquico; el primero es el flujo incesante de los elementos que lo integran; el segundo, la indefinida corriente de los estados y operaciones del alma. Rechaza la interpretación fenomenista de estos flujos porque prescinde de toda sustancialidad. Tampoco acepta la interpretación sustancialista de la antropología platónica: “toda la concepción examinada adolece de un mismo defecto: la ausencia de un *principio* de donde arranque el dinamismo biológico, esto es, la falta de un ‘principio intrínseco’ en cada viviente individual, y que fuera justamente el ‘anima’ que hiciese posible su propia animación o dinamismo vivo. La denuncia de este principio intrínseco de la vitalidad será, por cierto, el hallazgo de Aristóteles”³¹.

En *ES* ‘naturaleza’ humana es la ‘sustancia’ humana³². La ‘sustancia’ humana es ‘animal racional’: “la variedad de las figuras humanas y la variación de cada una de ellas son la variedad y la variación de un mismo modo sustancial de ser, la pluralidad de manifestaciones de una naturaleza idéntica, radicalmente presente en todas ellas y cuyo ‘contenido’ se define, de una manera específica, por el concepto de ‘animal racional’”³³. ‘Naturaleza’ humana es el cuerpo y la unión entre lo corpóreo y espiritual³⁴. Toma en el hombre lo ‘animal’ como *género* y lo ‘racional’ como *diferencia específica*, pues en la fórmula ‘animal racional’ “no entran en ella *in actu* las diferencias individuales, ya que se trata de una índole específica... El concepto del hombre como animal racional es la noción de una *natura communis* a la que conviene la posibilidad respectiva o disyuntiva de todas las diferencias entre los hombres”³⁵.

26 *FF.*, 414.

27 “Aquella que, no siendo la esencia entera de algo, puede, no obstante, existir en sí misma: el alma espiritual en tanto que es capaz de existir sin materia”. *Ibid.*, 401.

28 *MDE.*, 13.

29 “El espíritu humano... pertenece al haber de una naturaleza en la que, con otros ingredientes, constituye y realiza una unidad dinámica y estructural... Desarraigado de la naturaleza en la que inhiere, queda fluidificado nuestro espíritu”. *Ibid.*, 14-15.

30 *Ibid.*, 20.

31 *CF.*, 82.

32 *Cfr. ES.*, 303-307.

33 *Ibid.*, 309.

34 “Y no es tan solo que cada hombre tenga naturaleza en tanto que es animal, careciendo de ella en tanto que hombre”. *Ibid.*, 309.

35 *Ibid.*, 309.

En *SHS* agrega: “no cabe duda de que el hombre es ‘también’ un animal. Su anatomía y su fisiología lo manifiestan de una manera inequívoca”³⁶. La distinción con los demás animales la marca la *racionalidad*, la cual se manifiesta, por ejemplo, en la ironía y el agudo sentido del humor³⁷. Admite implícitamente la definición de ‘animal racional’, significando ‘animal’ lo *genérico* o común con los animales, y ‘racional’ lo distintivo o *específico* humano. Afirma que “el realismo de la idea de hombre no consiste tan sólo en admitir la dualidad de la materia y el espíritu en la índole humana, sino también en reconocer la jerarquía axiológica –el orden de valores– de estas dos dimensiones de nuestro ser”³⁸. Añade esta descripción de ‘persona’: “la persona humana, a diferencia de la persona divina, no es puro espíritu, tiene un cuerpo y, con el cuerpo, además, una naturaleza psicósomática, es decir, unas determinaciones que en cierto modo se asimilan a las cosas”³⁹. Esta visión de ‘persona’ es ‘englobante’ o ‘totalizante’, y tiene el inconveniente de que a falta de alguna de las ‘partes de ese todo’ –el cuerpo tras la muerte– no se podrá hablar de ‘persona’ humana. No obstante, el autor evita la precedente dificultad al escribir que “*el ser humano es persona, la persona es una realidad esencialmente espiritual, pero el ser humano tiene una naturaleza, que no es meramente lo animal del hombre*”⁴⁰. Con todo, al sostener que la noción de persona no se aplica por igual al hombre y a Dios, parece que estemos –más que ante un término análogo– ante una noción equívoca.

En *LAS* incluye asimismo dentro de la ‘naturaleza humana’ la animalidad y la racionalidad⁴¹. En *IV* indica que “cada yo es uno y único. Tanto la unidad de cada yo, como la respectiva unicidad, son atributos individuales, y el hecho de que asimismo puedan ser personales se debe precisamente a que toda persona es individuo”⁴², que recuerda la definición boeciana: ‘sustancia individual’. Nota que cada persona es insustituible, no en su obrar, sino en su *ser*, y añade que esto no induce al solipsismo. Escribe que “el yo tiene un carácter humano por cuanto el hombre, sin reducirse a su cuerpo, lo posee, sin embargo, como parte integrante de su propio ser sustancial”⁴³, de modo que toma el cuerpo como requisito indispensable del yo o persona, cuando antes ha escrito que ‘*la persona es una realidad esencialmente espiritual*’.

En la voz ‘Persona’ de su *LF* indica que este término denota importancia, dignidad; es ‘el ente de mayor rango ontológico’. Aporta la definición de Boecio; por ‘sustancia individual’ entiende una realidad subsistente por sí, indivisa respecto de sí y dividida de todo lo demás⁴⁴; por ‘naturaleza racional’, concibe que tal realidad dispone de razón y libre querer (libre albedrío o capacidad de iniciativa). La primera parte de la definición conforma el *género*;

36 *SHS.*, 91. Esta tesis la defiende en otros lugares: “El cuerpo propio del hombre es el de un animal”. *LF.*, 399.

37 *SHS.*, 92.

38 *Ibid.*, 117.

39 *SHS.*, 188.

40 *Ibid.*, 193.

41 El ser humano específico, o sea, ‘la naturaleza común a todos los hombres’, “no es racional únicamente, aunque tampoco es sólo un animal”. *LAS.*, 186.

42 *IV.*, 220.

43 *Ibid.*, 230-1.

44 “La subsistencia es la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser. Tal clausura no determina un aislamiento... La sustancia no puede recibir nada que no se distinga de ella en su realidad esencial”. *LF.*, 460.

la segunda, la *diferencia específica*⁴⁵, y esta última dimensión, la naturaleza racional, “es la más alta entre todas las naturalezas posibles”⁴⁶. Añade: “pero el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de la naturaleza racional, sino también de la suficiencia o plenitud en que estriba la subsistencia”⁴⁷. Mantiene la definición de Boecio, aunque le añade muchos matices⁴⁸. Agrega que “la naturaleza racional es algo que se da *en él* (hombre). Esa racionalidad no es, de suyo, ningún sujeto o supuesto”⁴⁹, porque la considera *accidente*.

En *IAH* explica que ‘alma’ significa ‘vida’, y distingue entre cuerpo y vida: “se ha de admitir que, si se da la posesión de la vida, ello no se debe a la posesión de la materia..., sino al estar provisto de algo que la materia en sí misma no es”⁵⁰. Para él, vida y cuerpo no son lo mismo, puesto que “cuando un cuerpo pierde la vida no se queda también sin su corporeidad. Continúa siendo cuerpo, aunque no el mismo, sino *otro*, o conjunto de realidades materiales sin esencial unidad... El sujeto de la una (vida) y de la otra (muerte) es numéricamente el mismo”⁵¹. Si bien entiende la muerte como cese de la vida, “no la pienso –declara–, en manera alguna, como extinción relativa o parcial, sino, por el contrario, absoluta y total”⁵². Con la muerte se pierde la ‘unidad’ del organismo. Entiende por hombre al ‘animal racional’, y, en virtud de esta concepción, “el ser humano no se concibe realmente a sí mismo como algo que tiene, pero que no es, un cuerpo”⁵³. El hombre no es, pues, tal sin cuerpo. Explica la definición de hombre como “sustancia integrada por un cuerpo natural orgánico y un alma racional”⁵⁴, entendiendo por sustancia el soporte (compuesto de materia y forma); por alma, el principio vivificante; e incluyendo en ‘lo racional’ la libertad humana. ‘Alma’ significa –añade– principio vital, característica propia del ser viviente, y que designa a lo inmaterial en el hombre. Con Aristóteles, indica que el alma es el ‘acto primero de un cuerpo orgánico’ (*acto* entendido como ‘*entelécheia*’, no como ‘*enérgεια*’, porque es primero). Así, el alma es la ‘forma’ vivificante de un cuerpo. Aporta también el comentario de Tomás de Aquino al estagirita describiendo el alma como ‘aquello por lo que el viviente vive’, añadiendo así la distinción real ente el ‘viviente’ y su ‘vida’, la cual sólo es real en el hombre. Tomás

45 “La naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo, así, del correspondiente a las demás sustancias individuales”. *Ibid.*, 460.

46 *Ibid.*, 461. La razón de esa nobleza es “porque confiere la capacidad de hacerse presente el ser de las demás realidades”. *Ibid.*

47 *Ibid.*, 461.

48 Uno de esos matices se refiere a lo ‘racional’, que el autor, entiende en otras partes como ‘intelectual’, pues si se desea predicar dicha definición no sólo del hombre sino también de Dios (y de otros seres como los ángeles), no se ve cómo atribuir al ser divino lo ‘racional’, a menos que esto se tome de modo tan amplio como el autor lo toma al inicio de este trabajo, a saber, como realidad ‘con iniciativa’, porque claramente Dios no requiere la ‘potencia’ de la razón para nada; tampoco del ‘libre albedrío’ o ‘querer libre’ de la voluntad como dominio sobre sus propios actos. Para salvar esta objeción se puede decir que no se debe tomar el término de persona de modo ‘unívoco’, sino ‘análogo’, con lo cual en cada orden de seres habría que hacer los ajustes pertinentes para poder atribuirlo. Sin embargo, de llevar a cabo estos matices se pueden presentar otros problemas: uno de *método* noético, a saber, que dichos ajustes lleven inexorablemente a la ‘equivocidad’; otro de *tema*: que dada la equivocidad, no encontremos la imagen y semejanza del hombre con Dios.

49 *Ibid.*

50 *IAH.*, 38.

51 *Ibid.*, 55-56.

52 *Ibid.*, 59.

53 *Ibid.*, 80.

54 *Ibid.*, 85.

explicó la relación del alma y del cuerpo en términos de acto y potencia; de esa manera se excluye la pluralidad de almas en un sujeto, a la par que se afirma la necesidad de una para que el cuerpo esté vivo. El de Aquino sostuvo que el alma no equivale al hombre, sino que “es la forma sustancial de éste. Y, por tanto, –observa Millán-Puelles– no es sustancia específica completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo”⁵⁵. Por eso, como es sabido, el Aquinate acabó afirmando que al alma humana separada, que desde luego es inmortal por inmaterial, no se le puede llamar ni ‘hombre’ ni ‘persona’, sino meramente ‘alma’, opinión que comparte Millán⁵⁶.

Cuestiones abiertas:

- 1^a) Si se describe al hombre como un compuesto hilemórfico de alma y cuerpo, es indudable que con la muerte pierde uno de sus componentes: el cuerpo. Ahora bien, como se considera que los términos ‘hombre’, ‘yo’, ‘persona’ son equivalentes, tras la muerte, aún demostrando la inmaterialidad del alma, no se podrá hablar con propiedad de ‘persona’. Pero ¿seguro que no se puede hablar propiamente de *persona* tras la muerte⁵⁷? Con todo, si cabe entender la ‘persona’ de otro modo que no sea el de un compuesto, por ejemplo, como *acto*, se podrá hablar de persona tras la muerte, pues si es acto, aún siendo acto de lo potencial, es manifiesto que no por perder parte de lo potencial se pierde el acto.
- 2^a) La descripción antropológica compositiva o ‘totalizante’ no sólo ofrece problemas de cara a entender la situación humana *post mortem*, sino también para entender cabalmente al hombre en la presente situación, pues ¿se puede decir que una persona que carezca (por lesiones físicas o psíquicas) de alguna de las ‘partes’ humanas que componen el todo humano es ‘menos’ persona? ¿No será que la persona *es* distinta, por superior, a lo que ella *tiene* o posee, y que no por tener o poseer más o menos cualidades psíquicas o corporales es más o menos persona?
- 3^a) Si se sostiene que a nivel de ‘género’ el hombre es un *animal*: ¿seguro que no existe en él una distinción radical a ese nivel respecto de los animales? Por otra parte, si se admite que lo *racional* es la ‘diferencia específica’ en el hombre: ¿acaso lo racional es lo más alto o distintivo del hombre?, ¿es que la *persona* se reduce a su razón y su voluntad? Y si la razón y la voluntad son *accidentes*, ¿cómo es posible que unos accidentes sean lo más importante en el hombre, los que caractericen a lo personal?

55 *Ibid.*, 118.

56 Para Millán, “el yo no es en cada hombre la conciencia que éste posee de sí mismo, sino el sujeto de esa conciencia suya”. *Ibid.*, 129. El yo no es, pues, ni el alma ni el cuerpo, sino ‘todo’, “de quien son partes integrantes esenciales lo que llamo mi alma y lo que llamo mi cuerpo”. *Ibid.*, 130. Admite –y demuestra– con la tradición filosófica clásica que las potencias humanas superiores (inteligencia y voluntad) son inmateriales, porque los objetos de una son universales (no singulares, como los de los sentidos), y la otra (a distinción de los apetitos) se abre al bien sin restricción. En consecuencia, admite –y demuestra– la inmaterialidad del alma humana a raíz de la inmaterialidad de dichas potencias. Acepta también que la muerte es “la separación del cuerpo y el alma, de tal manera que aquél llegue a corromperse, mientras que ésta es, por el contrario, incorruptible”. *Ibid.*, 142. De manera que en esta obra no cabe hablar de *persona* humana tras la muerte corporal.

57 Cfr. al respecto mi trabajo: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Sal-manticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

3. El sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto

Breve explicación: Millán acepta la tesis fenomenológica de que el objeto pensado siempre es objeto para un sujeto, y viceversa. Con ella niega tanto el objetivismo como el subjetivismo radicales.

Confirmación textual: En *DIT* afirma que un subjetivismo absoluto es imposible porque supone defender un sujeto sin correlato objetivo, y –según él– “la posibilidad de ‘lo otro’ en tanto que ‘otro’ es dialécticamente constitutiva de la del sí mismo en cuanto tal. Reabsorbiendo toda objetividad en la inmanencia pura del sujeto, no sólo se aísla éste, sino que al aislarse, *eo ipso*, se le traiciona y destruye”⁵⁸, o sea, el sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto (intimidad y trascendencia son correlativas)⁵⁹. Ahora bien, como la noción de ‘sujeto’ supone la de ‘sustancia’, defiende esta categoría frente a los existencialismos (Heidegger y Sartre) que la niegan⁶⁰. Por ello afirma que el sujeto humano está conformado por ‘una dialéctica de intimidad y trascendencia’ sin reducirse a ninguno de los dos polos: el subjetivo y el objetivo. Y entiende que “la síntesis de intimidad y trascendencia puede denominarse ‘dialéctica’ en el sentido de que la distinción entre ambas no excluye, sino al contrario, incluye, su mutua correlación, siendo cada una de ellas un factor o momento positivo en la estructura a la que pertenece”⁶¹.

En *ES* indica –de modo similar a Zubiri– que la subjetividad humana tiene un carácter ‘reiforme’ en cuanto que, mediante los sentidos, conecta con la realidad física⁶², lo cual indica que no cabe conocer al sujeto aislado de las realidades objetivas. Desde luego, “la subjetividad es realmente distante de los objetos juzgados”⁶³, pero entra “en relación con lo ‘transubjetivo’”⁶⁴. Indica que la subjetividad es una ‘realidad’⁶⁵ que, aunque “hay ya en la propia subjetividad la aptitud radical de hacerse cargo de sí”⁶⁶, sin embargo, “es necesariamente ‘mundana’”⁶⁷.

Cuestiones abiertas:

1^a) Una cosa es mirar hacia dentro (intimidad), y otra mirar hacia fuera (realidad extramental). ¿El conocimiento que desde Kierkegaard se ha llamado ‘subjetivo’ exige

58 *DIT.*, 259.

59 “La vivencia de lo propio como propio implica la del poder de una apertura a lo ajeno en cuanto ajeno. *Inversamente*: la capacidad de trascender sólo se constituye desde y para una intimidad provista de sentido positivo”. *Ibid.*, 264.

60 Cfr. *Ibid.*, 260 ss.

61 *Ibid.*, 265.

62 “Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su índole ‘reiforme’, su condición de cosa o cuasi-cosa”. *ES.*, 66, cursivas en el original.

63 *Ibid.*, 70.

64 *Ibid.*, 71.

65 “Darse cuenta de sí, aprehenderse a sí misma la subjetividad como el sujeto activo de sus actos, es siempre, bajo las más diversas modalidades, presentarse a sí propia como una realidad”. *Ibid.*, 167.

66 *Ibid.*, 168.

67 *Ibid.*, 174. Añade que “el carácter mundano de la subjetividad se define también como el de un ser cuya logicidad se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva”. *Ibid.*

inexorablemente que se dé a la vez el conocimiento ‘objetivo’, es decir el de objetos pensados o ideas? Millán responde afirmativamente a esta cuestión, y la razón que da es que la intimidad es correlativa de la trascendencia. Sin embargo, hay que notar que caben dos tipos de trascendencia: la que se descubre ahondando en la intimidad, que es la apertura al Dios personal, y la trascendencia que mira hacia fuera, hacia la realidad extramental. Es claro que la primera no es susceptible de conocimiento objetivo, puesto que el ser divino, por ser espiritual, no se puede abstraer. Pero ¿el conocimiento íntimo o trascendental exige necesariamente que se dé el conocer racional o predicamental, el que forma objetos pensados o ideas?

- 2^a) Millán expone la relación entre los dos conocimientos aludidos –subjetivo-objetivo– a modo de ‘dialéctica’. Sin embargo, este término indica cierta oposición, mientras que los diversos niveles del conocimiento humano –jerárquicamente distintos– son compatibles y nunca opuestos. ¿Seguro que estos dos niveles noéticos son, en rigor, dialécticos? Más aún, sus temas conocidos, ¿la intimidad y la trascendencia lo son?
- 3^a) Si la intimidad es distinta de la trascendencia que permite el conocer objetivo: ¿cuál de las dos es superior? Si de ambas se dice que son *innatas*: ¿serán ‘actividades’ nativas o meras ‘capacidades’? Y si se responde que son ‘capacidades’, pues se sostiene que cuando se llegan a tener activamente son más perfectas que cuando se tenían en potencia: ¿acaso se puede educir lo superior de lo inferior?, ¿cómo? En rigor, ¿el acto es resultado de la activación espontánea de las potencias (modelo hegeliano), o la activación de lo potencial depende de un acto previo (modelo aristotélico)?

4. La intimidad personal humana, que es cuerpo y espíritu, es ‘posesión de sí’; posesión que admite tres modos: natural, especulativo y práctico

Breve explicación: En esta tesis Millán defiende tres puntos: a) la intimidad no es sólo espiritual, sino también corpórea; b) la intimidad se describe como ‘posesión de sí’; c) dicha posesión admite tres modalidades: natural o nativa, teórica o cognoscitiva y práctica o moral.

Confirmación textual: En *DIT* escribe que “la intimidad de la persona humana, específicamente considerada, se determina como la ‘posesión de sí’ propia de un ser de naturaleza espiritual y al mismo tiempo corpórea”⁶⁸. En *ES* también acepta la soldadura de cuerpo y espíritu para describir la *intimidad*⁶⁹, y concluye que la “intimidad sustancial, sin reducirse a cuerpo, es también cuerpo”⁷⁰. Para él la intimidad humana es nativa⁷¹, es decir, existe antes de que tengamos conciencia de ella. Con todo, añade que en la intimidad hay que ver “ante todo, una dimensión de la conciencia en acto”⁷². En su artículo *SHS* expone que el hombre

68 *DIT.*, 265.

69 “La subjetividad es *totalmente ambos* (cuerpo y *logos*): como una sustancia única que es, a la vez, en *simul* esencial, corpórea y lógica”. *ES.*, 302.

70 *Ibid.*, 302.

71 Cfr. *Ibid.*, 317.

72 *Ibid.*, 319.

puede ‘poseer su ser’, y afirma que nuestro ser se posee de tres maneras: natural, especulativa y práctica⁷³. También en *ER* admite esas tres relaciones, y añade que la que afirma el propio ser es la práctica⁷⁴.

Cuestiones abiertas:

- 1^a) Si la intimidad es, por definición, *espiritual*, y en modo alguno puede ser corpórea⁷⁵, ¿seguro que la intimidad puede ser corpórea? Si lo fuera, ¿cabría decir que los animales están dotados de intimidad?
- 2^a) Es claro que tras la muerte se disuelve nuestro cuerpo. Si la intimidad es también corpórea, ¿tras la muerte se pierde parte de la intimidad?, ¿el alma separada tiene menos intimidad que antes?, ¿el cuerpo muerto también tiene intimidad?
- 3^a) Si la intimidad fuese corpórea y espiritual sería ‘sustancial’, no accidental, porque se mantiene que la sustancia humana es el compuesto de cuerpo y alma. Pero de ser así: ¿por qué se dice que se ‘tiene’ intimidad y no que se ‘es’ intimidad?, ¿es suficiente describir el ‘ser’ por el ‘tener’? Si la intimidad personal significa ‘auto-poseción’: ¿seguro que se puede ‘poseer’ el ‘ser’ del hombre? Y, en consecuencia: ¿no son personas los hombres que no pueden auto-poseerse ni teórica ni prácticamente?

5. La trascendencia personal humana es intencional y puede ser de dos modos: aprehensiva y volitiva. La inteligencia y la libre voluntad posibilitan la más noble dignidad del ser humano

Breve explicación: Millán admite que la sustancia humana sólo puede trascender a toda la realidad mediante sus dos *accidentes* superiores: razón y voluntad. Éstos, en su estado natural, sólo tienen la *capacidad* de trascender, y esa capacidad se activa con el transcurso del tiempo biográfico. Ambas aperturas son ‘intencionales’, aunque distintas: la de la razón, aprehensiva; la de la voluntad, volitiva.

Confirmación textual: En *DIT* sostiene que la trascendencia humana es ‘intencional’ y puede ser de dos modos: ‘aprehensiva’ y ‘volitiva’⁷⁶. Está aludiendo al modo propio de actuar de la inteligencia y de la voluntad. Como considera que estas facultades son ‘accidentes’ del sujeto, concibe la intimidad como ‘sustancial’, y la apertura a la trascendencia como

73 Cfr. SHS., 56. Cfr. al respecto: GARCÍA LÓPEZ, J., “Tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 568; GARCÍA NORRO, J. J., “El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre *De anima*, III, 2”, en AA.VV., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 2001, 96.

74 “Yo entiendo que el comportamiento éticamente recto es una libre afirmación de nuestro ser, no teórica, sino práctica”. *ER.*, 14-15.

75 Cfr. al respecto: POLO, L., “Intimidad e inmanencia”, en *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, 208-9.

76 Cfr. *DIT.*, 266. Para un estudio del pensamiento de Millán, “la apertura a una infinitud que trasciende al hombre constituye, a nuestro juicio, la característica principal de la antropología de Millán-Puelles”. GUTIÉRREZ ROSADO, A., *La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Roma, Universidad de la Santa Cruz, 2006, 240.

‘accidental’. La primera parece más importante que la segunda, pero Millán ciñe la más alta dignidad humana a los accidentes, porque mediante ellos el hombre accede a Dios⁷⁷.

En *SHS* coloca el fundamento de la dignidad humana en la ‘naturaleza o esencia’ del hombre y en su ‘fundamento u origen’. Tal dignidad es constitutiva y previa al uso de la libertad, significando con ello que es antropológica y anterior a la conducta ética, pues, esta última añade que uno sea ‘mejor o peor’ persona, no que sea ‘más o menos’ persona, ya que “‘tan persona’ es el uno como el otro”⁷⁸. La clave de la dignidad personal radica en “ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, que se llama ‘libertad’”⁷⁹. Agrega que “la ‘personalidad’ y la ‘dignidad’ humana se identifican”⁸⁰. Añade que “a diferencia del animal, posee el hombre la capacidad de abrirse, cognoscitiva y volitivamente, a lo común, a lo que trasciende la concreción del individuo”⁸¹, con lo que pone lo *específico* del hombre respecto de lo *genérico* animal en las facultades superiores: razón y voluntad. Más abajo se pregunta en qué consiste la ‘dignidad’ de la persona humana. Responde: “en el concepto de la ‘naturaleza humana’, que nos distingue de los animales, a la vez que nos da a todos los hombres una profunda y esencial identidad”⁸². Más adelante agrega: “de este principio deriva inmediatamente el de la dignidad de la persona humana”⁸³. En otro apartado escribe: “la mujer comparte, con el varón, la íntegra dignidad de la persona humana. La mujer es tan persona como el hombre... La dignidad y la índole misma de la persona humana es compartida en idéntica medida por la mujer y por el varón”⁸⁴.

VCP es un trabajo de Millán sobre la teoría de los valores aplicada al hombre. Como en ésta existe un ley general que afirma que a todo valor le corresponde un contravalor, se pregunta si “existe un contra-valor de la persona humana?”⁸⁵. “Para responder a esta cuestión –contesta–, yo diría que ante todo hay que responder a la pregunta, ¿cuál es el valor de la persona humana? Entiendo que la respuesta que se puede dar, y de hecho se ha dado a esa pregunta, se refiere a la dignidad de la persona”⁸⁶. ¿En que radica tal dignidad? Antes de responder, distingue entre ‘dignidad innata’ y ‘dignidad adquirida’. La primera es debida a que “el hombre... ha nacido hombre... ha nacido ya persona”⁸⁷. Repárese en que toma los términos ‘hombre’ y ‘persona’ como equivalentes. Agrega que “las personas, a diferencia de las simples cosas, tienen un carácter de fin en sí mismas y, por consiguiente, poseen una

77 “La subjetividad específica del hombre tiene el doble poder de la ‘intención’ cognoscitiva y volitiva cuyo objeto es el Ser o Bien Supremo”. *DIT.*, 267.

78 *SHS.*, 98.

79 *Ibid.*, 99. Este mismo parecer lo mantiene un buen conocedor del pensamiento de Millán: “qué duda cabe de que la libertad moral eleva a plenitud la condición y dignidad personales”. MELENDO, T., “Las dimensiones de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 584.

80 *SHS.*, 99.

81 *Ibid.*, 126-7.

82 *Ibid.*, 132. La *naturaleza* humana es, en efecto, común a los hombres. Con todo, con tal descripción no se resalta lo que es radicalmente distinto en cada hombre, a saber, el *acto de ser* personal, diverso en cada quien, y es precisamente en esto en lo que habría que radicar la dignidad que se busca.

83 *Ibid.*, 144.

84 *Ibid.*, 187.

85 *VPH.*, 60.

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*, 61.

dignidad que les conviene independientemente de cómo se comporten”⁸⁸. Acepta la descripción kantiana del hombre como ‘fin en sí’⁸⁹. Con todo, más adelante, la matiza indicando: “el hombre es un fin en sí, pero no es un fin último; el fin último es Dios mismo”⁹⁰. Esto, por lo que se refiere a la dignidad nativa.

“Pero hay también una dignidad que se adquiere, que se pierde, y que, una vez perdida, puede volverse a adquirir... En este caso se encuentra la dignidad moral. Esta dignidad ya tiene un contravalor opuesto, el de indignidad moral”⁹¹, lo cual supone admitir que la nativa carece de contravalor. La dignidad adquirida es susceptible de adquisición y pérdida, y con esta afirmación está en condiciones de responder la anterior pregunta. En efecto, por una parte, el hombre tiene dignidad adquirida porque tiene *libertad* –libre arbitrio– y, consecuentemente, también responsabilidad; y, por otra, porque tiene *entendimiento* –inteligencia–⁹². Habla de ambas cualidades como de ‘accidentes’ del hombre, porque los vincula a las ‘facultades’ superiores, a las cuales tiene por tales. Ambos, libre albedrío e inteligencia, posibilitan la más noble dignidad del ser humano, a saber, la moral: “el sentido más propio del hombre, y de todo hombre, es el de la dignidad moral. Esta dignidad del ser humano depende de la actividad libre que cada persona ejecuta. ¿Cuándo se adquiere esta dignidad adquirida que se llama dignidad moral? Cuando libremente se actúa de un modo concordante con la dignidad innata de persona humana, cuando nuestro obrar es concordante con nuestro ser, cuando actuamos humanamente”⁹³. Por ‘ser’ humano entiende aquí su ‘sustancia’⁹⁴.

En *LF* distingue también la ‘dignidad ontológica’ de la persona de su ‘dignidad moral’, la cual adquiere con el tiempo y con el ejercicio de determinados actos. Su explicación dice así: ‘el plano de la conducta no es el plano del ser sustancial’⁹⁵.

Cuestiones abiertas:

1^a) Millán cifra la trascendencia humana en la intencionalidad de la inteligencia y voluntad⁹⁶. Pero la trascendencia humana más elevada es la que se abre desde la intimidad

88 *Ibid.*

89 Como se ha puesto de relieve, de entre los pensadores modernos es Kant al que Millán-Puelles puso mayor atención. Cfr. BERTOLACCI, A. G., *La libertad trascendental en la subjetividad. Estudio acerca del fundamento de la Antropología de Antonio Millán-Puelles*, Buenos Aires, Educa, 2006, 249. Es bien sabido que de entre los pensadores que se encuadran en la filosofía contemporánea, es Husserl quien más peso dejó en la filosofía de Don Antonio, en especial, por el uso del método fenomenológico. En este sentido se ha escrito que “O pensamiento antropológico de Millán-Puelles, pode ser situado entre os esforços pós-racionalistas que abordan com un método fenomenológico a questão do sentido da existência humana”. CACUCHI, J. V., *O sentido da existência humana e o problema da liberdade. Pretextos para uma síntese antropológica na filosofia de A. Millán-Puelles*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, 106.

90 VPH., 77.

91 *Ibid.*, 62.

92 Cfr. *Ibid.*, 63.

93 *Ibid.*, 64.

94 Cfr. *Ibid.*, 65.

95 Cfr. *LF.*, 465.

96 La ‘intencionalidad’ se ha atribuido desde la filosofía aristotélico-tomista –aunque de modo distinto– a la inteligencia y a la voluntad, pues en esta tradición se ha sostenido que lo intencional en la razón son los ‘objetos’ conocidos o ideas, no los actos de conocer, mientras que en la voluntad son los mismos ‘actos’ los que son intencionales respecto de los bienes reales. A la primera intencionalidad se la llamó de *semejanza* (porque el objeto conocido es entera o puramente semejante respecto de lo real de donde se ha abstraído), y a la segunda,

personal humana al ser divino. Y ésta es distinta y superior a la apertura de las dos potencias superiores, porque ninguna de ella, ni las dos, son *la* intimidad personal, ya que son *de* la persona, no *la* persona. De manera que, a la propuesta del autor, le cabe preguntar: ¿Seguro que la trascendencia humana es exclusivamente intencional siendo esta referencia de corte volitivo-racional⁹⁷?, ¿tal apertura está sólo a nivel de los ‘accidentes’ razón y voluntad?

2ª) Si la apertura humana a la trascendencia corre sobre todo a cargo de la razón y de la voluntad –*accidentes* del alma–, la conclusión congruente es que la apertura a lo trascendental es *accidental*, lo cual implica varias cosas: una, que tal apertura no puede ser lo más relevante del hombre (a menos que se considere que lo más importante en él sea lo accidental); otra, que por ser adquirida, tal apertura se puede tener o no, es decir, que no es distintiva de lo humano. Millán admite ambas cosas. Pero entonces, por una parte, no se ve claro cómo lo accidental puede ser tenido como lo más importante en el hombre. Y, por otra, si tales aperturas son adquiridas y constituyen lo más relevante en nosotros, el hombre será más digno al adquirirlas que antes. Ahora bien, ¿de dónde ha sacado esa mejora? En rigor, según ese modelo no acaba de estar claro si la trascendencia es ‘sustancial’ o ‘accidental’, pues cabe esta pregunta: ¿puede ser ‘accidental’ si no fuera previamente ‘sustancial’? Cabe apurar más la cuestión: ¿se ‘es’ o se ‘tiene’ trascendencia? ¿Es suficiente describir el ‘ser’ por el ‘tener’ trascendencia?

3ª) Si se dice que la más alta dignidad humana no es innata, sino la que se adquiere ‘moralmente’ mediante el ejercicio de la inteligencia y de la libre voluntad, ¿cómo puede el hombre dotarse de una perfección superior que antes no tenía?

6. El perfeccionamiento del hombre –con la educación, la moral, la virtud...– es accidental

Breve explicación: Según Millán el hombre es un ser que, en cierto modo, nace y, en otro sentido, se hace. Lo que se nace es sustancial; lo que se hace es accidental. Tanto la perfección humana según virtud como la imperfección adquirida según el vicio son accidentales.

Confirmación textual: En *OEH* afirma que ‘la naturaleza humana es accidentalmente perfectible’ y, a la par, que el hombre es ‘un ser sustancialmente determinado’⁹⁸. Según esto, “el hombre tiene historia en cuanto que su ser, aunque sustancialmente permanente, tiene capacidad para el revestimiento de nuevas modalidades accidentales”⁹⁹. Advierte que tales cambios son posibles por la *razón* humana¹⁰⁰.

de *alteridad*, porque los actos volitivos se adaptan a lo otro que ellos, a saber, a los bienes tal cual éstos son. No obstante, Millán predica la intencionalidad, tanto en uno como en otro caso, de los ‘actos’; esta es la razón por la que supone que los actos de conocer pueden ser incluso ‘autointencionales’. Pero esta tesis ofrece aporías que no son del caso, pues pertenecen al ámbito de la teoría del conocimiento.

97 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 203-245.

98 “La realidad del hombre en cuanto sujeto de la historia es la unidad de un ser sustancialmente permanente y accidentalmente *perfectible*”. *OEH.*, 171.

99 *Ibid.*, 172.

100 “Puede demostrarse que es a racionalidad humana... lo que, en definitiva, hace de un último fundamento de nuestra historicidad”. *Ibid.*, 176.

En *FPH* considera la educación como una ‘segunda generación’, un ‘proceso’ que perfecciona, sobre todo, a la razón y a la voluntad, potencias ‘realmente distintas de la esencia humana’ (a la que llama ‘esencia metafísica’); facultades, que son instrumentos del hombre, “*accidentes necesarios* para el operar propio del hombre”¹⁰¹. Tiene ‘*in mente*’ el modelo categorial *sustancia-accidentes*. El fin de la educación –indica– es la adquisición de la virtud. Pero como ésta no es *el* hombre, sino *del* hombre, “el fin de la actividad educativa es diferente de la esencia misma del sujeto educable”¹⁰², lo que significa que la virtud no es de la ‘esencia’ del hombre sino su ‘*stare*’. Considera además que la virtud es un *medio* para la operación perfectiva humana¹⁰³, la cual es un accidente. Añade que la educación ayuda en orden a alcanzar la felicidad humana, y que ésta radica en la ‘operación’¹⁰⁴, en un accidente.

En *SHS* considera que el *ser* es ‘para’ el *obrar*¹⁰⁵. Y, en coherencia con esto, en *LAS*, afirma que la felicidad propia del hombre es un accidente¹⁰⁶.

Cuestiones abiertas:

- 1^a) Si, con la educación, la virtud, etc., en nosotros sólo mejora lo accidental, en rigor, a pesar del esfuerzo que nos cuesta adquirir tales perfecciones, ganamos poco. Lo cual nos lleva a preguntar: ¿La mejoría humana sólo puede ser accidental? ¿Lo radical en el hombre no es creciente y elevable¹⁰⁷? Si el hombre no mejora ‘sustancialmente’ sino solo ‘accidentalmente’ con sus actos, ¿vale la pena actuar?, ¿qué le va al hombre con mejorar sus operaciones si no mejora constitutivamente?
- 2^a) Millán indica que el ‘ser’ es para el ‘actuar’. Según esto el fin de la antropología es la ética. Sin embargo, esta tesis no es acorde con el planteamiento clásico que sostenía que el ser es primero que el obrar, y que añadía que el obrar hay que subordinarlo al ser. Por tanto, hay que replantear: ¿el hombre es para sus actos o a la inversa?
- 3^a) Si la perfección humana es correlativa a la felicidad, ¿ésta radicará más en lo accidental (la ‘operación’, la ‘virtud’, la *personalidad*.) o en lo radical, la *persona*? De decantarse por la primera parte –como Millán–, ¿podrán ser felices *post mortem* quienes en esta vida no hayan podido obrar (i.e. por haber muerto prematuramente, por tener enfermedades constitutivas que impiden las operatividades conscientes y libres)?

7. El hombre es una sustancia limitada (‘animal racional y volitivo en potencia’) que se abre sin restricción mediante sus accidentes (en acto) razón y voluntad

Breve explicación: La subjetividad como *sustancia* es limitada, pero está abierta sin restricción mediante sus *accidentes* superiores (el conocer de la razón y el querer de la voluntad).

101 *FP.*, 36.

102 *Ibid.*, 57.

103 *Cfr. Ibid.*, 75.

104 *Cfr. Ibid.*, 76.

105 *Cfr. SHS.*, 63.

106 *Cfr. LAS.*, 192.

107 *Cfr. POLO, L.*, “Exposición del carácter de ‘además’”, en *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 190-200.

Confirmación textual: En *ES* Millán atribuye a la subjetividad humana la nota de ‘finitud’, ‘límite’, o ‘angostura’¹⁰⁸, de la que deriva la ‘angustia’; por eso el sujeto requiere trascender ‘intencionalmente’, lo que equivale a que lo superior en el hombre son la inteligencia y la voluntad¹⁰⁹.

En *FPH* se lee que Maritain distinguió entre persona y naturaleza humana. Millán, con Leopoldo Eulogio Palacios, atribuye esa distinción a Kant, no a Sto. Tomás, aunque ésta es explícita en el Aquinate¹¹⁰. Por su parte, Palacios critica que se deba entender por naturaleza exclusivamente lo físico, y por persona, sólo lo racional y libre, de modo que para él la naturaleza humana comprende el cuerpo humano y también la razón y la voluntad, punto en el que Millán le sigue. Con todo, debido a esta ampliación de la naturaleza o sustancia, no tiene en cuenta aquí la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia*¹¹¹, y con ella, desconoce que el *acto de ser* personal es irreductible a la razón y voluntad, ‘potencias’ de la *esencia* humana. No considera, por tanto, en antropología la distinción real tomista *actus essendi–essentia*.

Cuestiones abiertas:

1^a) Si se admite que el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, hay que predicar lo sustancial tanto del alma como del cuerpo. Pero Millán afirma que lo *animal* en el hombre es lo *sustancial*, mientras que el conocer y la libertad, que son del alma, son ‘accidentales’, lo que indica que en nosotros es más sustancial lo corpóreo que lo anímico. Con todo cabe preguntar si eso es en rigor así, pues otros pensadores opinan de modo distinto¹¹².

108 Cfr. *ES*, 223 ss.

109 Esta es la tesis que sostiene un buen conocedor del Prof. Millán: “La no obturación conviene a la persona en virtud de aquello que le es más propio y formal, a saber, la inteligencia y la voluntad, una suerte de ‘aperturas’ en su ser ‘físico’ –por mejor decir, en su naturaleza– que le permite estar abierto a la totalidad de lo real”. BARRIO, J. M., “Libertad trascendental y educación”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 529. Y añade: “El ser persona indica, tanto en el hombre como en Dios, una dimensión extática de sus respectivos seres; pero mientras que en el hombre la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad es el remedio de su radical inacabamiento, el ser persona en Dios no supone tal deficiencia, sino justo lo contrario”. *Ibid.*, 534, nota 12.

110 “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co; “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. Por lo demás, dicha distinción es radicalmente distinta entre el filósofo de Aquino y el de Königsberg, pues para el primero la naturaleza humana es lo común al género humano, siendo la persona lo particular e irreductible, por superior, a lo común, mientras que para el segundo la naturaleza humana es exclusivamente lo fenoménico siendo la persona del orden nouménico de la moralidad y libertad.

111 Cfr. sobre este punto: BARRIO, J. M., “Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología de Antonio Millán-Puelles”, en *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), J. F. Sellés (ed.), Pamplona, Eunsa, 2^a ed., 2006, 47-75. Para uno de los conocedores de la filosofía del pensador gaditano “lo primero que llama la atención en la antropología de Millán Puelles es su claro y resuelto sustancialismo”. BICOCCA, M., *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Pamplona, Eunsa, 2011, 28. Sin embargo, se ha sostenido que “el sustancialismo y la distinción real no son compatibles. O acto de ser distinto de la esencia, o esencia en acto que es la postura aristotélica. Decir que esto se puede resolver con la teoría de la participación más o menos platónica o neoplatónica parece que no está bien ajustado”. POLO, L., *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 88.

112 Cfr. POLO, L., “Los trascendentales personales”, en *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 203-245.

- 2ª) También convendría replantear: ¿La razón y la voluntad activadas son lo más perfecto en el hombre? Millán responde afirmativamente. Ahora bien, ¿acaso la persona humana se mide por sus potencias superiores?, ¿significa esto que los accidentes son más perfectos que la sustancia?, ¿cómo es ello posible si son sujetos de inhesión en ella?
- 3ª) ¿Seguro que la ‘sustancia’ no se puede corresponder con su fin sino mediante los accidentes? Aun admitiendo que el fin del hombre sólo lo alcancen sus accidentes, ¿acaso el fin alcanzado por los ‘accidentes’ no afectará ‘sustancialmente’ a la sustancia?

8. En el hombre no hay distinción real entre persona y naturaleza

Breve explicación: La distinción real ‘persona’-‘naturaleza’, admitida desde el inicio del cristianismo y ratificada por la filosofía medieval, equivale a la de ‘acto de ser’ y ‘esencia’ en el hombre y es una distinción jerárquica, siendo el miembro superior la persona y el inferior la naturaleza. Sin embargo, Millán no la acepta.

Confirmación textual: En *ES* toma la ‘subjetividad’ como sinónimo de ‘hombre’¹¹³, y asimismo de ‘persona’, lo cual manifiesta que no distingue en el hombre la dualidad indicada.

En *LCM2* establece esta conclusión: “Entre las costumbres terminológicas de algunos ‘personalistas’ se encuentra la distinción de *qué* y el *quién*, de tal manera que, si se trata de personas –y del hombre, por supuesto, entre ellas– no se ha de preguntar qué es, sino quién es. Se olvida así que, para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es alguien es menester saber que toda persona es algo”¹¹⁴. Esta exposición no tiene en cuenta que en la realidad creada el *acto de ser* es ‘realmente distinto’ y superior a la *esencia*, pues considera a ambos en el mismo nivel.

En *IPH* defiende que la distinción entre el *qué* y el *quién* con que los personalistas distinguen las cosas inertes del hombre “se olvida que para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es *alguien* es necesario saber que toda persona es algo”¹¹⁵. No perfila la distinción ‘hombre’-‘persona’, puesto que ‘hombre’ designa lo *común* del género humano (por lo que es legítimo el uso universal de la palabra y la pregunta por el ‘qué’), mientras que ‘persona’ es *cada uno* (responde a la pregunta por el ‘quién’ y, por tanto, el uso universal de la palabra es incorrecto).

Cuestiones abiertas:

- 1ª) Si Millán no tiene en cuenta la distinción entre ‘persona’-‘naturaleza’ en el hombre cabe preguntar si ésta es o no real. Si lo es, ¿es poco importante? Asimismo, si no la sigue, ¿es porque es una distinción moderna o reciente, mientras que la visión de este autor sobre del hombre pretende ajustarse a la mente tomista? Sin embargo, tal distinción está –según sus términos– en la ‘Escuela’¹¹⁶.

113 “El concepto de hombre como animal racional es, por ende, el concepto de la subjetividad”. *ES.*, 153. Cfr. *Ibid.*, 303-307.

114 *LCM2*. Conclusión n.º 117, 307.

115 *Ibid.*, 80-81.

116 Cfr. LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 721-739.

- 2ª) Si no se tiene en cuenta que dicha distinción sea real, los vocablos ‘persona’, ‘sujeto’, ‘ser’, ‘esencia’, ‘naturaleza’, ‘sustancia’, son tenidos como sinónimos al predicarlos del hombre. Ahora bien, dado que las distinciones reales son jerárquicas, si se habla del ‘ser’ y de la ‘esencia’, ¿la distinción entre ambos se ve como real o como conceptos lógicos?, ¿se ve que el ser es acto superior al acto de la esencia, o se ve que ser y esencia son la misma realidad, solo que en un caso se habla de que ‘es’ y en el otro de ‘cómo es’?
- 3ª) Si tales distinciones se toman más como *lógicas* que como reales, es comprensible que se entienda por ‘persona’ el ‘todo’ o el ‘conjunto’ de lo humano, porque lo peculiar de la lógica es la *generalización*, el formar conjuntos con ideas pensadas. También se comprende que sea menos ‘persona’ aquella que cuente con menos dimensiones, o que no se pueda llamar ‘persona’ cuando carezca (con la muerte) de un elemento –el cuerpo–. Sin embargo, ¿una ‘persona’ es un ‘conjunto de elementos’, o es más bien un *acto de ser*?

9. El cuerpo del hombre puede proceder del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras. El alma humana, en cambio, procede directamente de Dios por creación

Breve explicación: La formulación de la tesis es suficientemente clara.

Confirmación textual: En *FF* Millán sostiene respecto del origen del hombre que “dada la diferencia específica entre el hombre y el animal irracional, no cabe que éste pueda engendrar a aquél”¹¹⁷. El alma humana no la puede engendrar el hombre, añade, porque es espiritual. “Por consiguiente, el alma espiritual sólo puede surgir por creación”¹¹⁸. En *ES* alude a que la subjetividad no puede tener su origen en una realidad que no sea subjetividad, o sea, que el hombre no puede proceder de la materia, sino de Dios por creación¹¹⁹.

En *OMH* sostiene que no hay contraposición entre lo que se afirma en la *Sagrada Escritura* acerca de la creación divina del hombre (*Génesis* II, 7) con “la posibilidad de que el cuerpo humano proceda del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras”¹²⁰, porque todas ellas proceden del mundo, y éste también fue creado por Dios. “Ello no obstante debe tenerse en cuenta que en el mismo lugar del *Génesis* se hace notar, de una manera explícita, que Dios infundió el espíritu de vida en el cuerpo del hombre, con lo cual, indudablemente, viene a decirse que lo que especifica al ser humano, distinguiéndole de los demás animales de una manera esencial, procede directamente de Dios”¹²¹.

A lo que precede Millán añade que si se aplica la teoría de la evolución al cuerpo humano, han de salvarse unas ‘especiales condiciones’ para él, como las que ha hecho ver Gelhen, a saber, que los animales están perfectamente adaptados al medio ambiente, mientras que el cuerpo humano está ‘abierto al mundo’; que aquéllos tienen unos instintos que funcionan de modo unívoco, determinado y especializado, mientras que en éste son abiertos. Por tanto, si se admite la teoría de la evolución, siempre nos encontraremos con esta ‘dificultad insupe-

117 *FF*, 410.

118 *Ibid.*, 411.

119 *Cfr. ES.*, 88-89.

120 *OMH.*, 20.

121 *Ibid.*, 21.

nable' lo cual ofrece unos requerimientos: por ejemplo, haber nacido en un sitio privilegiado en orden a su protección, como sostiene Klaatsch. A esto incorpora el parecer de Tomás de Aquino que explica la mano humana en correlación con la razón, porque ambas denotan apertura a lo universal. Agrega que también "la libertad humana resultaría imposible si la conducta del hombre estuviese determinada por unos mecanismos instintivos"¹²². Su parecer respecto de este tema es que "la teoría de la evolución es una hipótesis admisible, aunque lastrada con serias y no pocas dificultades"¹²³, por ejemplo, 'la ciega necesidad' criticada por Brentano, o el mecanicismo criticado por Husserl.

Cuestiones abiertas: Ninguna.

Conclusiones

La antropología de Millán-Puelles en sus trabajos examinados se puede sintetizar en las siguientes 9 tesis ya expuestas.

1^a) El hombre es una sustancia 'determinada', pues tiene una naturaleza 'permanente' que es 'accidentalmente' perfectible.

2^a) La 'sustancia', 'naturaleza' o 'persona' humana (términos para él equivalentes) se compone de un 'espíritu' o 'alma' (términos sinónimos, según él) y de un cuerpo –modelo hilemórfico–. El primer elemento es superior al segundo y puede subsistir sin él. La naturaleza humana es la de un animal racional, siendo 'lo animal' lo genérico y 'lo racional' lo específico.

3^a) El sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto. Por tanto, el sujeto está conformado por la 'dialéctica' entre 'intimidad' y 'trascendencia'.

4^a) La intimidad personal humana, que no es sólo espíritu sino también cuerpo, es 'posesión de sí'. Tal posesión es de tres maneras: natural, especulativa y práctica.

5^a) La trascendencia personal humana es intencional y puede ser de dos modos: aprehensiva y volitiva. Tales intencionalidades de la inteligencia y de la libre voluntad posibilitan la más noble dignidad del ser humano.

6^a) El perfeccionamiento del hombre (ej. con la educación, la moral, la virtud...) es accidental.

7^a) El hombre es una sustancia limitada ('animal racional y volitivo en potencia') que se abre sin restricción mediante sus accidentes ('en acto') razón y voluntad.

8^a) En el hombre no hay distinción real entre 'persona' y 'naturaleza'.

9^a) El cuerpo del hombre puede proceder del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras. El alma humana, en cambio, procede directamente de Dios por creación.

Como se ha podido comprobar en los apartados de 'cuestiones abiertas', todas estas tesis, menos la última, pueden ser cuestionadas, es decir, parecen susceptibles de revisión y correcciones.

¹²² *Ibid.*, 22.

¹²³ *Ibid.*, 20.

Compromisos sociales y obligaciones racionales

Social commitments and rational obligations

MIRANDA DEL CORRAL DE FELIPE*

Resumen: Este artículo defiende que las obligaciones sociales emergen de las normas de la racionalidad. A través de un análisis de los requisitos normativos de la racionalidad que gobiernan los compromisos individuales, se muestra que los agentes poseen autoridad racional para reevaluar sus razones, modificar sus juicios prácticos y cambiar sus intenciones. De esta autoridad depende su autonomía racional: uno y el mismo sujeto puede obligarse a hacer algo, y revocar esta orden. Mediante un compromiso social, el deudor renuncia a su autoridad y autonomía racionales en favor del acreedor, generando así una obligación en el deudor, un derecho en el acreedor, y una razón normativa relativa al deudor.

Palabras clave: compromiso, racionalidad, razones normativas, autonomía racional.

Abstract: This paper defends the idea that social obligations emerge from the norms governing rationality. Through an analysis of the normative requirements of rationality, it will be argued that agents possess rational authority to reevaluate her reasons, to modify her practical judgements, and to change her intentions. Rational autonomy, the capacity to both acquire and revoke an individual commitment, depends on rational authority. In a social commitment, the debtor gives up her rational autonomy and authority in favor of the creditor, creating hereby an obligation for the debtor, a right for the creditor, and a normative reason relative to the debtor.

Keywords: commitment, rationality, normative reasons, rational autonomy.

Introducción

Los compromisos sociales, tales como las promesas, los contratos, los acuerdos y las órdenes, son interacciones sociales que vinculan a dos o más agentes entre sí, los cuales adquieren los roles de deudor y acreedor. Este vínculo es tanto práctico como normativo. Es práctico porque el objeto del compromiso es una acción, cuyo agente es el deudor; además, es normativo, ya que genera obligaciones, derechos y razones. Por ejemplo, si prometo a mi hermana pasear a su perro, mi hermana no sólo cree que voy a pasearlo, sino que debo hacerlo, precisamente por haberlo prometido; y como acreedora adquiere un derecho sobre

Fecha de recepción: 03/12/2013. Fecha de aceptación de la última versión: 01/07/2014.

* Investigadora postdoctoral en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). E-mail: miranda.delcorral@filo.uba.ar. Líneas de investigación: filosofía de la acción, filosofía de las ciencias sociales, metaética. Publicaciones recientes: "Against normative judgement internalism" (2013, *Organon F*); "Diachronic requirements on practical commitments" (en prensa, *Teorema*).

mí. Éstas son las tres características normativas de los compromisos: (1) son una razón práctica normativa, (2) generan una obligación en el deudor, y (3) otorgan un derecho al acreedor.

Tradicionalmente, las obligaciones sociales voluntariamente adquiridas han sido consideradas obligaciones morales¹. Según esta concepción, un compromiso a hacer algo de carácter inmoral no sería vinculante, ya que no se puede adquirir una obligación moral de actuar inmoralmente. Tampoco parece plausible que un compromiso inmoral provea de una razón moral para realizar la acción objeto del compromiso. Para explicar su apariencia normativa, se ha argumentado que compromisos inmorales son defectivos² y que por lo tanto no conllevan la asunción de ninguna obligación, ya que no constituyen compromisos genuinos. La tesis de que los compromisos inmorales no generan obligaciones morales me parece razonable y bien fundamentada³. Sin embargo, es problemático presuponer que no generan ningún tipo de obligación. Los compromisos defectivos, normativos sólo en apariencia, no pueden ser incumplidos, porque nunca llegan a constituirse. Deben darse una serie de condiciones (que serán examinadas en la primera sección de este artículo) para que una interacción sea considerada un compromiso social exitoso. Los compromisos inmorales no incumplen ninguna de estas condiciones; son vinculantes, aunque no moralmente vinculantes. Ahora bien, queda por explicar qué tipo de normatividad gobierna los compromisos sociales, generando obligaciones, razones y derechos de otro tipo que no es el moral.

La finalidad de este trabajo es defender que los compromisos sociales (sean morales o inmorales) están gobernados por normas racionales, al igual que los compromisos individuales. El compromiso práctico individual es característico de la intención: cuando hago planes o adquiero una meta, formo una intención de realizar una acción, adquiriendo así un compromiso práctico.

Los compromisos individuales, al igual que los sociales, tienen una doble dimensión: práctica (ya que están orientados hacia la acción) y normativa (al estar sujetos a ciertas normas que exigen un equilibrio racional entre actitudes mentales y acciones). Los requisitos normativos de la racionalidad expresan las normas de coherencia y cohesión que un sujeto debe cumplir para ser considerado racional. Estas normas sirven para explicar por qué determinados conjuntos de actitudes (particularmente, aquellos que son incoherentes) son irracionales. Por ejemplo, un agente que cree que debe hacer ϕ , pero no tiene la intención de ϕ , es irracional (akrático) en tanto que viola el requisito enkrático (Broome 1999; 2013); un agente que tiene creencias contradictorias es irracional porque viola un requisito de coherencia entre creencias; y un agente que tiene la intención de ϕ , pero no de realizar los medios

1 En su análisis de las promesas (aunque su análisis puede aplicarse a otros compromisos sociales), Gilbert (2011) distingue tres dogmas relativos a la caracterización moral de la obligación que éstas generan. El dogma del requerimiento moral establece que la obligación que adquiere el deudor de una promesa es una obligación moral. Los otros dos dogmas se derivan del primero; el dogma de la no voluntariedad afirma que uno no puede crear una obligación moral por un mero acto de voluntad. Según el dogma de las promesas inmorales, no adquirimos ninguna obligación al formular una promesa de hacer algo inmoral.

2 En el sentido de “promesa defectiva” (Searle 1970).

3 Smith (1997) realiza un análisis pormenorizado del problema ético subyacente a la tesis de que las promesas pueden transformar un acto moralmente neutro, o incluso moralmente prohibido, en un acto moralmente requerido. En este trabajo daré por válida la intuición siguiente: un compromiso inmoral no genera obligaciones morales, aunque sí establece un vínculo normativo entre deudor y acreedor.

necesarios, es irracional en tanto que viola el requisito de racionalidad instrumental⁴. La idea que defiende en este trabajo es que, mediante un compromiso social, deudor y acreedor forman un agente complejo, que está sometido a estas mismas normas de la racionalidad; los tres aspectos normativos básicos de los compromisos sociales (obligaciones, razones y derechos) pueden derivarse del requisito enkrático, que prescribe coherencia entre los juicios prácticos normativos y las intenciones. Así, la violación de un compromiso social (incumplir una promesa, por ejemplo) también constituye la violación de una norma de la racionalidad; dicho de otro modo, es irracional incumplir nuestras promesas, de la misma manera y por las mismas razones que es irracional ser akrático⁵.

Los requisitos racionales, no obstante, difieren de los compromisos sociales en dos aspectos: las actitudes son revocables (puedo cambiar de intención), y son transparentes a las razones que justifican la actitud: no por tener la intención de ϕ tengo razones para ϕ . Como veremos, estas dos diferencias desaparecen para el agente complejo formado por el sistema deudor – acreedor. En este trabajo defiende una tesis de equivalencia entre las normas de la racionalidad que rigen los compromisos de los agentes individuales, y las normas de la racionalidad que rigen los compromisos entre dos o más agentes, los cuales forman un agente complejo.

Este trabajo está organizado de la siguiente manera. En la primera sección se señalan tanto las condiciones para el establecimiento de un compromiso social como su estructura normativa, que los diferencia de las declaraciones públicas de intenciones, por una parte, y de los compromisos individuales, por otra. La segunda sección argumenta que, a diferencia de los individuales, los compromisos sociales crean una razón normativa; los compromisos individuales son normativos porque están sujetos a los requisitos de la racionalidad. A pesar de estar sujeto a estos requisitos, el agente puede reevaluar sus razones y modificar sus intenciones mediante el ejercicio de su autoridad racional. En un compromiso social, por el contrario, el agente renuncia a su autoridad racional en favor de otro agente, quien adquiere el rol de acreedor; en la sección tercera se argumenta que el compromiso social es una razón para el deudor en virtud de su renuncia a su derecho a cambiar su juicio práctico con respecto al compromiso. Mediante esta renuncia (y la aceptación del acreedor), deudor y acreedor forman un agente complejo, que se rige por las mismas normas de racionalidad que los agentes individuales.

4 Aunque la tesis de que la racionalidad se rige por normas de coherencia tiene una amplia aceptación, algunos autores como Kolodny (2008) defienden que estas normas pueden reducirse a un requisito de responder adecuadamente a las razones objetivas, ya que una respuesta adecuada a las razones no puede generar actitudes incoherentes. Broome (2013) argumenta en contra de esta posibilidad, por ser demasiado exigente (ya que a veces no sabemos qué razones tenemos), y por no ser aplicable a la racionalidad práctica (porque, según Broome, podemos tener razones inconmensurables, unas para hacer ϕ y otras para hacer no ϕ).

5 La razón para centrarnos en la violación de normas en lugar de en su cumplimiento es la siguiente. Las normas de la racionalidad prescriben la irracionalidad, pero seguirlas no garantiza que seamos racionales. Si tenemos intenciones contrarias a nuestras creencias normativas, somos irracionales; pero el que nuestras intenciones se sigan de nuestras creencias normativas no es garantía de que seamos racional, ya que podemos estar violando otros requisitos. Por lo tanto, cumplir una promesa no es siempre racional (puede que cumpliendo la promesa estemos infringiendo alguna otra norma racional), pero violar una promesa siempre es irracional.

1. La estructura normativa de los compromisos sociales

Como hemos señalado anteriormente, un compromiso social es un vínculo práctico y normativo entre dos o más agentes, que adquieren los roles de deudor y acreedor⁶. Son varias las prácticas sociales a través de las cuales se genera este vínculo. Hacemos promesas y peticiones, llegamos a acuerdos, aceptamos órdenes, firmamos contratos. A pesar de sus diferencias, estas prácticas comparten una serie de características:

- (1) Conocimiento compartido: todos los agentes implicados saben que están creando un compromiso, y saben que los demás saben que están creando un compromiso.
- (2) Mutuo acuerdo:
 - (2.a) El deudor acepta adoptar una meta⁷.
 - (2.b) El acreedor acepta el compromiso del deudor.
- (3) Obligación del deudor: el deudor adquiere una obligación para con el acreedor.
- (4) Derecho del acreedor: el acreedor adquiere un derecho sobre el deudor.
- (5) Autojustificación: el compromiso es una razón normativa que justifica que el deudor haga aquello a lo que se compromete.

Mientras que (1-2) son dos condiciones necesarias para crear un compromiso social⁸, (3-5) conforman su estructura normativa, es decir, los cambios normativos que produce un compromiso. Analizaremos ahora cada una de estas características.

Estas características son exclusivas de los compromisos *prácticos*, es decir, que implican la adopción de una meta. Se diferencian de los compromisos *doxásticos* en que estos comprometen al hablante a dar razones a favor de lo que asevera, es decir, a justificar sus afirmaciones, pero no lo comprometen a hacer que lo que afirma sea el caso, como sí ocurre en los compromisos prácticos (Brandson, 1998; Watson, 2004). Las declaraciones públicas de intenciones pueden tener la apariencia de un compromiso práctico, ya que son actos de habla que expresan una intención del hablante de llevar a cabo una acción en el futuro, como las promesas. Desde la teoría de juegos, por ejemplo, las amenazas y las promesas constituyen en mismo tipo de interacción social, ya que ambas van dirigidas a manipular el comportamiento del otro en un contexto estratégico, como señaló Schelling (1960). Sin embargo, las amenazas no requieren de mutuo acuerdo (2), ni generan el vínculo normativo

6 Es posible que uno y el mismo agente adquiera los dos roles. Por ejemplo, en un contrato, ambas partes adquieren derechos y obligaciones para con la otra parte. Nos centraremos, por cuestiones de simplicidad, en compromisos no recíprocos.

7 En este trabajo me limito a analizar los compromisos voluntariamente adquiridos, la autoridad sobre otros agentes posibilita la atribución de obligaciones dirigidas sin que sea necesario que el deudor acceda; piénsese en la orden de un militar a otro de menor rango. Una posibilidad, propuesta por Castelfranchi (1996), sería explicar este tipo de compromisos atribuidos a través de un meta-compromiso del sujeto de menor rango (un compromiso a comprometerse socialmente cuando se lo exijan).

8 Es plausible que haya otras condiciones necesarias, como que los agentes no crean que es imposible cumplir con el compromiso, pero basta ceñirnos a estas dos para explicar sus consecuencias normativas.

expresado en las condiciones (3-5); por lo tanto, una amenaza puede generar un compromiso doxástico en el agente que la profiere, pero no un compromiso social práctico⁹.

La condición de conocimiento compartido (1) establece que un compromiso debe ser público entre los agentes involucrados. Deudor y acreedor deben saber que están estableciendo un compromiso, y deben saber que el otro lo sabe. Esta condición, además, impide que los agentes que no disponen de las capacidades requeridas adquieran un compromiso. Imaginemos un acto que interpretaríamos habitualmente como una promesa, pero que ha sido realizada bajo hipnosis, o bajo la influencia de alguna sustancia que impide al agente actuar voluntaria y conscientemente. Aunque el acto parezca una promesa, e incluso aunque alguien se considere acreedor de la misma, el agente no cumple las condiciones para ser deudor. Así, no diríamos que hemos incumplido una promesa que hicimos bajo hipnosis, sino que fuese lo que fuese lo que hiciésemos, no era prometer.

En segundo lugar, un compromiso social se forma de mutuo acuerdo¹⁰. Al aceptar el compromiso, el deudor adopta una meta¹¹ (2.a); un compromiso conlleva la obligación de realizar una acción. Si el deudor no acepta adoptar ninguna meta, el compromiso no puede crearse. Los compromisos insinceros, por otra parte, muestran que un compromiso social prescribe un estado intencional en el deudor, pero no requiere de su existencia para poder establecer un compromiso exitoso. Como señala Searle (1970), una promesa insincera sigue siendo una promesa: la aceptación responsabiliza al deudor de formar una intención de hacer aquello que promete.

La aceptación del acreedor (2.b) no ha recibido tanta atención teórica como la de deudor, ya que tradicionalmente se ha asumido que, en un compromiso social, el deudor se declara comprometido a realizar una acción en el futuro, y mediante esta declaración adquiere el compromiso¹². Sin embargo, la aceptación del acreedor es tan necesaria como la del deudor. Imaginemos que mi hermana me ofrece ir a buscarme al aeropuerto mañana, cuando llego de Buenos Aires. Como yo ya había quedado con otra persona para que me vaya a buscar, rechazo (amablemente) su ofrecimiento. Hay dos maneras de interpretar cómo mi rechazo interfiere con el ofrecimiento de mi hermana. La primera, que es la que defiendo en este trabajo, es que mi rechazo impide que mi hermana llegue a comprometerse: ella se ha ofrecido a comprometerse, pero no ha adquirido ninguna obligación para conmigo, puesto que no he aceptado la oferta. La segunda forma de interpretar este ejemplo consistiría en considerar que mi hermana sí se ha comprometido conmigo y ha adquirido la obligación de

9 A pesar de sus diferencias, las amenazas y las promesas comparten algunas características. Por ejemplo, una promesa condicional (“si tú haces X, yo haré Y”) puede entenderse también como una amenaza, dependiendo de si se trata de una promesa bicondicional (de “si y sólo si te comes las verduras, te daré tarta de postre” puede inferirse “si no te comes las verduras, no te daré tarta de postre”). Para un análisis de la relación de asimetría entre promesas y amenazas, véase Castelfranchi y Guerini (2007).

10 El acuerdo puede ser explicitado verbalmente, o puede ser tácito, basado en el conocimiento común y en las expectativas de los agentes (Tummolini et al. 2013).

11 Generalmente, el deudor adopta una meta del acreedor: si yo prometo a mi hermana pasear a su perro, es porque creo que es algo que ella quiere que se haga. Sin embargo, no es requisito que el acreedor tuviese este deseo *antes de* que el deudor se comprometiera. Además, podemos imaginar un compromiso social en el que el acreedor no tiene un interés específico de que la acción a la que se compromete el deudor se realice, sino que puede que su interés sea el hecho mismo de que un agente se comprometiera (para saber si es confiable, por ejemplo).

12 Véase Searle (2001, 189 y ss.); Tuomela y Balzer (1998).

ir a buscarme al aeropuerto, pero yo he revocado el compromiso. Aunque estoy de acuerdo en que el acreedor tiene derecho a anular el compromiso del deudor, creo que diferenciar entre revocar un compromiso ya creado, por una parte, y no aceptar un ofrecimiento a comprometerse, por otro, clarifica la distinción entre compromisos doxásticos y compromisos prácticos. Mi hermana, al ofrecerse a recogerme en el aeropuerto, incurre en un compromiso doxástico, que me autoriza (a mí y a cualquier oyente) a inferir que está dispuesta a ir a buscarme al aeropuerto; pero no en un compromiso práctico, que me autoriza a mí, pero no a otros agentes, a revocar el compromiso, como veremos en la tercera sección.

Las características (3-5) expresan la estructura normativa de un compromiso social. La obligatoriedad de los compromisos (3) ha sido, con diferencia, la característica que más atención ha recibido en el debate filosófico¹³. Desde el punto de vista del deudor, un compromiso es una obligación voluntariamente adquirida. El acreedor, por el contrario, adquiere un derecho sobre el deudor (4). La finalidad de las siguientes secciones es esclarecer las obligaciones y derechos generados por un compromiso: por un lado, de qué tipo sean, ya que los compromisos inmorales tienen también consecuencias normativas; por otro, a qué está obligado el deudor, y a qué tiene derecho el acreedor. La solución que voy a proponer es que los derechos y obligaciones implicados en un compromiso social son del mismo tipo que los implicados en un compromiso individual: se derivan del carácter normativo de la racionalidad. Es decir, que las obligaciones adquiridas mediante promesas se derivan de una obligación más básica, la expresada por el requisito enkrático. Sin embargo, a diferencia de las declaraciones públicas de intenciones y de los compromisos individuales, los compromisos sociales crean una razón práctica normativa reconocida por deudor y acreedor (5)¹⁴. Por ejemplo, declarar públicamente ante mi hermana que hoy voy a empezar a leer *El Arco Iris de Gravedad*, de Thomas Pynchon, no me proporciona una razón normativa para hacerlo; prometer a mi hermana que voy a leer un borrador de su novela sí me da una razón normativa para leerlo, una razón que no tenía antes de prometérselo.

2. Razones y requisitos normativos

Para explicar cómo se origina esta razón, debemos remitirnos a la cuestión más general acerca de los mecanismos a través de los cuales pueden crearse razones normativas. Algunos autores han defendido que el mecanismo más elemental para crear razones es la propia voluntad de adquirir una obligación: creamos razones normativas simplemente expresando

13 En general, podemos distinguir entre teorías basadas en las prácticas sociales (Rawls 1999; Hanoch Sheinman 2008), que defienden que estas obligaciones dependen de normas sociales, y las teorías basadas en valores morales como la confianza (Scanlon 1998; Tummolini et al. 2013). Por último, las teorías híbridas postulan que es necesario tanto una práctica que regule las interacciones sociales como unos valores que doten de contenido moral a los compromisos (Kolodny and Wallace 2003; Tognazzini 2007).

14 La diferencia entre intenciones (es decir, compromisos individuales) y compromisos sociales que nos interesa señalar es meramente normativa, con respecto a la creación de razones. Como ha señalado Bratman, la función de las intenciones no es sólo la coordinación intrapersonal, sino también la *interpersonal*. Al comunicar nuestras intenciones, permitimos a los demás planificarse acorde a nuestras acciones futuras; al establecer compromisos sociales, podemos coordinar nuestras intenciones, para ejecutar un plan colectivo o compartido. No obstante, sólo mediante el segundo caso (el compromiso social) creamos razones normativas para hacer aquello a lo que nos hemos comprometido.

nuestro deseo de crearlas. A través del acto de prometer, según Searle (aunque su análisis puede extenderse al conjunto de los compromisos sociales), creamos voluntariamente una razón normativa, y de esta razón se deriva la obligación de realizar una acción. Algunos autores argumentan que se puede hacer la capacidad de crear voluntariamente razones normativas extensiva a las decisiones (Searle 2001; Raz 1975); de hecho, es común ofrecer, como razón justificativa, los fines que perseguimos. Si alguien me pregunta por qué he comprado *El Arco Iris de Gravedad*, puedo responder que lo hago porque quiero leerlo, o porque he prometido leerlo. Es decir, puedo *explicar* mi acción aduciendo tanto un compromiso social como uno individual, pero sólo puedo *justificarla* mediante un compromiso social.

Si la estructura normativa de los compromisos individuales fuese idéntica a la de los sociales, el origen del derecho del acreedor y de la obligación del deudor quedaría explicado. El problema de disponer de una capacidad voluntaria de creación de razones es que deja abierta la puerta a una proliferación normativa ilimitada, lo que conlleva consecuencias contraintuitivas: mediante nuestra simple intención de que así sea, tenemos una razón normativa para hacer cualquier cosa que se nos antoje. Broome (2001) ilustra lo absurdo de esta conclusión mediante el siguiente ejemplo. Supongamos que me estoy planteando ir a París de vacaciones, pero no he tomado todavía ninguna decisión al respecto; tengo razones tanto a favor como en contra, y mi decisión depende de mi evaluación de estas razones. Finalmente, tomo la decisión de ir a París: ¿Puede decirse que tengo ahora más razones para ir a París, razones que no tuviera antes de tomar la decisión? Parece razonable responder negativamente. Como afirma Bratman, una teoría de la intencionalidad debe evitar la autosuficiencia¹⁵: no podemos alterar el equilibrio de razones a favor y en contra de hacer algo sólo cambiando nuestra actitud intencional hacia ello.

Sin embargo, evitar la autosuficiencia no implica necesariamente el abandono la tesis de que las decisiones tienen implicaciones normativas, es decir, que existe una relación normativa entre nuestras creencias, intenciones y acciones en tanto que agentes racionales. Una estrategia para explicar la normatividad sin apelar a la creación de razones, propuesta por Broome (1999), consiste en apelar a los requisitos normativos de la racionalidad, que serían las normas de coherencia y cohesión entre estados mentales¹⁶.

La agencia racional está gobernada por normas de razonamiento práctico y teórico, normas de formación de creencias, y normas de coherencia entre estados mentales, entre otras.

15 Bratman, (1987, 24–27); he traducido *bootstrapping* por “autosuficiencia”.

16 Mientras que la tesis de la normatividad de la racionalidad está ampliamente aceptada, qué signifique ser normativo en este contexto o cuál sea la fuente última de normatividad de la racionalidad son dos cuestiones controvertidas en los debates acerca de la racionalidad. Kolodny (2005) y Raz (2005) han argumentado en contra de la idea de que la racionalidad es fuente de requisitos normativos, es decir, fuente de razones. La racionalidad sería normativa en tanto que es la capacidad de responder adecuadamente a razones normativas; pero son sólo estas razones las que justifican las actitudes, y no los requisitos de la racionalidad. Contrariamente, Broome (2005; 2013) defiende que la racionalidad es fuente de requisitos normativos, aunque reconoce que no dispone de argumentos directos a favor del principio de normatividad. En este artículo, el concepto de normatividad que atribuyo a los requisitos de la racionalidad se refiere a las condiciones de (in)corrección sobre conjuntos de estados mentales. Cuando nuestros estados mentales son incoherentes, violan una norma de coherencia. Ahora bien, la cuestión de si tenemos una razón última para no violar estos requisitos, o de si es la propia racionalidad la fuente de estas obligaciones (o si es, por el contrario, la propia fuerza normativa de las razones), queda abierta. En todo caso, el argumento que defiende se basa en que la racionalidad esté gobernada por normas, no en cuál sea la naturaleza o fundamentación de estas normas.

La racionalidad requiere, entre otras cosas, una relación apropiada entre estados mentales, razones y acciones. Para definir en qué consiste una relación apropiada, algunos autores han propuesto formular las normas de la racionalidad como requisitos de coherencia entre estados mentales. De entre estos requisitos, señalaremos tres de especial relevancia para la racionalidad práctica. El requisito llamado *enkrasia* impone coherencia entre los juicios prácticos normativos y las intenciones de un agente; el requisito instrumental impone coherencia entre las metas y los medios¹⁷; y el requisito de resolución exige que las acciones e intenciones sean coherentes¹⁸. De estos tres, nos centraremos en el requisito *enkrático* ya que, mediante un compromiso social, creamos una razón que justifica un juicio normativo (si hemos prometido hacer ϕ , debemos hacer ϕ), y la ruptura de la promesa es una violación del requisito de tener intenciones coherentes con nuestros juicios normativos, es decir, del requisito *enkrático*¹⁹.

La *akrasia*²⁰ es un estado de irracionalidad que se produce al violar el principio *enkrático*. Un agente *akrático* cree que debe hacer ϕ , pero hace $\neg\phi$ ²¹. La *akrasia* no socava las capacidades agenciales; es decir, no imposibilita la racionalidad. El agente puede salir de un estado *akrático*, a través de una de las siguientes dos opciones: o bien decide hacer ϕ , o bien cambia su creencia sobre lo que debe hacer. Supongamos que yo creo que debería leer *El Arco Iris de Gravedad*, pero siempre pospongo intencionadamente su lectura; yo me doy cuenta de que mi actitud hacia esta novela es *akrática*. Para evitar la incoherencia, tengo dos opciones: puedo cambiar mis intenciones, y leer *El Arco Iris de Gravedad*, o puedo reevaluar mis razones para leer la novela. A lo mejor mis razones han cambiado, y ahora creo que si las primeras cincuenta páginas de un libro no me motivan a terminarlo, puedo abandonarlo; o mi consideración de la persona que me lo recomendó puede haber cambiado tras varias recomendaciones fracasadas. Ambas opciones (cambiar mis creencias normativas o cambiar mis intenciones) son legítimas desde el punto de vista racional. En el debate acerca de los requisitos normativos pueden distinguirse dos posturas acerca de la forma lógica de los mismos. Broome (1999; 2007; 2013), Brunero (2010), y Way (2010), entre otros, argumentan a favor de una interpretación amplia (*wide scope*), según la cual la *enkrasia* impone coherencia en conjuntos de estados mentales. Por otro lado, Kolodny (2005) y Schroeder (2009) defienden una interpretación restringida (*narrow scope*), según la

17 Esta formulación de los requisitos *enkrático* e instrumental ha sido propuesta por Broome (1999; 2013).

18 Este requisito fue propuesto por Hinchman (2009); Cohen y Handfield (2011) lo desarrollan en mayor profundidad.

19 Al no cumplir una promesa, podríamos violar otros requisitos, como el instrumental (si no hemos llevado a cabo los medios para hacer lo que hemos prometido). Sin embargo, siempre violaríamos el requisito *enkrático*, y por ello tiene mayor relevancia a la hora de explicar la normatividad mínima de los compromisos sociales.

20 Mientras que algunos autores identifican *akrasia* con debilidad de la voluntad, otros prefieren distinguir entre la irracionalidad de actuar en contra de nuestros mejores juicios prácticos, por un lado, y la irracionalidad de revisar nuestras intenciones sin tener razones suficientes, por otro; Holton se refiere al primer tipo como *akrasia*, y al segundo como *debilidad de la voluntad* (Holton 2009). En este trabajo me centro en el primer tipo de irracionalidad.

21 También tener una intención que contravenga nuestros juicios prácticos es *akrático*; en del Corral (2013) argumento a favor de esta formulación, frente a otra alternativa que sostiene que la *enkrasia* prescribe la formación de una intención, y que por lo tanto la mera ausencia de intención de hacer aquello que creemos que debemos hacer ya constituye un caso de *akrasia*, como por ejemplo defienden Broome (2013) o Wedgwood (2007).

cual son la racionalidad requiere que un agente forme actitudes coherentes con sus actitudes previas. Pero, como señala Lord (2011; 2013), incluso si se acepta que la racionalidad es un requisito sobre un proceso (y por lo tanto de alcance restringido), y no sobre un estado, como afirman los partidarios de la interpretación amplia, siempre es posible evitar la irracionalidad haciendo que el requisito ya no se aplique sobre nosotros, es decir, cambiando nuestro juicio. Ambas interpretaciones, la amplia y la restringida, admiten la posibilidad de revocar un compromiso individual, es decir, de cambiar de intenciones y creencias, evitando así una situación de irracionalidad por incoherencia.

Para poder elegir cómo evitar la irracionalidad, debo tener autoridad racional sobre mis juicios prácticos. Es decir, debo poder reevaluar las razones a favor y en contra, y no sólo cuando se me presenta evidencia nueva, sino también cuando cambian mis motivaciones o mis valores. La autoridad racional es la capacidad de decidir qué debemos hacer y qué vamos a hacer; supone que tanto la formación de un juicio práctico como la formación de una intención son decisiones. Esta autoridad no sólo se manifiesta cuando el agente ha de evitar una situación de irracionalidad, sino que es también en virtud de dicha autoridad que el agente puede comprometerse consigo mismo a hacer algo en el futuro. Decidimos qué debemos hacer, y decidimos qué hacer. Esto no implica que el sujeto tenga que tener control total sobre qué considera una buena razón normativa. La capacidad de decidir está constreñida por las razones que tenemos. Esta limitación es más evidente cuando se trata la formación de creencias: si yo creo que debería quedarme corrigiendo exámenes, parece intuitivo que algo debería cambiar en el mundo para poder tener una buena razón para cambiar mi juicio. Sin embargo, la formación de intenciones también está constreñida por nuestras razones. Siguiendo el famoso ejemplo propuesto por Kavka (1983), si no tengo razones para beber un líquido tóxico, tampoco tengo razones para tener la intención de beber ese líquido, y de hecho no puedo formar esa intención si no tengo razones para realizar la acción²². Estas restricciones, no obstante, no implican que el agente no tenga la capacidad de evaluar sus razones y de decidir en consecuencia.

De la autoridad racional se deriva la autonomía racional: cuando un agente adquiere un compromiso práctico, puede revocarlo siempre y cuando considere que tiene razones para hacerlo. Cuando un agente se compromete consigo mismo, adquiere una obligación que se deriva de los requisitos de la racionalidad, pero no crea una razón normativa. La racionalidad requiere que no actúe en contra de sus decisiones, sino de acuerdo a ellas; y, de no ser así, que abandone el compromiso. Los compromisos sociales, por el contrario, no pueden ser revocados por el deudor, pero sí por el acreedor.

3. Racionalidad y compromisos sociales

Existen, por lo tanto, dos diferencias básicas entre los compromisos individuales y los sociales: la capacidad de revocación del compromiso, y la creación de una razón normativa. En esta última sección, argumentaré que estas dos características son, de hecho, interdependen-

22 Como señala Hieronymi: “[O]ne cannot commit to acting for reasons that one does not, oneself, take to show the action worth doing, any more than one can commit to p as true for reasons that one does not take to show p true” (Hieronymi 2008, 369).

dientes, y que sólo se manifiestan en el nivel individual. Cuando consideramos el sistema deudor – acreedor como un agente complejo, vemos que sigue existiendo la capacidad de revocación (ahora en manos del acreedor), y que el compromiso social es una razón para el deudor, pero que no puede serlo para el acreedor.

En primer lugar, uno y el mismo agente puede adquirir y revocar compromisos individuales, por disponer de autoridad y autonomía racionales. Por el contrario, un agente no puede revocar un compromiso social si desempeña el papel de deudor; sólo el acreedor tiene este derecho. Como argumenta Rivera-López (2006), prometer hacer ϕ implica renunciar a la libertad de no hacer ϕ en favor del acreedor; esta definición puede extenderse al resto de compromisos sociales. La libertad, señala Rivera-López, es un tipo de derecho que se deriva de la ausencia de obligación: tengo derecho a hacer algo en tanto no esté prohibido. La obligación moral de hacer ϕ tras haberlo prometido se deriva de la renuncia a la libertad de no hacer ϕ . Al renunciar a esta libertad, el deudor adquiere la obligación moral de hacer ϕ , y el acreedor adquiere un derecho moral a que el deudor haga ϕ .

Ahora bien, es plausible que cualquier sistema normativo que imponga restricciones otorgue al agente la libertad de hacer aquello que no está prohibido. Así, la libertad puede ser moral, legal, racional, prudencial, convencional, etcétera. Además, los distintos sistemas normativos pueden ser contradictorios con respecto a lo que está permitido en cada uno de ellos. Por ejemplo, un agente podría prometer a otro hacer algo que esté moralmente permitido pero legalmente prohibido; y pueden establecerse obligaciones contractuales que podrían ser consideradas inmorales y por lo tanto no generar ninguna obligación moral. Las promesas inmorales no generan obligaciones morales, porque no podemos renunciar a la libertad de no hacer algo cuando no tenemos esa libertad, al estar moralmente prohibido. Sin embargo, pueden generar obligaciones de otro tipo, como las racionales.

Desde el punto de vista de la racionalidad, el deudor acepta la meta de hacer ϕ , y renuncia a su derecho a cambiar su juicio práctico en favor del acreedor, quien sí puede reevaluar las razones para hacer ϕ , considerar que el deudor no debe ya hacer ϕ y liberarlo por lo tanto de su compromiso. Cuando el deudor pierde la libertad de reevaluar sus razones, renuncia a su autoridad racional. Ya no puede elegir cambiar su juicio para evitar la akrasia; la racionalidad requiere que actúe de acuerdo a sus razones, las que ha aceptado y renunciado públicamente a cambiar. Por eso, el deudor tiene la obligación racional de hacer ϕ . El acreedor, por otra parte, adquiere el derecho a que el deudor haga ϕ . Es necesario clarificar qué significa que un deudor tiene este derecho. El derecho legal a que otro agente realice una acción implica que el acreedor puede solicitar a una institución que coaccione al deudor para que realice esta acción, o para que compense al acreedor si no cumple su compromiso. En el caso de los derechos morales, o racionales, no existe esta posibilidad; en todo caso, el acreedor puede acusar públicamente al deudor de haber incumplido su palabra. Así, el derecho del acreedor a que el deudor haga ϕ consiste en que hacer ϕ es obligatorio para el deudor siempre que el acreedor mantenga el compromiso. Es decir, el derecho del acreedor es el derecho a revocar el compromiso, que es el derecho al que renuncia el deudor.

En segundo lugar, el compromiso social se diferencia del individual en que el primero es una razón de exclusión para llevar a cabo la acción a la que nos hemos comprometido, mientras que un compromiso individual no genera nuevas razones. Como se ha señalado anteriormente, un compromiso individual es transparente con respecto a las razones a favor

del objeto del compromiso. Las razones que justifican adquirir un compromiso de hacer ϕ tienen que ser las mismas razones para hacer ϕ ; nada que no sea una razón para hacer ϕ justifica comprometerse a hacer ϕ . El compromiso social, por el contrario, no es transparente, ya que las razones para comprometerse a ϕ y las razones para hacer ϕ (después de haberse comprometido) no pueden ser idénticas, ya que el propio compromiso es una razón. Esta razón surge del hecho de haber renunciado el deudor a su libertad de revisar su juicio práctico “debo hacer ϕ ”: al aceptar el acreedor el compromiso, ambos agentes acuerdan tratar el compromiso como una razón normativa. Acreedor y deudor adoptan así acuerdo en relación al estatus del compromiso como razón justificativa²³.

La razón que provee un compromiso social tiene tres características. En primer lugar, es una razón independiente del contenido de los compromisos²⁴, ya que lo que cuenta a favor de realizar la acción no es un hecho relacionado con la acción, sino la intención del acreedor de que el deudor realice la acción; es una razón indirecta. En segundo lugar, los compromisos sociales son razones excluyentes²⁵, porque excluyen otras razones del proceso deliberativo: una vez que he prometido a mi hermana leer su borrador de novela, renuncio a reconsiderar el juicio “debo leer el borrador de novela de mi hermana”, y por tanto renuncio a considerar otras razones en contra de leerlo, quedando así estas otras potenciales razones excluidas, como la falta de tiempo o de ganas. Por último, el compromiso es una razón normativa relativa al agente: sólo es una razón para el deudor. Un compromiso social es, para el acreedor, equivalente a un compromiso individual: es transparente a las razones que el acreedor crea que hay para hacer ϕ . Es decir, que el acreedor no puede aducir el compromiso que el deudor mantiene para con él para justificar la acción del deudor, ya que depende del acreedor que el deudor esté obligado a realizarla.

Ilustraré a continuación las distintas relaciones entre acreedor y deudor con una serie de ejemplos, con el fin de mostrar que deudor y acreedor forman un solo sistema de autonomía racional, es decir, un agente complejo.

Supongamos, en primer lugar, que hay un agente, llamado Petri el Pusilánime, con quien nos hemos comprometido a leer un artículo suyo. Si se lo pedimos, Petri siempre acepta revocar nuestro compromiso, no sólo cuando nosotros creamos que hay razones normativas para ello, sino incluso cuando creemos que no las hay. En este caso, no creo que pueda decirse que haya compromiso alguno, ya que Petri es un acreedor akrático, cuyas acciones no responden a sus juicios normativos.

Imaginemos ahora un segundo acreedor, Clemencio el Comprensivo. Tras comprometernos con Clemencio a leer un artículo suyo, conocemos el hecho α , al cual consideramos una razón normativa para no leer el artículo. Si comunicamos a Clemencio que α es una razón para no leer el artículo, revocará el compromiso, y ya no tendremos ninguna obliga-

23 En el contexto de la deliberación colectiva se han propuesto teorías similares; por ejemplo, Bratman (2004) sugiere que para que pueda surgir la acción colectiva, los agentes deben adoptar un criterio compartido acerca de qué considerar una razón justificativa en contextos de deliberación conjunta.

24 La noción fue introducida por Hart (1982); Sciaraffa (2009) evalúa de manera crítica las distintas formas de entender la distinción dependiente / independiente del contenido.

25 El concepto de razón excluyente fue propuesto por Raz (1975), quien también defiende que las razones creadas por las promesas (aunque podría extenderse su análisis al resto de compromisos sociales) son independientes al contenido.

ción para con él. Si nosotros no creemos que α es una razón para revocar el compromiso, Clemencio no lo revocaría (supongamos que no es posible mentir a Clemencio). Pues bien, nuestro compromiso con Clemencio el Comprensivo tendría la misma estructura normativa que un compromiso individual. Si el acreedor acepta revocar el deudor y acreedor fuese un solo agente. Sería posible comprometerse con Clemencio, pero si no podemos engañarlo con respecto a las razones para revocar el compromiso, no podríamos ser akráticos.

Clemencio el Comprensivo sería el acreedor con el que todos nos desearíamos comprometer; sin embargo, la gente suele evaluar sus propias razones para revocar el compromiso. Ilustraremos este caso con un acreedor al que llamaremos Fulano de Tal. Si nos comprometemos con Fulano a leer su artículo, y vemos que hay un hecho α que es una razón para no hacerlo, podemos comunicarle a Fulano esta razón, y esperar su veredicto. Fulano evaluará este hecho, y si le parece una buena razón, revocará el compromiso; de no ser así, lo mantendrá. Fulano de Tal sólo revoca compromisos por sus propias razones.

Por último, para completar la gama de posibles acreedores, supongamos un cuarto tipo de acreedor, al que llamaremos Oswald el Obcecado. Al contrario que Clemencio, Petri y Fulano, Oswald nunca revoca los compromisos, independientemente de que él mismo encuentre una buena razón para hacerlo. Si Oswald adquiriese un compromiso práctico interno, ya no podría cambiar de idea. En este sentido, Oswald es un agente normativamente defectuoso, ya que no respondería adecuadamente a los hechos del mundo que él considera razones normativas. Al igual que Petri (aunque por distintas razones), no puede ejercer autoridad racional, así que no es un acreedor apto.

Estos ejemplos pretenden mostrar que deudor y acreedor forman un solo sistema, un agente complejo, en lo que concierne a los requisitos de la racionalidad. Decíamos anteriormente que, mediante la renuncia a su autoridad racional, el deudor perdía su autonomía racional; pues bien, podría decirse que a través de un compromiso social, el deudor incluye al acreedor en su sistema de autonomía racional, de manera que necesita pasar por el acreedor para poder cambiar su juicio práctico.

Así, el sistema agencial formado por acreedor y deudor está sujeto a las mismas normas de racionalidad que un agente individual; la diferencia radica en que el deudor, habiendo renunciado a su autonomía racional, reconoce en el compromiso una razón práctica para hacer aquello a lo que se compromete. La autoridad racional queda traspasada al acreedor, quien adquiere el derecho de revocación.

Conclusión

La propuesta presentada es compatible con la tesis de que algunos compromisos sociales generan obligaciones morales o legales. Sin embargo, estas obligaciones no son constitutivas, sino que dependen de las normas morales y legales vigentes, y de si la acción a la que nos comprometemos cumple o viola estos principios.

Puesto que la racionalidad es una cualidad de los agentes, o de las acciones de los agentes, suele asumirse que los requisitos de la racionalidad se aplican sólo a la relación entre los estados mentales de un agente (sea individual o colectivo). Sin embargo, no hay ninguna razón que justifique limitar las normas de la racionalidad a un solo agente. De hecho, creo que un análisis de los compromisos sociales puede contribuir a explicar cómo los agentes

individuales se coordinan para conformar agentes colectivos, generando expectativas empíricas y normativas, que no son necesariamente morales. Los análisis de la acción colectiva suelen evitar este paso intermedio, pasando de lo individual (creencias, intenciones, acciones, compromisos) a lo colectivo, sin detenerse en cómo lo social contribuye a la acción colectiva, pero no es acción colectiva. Un concepto de membresía basado en los compromisos sociales implicados en la pertenencia a un grupo podría arrojar alguna luz sobre los modelos de agente colectivo.

Referencias bibliográficas

- Brandom, R. 1998. "Action, Norms, and Practical Reasoning." *Noûs* 32 (S12): 127–39.
- Bratman, M. 1987. *Intention, Plans, and Practical Reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 2004. "Shared Valuing and Practical Reasoning." In *Reason and Value: Themes from the Moral Philosophy of Joseph Raz*, editado por R. Jay Wallace, 1–27.
- Broome, J. 1999. "Normative Requirements." *Ratio* 12 (4): 398–419.
- 2001. "Are Intentions Reasons? And How Should We Cope with Incommensurable Values?" En *Practical Rationality and Preference: Essays for David Gauthier*, edited by C.W. Morris y A. Ripstein, 98–120. Cambridge University Press, Cambridge.
- 2005. "Does Rationality Give Us Reasons?" *Philosophical Issues* 15 (1): 321–37.
- 2007. "Wide or Narrow Scope?" *Mind* 116 (462): 359.
- 2013. *Rationality through Reasoning*. Malden MA: Wiley-Blackwell.
- Brunero, J. 2010. "The Scope of Rational Requirements." *The Philosophical Quarterly* 60 (238): 28–49.
- Castelfranchi, C. 1996. "Commitments: From Individual Intentions to Groups and Organizations." En *Proceedings of ICMAS'96*, 41–48. San Francisco: AAAI - MIT Press.
- Castelfranchi, C., y M. Guerini. 2007. "Is It a Promise or a Threat?" *Pragmatics & Cognition* 15 (2): 277–311.
- Cohen, D, y Toby Handfield. 2011. "Rational Capacities, Resolve, and Weakness of Will." *Mind* 119 (476): 907–32.
- del Corral de Felipe, M. 2013. "Against Normative Judgement Internalism." *Organon F* 20 (4): 567–87.
- Gilbert, M. 2011. "Three Dogmas about Promising." En *Promises and Agreements*, edited by H. Sheinman, 80–109. Oxford: Oxford University Press.
- Hart, H. L.A. 1982. *Essays on Bentham: Studies in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hieronymi, P. 2008. "Responsibility for Believing." *Synthese* 161 (3): 357–73.
- Hinchman, E. S. 2009. "Receptivity and the Will." *Noûs* 43 (3): 395–427.
- Holton, R. 2009. *Willing, Wanting, Waiting*. Oxford University Press, USA.
- Kavka, G. S. 1983. "The Toxin Puzzle." *Analysis* 43 (1): 33.
- Kolodny, N. 2005. "Why Be Rational?" *Mind* 114 (455): 509–63.
- 2008. "Why Be Disposed to Be Coherent?" *Ethics* 118: 437–63.
- Kolodny, N, y R.J. Wallace. 2003. "Promises and Practices Revisited." *Philosophy and Public Affairs* 31 (2): 119–54.

- Lord, E. 2011. "Violating Requirements, Exiting from Requirements, and the Scope of Rationality." *The Philosophical Quarterly* 61 (243): 392–99.
- 2013. "The Real Symmetry Problem(s) for Wide-Scope Accounts of Rationality." *Philosophical Studies*.
- Rawls, J. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, J. 1975. *Practical Reason and Norms*. Oxford University Press, USA.
- 2005. "The Myth of Instrumental Rationality." *Journal of Ethics and Social Philosophy* 1 (1): 2–28.
- Rivera-Lopez, E. 2006. "Promises, Expectations, and Rights." *Chicago-Kent Law Review* 81 (1): 21–45.
- Scanlon, T. 1998. *What We Owe to Each Other*. Belknap Press.
- Schelling, T.C. 1960. *The Strategy of Conflict*. Harvard University Press.
- Schroeder, M. 2009. "Means-End Coherence, Stringency, and Subjective Reasons." *Philosophical Studies* 143 (2): 223–48.
- Sciaraffa, S. 2009. "On Content-Independent Reasons: It's Not in the Name." *Law and Philosophy* 28 (3): 233–60.
- Searle, J.R. 1970. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge Univ Pr.
- 2001. *Rationality in Action*. MIT Press.
- Sheinman, H. 2008. "Promise as Practice Reason." *Acta Analytica* 23 (4): 287–318.
- Smith, Holly M. 1997. "A Paradox of Promising." *The Philosophical Review* 106 (2): 153–96.
- Tognazzini, N. A. 2007. "The Hybrid Nature of Promissory Obligation." *Philosophy and Public Affairs* 35 (3): 203.
- Tummolini, L., G. Andrighetto, C. Castelfranchi, y R. Conte. 2013. "A Convention or (tacit) Agreements Betwixt Us: On Reliance and Its Normative Consequences." *Synthese* 190 (4): 585–618.
- Tuomela, R., y W. Balzer. 1998. "Collective Acceptance and Collective Social Notions." *Synthese* 117 (2): 175–205.
- Watson, G. 2004. "Asserting and Promising." *Philosophical Studies* 117 (1): 57–77.
- Way, J. 2010. "Defending the Wide-Scope Approach to Instrumental Reason." *Philosophical Studies* 147 (2): 213–33.
- Wedgwood, R. 2007. *The Nature of Normativity*. Oxford University Press, USA.

Soberanía “globalizada”. El caso latinoamericano

“Global” Sovereignty. The Latin American Case

MARCO ALEXANDER CHININÍN MACANCHÍ*

Resumen: Este artículo, se refiere a la importancia que la soberanía en la actualidad, como elemento primordial del derecho constitucional y del derecho de la integración dentro del proceso de globalización. Se explica que el auge y desarrollo que actualmente tiene, es concomitante a la pérdida de la soberanía del Estado tradicional. Su ausencia dentro de la globalización, es el resultado del boom que ahora tiene el derecho comunitario o de la integración, derivado de la mala gestión que ha existido por los estados en la administración de su derecho a la autodeterminación.

Palabras claves: Derecho Constitucional, Derecho Comunitario, Derecho de la Integración, Constitución, Soberanía y Globalización.

Abstract: This article refers to the importance that sovereignty, as substantial element of constitutional law and integration law has in the process of globalization. It is explained that the rise and development that currently it has, is concomitant to the loss of sovereignty by the traditional state. The loss of sovereignty by the state against globalization is the result of the boom that now has community law, derived of mismanagement that has existed by the states in the administration of their right to self-determination.

Keywords: Constitutional Law, Community Law, Right of Integration, Constitution, Sovereignty and Globalization.

1. Introducción

En la actualidad, el debate de la soberanía como concepción eminentemente territorial empezó a perder vigencia, debido al carácter supranacional que hoy se presenta dentro del proceso de Globalización. En virtud de lo antes expuesto, el Derecho Territorial ha entrado en una franca crisis en relación al Derecho Comunitario (Comunidad Europea) y Derecho de la Integración (Ecuador), el tema en discusión es la fusión jurídica, social, geográfica, política, económica, cultural y hasta ideológica de los términos “Soberanía Globalizada”. Esto implica una perspectiva pragmática de lo soberano, se busca fortalecer el desarrollo de lo transnacional (categoría jurídica inherente a los procesos de desarrollo en áreas tales como comercio, desarrollo, competitividad, oportunidad de gestión).

Fecha de recepción: 06/12/2013. Fecha de aceptación de la última versión: 10/12/2014.

* Docente en la Universidad Técnica Particular de Loja (Ecuador) y Abogado Externo. Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco. Líneas de Investigación: Derecho Constitucional, Derecho de la Integración y Filosofía del Derecho. Contacto: alexander8250@hotmail.com

El escritor peruano Ciro Alegría en 1941 con el título de su famosa novela *El mundo es ancho y ajeno*, en el cual denunciaba el latifundismo y las profundas inequidades inexistentes en su país, ya profetizaba la llegada de la Globalización; efectivamente así es, medio siglo después se cumplieron sus vaticinios, *El mundo es global y de unos pocos*, el poder económico consolidado en sus diversas esferas como lo son el ámbito cultural, social, político, religioso, jurídico, ecológico, comercial entre otros, son los instrumentos modernos que permiten que la brecha entre países desarrollados, en vía de desarrollo y subdesarrollados momento a momento se lleguen a ampliar mucho más de lo esperado.

La soberanía con la globalización ha encontrado nuevas oportunidades de desarrollo dentro de la Constitución de cada país y un elemento jurídico de respaldo adicional a través del Derecho de la Integración, este se expresa a través de convenios, acuerdos, tratados, leyes internacionales que al momento de su suscripción son elementos vinculantes dentro de la legislación de cada país suscriptor. La jurisprudencia, la normativa legal, así como la doctrina son los elementos esenciales que han permitido el desarrollo histórico de cada país, ahora el reto es crear condiciones adecuadas para llevar a cabo la globalización; para que lo antes indicado se cumpla se requiere en primera instancia que la soberanía sea concebida como un elemento esencial del este momento histórico que vive la humanidad.

2. Perspectiva histórica filosófica del concepto de soberanía

El origen del concepto de soberanía debe ser analizado a partir del Estado Moderno, esto se suscitó a través de la eliminación gradual de los poderes feudales. La consolidación del poder político se perfeccionó con la esfera territorial, aplicándose el Derecho de Límites entre Estados. La soberanía, desde sus inicios, regía al estado, se ejercía por el poder público dentro de su respectivo territorio, excluía a cualquier otro poder.

El Medioevo. El profesor DIETER WYDUCKEL¹ precisa que el ejercicio de la soberanía en esta época estuvo dado sólo por la autoridad del Estado o del príncipe por los señores feudales. Diversos pensadores sostuvieron que el orden jerárquico existente estaba dado por el soberano, se explicitó que el rey tenía la suficiente autoridad para administrar justicia, siempre y cuando este apegado a las diversas leyes de carácter consuetudinario que regía a la mayoría de estados. En el siglo XVI en la construcción del Estado Moderno, la soberanía no se originó en una determinada doctrina o teoría, nunca reconoció la existencia de un poder formal o material igual o superior.

Jean Bodin. Expresa que la soberanía origina la necesidad de tener un nivel de supremacía del gobierno central o nacional, el cual debía imponerse al sistema feudal del Medioevo. Afirmó lo siguiente: “*El Poder Público reside en el soberano que da la ley, o en la persona de los magistrados que se pliegan a la ley y mandan a los demás magistrados y a los particulares*”.² Respaldo la organización y fortalecimiento de la Autoridad, el orden evita el caos; el absolutismo encontró una justificación dentro del concepto de soberanía, porque no se admitía justificación de ninguna índole.

1 Cfr. WYDUCKEL, DIETER, *La Soberanía en la Historia de la Dogmática Alemana*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1998, p. 2.

2 BODIN, JEAN, “*Los seis libros de la República*”, Traducción de Gaspar de Añastro Isunza, Edición y estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 33.

El Tratado de Westfalia. Se refiere a los Acuerdos de Paz de Osnabrück y Münster, firmados el 15 de mayo y 24 de octubre de 1648, en la región histórica de Westfalia, lo cual generó la creación de los Estado Nación, y como efecto del mismo surgió el Derecho Internacional. Señala ESTHER BARBÉ³ que la creación del sistema de Estados, provocó que los diversos monarcas obtengan la totalidad de la autoridad política sobre sus territorios, determinó el principio radical de: *cuius regio, eius religio*; por tanto, el monarca impone su religión en su territorio, facilitó el desarrollo de la soberanía como principio organizativo los Estados.

Thomas Hobbes. El Leviatán (*Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*), determina que el poder soberano debe ser tan grande como los hombres se lo imaginen, es decir, la autoridad del rey estará por sobre el de toda idea, de esta forma el concepto de soberanía se desarrolla no solo en el ámbito de la teoría jurídica, se introduce dentro de la ciencia política. FRANCIS HINSLEY⁴ señala que Thomas Hobbes elevó las diversas argumentaciones de nivel teórico sostenida por Jean Bodin, eliminó los diversos obstáculos intelectuales que estaban retardando la correcta concepción de la soberanía dentro del campo del pensamiento político.

John Locke. Para GUILLERMO CABANELLAS⁵ este autor contradujo el origen divino de la autoridad pública, impugnó el ejercicio absolutista del poder, atribuyó al pueblo la facultad de autodeterminarse y fundó un sistema de libertad política. Fue el primero en formular la separación de los poderes, esta se constituye en una garantía de respeto de la soberanía natural, precepto que más tarde fue esencial para los teóricos del liberalismo.

Jean Jacques Rousseau. Este filósofo dio paso con sus ideas a la Revolución Francesa afirmando que el soberano es la colectividad o pueblo, y esta da origen al poder enajenando sus derechos a favor de la autoridad. Por tanto, todos los hombres serían libres e iguales, puesto que nadie obedecería o sería mandado por un individuo en específico, sino que sería un sujeto indeterminado, que sería la voluntad general. Esta tiene el poder soberano, es decir, aquella que señala lo correcto y verdadero, y aquellas minorías deberían acatar en conformidad de lo que dice la voluntad colectiva.

La Revolución Francesa. El principio de la soberanía popular es el fundamento de los regímenes democráticos, busca el desarrollo de la sociedad en su conjunto, apegándose al estricto cumplimiento de las normas legales existentes dentro de cada estado. En la Revolución Francesa cada ciudadano es parte del poder soberano, no importa la clase social a la que pueda pertenecer; la DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO de agosto de 1789 señalaba en el artículo 3: “*El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación*”.

Carl Schmitt. Concibe a la soberanía como el eje central del poder político de un Estado, no permite intromisión alguna. Según Ramón Campderrich⁶ este autor prosigue la

3 Cfr. BARBÉ, ESTHER, Relaciones Internacionales, Editorial Tecnos, Tercera Edición, Madrid, 2007, p. 165.

4 Cfr. HINSLEY, FRANCIS HARRY, *El Concepto de Soberanía*, título original Sovereignty, traducción de Fernando Morera y Ángel Alandi, Editorial Labor, S.A., 1972, p. 115.

5 Cfr. CABANELLAS, GUILLERMO, *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual*, Editorial Heliasta, Vigésima Tercera Edición, Buenos Aires, 2008, p. 123.

6 Cfr. CAMPDERRICH BRAVO, RAMÓN, Soberanía y orden internacional en la filosofía política y jurídica de Hans Kelsen y Carl Schmitt: *aportaciones a un debate reciente*, Anuario de Filosofía del Derecho, Número 23, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2005, p. 216.

tradición de Hobbes y Rousseau, otorgándole a la soberanía un poder absoluto, en el derecho positivo y en los diversos niveles de transformaciones que se suscitan en el Estado.

Hans Kelsen. Este autor⁷ expresa que la soberanía es “*el presupuesto de un orden normativo como orden supremo no derivable, en su validez, de ningún orden superior*”. Entonces, es necesario comprender que el ejercicio del poder, implica el privilegio del uso de la fuerza, siempre y cuando esta sea utilizada de forma legítima. Inicialmente, supuso que el gobernante ejerza la soberanía a través de la coerción física, pudiendo tomar diversas decisiones, de manera especial en lo referente a confrontaciones internas.

Karl Marx. El análisis de su obra empieza a partir de la concepción que Hegel tuvo sobre el Estado, sus ideas se originan en el pensamiento de Rousseau, Holbach, Voltaire y Herder. Para este autor la soberanía en dicha época era una mera ilusión, pues la misma debía tener el mismo valor para el monarca como para el pueblo. Más tarde, cuando el concepto de Estado reemplazó al de nación se conceptualizó de mejor a la soberanía.

Norberto Bobbio⁸. La crisis del “Estado Nacional” tuvo vigencia dentro de la posmodernidad, en el debilitamiento de la relación entre Derecho y norma jurídica, ya que la misma solo buscaba monopolizar el sentido mismo del Estado. La soberanía se ejerce a través de la autodeterminación de los pueblos, por tanto, se rechaza cualquier intromisión externa de los estados hacia otros.

La soberanía, a partir de la Carta de Naciones Unidas respeta los valores protegidos por el Derecho Internacional como son la paz mundial, la democracia, la solidaridad, entre otros, los mismos que son asociados a la dignidad y desarrollo integral del ser humano. En similar sentido, el Art. 5, inciso b, de la Organización de Naciones Unidas, expresa lo siguiente: “*El orden internacional esta esencialmente constituido por el respeto a la personalidad, soberanía e independencia de los Estados*”.⁹

Dentro del siglo XX la soberanía empieza a ejercer un carácter jurídico, toma el carácter de constituyente, persigue el desarrollo del Estado en su totalidad, se preocupa por el bienestar de quienes lo integran.

3. La autoridad declinante de los estados

En 1996 SUSAN STRANGE¹⁰ en su libro *La retirada del Estado*, establecía que el poder determina las diversas estructuras del sistema económico internacional en donde actúan Estados y empresas, esta integración de los mercados creó un sistema productivo que paulatinamente superó las diversas fronteras nacionales. Según MARCO COBINO¹¹ la globalización generó el proceso de desnacionalización de las economías, a través de las redes

7 Cfr. KELSEN, HANS, *Teoría General del Estado*, Traducción de Luis Legaz Lacambra, Comares, Granada, 2002.

8 Cfr. BOBBIO, NORBERTO, *Teoría General del Derecho*, Editorial Temis, Segunda Edición (Tercera Reimpresión), Bogotá, 1999, p. 144.

9 CARTA DE LAS NACIONES UNIDAS Y ESTATUTO DE LA CORTE INTERNACIONAL DE JUSTICIA No. 631, Aprobado el 6 de Julio de 1945, Publicado en Las Gacetas 238, 239, 240 y 241 del 8, 9, 12 y 13 de Noviembre de 1945.

10 Cfr. STRANGE, SUSAN, *La retirada del Estado*, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001, pp. 83.

11 Cfr. COBINO, MARCO, *Estado – nación y Soberanía: entre el declive y la transformación*, Trabajos y Ensayos, Publicación del Doctorado Cooperación, Integración y Conflicto en la Sociedad Internacional Contemporánea, 2006, p. 7.

transnacionales dedicadas a la producción, comercio y finanzas; los gobiernos nacionales son entes de transmisión de las diversas fuerzas del mercado global.

Para SUSAN STRANGE¹² en la actualidad se vive un proceso de “retirada del Estado”, porque este en su calidad de bien público tuvo su origen en la economía de mercado, siendo más poderosos los Estados que gozan y ejercen de la autoridad política, en virtud de la sociedad y la economía.

4. El estado: víctima del impacto del proceso globalizador

La globalización tiene un carácter supranacional, el poder político encuentra su estructura actual en el Estado-Nación. Al respecto GURUTZ JÁUREGUI¹³ expresa que el desarrollo de la concepción de lo local que se suscita dentro del proceso de mundialización puede provocar la eliminación de los diversos Estados, siendo estos sustituidos por diversas normas o niveles de representación ciudadana. Para EDUARDO MORA¹⁴ la ley impone los criterios de soberanía, los procesos de globalización implican un cambio en el paradigma jurídico de las naciones, por las siguientes razones:

Primero. La economía, pilar fundamental de la globalización generó que las relaciones entre Estados se vean vulneradas entre sí, pues los capitales financieros permitieron una redefinición pragmática de la geopolítica mundial a través de nuevos valores como la competitividad, la apertura de mercados entre otros.

Segundo. La globalización restó considerable poder político a la estructura misma del Estado-Nación, son los organismos de carácter internacional o transnacional las que han generado un control dentro la Comunidad Internacional, debido a los grandes capitales que tienen circulando dentro de las economías de los diversos países. Este proceso generó gran pérdida de poder del Estado, lo que se entiende como ruptura del poder político que ha producido una grave indefensión a sus integrantes frente al ámbito de lo económico.

Tercero. Las relaciones internacionales que hasta el siglo pasado tenían como eje lo diplomático y comercial, con la presencia de la globalización su norte fue el ámbito transnacional; al respecto GASCÓ HERNÁNDEZ¹⁵ expresa que las diversas redes globales que vinculan a diferentes grupos e instituciones a nivel local, regional, nacional e internacional representan los diversos valores humanos que hoy tiene la sociedad mundial.

Cuarto. La presencia de las nuevas tecnologías permitió que el conocimiento llegue a ser universal, rápido e inmediato, lo que sin duda generó un acceso a la información. El desarrollo científico sólo posibilitó el progreso de aquellos países que gozan de una mejor estructura estatal, en lo referente a los niveles de investigación.

Quinto. El Derecho no fue la excepción, hoy se vive el derecho global, transnacional, las relaciones económicas entre seres humanos, estados, se rigen por capitales, es decir, se

12 Cfr. STRANGE, SUSAN, *La retirada del Estado*, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001, pp. 83.

13 Cfr. JÁUREGUI, GURUTZ, *La democracia planetaria*, Oviedo, Nobel, 2000, p. 62.

14 Cfr. MORA CASTRO, EDUARDO, *Globalización y Estado Nación*, Revista Rombus, Apuntes para las II Jornadas Universitarias de Derecho, Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología, 2003, p.3.

15 Cfr. GASCÓ HERNÁNDEZ M, *El Gobierno de un Mundo Global. Hacia un nuevo orden internacional*, Intermón Oxfam, Barcelona, 2004, p. 101.

posibilitó el desarrollo de nuevas tendencias jurídicas propias del Derecho Internacional Público y Privado. Estructuras jurídicas tradicionales se acoplaron al fortalecimiento del Derecho Comparado, Derecho de la Integración, o al Derecho Empresarial y Mercantil dentro del ámbito de lo internacional; por tanto, la globalización destruyó la estructura del Estado, obligó a redefinir su rol para con sus ciudadanos.

5. La crisis de la soberanía

La soberanía genera el sistema de gobernabilidad de un país, su posicionamiento dentro del ámbito internacional y el ejercicio de su derecho de autodeterminación; BARUJ RABEL¹⁶ expresa la crisis actual del Estado se vio plasmada con la aparición de la globalización, existe algunas razones que permiten comprender su debilitamiento:

Primero. La globalización ha pretendido absorber el sentido histórico y actual de la concepción política y filosófica de la soberanía, el Profesor GUSTAVO RODRÍGUEZ¹⁷ sostiene que el resultado final de las economías nacionales es generar un espacio de desarrollo en el comercio internacional, irrespetando la estructura misma de los Estados.

Segundo. La globalización redujo a la soberanía de los Estados, a un plano eminentemente económico, el desarrollo financiero mundial no consiste en la simple suma de economías nacionales, es el conjunto de relaciones que integran en forma activa y permanente los diversos países dentro de la Comunidad Internacional.

Tercero. Según Baruj Rabel¹⁸ el territorio y la autoridad son competencias del Estado, cualquier influencia externa sobre el mismo constituye una violación a la soberanía; esto se produce cuando se violan las diversas disposiciones legales que son plasmadas en tratados o acuerdos dentro de la Comunidad Internacional.

Cuarto. La soberanía está en crisis, porque muchas de sus instituciones o Estados no se acoplan a las diversas realidades históricas que en la actualidad en el mundo se están produciendo, las diversas compañías de carácter multinacional desarrollan un mayor poderío de capitales, este se va plasmado en las decisiones dentro de un gobierno.

6. La soberanía dentro del proceso de globalización

El FORO INTERNACIONAL SOBRE GLOBALIZACIÓN¹⁹ expresa que, la caída del Muro de Berlín en 1989 generó que la democracia representativa se transformó dentro de los diversos estados en un referente universal. Tal cual lo explica LUIS MÉNDEZ FRANCISCO²⁰, en la era de la globa-

16 Cfr. RABEL, BARUJ, *La crisis del Estado: soberanía vs globalización. Y la salida cooperativista*, Aporrea, Caracas, 2007, p. 1. Disponible en: <http://www.aporrea.org/ideologia/a30745.html>

17 Cfr. RODRÍGUEZ CÁCERES, GUSTAVO, *La soberanía en tiempos de globalización*, Bolpress, La Paz, 2006, p. 2. Disponible en: <http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006121412>

18 Cfr. RABEL, BARUJ, *La crisis del Estado: soberanía vs globalización. Y la salida cooperativista*, Aporrea, Caracas, 2007, p. 2. Disponible en: <http://www.aporrea.org/ideologia/a30745.html>

19 Cfr. FORO INTERNACIONAL SOBRE GLOBALIZACIÓN, *Alternativas a la globalización económica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003, p.135.

20 Cfr. MÉNDEZ FRANCISCO, LUIS, *La Globalización y el Estado Nacional*, Revista Global, Volumen 4, Número 14, Enero-Febrero, Santo Domingo, 2007, p. 48.

lización las estructuras estatales están sometidas a tensiones, estas se suscitan por los diversos cambios que se dan continuamente, lo cual genera cambios dentro de las diversas estructuras de las diversas instituciones, estas pueden ser locales, regionales, nacionales o supranacionales.

La globalización es un proceso integral, complejo y continuo a través de diversas interacciones hechas por actores internacionales (clásicos y nuevos) que atraviesan, acaparan y desbordan las fronteras y espacios soberanos de índole político, económico, social y cultural de los Estados-Nación, así lo expresa RUBÉN DÍAZ Y RAÚL MUÑOZ²¹. Para GEORGE SOROS²² la economía global se caracteriza por la libre circulación de capitales, es decir, por los diversos tipos de interés, de cambio y las cotizaciones de las acciones en diversos países, los mercados financieros globales tienen gran influencia sobre la estructura de los diversos estados.

El capital financiero tiene más movilidad que los otros factores de la producción, se concentra en las diversas instituciones financieras y compañías multinacionales que cotizan en bolsa, actuando los diversos mercados como intermediarios. Para RUBÉN DÍAZ Y RAÚL MUÑOZ²³ este nuevo orden de poder que constituye la globalización se entiende como relación de mando y obediencia, pues no solo se aplica a una política de imposición y de control, sino también para los diversos actores que se encuentran dentro de ese marco de interdependencia y cooperación. Para comprender el lugar que ocupa el Estado dentro del proceso de globalización, es necesario determinar que este es una organización políticamente delimitada, territorial y nacional, teniendo su gobierno un ejercicio de poder institucional y de imperio de la ley.

DAVID HELD²⁴ sostiene que a través de diversos acuerdos internacionales, el proceso de internacionalización requiere de decisión política, las crecientes dependencias en política de seguridad, tráfico de mercancías y división del trabajo a nivel internacional, la política nacional-estatal vana perdiendo paulatinamente su soberanía. RUBÉN DÍAZ Y RAÚL MUÑOZ²⁵ sostienen que la capacidad de acción de los Estados internacionalmente elimina o destruye básicamente dos cosas: la autonomía estatal y la soberanía estatal. La última se constituye en sí en un poder que se encuentra fragmentado por los diversos actores nacionales, regionales e internacionales y que se encuentra limitado y maniatado por esta pluralidad inmanente.

El estado es inminentemente territorial, su poder está determinado a un lugar concreto, por su parte, la sociedad global se ha ramificado en múltiples dimensiones, no solo de índole económica generando múltiples círculos sociales, redes de comunicación y mercado. En la actualidad los estados siguen siendo soberanos, ejercen poder en forma legal que ningún individuo o empresa puede poseer; los gobiernos buscan mantener el control de la economía, en virtud de la competencia que se produce a nivel mundial.

21 Cfr. DÍAZ, RUBÉN OSCAR, MUÑOZ, RAÚL SEBASTIÁN Y TRAVERSO, MARÍA CRISTINA, *La globalización ¿una encrucijada a la soberanía de los estados?*, VI Congreso Nacional de Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario, 2003, p.3

22 Cfr. SOROS, GEORGE, “*La crisis del capitalismo global*”, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999.

23 Cfr. DÍAZ, RUBÉN OSCAR, MUÑOZ, RAÚL SEBASTIÁN Y TRAVERSO, MARÍA CRISTINA, *La globalización ¿una encrucijada a la soberanía de los estados?*, VI Congreso Nacional de Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario, 2003, p.4.

24 Cfr. HELD, DAVID, MCGREW, ANTHONY, GOLDBLATT, DAVID, PERRATON, JONATHAN, *Transformaciones globales. Política, Economía y Cultura*, Oxford University Press, México, 2004, p.60.

25 Cfr. DÍAZ, RUBÉN OSCAR, MUÑOZ, RAÚL SEBASTIÁN Y TRAVERSO, MARÍA CRISTINA, *La globalización ¿una encrucijada a la soberanía de los estados?*, VI Congreso Nacional de Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario, 2003, p.4.

SASKIA SASSEN²⁶ explica que la soberanía es un sistema de poder que goza de plena capacidad y legitimación, sucede que el marco institucional es mucho más amplio, y no solo se limita a los límites del Derecho Territorial, Comunitario o Internacional. Los estados más fuertes son aquellos que poseen una conducción política, esta debe estar orientada a las s correctas y productivas ventajas que se pueden obtener de la globalización. Aquellos estados que no puedan integrarse en debida forma serán considerados vulnerables, lo que implica su exclusión real del mundo.

7. Reivindicación de la soberanía en Latinoamérica

A través de los mensajes nacionalistas de los años ochenta del siglo pasado, empieza en Latinoamérica un discurso geopolítico de reclamación de los diversos países ávidos de cambio del modelo neoliberal, el mismo que imperaba en la región durante los años setentas y ochentas. El sentimiento de identidad se combinó plenamente con el de patriotismo, para completar esta combinación bastante radical, asomaron muchos políticos con discursos eminentemente populistas dedicados a ofrecer un mecenazgo social; en este contexto, aparece la necesidad de crear un caballo de Troya que posibilite la consolidación del discurso político oficial, denominado para esta Región como La Reivindicación. Los diversos hechos históricos que posibilitaron el surgimiento de este proceso fueron los siguientes:

Primero. El Caso de las Malvinas en los años ochenta del siglo pasado, a través de un discurso nacionalista de oposición radical a la intromisión e injerencia de otro país, se constituyó en el escenario adecuado para que por primera vez se escuchase el término reivindicación de la soberanía. Es fundamental comprender que en este caso se aduce la Resolución 2065²⁷, probablemente, esta disputa territorial entre Argentina y Reino Unido hubiese podido tener mejor opciones de solución y niveles de productividad, si por un momento se hubiesen eliminado dentro del proceso de resolución del conflicto, el elemento nacionalista o reivindicador, el cual supone un análisis muy personalizado de la cosmovisión que se tiene sobre la realidad de una de las partes involucradas en el conflicto.

El Caso de las Malvinas, significó la incapacidad diplomática y jurídica de dos estados para negociar en equidad y derecho un problema limítrofe por mas de quince años. La vulneración al derecho de autodeterminación de los pueblos que adujo Argentina en este conflicto, fue el caldo de cultivo por el cual otros países de la región latinoamericana comenzaron a generar un discurso de reivindicación territorial, el mismo que finalmente generó en el paternalismo estatal para las clases sociales más débiles de los diversos países latinoamericanos. La Constitución Argentina²⁸ reconoce la recuperación de dichos territorios y el ejercicio pleno de la soberanía, respetando el modo de vida de sus habitantes, y conforme a los principios del derecho internacional, constituyen un objetivo permanente e irrenunciable de su pueblo argentino.

26 Cfr. SASSEN, SASKIA, *Una sociología de la globalización*, Editorial Katz, Buenos Aires, 2007.

27 Resolución 2065 (XX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Cuestión de las Islas Malvinas (Falkland Islands), 1398a. sesión plenaria, 16 de diciembre de 1965.

28 CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN ARGENTINA, dada en la Sala de Sesiones de la Convención Nacional Constituyente en Santa Fe, a los veintidós días del mes de agosto de mil novecientos noventa y cuatro.

Segundo. La década de los noventa, caracterizada por la relativa estabilidad económica que en los países latinoamericanos, aún cuando los niveles de desarrollo financiero fueron bajas, la continuidad de los diversos gobiernos permitió su normal desarrollo, muchos de ellos siguieron los preceptos dados por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial.

En la década de los noventa del siglo pasado la concepción de la soberanía se respaldaba en los criterios de defensa del Derecho Territorial, tuvo gran repercusión aunque entre muchos países se comenzaba a llegar a acuerdos de cooperación y desarrollo, se crearon organismos de fortalecimiento regional, de esta manera en diversos grupos como el Mercado Común del Sur (Mercosur) y Mercado Común del Norte (Merconorte) se empieza a diseñar políticas de desarrollo y la soberanía se constituye en un elemento de integración.

Tercero. En la primera década del siglo XXI en Latinoamérica, de manera especial en los países que integran la Alianza Bolivariana para los Pueblos de América Latina (ALBA) la soberanía hizo énfasis en que esta radica en el pueblo y por contraposición se rechaza cualquier injerencia de nación extranjera, colonialismo y cualquier otra forma de dominación. La soberanía perseguía dentro del discurso del caudillismo latinoamericano la eliminación parcial o total de relaciones diplomáticas, sociales, culturales y económicas con diversos países desarrollados o en vías de desarrollo que apoyen a la tendencia del capitalismo.

8. Análisis de la Alianza Bolivariana para los pueblos de nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (Alba)

El proceso de reivindicación de la soberanía dentro de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América – Tratado de Comercio de los Pueblos (Alba), tiene como punto de partida según DEBORAH JAMES²⁹ el fracaso de la Ronda de Doha³⁰, esta no pudo ampliar de mejor manera los interés corporativos de los países en vía de desarrollo o subdesarrollados por parte de la Organización Mundial del Comercio.

Para los países que integran la Alianza Bolivariana, la reivindicación de la soberanía, es el proceso por el cual se logra democratizar a través de la nacionalización, la producción y desarrollo de los países de la región, sin injerencia o control alguno de potencia extranjera. Esto significa un nivel radical de autodeterminación dentro de la Comunidad Internacional, lo cual ratifica el carácter nacionalista de sus discursos políticos.

Este proceso que empieza en los años ochenta del siglo pasado y toma su apogeo en la primera década del presente siglo, significa un cambio de paradigma dentro de la concepción estatal, pues se produce un cambio radical de la Privatización a la Ultranza Nacionalización; el cambio es evidente, los actores fueron sustituidos, pero la cosmovisión de los mismos sobre el heraldo público no ha variado. América Latina siendo un continente de gran potencialidad y desarrollo, ha tenido que vivir ciertos niveles de postergación en materia de desarrollo, este es el escenario en donde el clientelismo y el nacionalismo se fusionaron en muchos países para crear su propio escenario de desarrollo económico.

29 DECLARACIÓN MINISTERIAL DE DOHA (OMC), 14 de noviembre de 2001.

30 Cfr. JAMES, DEBORAH, *Globalización: Dejando atrás a la OMC*, Caracas, 2012, p.6.

La reivindicación de la soberanía no puede ser concebida como una protesta formal contra el comercio mundial existente, ni tampoco puede aplicada como un mecanismo de defensa de un determinado discurso oficial de muchos gobiernos que pertenecen a la Región. La Alianza Bolivariana busca potenciar en la región el desarrollo rural de sus mercados de productos básicos, busca romper las diversas políticas de ajuste estructural que son dictadas por el Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial a través de sus “acuerdos de libre comercio”.

Normativa Legal para la Consolidación de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América

La Alianza Bolivariana plantea la necesidad de la reivindicación de la soberanía, pues esta no solo puede obedecer a una disposición de carácter constitucional, por tanto, en los diversas cartas magnas de este grupo de países se comenzó a crear diversas disposiciones legales, estas tienen como objetivos el recuperar su derechos a decidir por sí mismos sobre temas inherentes a la alimentación, finanzas entre otros ámbitos, ejemplo de aquello es el Ecuador que a partir de la promulgación de su Constitución³¹ en 2008 creó la Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria³² y la Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria del Sistema Financiero.³³

La Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América – Tratado de Comercio de los Pueblos (Alba), busca la creación de una nueva soberanía a partir de la creación de nuevas políticas alternativas, ya que en los discursos de sus líderes políticos (muchos de ellos populistas) hacen énfasis en la necesidad del fortalecimiento de los diversos procesos de integración regional, en la nacionalización de recursos, ejemplo de aquello es la CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA³⁴ que en su artículo 303 determina la creación de la compañía anónima que es Petróleos de Venezuela, S.A.

Por todo lo antes expuesto, se hace necesario comprender que la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América es un organismo que nació con un espíritu eminentemente integrador entre los diversos países de la Región, desgraciadamente, el manejo clientelar de la clase política que integra este Grupo lo debilitó a través de posicionamientos radicales, excluyentes y de una falsa economía con rostro social que jamás ha permitido desarrollar ni fortalecer el desarrollo a través de la solidaridad y competitividad, valores claves del progreso para cualquier país pluralista y democrático.

31 Cfr. CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, Registro Oficial N° 449, Lunes 20 de Octubre de 2008.

32 LEY ORGÁNICA DEL RÉGIMEN DE LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, Dada por Ley s/n, publicada en Registro Oficial Suplemento 583 de 5 de Mayo del 2009.

33 LEY ORGÁNICA DE ECONOMÍA POPULAR Y SOLIDARIA DEL SISTEMA FINANCIERO, Registro Oficial N° 444, Martes 10 de Mayo de 2011.

34 CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA, Número 39.892, Caracas, Martes 27 de marzo de 2012.

9 Reivindicación de la soberanía en Ecuador

La soberanía en Ecuador empieza su proceso de reivindicación a partir de la promulgación de la última Constitución de la República,³⁵ la misma radica en el pueblo al igual que en las anteriores cartas magnas; en la actual se explicita que esta se ejercerá en las formas de participación directa que se encuentran previstas en la Constitución, se reconoce a la Organización Colectiva en la Sección Segunda del Capítulo Primero Participación en Democracia del Título IV Participación y Organización del Poder por el cual los diversos grupos sociales, entre ellos el sector indígena, grupos vulnerables, afrodescendientes, montubios y otros entes sociales vinieron luchando desde el trabajo en equipo que se desarrolló a través de las diversas Comisiones Legislativas que buscaran el poder recoger las diversas aspiraciones sociales a través de los diversos debates jurídicos en estos espacios de construcción de la actual Carta Magna.

En la actual Carta Magna³⁶, la soberanía radica en el pueblo y persigue el firme deseo de llevar a cabo un proceso de construcción de la nacionalidad mestiza, lo que no sucedió con las anteriores constituciones que por cerca de ciento ochenta años de vida republicana la consideraron como una categoría eminentemente territorial. El texto constitucional busca la defensa de la soberanía nacional, respeta los contextos de diversidad e interculturalidad, por tanto, se posibilita crear diversos programas, estrategias y actividades que eliminen la tradicional dependencia del país de otras naciones u organismos a través de la creación de nuevos derechos económicos, sociales, culturales y ambientales de los ecuatorianos.

La soberanía nacional en esta Constitución³⁷ busca el desarrollo de una política exterior que se enmarque dentro de las relaciones internacionales de mutuo respeto y cooperación, en donde se respete los principios de autodeterminación de los pueblos, para lo cual en el Título VI Régimen de Desarrollo, y efecto de esta normativa constitucional se desarrolló la Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria³⁸ y la Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria del Sistema Financiero³⁹. La reivindicación de la soberanía en Ecuador aún no ha sido posible, aunque la normativa legal lo determina en forma dogmática y orgánica, la clase política no la ha viabilizado por un manejo radical y sectario de quienes la comprenden como una oportunidad jurídica de rechazo al comercio internacional que durante los últimos años viene imponiendo el capitalismo.

En este contexto, la categoría jurídica de lo soberano se convirtió en un mecanismo de defensa ideológica contra aquellos países que no profesan la tendencia, lo cual se ha venido aplicando en los diversos ámbitos del desarrollo, resultando que muchas leyes son el pretexto de la radicalización de un discurso político en contra de las diversas esferas del poder mundial; desgraciadamente, este proceso a ultranza a debilitado la cosmovisión de la realidad en sí, propiciando que en el Estado Ecuatoriano se genere debilitamiento en la unidad nacional dentro de los diversos actores sociales.

35 Cfr. CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, Registro Oficial N° 449, Lunes 20 de Octubre de 2008.

36 Ob. Cit.

37 Ob. Cit.

38 LEY ORGÁNICA DEL RÉGIMEN DE LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, Dada por Ley s/n, publicada en Registro Oficial Suplemento 583 de 5 de Mayo del 2009.

39 LEY ORGÁNICA DE ECONOMÍA POPULAR Y SOLIDARIA DEL SISTEMA FINANCIERO, Registro Oficial N° 444, Martes 10 de Mayo de 2011.

10. Conclusión

Los primeros años del siglo XXI, fue el momento histórico propicio para que el Estado Global llegue a consolidarse, en detrimento del Estado Nacional, por ende, la soberanía se vio afectada, pues su concepción filosófica, histórica, jurídica se vio limitada en virtud del impacto que generó el proceso de mundialización dentro de la humanidad.

La autoridad del Estado se vio vulnerada por la presencia de lo transnacional, categoría jurídica que permitió el debate y desarrollo de la tesis de la reivindicación, elemento que sirvió este de justificación para que el caudillismo en Latinoamérica tome terreno. Esto se lleva a cabo, a partir de una posición profundamente radical contra lo extranjero, en donde lo nacional es el elemento decidor dentro de la vida de cada país que integra esta tendencia ideológica, la misma que es el resultado del incumplimiento de las falsas promesas y expectativas, que durante el siglo pasado el neoliberalismo no pudo cumplir en los países que integran la Alianza Bolivariana.

Bibliografía

- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA DEL ECUADOR, Registro Oficial N° 449, lunes 20 de octubre de 2008.
- LEY ORGÁNICA DEL RÉGIMEN DE LA SOBERANÍA ALIMENTARIA, Dada por Ley s/n, publicada en Registro Oficial Suplemento 583 de 5 de mayo del 2009.
- LEY ORGÁNICA DE ECONOMÍA POPULAR Y SOLIDARIA DEL SISTEMA FINANCIERO, Registro Oficial N° 444, Martes 10 de Mayo de 2011.
- SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO, *Plan Nacional para el Desarrollo: Planificación para la Revolución Ciudadana 2007 -2010*. Quito, 2007.
- CONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN ARGENTINA, dada en la Sala de Sesiones de la Convención Nacional Constituyente en Santa Fe, a los veintidós días del mes de agosto de mil novecientos noventa y cuatro.
- CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA, Número 39.892, Caracas, Martes 27 de marzo de 2012.
- CARTA DE LAS NACIONES UNIDAS Y ESTATUTO DE LA CORTE INTERNACIONAL DE JUSTICIA No. 631, Aprobado el 6 de Julio de 1945, Publicado en Las Gacetas 238, 239, 240 y 241 del 8, 9, 12 y 13 de Noviembre de 1945.
- Resolución 2065 (XX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Cuestión de las Islas Malvinas (Falkland Islands), 1398a. sesión plenaria, 16 de diciembre de 1965.
- DECLARACIÓN MINISTERIAL DE DOHA (OMC), 14 de noviembre de 2001.
- BARBÉ, E.: *Relaciones Internacionales*, Editorial Tecnos, Tercera Edición, Madrid, 2007.
- BERTACCINI, R.: *Colonialismo y soberanía, Las Islas Malvinas, otra vez en el centro del escenario político*, 2012.
- BOBBIO, N.: *Teoría General del Derecho*, Editorial Temis, Segunda Edición (Tercera Reimpresión), Bogotá, 1999.
- BODIN, J.: *Los seis libros de la República*, Traducción de Gaspar de Añastro Isunza, Edición y estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

- BONFELD, W.: Las Políticas de la Globalización: Ideología y Crítica. *Globalización Revista Web mensual de Economía, Sociedad y Cultura*, 23 de octubre de 2001.
- CABANELLAS, G.: *Diccionario Enciclopédico de Derecho Usual*, Editorial Heliasta, Vigésima Tercera Edición, Buenos Aires, 2008.
- CAMPDERRICH BRAVO, R.: Soberanía y orden internacional en la filosofía política y jurídica de Hans Kelsen y Carl Schmitt: aportaciones a un debate reciente, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Número 23, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2005.
- CASTELLS, M.: *La era de la información, El poder de la identidad*, Alianza, Volumen II, Madrid, 1998.
- COBINO, M.: *Estado – nación y Soberanía: entre el declive y la transformación*. Trabajos y Ensayos, Publicación del Doctorado Cooperación, Integración y Conflicto en la Sociedad Internacional Contemporánea, 2006.
- COHEN, E.: Soberanía nacional y globalización económica. *Revista de Occidente*, nº 167, Madrid, abril 1995.
- DÍAZ, R. O., MUÑOZ, R. S. y TRAVERSO, M. C.: *La globalización ¿una encrucijada a la soberanía de los estados?*. VI Congreso Nacional de Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario, 2003.
- FORO INTERNACIONAL SOBRE GLOBALIZACIÓN: *Alternativas a la globalización económica*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.
- FURTADO, C.: *El capitalismo global*. Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- GASCÓ HERNÁNDEZ, M.: *El Gobierno de un Mundo Global. Hacia un nuevo orden internacional*. Intermón Oxfam, Barcelona, 2004.
- HELD, D.: *La democracia y el orden global*. Buenos Aires, Paidós, 1997.
- HELD, D., MCGREW, A., GOLDBLATT, D., PERRATON, J.: *Transformaciones globales. Política, Economía y Cultura*, Oxford University Press, México, 2004.
- HINSLEY, F. H.: *El Concepto de Soberanía*, título original Sovereignty, traducción de Fernando Morera y Ángel Alandi, Editorial Labor, Barcelona, 1972.
- JAMES, D.: *Globalización: Dejando atrás a la OMC*. Caracas, 2012.
- JÁUREGUI, G.: *La democracia planetaria*, Nobel, Oviedo, 2000.
- KELSEN, H.: *Teoría General del Estado*, Traducción de Luis Legaz Lacambra, Comares, Granada, 2002.
- MÉNDEZ FRANCISCO, L.: La Globalización y el Estado Nacional. *Revista Global*, Volumen 4, Número 14, Enero-Febrero, Santo Domingo, 2007.
- MORA CASTRO, E.: *Globalización y Estado Nación*. Revista Rombus, Apuntes para las II Jornadas Universitarias de Derecho, Universidad Latinoamericana de Ciencia y Tecnología, 2003.
- RABEL, B.: *La crisis del Estado: soberanía vs globalización. Y la salida cooperativista*, Aporrea, Caracas, 2007.
- RODRÍGUEZ CÁCERES, G.: *La soberanía en tiempos de globalización*. Bolpress, La Paz, 2006.
- ROUSSEAU, J. J.: *El contrato social*, Ediciones Orbis S.A, traducción de Consuelo Borges, Barcelona, 1973.
- SASSEN, S.: *Una sociología de la globalización*. Editorial Katz, Buenos Aires, 2007.
- SOROS, G.: *La crisis del capitalismo global*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1999.
- STRANGE, S.: *La retirada del Estado*. Intermón Oxfam, Barcelona, 2001.

WYDUCKEL, D.: *La Soberanía en la Historia de la Dogmática Alemana*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1998.

<http://www.aporrea.org/ideologia/a30745.html>

<http://www.bolpress.com/art.php?Cod=2006121412>

La conciencia y la aporía de la objetividad de la subjetividad desde la onto-fenomenología de Millán-Puelles y Wojtyła

The consciousness and the aporia of the objectivity of subjectivity from the onto-phenomenology of Millán-Puelles and Wojtyła

MIGUEL ACOSTA*

Resumen: ¿Cómo objetivar la subjetividad sin caer en subjetivismos immanentistas ni en objetivismos ajenos a la existencia personal? Desde el realismo filosófico la clave parece encontrarse en la adecuada articulación entre conciencia y subjetividad. Estudiaremos las teorías de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła desde la onto-fenomenología para hallar el modo de superar esta aporía.

Palabras clave: conciencia, subjetividad, reflexión, reflexividad, experiencia, onto-fenomenología.

Abstract: How to objectify subjectivity without falling into either immanent subjectivisms or objectivisms foreign to personal existence? From the perspective of realist philosophy the key seems to be found in an appropriate articulation between consciousness and subjectivity. We are going to study the theories of consciousness in Antonio Millán-Puelles and Karol Wojtyła from onto-phenomenology in order to find the way to overcome this aporia.

Keywords: consciousness, subjectivity, reflexion, reflexivity, experience, onto-phenomenology

1. Introducción

Una idea nuclear de la antropología metafísica de A. Millán-Puelles y K. Wojtyła consiste en comprender la subjetividad humana sin caer en el immanentismo subjetivista que ha caracterizado a los idealismos modernos y contemporáneos. Pero para ello habría que admitir un conocimiento objetivo que permita incluir el estudio de las vivencias propias de cada persona sin caer en objetivismos paralizantes que no reflejan el carácter existencial del

Fecha de recepción: 20/12/2013. Fecha de aceptación: 22/05/2014.

* Profesor Adjunto de Filosofía de la Universidad CEU San Pablo y Coordinador de Antropología del Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala (Madrid). Correo electrónico: macosta@ceu.es. Sus principales líneas de investigación giran en torno a la Teoría del conocimiento, la Historia y Filosofía de la Ciencia y la Ética Ambiental y Tecnológica. Últimamente ha publicado: “La epistemología del riesgo y la relación ciencia-filosofía”, en: *Naturaleza y Libertad*, 3(2014), pp. 25-55; “La intencionalidad en Maritain y Husserl”, en: *Notes et documents. For a personalist approach*, 24-25(2013), pp. 20-26; y en colaboración, Martin M. A, Martínez de Anguita, P., Acosta, M., “Analysis of the ‘European Charter on General Principles for Protection of the Environment and Sustainable Development’ The Council of Europe Document CO-DBP (2003)2” en: *Journal of Agricultural & Environmental Ethics*, 26/5 (2012), pp. 1037-1050. (doi 10.1007/s10806-012-9427-6).

ser humano. Ésta es la aporía: ¿cómo objetivar la subjetividad sin caer en un objetivismo? Ambos filósofos tienen en común el desarrollo de sus argumentaciones desde la onto-fenomenología y coinciden en la necesidad de articular la conciencia con la subjetividad. Millán-Puelles trata acerca de este tema sobre todo en “La estructura de la subjetividad”¹ y Wojtyła en “Persona y acción”².

A fin de mostrar de qué manera cada filósofo resuelve la aporía mencionada, expondré sucintamente la tipología de la conciencia en Millán-Puelles y las funciones de la conciencia en Wojtyła. Al hilo de cada exposición se podrá observar la complejidad que supone el estudio de la conciencia y los puntos clave para comprender la relación conciencia-subjetividad.

2. Qué es la conciencia

El concepto “conciencia” que utilizan Millán-Puelles y Wojtyła está enmarcado en una fenomenología con presupuestos de la ontología realista. Cuando estos autores explican el tema, toman distancia tanto de la conciencia en sentido cartesiano, como husserliano³. No obstante, recogen la tematización de la subjetividad humana iniciada en la modernidad.

En la filosofía realista, la conciencia es un tipo de acto del conocimiento, “significa la advertencia de los propios actos”. Comúnmente nos referimos a la conciencia como el “darnos cuenta de”. Tenemos experiencia de darnos cuenta de lo que está “fuera de nosotros” en la realidad (incluyendo lo aparente como algo intermedio entre lo real y lo no real⁴, es decir de lo parecido a lo real) y también, hasta cierto punto, de lo que se encuentra “dentro de nosotros” (por sus efectos sabemos que está presente aunque no lo advirtamos directamente: el funcionamiento orgánico, los impulsos interiores, estados de ánimo, entre otros).

[E]n la filosofía moderna el espectro significativo de este término se amplió hasta abarcar el entero ámbito de la teoría gnoseológica. Se llama, entonces, «conciencia» a cualquier conocimiento y se la identifica —según el principio de inmanencia— con el autoconocimiento. Los pensadores de la modernidad reducen, además, el hombre a conciencia (...) Se sustantiviza la conciencia. Por otra parte, se fenomenaliza: su ser se reduce a puro fenómeno (...) y sólo existe en la medida en que aparece. (...) El resultado es eliminar la constitutiva complejidad del sujeto cognoscente, su composición de acto y potencia (...), absorbiéndolo todo en el puro pensamiento.⁵

Una primera connotación del término conciencia es la utilizada en la antigüedad griega (*syneidesis*) y en la Escolástica (*conscientia*) con relación a la ética: la “conciencia moral”.

-
- 1 Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967, 421p. (En adelante *La estructura*).
 - 2 Wojtyła, K., *Persona y acción*, Madrid, Palabra, 2011, 430 p., trad. Rafael Mora.
 - 3 Esta labor de vuelta al realismo ha sido propiciada por Brentano a partir de sus estudios sobre Aristóteles, y redirigida por Husserl en su fenomenología. Nuestros autores se alejan de Husserl y plantean un estilo propio, más en conexión con la fenomenología realista de Max Scheler y Hartmann.
 - 4 “[L]a apariencia es un «neutrum» de realidad y de irrealidad” Millán-Puelles, A., *La estructura*, p. 54. No se trata de un mero *ens rationis* porque en algunos casos se puede constituir ante la sensibilidad, algo que no ocurre con los entes de razón. Ej. Las difracciones ópticas: vemos una cuchara doblada en el vaso con agua, cuando en realidad no lo está.
 - 5 Llano, A., *Gnoseología*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 142.

Aquí estudiaremos otra connotación, la gnoseológico-psicológica.⁶ En Tomás de Aquino, el término tiene más bien un sentido moral, y las funciones propiamente cognoscitivas que hoy se atribuyen a la conciencia, se explican a partir de los conceptos *reditio-reflexio*⁷. Ambos enfoques están relacionados, sólo que la “conciencia moral” se refiere al aspecto práctico (*praxis*) —como la capacidad del hombre para juzgar sus actos— y la “conciencia gnoseológica” al aspecto teórico cuyo ámbito es la inteligencia.

Desde el punto de vista metafísico, Tomás de Aquino señala que:

La conciencia, propiamente hablando, no es una potencia, sino un acto. Lo cual es evidente tanto por razón de su nombre como por las funciones que según el uso ordinario del lenguaje se le atribuyen. Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo (*importat ordinem scientiae ad aliquid*), pues «conciencia» equivale a «ciencia con otro» (*cum alio scientia*). Por tanto está claro, por razón de su propio nombre, que la conciencia es un acto⁸.

Además, el acto de la conciencia tiene ciertas características esenciales que nos ayudan a conceptualizarla. En primer lugar, es de índole inmaterial aunque requiere de soporte orgánico (sistema nervioso). Por más que la inteligencia sea *inorgánica*, de modo natural necesita del cuerpo para su propia operación⁹. La frase latina con raíces aristotélicas que reza: “*nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*”, se refiere a esto. Las facultades orgánicas, sobre todo de los órganos exteroceptores, donde interviene el sistema nervioso, forman parte de la facultad intelectual humana y se orientan a ella. En la teoría de las potencias la capacidad superior funda lo inferior y la dirige hacia ella a modo de fin.¹⁰

En segundo lugar, la conciencia no se identifica con la subjetividad. Puesto que no es equivalente al “Yo” subjetivo, este “Yo” es más que la conciencia. Por eso se puede hablar de una distinción entre “subjetividad” y “conciencia”. Nuestra subjetividad ha comenzado en algún momento, no ha sido siempre y en su historia ha habido momentos intermitentes de conciencia. Por ejemplo, se puede hablar de un momento de “sueño” y un momento de “vigilia”, hay un momento en el que uno “vuelve en sí” tras el sueño y se da cuenta de que sigue siendo uno mismo. En esa intermitencia no desaparece la subjetividad. Aunque en el sueño yo esté inconsciente, no dejo de ser “yo”¹¹. Por ello, la identidad personal no se lleva a cabo operativamente porque los actos humanos sean de una misma conciencia, sino

6 Es frecuente escribir con una “s” el tipo de conciencia gnoseológica para diferenciarla de la moral, que sería la “conciencia”. Para evitar confusiones, en este trabajo utilizaré sólo el término conciencia en general y si me refiero a la conciencia moral en particular, lo aclararé debidamente.

7 Cfr. Verneaux, R., *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Barcelona, Herder, 1999, p. 191.

8 ST1 qu79 ar13 co. Esta cita la tomo prestada y traducida de: Choza, J., *Conciencia y Afectividad. Aristóteles, Nietzsche, Freud*, Pamplona, Eunsa, 1991, pp. 154-155. (En las referencias de las obras de Tomás de Aquino sigo la nomenclatura del *Corpus Thomisticum* de Busa-Alarcón en la edición *on line* de su *Opera Omnia*. Cfr. <http://www.corpusthomicum.org>. Última visita: 31 mayo 2014.)

9 Cfr. Pithod, A., *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológico-antropológica*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994, pp. 94-95.

10 Cfr. ST1 qu77 ar3 ad4 y ST1 qu77 ar4 co.

11 Cfr. Millán-Puelles, A., *La estructura*, pp. 96 y ss.

porque son actos de una misma subjetividad.¹² La subjetividad me indica la presencia de un sujeto que tiene conciencia y la conciencia señala su referencia a la subjetividad. Asimismo, la conciencia tiene un ámbito de operación limitado con respecto a la subjetividad, porque hay aspectos que permanecen ocultos o inaccesibles (en el inconsciente)¹³.

En tercer lugar, la conciencia no es uniforme y simple, sino que tiene una estructura compleja que se percibe en función de los actos humanos. Esto significa que no es “solamente” un acto que permite dar la respuesta adecuada a estímulos que llegan del medio —“conciencia sensible”—, sino que va más allá. Éste sería un estadio más primario de la conciencia.

La sensación, por elemental que sea, incluso la sensación táctil indiscernible del sentimiento de agrado/desagrado, ya es una forma de conciencia. Sentir agrado o desagrado ya es saber de sí y de lo externo por lo que el viviente es afectado (...) Puede decirse, por ello, que la sensación es la aparición de la forma más elemental de interioridad o de subjetividad.¹⁴

Hay algunas formas de conciencia que nos distinguen de otros seres vivos. Por ejemplo, el saber instintivo de los animales es muy certero pero no puede dar razón de sí mismo en tanto que saber. Es un saber del que hay conciencia pero no “autoconciencia”, se trata de un saber que ignora su principio y, por tanto, que no se posee en su principio. Por eso, poseen un conocimiento que puede ser operativo o eficaz respecto a lo otro pero no respecto de sí mismos, se puede hablar de una “conciencia exterior”, pero no de una autoconciencia (un animal no sabe que sabe)¹⁵.

3. Tipología de la autoconciencia según A. Millán-Puelles

A. Millán-Puelles¹⁶ desarrolla una tipología de la conciencia que está sistemáticamente elaborada en *La estructura de la subjetividad* y, de modo sintético, en *Teoría del objeto puro*¹⁷. Por otra parte, la conciencia con relación a la *praxis* es analizada en *La libre afirmación de nuestro ser*¹⁸.

12 Cfr. Idem, pp. 94-95.

13 Cfr. Chozza, J., *Manual de Antropología Filosófica*, Madrid, Rialp, 1988, p. 303. Chozza señala que el término ha sido utilizado por Goethe y Schiller siguiendo a Leibniz que se refiere a la presencia del inconsciente al hablar de las mónadas.

14 Chozza, J., *Conciencia y afectividad*, op. cit., p. 35.

15 Cfr. Idem, pp. 37-38. Se puede hablar de cierta “autoconciencia sensible” en los animales para referirse a la conciencia espontánea que les permite su propia identificación. Por tener cierta inmanencia psico-sensible algunos animales tienen cierta interioridad que no es de índole espiritual.

16 Sobre este tema ver también: García López, J., «Tres modalidades de la autoconciencia», *Anuario Filosófico* (Pamplona), N° 27, 1994, pp. 567-581 y Llano, A., «Fenomenología y ontología de la subjetividad», *Estudios de Metafísica* 1, (Valencia), Tirada aparte, 1971, pp. 143-160.

17 Millán-Puelles, A., *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 309-319. (En adelante: *Teoría*). En esta obra el autor cambia la terminología con respecto a las formas de conciencia, lo indicaré más adelante cuando se hable de la tipología.

18 Cfr. Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994, pp. 17-39.

Nuestro tema nos lleva a estudiar la conciencia con relación a la intimidad subjetiva, es decir con respecto al “yo”. Esta relación tiene tres aspectos: 1) la autorrelación ontológica, que es la identidad del yo consigo mismo; es darme cuenta de que “yo soy”, advertir mi propia subjetividad; 2) la autorrelación consciente teórica, cuando el yo lleva a cabo alguna actividad consciente de índole intransitiva o inmanente, como es el caso del conocer y el querer; y 3) la autorrelación consciente práctica, cuando el yo se vive a sí mismo en calidad de agente de alguna libre determinación de su ser¹⁹, donde hay un despliegue operativo libre e interviene la conciencia moral.

Con respecto a “la autorrelación consciente teórica”, Millán-Puelles vuelve a distinguir tres formas en la que el yo humano ejerce dicha autorreferencia consciente y teórica: 1) la “tautología inobjetiva” (conocida también como conciencia concomitante o espontánea²⁰); 2) la “reflexividad originaria”; y 3) la “reflexión estrictamente dicha”.

Estas tres formas de autoconciencia se desarrollan en la primera parte de la sección denominada “Teoría de la intimidad” o el despliegue de la “Tautología subjetiva”.

Cuando pensamos en estas formas de conciencia, no hay que concluir que la intimidad de la conciencia en acto pertenece a un ámbito cerrado por la reflexión, en realidad, toda vivencia reflexiva se orienta primordialmente hacia algo transubjetivo, y debe estar acompañado por un acto de intención directa que se orienta hacia algo distinto de la propia subjetividad. Al conocimiento transubjetivo siempre le acompaña una cierta presencia de sí mismo. Cuando conocemos algo (heterología), al mismo tiempo nos “vemos” conociendo de manera “consectaria” (o concomitante). El momento de la heterología señala el momento de la intencionalidad del entendimiento.

Por otro lado, cuando se habla de cada una de estas formas de activación de la conciencia, no hay que pensar que las demás dejan de existir, sino más bien que se repliegan y quedan como oscurecidas, aunque de alguna manera condicionan la totalidad de la estructura de la conciencia en acto. Por ejemplo, en un acto de reflexión directa, la conciencia vital está de modo latente y participa de forma indirecta y consecutaria.

3.1. La tautología inobjetiva o meramente concomitante²¹

La tautología inobjetiva es “autoconciencia sólo consecutaria, esencialmente previa a la reflexión”²², que acompaña a toda heterología, o conocimiento transubjetivo. No es un acto completo de la conciencia, como lo es siempre el conocimiento objetivo, pero acompaña a algunos actos de conciencia: “no es por ser reflexión por lo que ciertos actos de conciencia incluyen una tautología inobjetiva, sino tan solo por ser actos de conciencia.”²³

19 Cfr. García López, J., «Tres modalidades ...», op. cit., p. 568.

20 Cfr. Llano, A., *Gnoseología*, op. cit., p. 145.

21 En *Teoría* se denomina “Preobjetualidad”, cfr. p. 310.

22 Millán-Puelles, A., *La estructura*, op. cit., p. 342.

23 Idem, p. 343.

El siguiente texto clásico aclara en qué consiste la conciencia concomitante (tautología inobjetiva) a la que se refiere Millán-Puelles:

Hay dos modos de ser conocido el acto mismo de conocer: uno propio, como objeto de un segundo acto; ejemplo, conozco que conozco; en este caso el acto que conoce es distinto del acto por el que es conocido. Hay otro modo posible de ser conocido el acto: en el propio ejercicio del acto, por así decir, no por medio de un segundo acto, sino por el mismo acto. Ejemplo, cuando estoy viendo a un hombre. Por ser justamente esa visión una acción vital cognoscitiva, veo que veo en el propio ejercicio del acto, por así decir, no por una reflexión que yo haga, sino únicamente por ese modo vital de estimulación, producida por el objeto; mientras estoy viendo en acto experimento actualmente, por así decir, que veo. Este segundo modo es impropio; absolutamente propio, el primero. El sentido de la cuestión no es el de si la facultad cognoscitiva es capaz de conocer la *quididad* de su acto, sino únicamente su existencia. (Suárez, F., *De Anima*, dist.IV, qu4, n2)²⁴

Por ser inobjetiva, esta autopresencia no aprehende la esencia o la *quididad*, o la forma del acto de conciencia en que consiste, sino que simplemente percibe o detecta la existencia de tal acto: me doy cuenta de una manera indirecta.

3.2. *La reflexividad originaria*²⁵

Una segunda forma de autoconciencia es la reflexividad originaria. “Su índole «originaria» la hace equiparable a las vivencias de la intención directa, en tanto que éstas son por esencia previas a todo posible acto re-presentativo”²⁶; además, “*la autoconciencia originariamente reflexiva es un acto completo*, lo mismo que la reflexión estrictamente dicha (aunque difiere de ella por no ser formalmente remitente a ningún acto previo) y lo mismo, también, que las vivencias en las que no se da otra forma de tautología que la meramente consecutaria.”²⁷ Si consideramos que la conciencia consecutaria es tautología “inobjetiva” y que la reflexión es enteramente “objetiva”, la reflexividad originaria se halla en un estadio intermedio, por eso Millán-Puelles se refiere a ella como “cuasi-objetiva” —no hay re-presentación—.

En la reflexividad originaria la subjetividad se vive como “instada” por algo que no es ella pero que le afecta como suyo, o como determinante de su estado. Conviene advertir que este tipo de conciencia no difiere de las otras dos sólo en grado. No se puede decir que es “poco menos objetiva que la reflexión” y “un poco menos subjetiva que la conciencia concomitante”²⁸. No, aquí se trata de un acto completo, la reflexividad originaria actúa dando lugar a una vivencia de la propia subjetividad, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su estado.

24 La cita y traducción tomo prestada de García López, J., «Tres modalidades ...», op. cit., p. 571.

25 En *Teoría* se denomina “Objetualidad connatural o sineidética”, cfr. p. 314.

26 Millán-Puelles, A., *La estructura*, op. cit., p. 346.

27 *Ibidem*. El subrayado es de la fuente.

28 *Idem*, p. 347.

Esto es sumamente interesante, porque en esta modalidad de conciencia se pueden analizar algunas vivencias como el deber, el dolor, la necesidad biológica, entre otros. Por razones de espacio sólo expondré dos ejemplos:

a) Actos judicativos: Sin ningún análisis filosófico, de forma natural, se puede reflexionar *stricto sensu* sobre un juicio elaborado en nuestro razonamiento y, también, tener la re-presentación objetivante de cualquier otra vivencia previamente cumplida.²⁹ Si ya existe un juicio demostrado, no necesito ejecutar de nuevo otro juicio sobre lo mismo porque ya está demostrado. Si se me presenta de nuevo la oportunidad de juzgar, simplemente actualizo su previa ejecución, porque se trata de una experiencia ya vivida, juzgada y recordada. Por eso, se puede admitir que hay un tipo de juicio demostrado que se lleva a cabo sin re-presentación objetivante, que simplemente uno lo reconoce como verdadero o falso por haberlo vivido previamente.

En este caso no hay una objetivación formal, ni tampoco cabe situarlo en el ámbito de la tautología inobjetiva ya que se consideran los términos del juicio de forma explícita: la cosa y el acto que juzga la adecuación de la mente con el objeto. No se trata de una tautología inobjetiva, porque es un aspecto estructural de nuestros actos de conciencia, no un acto completo que sería el resultado de una reflexión objetivante y representada.

En la reflexividad originaria del juicio intelectual hay algo de tautología inobjetiva —por la conciencia concomitante uno se está reconociendo en el acto de juzgar—, pero hay una inobjetiva autoconciencia del acto formalmente objetivante —cuando la reflexión obra sobre el juicio—. ³⁰

b) *Alter ego*: este segundo caso de reflexividad originaria se refiere a la autoconciencia que acompaña los actos en su relación con el “otro”, es decir, la intersubjetividad: “¿cómo me vivo a mí mismo en mi experiencia de vivir a otro yo?”³¹ Noto el *alter ego* como vivido en la medida en que yo mismo me vivo como vivido por el otro. Es decir, cuando me doy cuenta de lo que el otro está viendo en mí cuando me encuentro con él, y en ese darme cuenta “vivo su vivencia de mí” o, como dice Millán-Puelles: “*Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro* es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo”³². Este tipo de experiencia no es una tautología inobjetiva porque se trata de una autoconciencia explícita pero tampoco llega a ser una reflexión objetivante y completa; por eso encaja con la reflexividad originaria.

En la experiencia en la que “[c]ada uno de ellos es consciente como consciente del otro”³³ y al percatarme de que estoy viviendo la experiencia de una vida ajena, de algún modo estoy intercomunicado con esa otra vida; y lo que es más, se lleva a cabo una simbiosis o simultaneidad de vivencias mutuamente vividas (y en algunos casos surge un tipo de fenómeno denominado empatía).

En tal encuentro hay una conciencia de la comunicación que es comunicación de la conciencia: hay experiencia de una subjetividad que se sabe íntimamente acompañada porque tanto su conciencia como la de otras subjetividades *son* conciencias abiertas.

29 Cfr. Idem, p. 350.

30 Cfr. Idem, p. 353.

31 Idem, p. 359.

32 Ibídem. La cursiva es de la fuente.

33 Idem, p. 362. La cursiva es de la fuente.

La crítica wittgensteniana del lenguaje privado resulta —a fuer de verdadera— artificiosa, porque parte de un solipsismo supuesto que no encuentra acomodo más que en la inviable concepción racionalista de la conciencia como recinto. Millán rompe el nudo gordiano de la conexión de un “yo” con otro cuando patentiza la dialogicidad radical de la conciencia humana.³⁴

3.3. La reflexión estrictamente dicha³⁵

Lo específico de la reflexión estrictamente dicha consiste en la cualidad de “propia o formalmente objetivante”. Si bien es cierto que todo acto de conciencia es objetivante desde el momento en que siempre hay algo en él que queda constituido como objeto cuando lo aprehendo —“[a]lgo se constituye como un cierto objeto «para mí»”³⁶—, sin embargo, esa vivencia es un acto que precisa ser objetivado y no meramente vivido. Nos damos cuenta de la posibilidad de objetivación mediante la conciencia consecutaria, pero esta conciencia es “inobjetiva”, no es conciencia de conciencia, sólo constata una presencia ante mí. No se puede hablar todavía de reflexión. De esta forma, surgen dos modos de comportamiento objetivante:

Según el primer modo, yo me comporto como objetivante en todos aquellos actos en los cuales realizo, sin reflexión, no lo mismo que en ellos me es presente, sino su presencia en mí (reflexividad originaria). En cambio, según el segundo modo estoy siendo re-presentativamente objetivante de algo que era ya un acto de constituirme una presencia (reflexión en sentido estricto).³⁷

En el segundo modo hay una vuelta al primer modo, se trata de un acto propia y formalmente objetivante porque constituye en “objeto” —o término de la intención— algo que en el ser originario era intención en acto, un acto subjetivo de “intender”, y pasa a ser re-presentativo (se vuelve a presentar ante la conciencia como conciencia de algo vivido). Esto significa que la reflexión puede objetivar algo subjetivo: “[e]n su «re-presentación» la subjetividad se auto-objetiva.”³⁸ Millán-Puelles dice que la reflexión en sentido estricto es la única que merece llamarse propia y formalmente objetivante porque “es la única especie o clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo”³⁹. El término “propia y formalmente subjetivo” es lo mismo que “re-presentativo”⁴⁰, recordando que “volver sobre una vivencia no es rehacerla, sino hacerla el objeto de una vivencia nueva. Lo que al representar un acto queda hecho es el propio acto representativo, no

34 Llano, A., «Objetividad y libertad», op. cit., p. 241.

35 En *Teoría* se denomina “Objetualidad pura”, cfr. p. 311.

36 Millán-Puelles, A., *La estructura*, p. 364.

37 Idem, p. 365. Los paréntesis son míos. El primer modo es la vivencia, en el segundo se objetiva dicha vivencia.

38 Llano, A., «Objetividad y libertad. La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles», *Anuario Filosófico* (Pamplona), N° 27/2, 1994, p. 242.

39 Millán-Puelles, A., *La estructura*, p. 365.

40 *Ibidem*.

el acto representado. Y este queda constituido como objeto en tanto que «ya vivido». Solo lo ya vivido es propia y formalmente objetivable.”⁴¹

Al considerar la reflexión como re-presentación no se trata de una “retención” de lo pasado. Cuando uno reflexiona, la subjetividad sigue fluyendo, pero no vuelve atrás como una inversión de lo real (una refluencia), sino que lo que hace la reflexión es volver a presentarlo en la subjetividad, objetivándolo y siendo consciente de su subjetividad y del carácter de actos ya realizados.

Tampoco se trata de un recuerdo. Para acordarme es necesario que lo haya vivido antes. Recordar consiste en re-vivir, no como un repetir, sino dándome cuenta de haberlo vivido antes. Y si me doy cuenta de haberlo vivido antes es porque en su momento he sido consciente de ello, ¿de qué manera?, según la tautología inobjetiva que ahora se me hace explícita.⁴²

Finalmente, tampoco el acto de la reflexión puede ser confundido con el juicio intelectual, aunque se den a la vez. Es más, el juicio intelectual requiere un acto de reflexión. El acto de la reflexión en la conciencia es una “simple aprehensión” y porque está presente a la conciencia, posteriormente se puede llevar a cabo el juicio. No se trata aquí de una doble reflexión, una que re-presenta el tema y otra que la “re-representa” para poder juzgarlo, sino que se trata de dos modalidades de la conciencia, como se ha visto anteriormente: una, la conciencia como reflexivamente originaria y cuasi-objetiva que elabora el juicio porque previamente la otra, la reflexión estricta, ha objetivado el tema que ella juzga.⁴³

El objeto que corresponde a la reflexión estrictamente dicha es el objeto puro⁴⁴:

En efecto, lo pasado como pasado, aunque sea objeto del pensar, es siempre inexistente, y lo es de un modo fáctico, no apodíctico, pues no se trata de un objeto que no pueda en absoluto existir, ya que existió en algún momento del pasado, sino de un objeto que ahora, de hecho, ya no existe. Y esto es lo que ocurre con los objetos de la reflexión, que son siempre actos de pensar anteriormente ejercidos, pero ya inexistentes cuando se piensa en ellos mediante otro acto de pensar ulterior.⁴⁵

4. La conciencia desde la acción de la persona según K. Wojtyła

Una vez examinada la tipología de la conciencia humana en A. Millán-Puelles, corresponde presentar la teoría de la conciencia de K. Wojtyła. El método que elige Wojtyła para su antropología tiene un matiz específico que consiste en partir desde la “acción de la persona”.

41 Idem, p. 367.

42 Cfr. Idem, p. 373.

43 Cfr. Ibídem.

44 Millán-Puelles entiende el Objeto Puro como “irrealidad”. Cfr. *Teoría*, pp. 163-309. Para una reseña detallada ver: García López, J., «La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles», en: *Anuario Filosófico* (Pamplona), 1992(25), 321-347.

45 García López, J., «Las tres modalidades...», op. cit., p. 581.

Su objetivo es analizar la acción consciente que pone de manifiesto una serie de notas exclusivas que distinguen al ser humano, especialmente considerado en su individualidad. De esta manera, su método no lleva a cabo el análisis clásico de las potencias para explicar los actos, que sería una aproximación analítica. Más bien estudia las acciones para encontrar la unidad personal allende las potencias, viéndolas de manera sintética. Así encuentra “estructuras personales” que se configuran desde la interioridad de cada uno, desde su subjetividad. Vayamos un poco más despacio.

¿Por qué elige la perspectiva de la persona? En primer lugar, considera que la aproximación desde el concepto *anthropos zoon noetikón* es “cosmológica” y, aunque tiene su utilidad, resulta insuficiente. Desde esta óptica se considera al hombre como uno de los “objetos” del mundo, algo innegable, pero habría que ir más allá y alcanzar lo que es más específico y central en el hombre: su subjetividad. “La subjetividad (...) es una especie de término evocativo del hecho de que el hombre en su propia esencia no se deja reducir ni explicar del todo a través del género más próximo y la diferencia de especie.”⁴⁶

En segundo lugar, desea superar el debate sobre la antinomia objetivismo-subjetivismo que durante mucho tiempo se ha impuesto en las investigaciones epistemológicas y que también ha afectado a la antropología. Esta antinomia propone por una parte, el estudio “objetivo” del hombre —incluyendo su forma ontológica— y por otra, el estudio “subjetivo” que parece eludir los temas reales del hombre. El planteamiento wojtyliano pretende eliminar las líneas demarcatorias de ambas posturas incluyendo de forma explícita el estudio de la subjetividad humana a través de la experiencia.⁴⁷ Wojtyła se apoya en la experiencia (*Erlebnis*) porque le permitirá llegar plenamente a la interioridad irreductible de cada hombre.⁴⁸

Debido a la “necesidad de comprender la subjetividad personal del hombre, la categoría de la experiencia adquiere su pleno significado.”⁴⁹ La experiencia es un hecho no directamente manifestado por la interpretación metafísica ya que se trata de un elemento irreductible, de ahí que sea un método propicio para complementar esas dos formas de aproximación en el estudio completo del ser humano: lo objetivo y lo subjetivo.

La experiencia incluye todas las vivencias intelectuales, volitivas, afectivas, orgánicas, incluso inconscientes, y también lo moral.⁵⁰ Es clave restituir el momento de la experiencia a la comprensión del ser humano, pero cuidando de no absolutizarla, es decir, admitiendo que ella es sólo un contenido de conciencia: “sólo la conciencia revela la realidad del hombre concreto como sujeto que tiene experiencia de sí. Por eso, toda experiencia es constituida no «en la conciencia», sino «a través de la conciencia».”⁵¹ Así deja claro que no se trata de una aproximación idealista.

En definitiva, desde el punto de vista metodológico, toda la antropología wojtyliana se basa en el análisis de la subjetividad a partir de la experiencia⁵². Y eso lo lleva a cabo a través

46 Wojtyła, K., «La subjetividad y lo irreductible en el hombre», en: *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid, 2003, p. 29, trad. Pilar Ferrer.

47 Cfr. Idem, p. 26.

48 Cfr. Idem, p. 31

49 Idem, p. 32. La cursiva es de la fuente.

50 Idem, p. 33.

51 Idem, p. 33, nt.7.

52 La experiencia “se trata, en efecto, de una pieza clave y fundamental porque es el recurso metodológico que Wojtyła va a emplear para intentar superar, desde el inicio, la dicotomía entre el objetivismo de la filosofía

de la conciencia. Para Wojtyła la conciencia tiene especial significado como contrapunto de la voluntad, en este sentido afirma que “la conciencia no es sino el simple intelecto que guía la voluntad y la acción.”⁵³, asimismo afirma que tiene una importancia fundamental para comprender la subjetividad personal del hombre. “No es posible captar y objetivar la relación existente entre el *suppositum humanum* y el «yo humano» sin tener en cuenta la conciencia y su función.”⁵⁴

Ahora me centraré exclusivamente en las funciones de la conciencia y dejaré de lado las consideraciones antropológicas que no tengan relación directa con el tema.⁵⁵

4.1. Características de la conciencia

Al considerar cómo se desvela la conciencia en la estructura de la acción, nos encontramos con que el término conciencia puede utilizarse de un doble modo indicando funciones diferentes: la “actividad consciente” y “ser consciente de la actividad”.⁵⁶ Mientras que la reflexión antropológica se centra en la “actividad consciente” (acción humana), “ser consciente de la actividad” manifiesta la esencia constitutiva de la acción en cuanto conocimiento. En concreto, un tipo de conocimiento que permite la acción voluntaria y que a su vez supone la objetivación cognoscitiva.

La conciencia, que se observa simultánea a la actividad consciente, tiene su propia continuidad e identidad diferente a la de cada una de las acciones individuales. “La continuidad y la identidad de la conciencia reflejan, y también condicionan, la continuidad y la identidad de la persona”.⁵⁷ Este acompañamiento de la conciencia a la acción desde su génesis, su desarrollo y conclusión, más tarde persiste de forma refleja, y es lo que permitirá que el ser humano experimente vitalmente su actividad como acción.

Aunque la conciencia tenga funciones cognoscitivas, las mismas no son de carácter intencional, incluso siendo conciencia de algo. La conciencia no penetra en los objetos para llegar a la comprensión y constitución de los mismos, esta función le corresponde al intelecto. En efecto, lo que la conciencia advierte le viene del intelecto de forma derivada, ella se limita a “reflejar”.⁵⁸ Asimismo, reflejar los actos humanos no significa que ella constituya las acciones, ni a la persona que las realiza, tampoco constituye los objetos cognoscitivos, como acabamos de señalar, y menos el mundo personal del ser actual. Se limita

del ser y el subjetivismo de la filosofía de la conciencia.” Burgos, J.M., «Prólogo», en: K. Wojtyła, *Persona y acción*, op. cit., pp. 16-17. Para profundizar en esta metodología ver: Köchler, H., «The Phenomenology of Karol Wojtyła: On the Problem of the Phenomenological Foundation of Anthropology», *Philosophy and Phenomenological Research* (Rhode Island, USA), n°42/3, March, 1982, pp. 326-334; Guerra López, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, Madrid, Caparrós Editores, 2002.

53 Wojtyła, K., «La persona: sujeto y comunidad», *El hombre y su destino...*, op. cit., p. 54.

54 Idem, p. 56.

55 Wojtyła estudia la conciencia de forma específica en la Primera Parte, Capítulo I, de su obra *Persona y acción*. En la edición española de 2011 de *Persona y acción* que utilizo (Cf. Wojtyła, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 59, nota del traductor), el término polaco “świadomość” está traducido como “consciencia” para acentuar la dimensión de subjetividad autorreferencial y distinguirlo de “conciencia” en el sentido de conciencia moral.

56 Cfr. Wojtyła, K., *Persona y acción*, op. cit., p. 69.

57 Idem, p. 70, nt.5. Wojtyła recoge el tema de la identidad y de la continuidad de la tradición del pensamiento filosófico occidental, señalando que lo hace desde Platón hasta Ingarden pasando por Kant. Cfr. *Ibidem*.

58 Cfr. *Persona y acción*, op. cit., p. 71 y p. 71, nt.6.

a permanecer en una unión estricta con todos ellos. Cooperar con el conocimiento humano pero condicionada a la facultad cognoscitiva humana que es la inteligencia. Parece que esta objetivación difiere con respecto a la teoría de Millán-Puelles, diferencia que analizaremos en la conclusión de este trabajo.

4.2. *Relación entre autoconocimiento y conciencia*

El proceso de comprensión activa se lleva a cabo en la inteligencia ya que “comprender no es sino aprehender intelectualmente el significado de las cosas o las relaciones entre ellas”⁵⁹. Dicha comprensión supone diversos grados de conocimiento (simple aprehensión, juicio, razonamiento) que a su vez son acompañados por distintos niveles de conciencia. Una de las dimensiones más profundas es el autoconocimiento, que se refiere a la propia subjetividad. En el autoconocimiento se manifiesta el “Yo”, el sujeto que experimenta su propia subjetividad. Cuando el conocimiento tiene por objeto el “Yo” se produce el autoconocimiento y la conciencia se vincula en dicho acto mediante una captación de la subjetividad de ese “yo”. Wojtyła descubre aquí que mediante la conciencia se pueden subjetivizar los objetos dados en la experiencia y las vivencias, y mostrar la realidad de la persona. La conciencia no podría llevar a cabo esta subjetivización de no ser por la objetivación del autoconocimiento, se encontraría como vacía.⁶⁰

Así, “[e]l reflejo de la conciencia no es solo subjetivo, sino que constituye justamente el fundamento de la subjetivación (...) sin anular la base objetiva del «yo» y de sus actos, que extrae continuamente del autoconocimiento”⁶¹, la cohesión de ambos, autoconocimiento y conciencia, es un factor de equilibrio en la vida interior de la persona. Esa nueva perspectiva del autoconocimiento da lugar a la “autoconciencia” donde se realiza la interiorización y subjetivación de la persona. “La conciencia se desarrolla a partir de esa misma capacidad (cognoscitiva) como si fuera su raíz común. Aparece como en el «sustrato» de los procesos de comprensión y de conocimiento objetivador. Pero a la vez se revela como lo más «íntimo» del sujeto personal”⁶².

El autoconocimiento abarca los actos intencionales de lo moral, religioso, social, del conocimiento integral de sí mismo (“yo”) e incluso las valoraciones. Todos ellos se manifiestan ante la conciencia como una verdadera actividad de la persona.

4.3. *Funciones de la conciencia*

La simultaneidad que se observa entre el intelecto y la conciencia dificulta la atribución de funciones de cada capacidad. Según Wojtyła, las funciones principales de la conciencia desde el punto de vista de la acción humana (dejando entre paréntesis el aspecto moral) son dos: a) la función reflectiva: donde actúa a modo de espejo, reflejando lo que se presenta objetivamente ante el intelecto; b) la función reflexiva (diferente de la reflexión del intelecto): que permite “que ese objeto que es ontológicamente sujeto, experimentando su

59 Idem, p. 76.

60 Idem, pp. 77-78.

61 Idem, p. 78.

62 Idem, p. 79.

propio «yo», se experimente también como sujeto”⁶³. Es decir, la conciencia desvela la subjetividad, no de forma objetiva, sino subjetiva (sería el equivalente a la reflexividad originaria de Millán-Puelles).

“De esta manera distinguimos con claridad que una cosa es *ser* sujeto, otra distinta es *ser conocido* (objetivado) como sujeto (lo que sucede ya en el reflejo de la conciencia), y finalmente otra cosa es experimentarse vitalmente como sujeto de sus actos y sus vivencias (lo que debemos a la función reflexiva de la conciencia).”⁶⁴ La función reflexiva de la conciencia permite que el “yo” sea desvelado junto con las vivencias de su propia subjetividad; por eso se dice que la conciencia también forma las vivencias del “Yo” cuando aparecen ante él las experiencias de forma subjetiva.

La conciencia, en tanto que solo refleja, en tanto que es reflejo, permanece aún como a una distancia objetiva respecto al propio “yo”; pero en cuanto que constituye el fundamento de la vivencia, en cuanto que la vivencia se constituye gracias a su reflexividad, elimina esa distancia, entra en el sujeto y lo constituye experimentalmente junto a cada vivencia.⁶⁵

Wojtyła va todavía más lejos y dice que la misma vivencia se forma gracias a la conciencia, ya que al sentido de la objetividad se añade el de la subjetividad, que es la vivencia. “La conciencia es la llave de la subjetividad puesto que condiciona la vivencia en la que el «yo» humano se manifiesta directamente (experimentalmente) como sujeto.”⁶⁶

5. Conclusión

Con diferentes términos y formas de explicar la conciencia humana, los dos filósofos se refieren a las mismas funciones y similar tipología. No podemos comparar de forma neta ambas tipologías ontológicas de la conciencia porque mientras que Millán-Puelles lleva a cabo un estudio sistemático, Wojtyła considera la conciencia en orden a la antropología, como él mismo lo dice claramente: “estas consideraciones no pretenden elaborar una teoría de la conciencia desarrollada y completa”⁶⁷ sino que trata de ver a la persona “desde la perspectiva de la conciencia”⁶⁸. Por esta razón, a partir de las funciones he inferido la tipología de Wojtyła para ponerla en relación con el análisis más detenido de Millán-Puelles.

63 Idem, p. 88. “(...) the reflexiveness of consciousness is something different from reflection as cognizing our own acts of thinking. Its turning to the subject is of a quiet different sort: it makes the subjectiveness of the experiencing ego appear, it directs everything back to the subject, and it makes the ego experience himself as the subject.” Póttawski, A., «Ethical action and consciousness», en: A.T. Tymieniecka (ed.): *The human being in action. The irreducible element in man. Part II, Analecta Husserliana*, vol.VII, Dordrecht: Holland/Boston: USA, D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 120.

64 *Persona y acción*, op. cit., p. 88. Las cursivas y paréntesis son de la fuente.

65 Idem, p. 93.

66 Idem, p. 109.

67 Idem, p. 73. Ver también p. 76, nt.7.

68 Idem, p. 76, nt.7.

La tabla propuesta sería de esta manera:

Millán-Puelles	Wojtyła
1. Autorrelación ontológica	1. Conciencia del <i>suppositum</i>
2. Autorrelación consciente teórica	2. Ser consciente de la acción
a) Tautología inobjetiva	a) Conciencia concomitante
b) Reflexión originaria	b) Reflexividad de la conciencia
c) Reflexión estrictamente dicha	c) Conciencia refleja
3. Autorrelación consciente práctica	3. Acción (actos conscientes)
a) Conciencia moral	a) Conciencia valorativa (moral)

Aunque se notan ciertas similitudes, también advertimos puntos que podrían parecer encontrados, sobre todo en lo referente a la reflexión (2.c. de la tabla). Millán-Puelles sostiene que la conciencia tiene una función propiamente objetivante (en la reflexión estrictamente dicha); en cambio Wojtyła dice que la objetivación es función del conocimiento, “al menos el mundo personal del ser actual”, mientras que la conciencia sólo “refleja”.⁶⁹ Al parecer, al otorgar a la conciencia esta función más pasiva, desea alejarse de la absolutización de la conciencia propia del subjetivismo y del idealismo husserliano.

Sin embargo, no hace falta negar la objetivación de la conciencia porque, como explica Millán-Puelles, en ella hay distintos niveles de reflexión, lo que no impide que haya una conciencia reflexiva propiamente objetivante y otra conciencia reflexiva originaria “cuasi-objetivante” que tiene relación con la experiencia y las vivencias.⁷⁰

Tanto Wojtyła como Millán-Puelles coinciden en que la objetivación formal es parte de la trascendencia intencional, sólo que en este último autor, al mismo tiempo y en otro grado, acaece una objetivación derivada (o de segundo grado) por parte de la conciencia. Cuando se reflexiona sobre una vivencia originaria, “la intimidad de la subjetividad consciente en acto queda parcialmente objetivada: se me presenta como un cierto objeto, como algo ante mí”⁷¹ y, si no me doy cuenta de que esto sucede al reflexionar, puedo confundirme con el objeto intencional de mi acto de trascender. Por esta razón, en el acto de reflexión es necesaria la presencia inobjetiva (conciencia concomitante) de todo acto intencional a sí mismo, y no debe admitirse una índole objetivante de esta presencia inobjetiva.⁷² “Toda presencia es ya objetiva por su misma esencia, y lo que ocurre con lo que se llama intimidad es que la subjetividad se hace consciente, esto es, se objetiva, *únicamente* cuando reflexiona.”⁷³

69 Esta función más pasiva que le atribuye Wojtyła a la conciencia la enfatiza, por ejemplo, Köchler. Cfr. Köchler, H., «Karol Wojtyła's Notion of the Irreducible in Man and the Quest for a Just World Order», en: N. Mardas Billias, A.B. Curry, G.F. McLean (eds.): *Karol Wojtyła's Philosophical Legacy*, Washington D.C., The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, p. 167

70 La reflexión merece un estudio más detenido, Llano comenta que sobre ella históricamente ha habido una tendencia a la univocidad “en la que vienen a coincidir el idealismo de la subjetividad y el naturalismo de la conciencia”. Llano, A., *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis, 1999, p. 279.

71 Millán-Puelles, *La estructura*, p. 259.

72 Cfr. Llano, A., *El enigma...*, op. cit., p. 279.

73 Millán-Puelles, *La estructura*, p. 260. El subrayado es de la fuente.

Se puede decir que la objetivación de la subjetividad concurren los tres tipos de conciencia: la reflexividad originaria que manifiesta la subjetividad con las vivencias y experiencias del yo humano a partir del autoconocimiento, la reflexión estrictamente dicha que lleva a cabo la objetivación y la tautología inobjetiva en la que me doy cuenta de que me estoy conociendo.

Hay otro matiz que conviene comentar en relación con la “reflexividad de la conciencia” de Wojtyła y la “reflexión originaria” de Millán-Puelles. Puede pensarse que esta reflexividad descrita por Wojtyła actúa sólo durante la acción humana consciente, que es cuando él lleva a cabo el estudio de la persona; pero que dicha reflexividad no incluye aquello que “ocurre en el hombre”, es decir, los actos del hombre que no son conscientes (por ejemplo “la necesidad biológica *me* apremia, el deber *me* reclama y el dolor *me* oprime”⁷⁴). Wojtyła no niega que la reflexividad de la conciencia advierta además los movimientos no-conscientes en el ser humano que Millán-Puelles incluye en la reflexión originaria, sino que los discrimina de los actos conscientes para llevar a cabo la antropología personal. De nuevo vemos aquí que ambas tipologías no se oponen.

En definitiva, me parece que desde dos perspectivas diferentes la filosofía fenomenológico-realista muestra la posibilidad de llevar a cabo un autonocimiento legítimo de la propia subjetividad, sin caer en subjetivismos, ni objetivismos, ni naturalismos. El minucioso estudio de Millán-Puelles y la original aproximación de Wojtyła constituyen, a mi modo de ver, dos análisis que manifiestan la complejidad y profundidad que conlleva el estudio de la conciencia humana y que logran superar la aporía que supone conocer objetivamente nuestra subjetividad.

74 *Idem*, p. 270.

El cuerpo viviente y la máquina sin reflejos: M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem y las ambigüedades del *corpus* cartesiano

The living body and the machine without reflexes:
M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem and the ambiguities
of the Cartesian *corpus*

ESTEBAN ANDRÉS GARCÍA

Resumen: Este trabajo se propone en primer lugar examinar ciertas convergencias entre las interpretaciones del *corpus* cartesiano propuestas contemporáneamente por M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem. Observamos así que ambos filósofos coinciden en destacar el reconocimiento cartesiano de ciertos caracteres del cuerpo humano irreductibles a una explicación mecánica. En segundo lugar, analizamos las razones por las que Canguilhem sostiene una incompatibilidad entre la fisiología mecanicista cartesiana y el concepto de movimiento reflejo, aludiendo por último al lugar crítico que le asigna a Merleau-Ponty en la historia de la revisión contemporánea del concepto.

Palabras clave: R. Descartes, M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem, Corporalidad, Fisiología Mecanicista, Movimiento Reflejo.

Abstract: In the first place, this paper intends to examine some similarities between the interpretations of the Cartesian *corpus* proposed by M. Merleau-Ponty and G. Canguilhem. We observe that both philosophers coincide in emphasizing the Cartesian recognition of certain traits of the human body which exceed a mechanical explanation. Secondly, we analyze the reasons why Canguilhem points out an incompatibility between Cartesian mechanistic physiology and the concept of reflex movement, considering the critical role that Merleau-Ponty plays in the history of the contemporary reformulation of that concept.

Keywords: R. Descartes, M. Merleau-Ponty, G. Canguilhem, Corporeality, Mechanistic Physiology, Reflex Movement.

Fecha de recepción: 22/12/2013. Fecha de aceptación: 06/10/2014.

* Profesor Adjunto de Gnoseología en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina). E-mail: baneste72@gmail.com. Sus líneas de investigación son Fenomenología y Filosofía Francesa Contemporánea. Es autor del libro *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Editorial Rhe-sis, 2013 y de “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo” en Ramírez, M. T. (ed.), *Merleau-Ponty viviente*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2012, pp. 345-370.

Estas páginas no se referirán a M. Merleau-Ponty y a G. Canguilhem propiamente a título de filósofos, sino más bien como lectores y exégetas de la filosofía de Descartes¹. Es claro que no es posible disociar sus originales modos de abordar el *corpus* cartesiano de sus respectivas filosofías, las cuales parecen en principio tener poco en común, concerniendo en un caso a un fenomenólogo posthusserliano y en otro a un epistemólogo e historiador de las ciencias. Puede advertirse en ambos, sin embargo, un estilo semejante en el modo de elaborar sus propias y originales propuestas filosóficas mediante un ininterrumpido diálogo con otras filosofías contemporáneas y pretéritas, y aun con disciplinas no filosóficas entre las que destacan en ambos casos las ciencias de la vida. Respecto de la tradición filosófica, uno de los interlocutores privilegiados con los que estos dos autores tramaron las hebras de su propio discurrir filosófico fue precisamente Descartes, cuyo nombre atraviesa tan ubicuamente la obra de ambos que resultaría ocioso listar las referencias. Merleau-Ponty dedica, por ejemplo, secciones especiales a Descartes en el capítulo IV de *La estructura del comportamiento* (1942)², se refiere profusamente a él en su *Fenomenología de la percepción* (1945)³, abre su curso acerca de *La unión del alma del cuerpo en Malebranche, Biran y Bergson* (1947-1948)⁴ con una detallada exposición del problema en Descartes, en quien se centran asimismo largas secciones de sus cursos acerca de *La naturaleza* (1956-1960)⁵ y del curso que se encontraba dictando cuando lo encontrara súbitamente su muerte en 1961, precisamente relejendo la *Dióptrica* para preparar una clase (“La ontología cartesiana y la ontología hoy”).⁶ En el caso de Canguilhem, Descartes es foco de sus reflexiones en diversas conferencias y capítulos, así como especialmente en su obra acerca de la historia del concepto de reflejo en la que nos detendremos más adelante.⁷ Pero incluso *Lo normal y lo patológico*, su obra más conocida, puede leerse como una puesta al día, después de tres siglos de desarrollo de las modernas ciencias objetivas del cuerpo, de un problema cuya formulación se remonta a Descartes mismo: por ejemplo, a la VI de las *Meditaciones metafísicas* donde se enuncia a la vez la posibilidad de un conocimiento objetivo del cuerpo –tan objetivo como el de un reloj– y la inseparabilidad de este objeto del mismo sujeto que pretende observarlo desinteresadamente, desarmarlo y describirlo a

-
- 1 Existen algunos trabajos recientes que se situaron, si bien desde otras perspectivas de análisis, en los cruces de este mismo “triángulo anacrónico”, para utilizar los términos de Jean-Claude Beaune en “Réflexe et corps-machine chez Merleau-Ponty. Quelques marques de Descartes et de Canguilhem”, en Cariou, M.-Barbaras, R.-Bimbenet, E. (eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 13-25. Cf. también Leoni, F., “La machine et la vie. Histoire du mouvement et histoire de la métaphysique”, en *Chiasmi International. Publication trilingue autor de la pensée de Merleau-Ponty* (Milano/París), n° 11, Mimesis/Vrin, 2009, pp. 293-310.
 - 2 Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France, 1967. En adelante *EC*.
 - 3 Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945. En adelante *PP*.
 - 4 Merleau-Ponty, M., *L’union de l’ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l’École Normale Supérieure (1947-1948)*, París, Vrin, 1978. En adelante *UAC*.
 - 5 Merleau-Ponty, M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995. En adelante *N*.
 - 6 Merleau-Ponty, M., *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996. En adelante *NC*. Acerca de su muerte, cf. Lefort, C., “Maurice Merleau-Ponty” en Merleau-Ponty, M., *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, p. 93.
 - 7 Cf. Canguilhem, G., “Machine et organisme” (1946) en *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 2006, pp. 129-164 (en adelante *CV*); “La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica” (1988) en *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004 (en adelante *EM*); *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955 (en adelante *FCR*).

distancia, unión de la que el dolor y la enfermedad otorgan vivo testimonio.⁸ El considerar lado a lado las particulares interpretaciones del pensamiento de Descartes propuestas por Merleau-Ponty y Canguilhem puede contribuir al doble propósito de echar luz sobre ciertas complejidades del pensamiento de Descartes acerca de la corporalidad, estrechando a la vez las distancias entre dos filosofías contemporáneas que parecerían en principio adscribir a intereses y tradiciones disímiles —fenomenológicos en el primer caso, epistemológicos e históricos en el segundo—.

De modo general, puede advertirse que la lectura infatigable y minuciosa que tanto Merleau-Ponty como Canguilhem realizan de Descartes comporta, en principio, ciertos rasgos metodológicos comunes. En primer lugar, su atención se vuelve reiteradamente hacia ciertas obras y pasajes particularmente atinentes al funcionamiento y el estatuto del cuerpo humano: *El tratado del hombre*, la *Dióptrica*, la sexta de las *Meditaciones metafísicas*, la correspondencia con la princesa Elizabeth, *Las pasiones del alma*. En segundo lugar, al abordar este *corpus* ambos procuran restaurar un pensamiento viviente y abierto, hallando la formulación de preguntas y problemas que necesitan seguir siendo pensados en vez de pretender reconstruir un *sistema* cartesiano cerrado y coherente. Así es que Merleau-Ponty se interesa en subrayar las ambivalencias, las ambigüedades, las contradicciones o la “diploía” de la reflexión cartesiana.⁹ Según el último curso dictado por Merleau-Ponty, por ejemplo, en la segunda de las *Meditaciones metafísicas* convive un “*Cogito* horizontal”, el conocido yo pensante inmaterial cartesiano, junto a un “*Cogito* vertical” que se obtiene a espaldas de la evidencia de la distinción, que acoge el pensar a mismo título que el sentir y que es primario respecto de la distinción sustancial.¹⁰ Así también, Descartes es para Merleau-Ponty quien elabora argumentos para sostener el dualismo dando a la vez cabida a una *permixtio* o *mélange* (mezcla) del espíritu con el cuerpo y llegando a hablar en su correspondencia de una “extensión del alma”.¹¹

Todo está en Descartes, como en todos los grandes filósofos, y así es como él, que había distinguido rigurosamente el espíritu del cuerpo, dijo que el alma no era solamente [...] el mando del cuerpo sino más bien que le estaba estrechamente unida, a tal punto que sufre en él, como bien lo vemos cuando nos duelen las muelas.¹²

8 Canguilhem, G., *Le normal et le pathologique*, París, PUF, 1966.

9 Así se refiere Merleau-Ponty, por ejemplo, al “concordato inestable” entre las doctrinas cartesianas de la distinción y la unión sustancial (*N*, pp. 34, 35): “Descartes permanece indeciso” (*N*, p. 39); “una filosofía tal es ambigua [...], marcada por la duda y por un cierto estrabismo” (*N*, p. 171). Alude asimismo a “la oscilación del pensamiento cartesiano” (*N*, p. 176). Cf. el artículo “Diplopie” en Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, París, Ellipses, 2001, pp. 14-15, donde se alude a la acepción merleau-pontiana del término “diploía” como oscilación entre dos posturas filosóficas irreductibles que se necesitan mutuamente: el pensamiento de Descartes bascularía en este sentido entre “una filosofía de la esencia (el dualismo sustancial) y una filosofía de la existencia (la unión del alma y el cuerpo)” (*Ibidem*, p. 15).

10 En efecto, tras afirmar en la misma Meditación que “no se puede sentir sin el cuerpo” Descartes define en una primera instancia el yo, la “cosa que piensa”, como “una cosa que duda, que conoce, que afirma, que niega, que quiere, que rechaza, que imagina también y que siente” (*Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery, París, Vrin, 1996, IX, pp. 21, 22; en adelante A.-T.). Cf. *NC*, pp. 221-267.

11 La referencia a la “mezcla” corresponde a *Méditations métaphysiques* VI (A.-T. IX, p. 64). La correspondencia es citada y comentada por Merleau-Ponty en *UAC*, p. 14.

12 Merleau-Ponty, M., *Causeries. 1948*, París, Éditions du Seuil, 2002, p. 47. En adelante C.

Descartes es criticado por Merleau-Ponty justamente en la medida en que no es ambiguo, i.e., cuando el orden de las razones permanece intacto frente a la experiencia de la unión, el compuesto o la *permixtio* de alma y cuerpo constatada en la experiencia vivida: cuando “nuestra condición de hecho [...] no nos quita el derecho de distinguir absolutamente lo que está unido en nuestra experiencia” o cuando “ni el mecanismo del cuerpo ni la transparencia del pensamiento [se ven] comprometidos por su mezcla”.¹³ En la Introducción a su *Fenomenología de la percepción* Merleau-Ponty cita aquella carta de Descartes que alude a la dificultad de “concebir, bien distintamente y al mismo tiempo la distinción del alma y el cuerpo y su unión, a causa de que para ello se precisa concebirlos como una sola cosa y simultáneamente concebirlos como dos, lo que es contrario”. Y comenta: “Tal vez consista toda la filosofía de Descartes en asumir esta contradicción”.¹⁴ En un sentido similar Canguilhem llega a afirmar que “la superioridad de Descartes reside en su incoherencia”.¹⁵ Y en una conferencia de 1988 se sitúa a este respecto a la zaga de Merleau-Ponty quien, en sus palabras, acertó en considerar “como positivo en Descartes aquello que precisamente le valió el reproche de ambiguo”.¹⁶

1. Cuerpo vivido, cuerpo viviente y cuerpo-máquina

Esta inestabilidad que ambos autores valoran en la reflexión cartesiana resulta en buena medida de la intención de Descartes de postular una equivalencia entre el cuerpo viviente y la máquina sin dejar de reconocer a la vez una cierta inadecuación entre ambos.¹⁷ La fisiología mecanicista moderna habría sido acompañada así desde su primera y más estricta formulación del simultáneo reconocimiento de los límites inherentes a tal modelo, en función de una teleología y autoorganización propias del viviente irreductibles a la causalidad mecánica. Pueden recordarse en este sentido tres pasajes representativos del *corpus* cartesiano referidos en distintas ocasiones por ambos autores.¹⁸

En primer lugar, Canguilhem se detiene a analizar el comienzo de *El tratado del hombre* donde, con el fin de probar la eficacia explicativa de un modelo fisiológico mecanicista, Descartes propone imaginar hipotéticamente la construcción de la máquina del cuerpo humano por parte de Dios, quien la construye mirando el modelo de un cuerpo viviente previamente existente: “Supongo que el cuerpo no es otra cosa que una estatua o máquina de tierra que

13 C, pp. 47, 48. Cf. asimismo EC, pp. 212, 213: “Descartes no ha tratado de integrar el conocimiento de la verdad y la prueba de la realidad, la intelección y la sensación. No es en el alma, es en Dios donde se enlazan”.

14 Carta de Descartes a Elizabeth del 28 de junio de 1643 (A.-T. III, pp. 690 ss.) citada en PP, p. 52.

15 FCR, p. 124.

16 EM, p. 63.

17 Es necesario precisar que en el caso de Descartes, sólo es reconocida específicamente la singularidad del cuerpo humano por su unión con el alma -y no del cuerpo viviente en general-, abriendo un hiato entre la animalidad y la humanidad que tanto Canguilhem como Merleau-Ponty reelaborarán críticamente en sus respectivas filosofías. Cf. por ejemplo C, pp. 33-42.

18 Ciertos exégetas contemporáneos han subrayado en la misma línea de nuestros autores el valor irreductible de la noción primitiva de “unión” y sus singulares implicancias respecto del cuerpo humano. Cf. por ejemplo Roze-mond, M., *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; Richardson, R., “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, *Mind* (London), XCI, 1982, pp. 20-37; Cottingham, J., “Cartesian Trialism”, *Mind* (London), 94, 1985, pp. 218-230; Des Chene, D., *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2001.

Dios forma [...] *para* hacerla lo más similar a nosotros que le sea posible [...] poniendo dentro suyo todas las piezas que se requieren *para* hacer que camine, que coma, que respire [...].¹⁹ Este pasaje hace patente que en la explicación del funcionamiento del cuerpo ya formado la teleología podrá disolverse o suprimirse en favor de la pura causalidad eficiente sólo a condición de permanecer concentrada solapadamente en el momento de la creación:

Para comprender la máquina-animal es necesario concebirla como precedida, en sentido lógico y cronológico, a la vez por Dios como causa eficiente y por un viviente preexistente a imitar como causa formal y final. [...] En la teoría del animal máquina, donde se ve generalmente una ruptura con la concepción aristotélica de la causalidad, todos los tipos de causalidad invocados por Aristóteles se reencuentran, si bien no en el mismo entorno y no simultáneamente.²⁰

En *FCR* Canguilhem ya afirmaba similarmente que, al darse un equivalente mecánico del viviente, “Descartes no habría logrado eliminar la finalidad del plano del conocimiento humano más que para remitirla, olvidándola enseguida, al plano de la acción divina”.²¹ Así puede comprenderse su hiperbólica declaración de que “solamente un metafísico puede formular, sin riesgo de absurdo inicial aunque finalmente descubierto, los principios de una biología mecanicista”.²² En su curso sobre el concepto de la naturaleza en Descartes, Merleau-Ponty observará de modo estrechamente congruente con esta interpretación de Canguilhem que “no es para refutar la idea de finalidad que Descartes y Newton formulan la nueva idea de la Naturaleza. La finalidad en ellos no es rechazada sino sublimada en Dios”.²³

En segundo lugar, pueden recordarse las páginas finales de la VI Meditación Metafísica donde Descartes advierte que, si bien un cuerpo enfermo sigue las leyes de la física tal como lo hace un reloj roto, sin embargo puede decirse del primero que “su naturaleza está corrompida” y que se trata de un “verdadero error de la naturaleza” en tanto integra el compuesto alma-cuerpo.²⁴ El “error” sólo puede ser tal en relación a un orden singular al que los cuerpos están sujetos en tanto vivientes, orden irreductible a la legalidad física:

Si es verdad que un reloj mal hecho no obedece a otras leyes mecánicas que un reloj bien regulado y que no podemos distinguirlos más que en relación al ‘deseo de constructor’ y según ‘el uso al cual ha sido destinado por su constructor’ [...] se debe concluir que toda máquina que funciona es una disposición de partes que realiza un fin que la habita sin hallar su principio en las leyes según las cuales ella se realiza. Si un animal que vive entre el bien y el mal [la salud y la enfermedad] es también una máquina, él debe también estar habitado por algún fin.²⁵

19 A.-T. XI, pp. 119, 120. El subrayado es nuestro.

20 CV, p. 144.

21 FCR, p. 55.

22 FCR, pp. 55, 56.

23 N, p. 26.

24 A.-T. IX, pp. 67, 68.

25 FCR, p. 55. Merleau-Ponty comenta el mismo pasaje en N, pp. 32, 33.

Esta cuestión no es meramente anecdótica en Descartes, quien escribiera cerca del final de su vida que “la conservación de la salud ha sido siempre el objetivo principal de mis estudios”.²⁶ Como advierte Canguilhem, si se recuerda que “Descartes claramente comenzó proponiéndose la constitución de lo que él mismo llamaba una Teoría de la medicina [...] susceptible de traducirse en aplicaciones prácticas, es decir, en terapéutica”, se entiende por qué “lo que debería ser deducido de una física del cuerpo humano, a saber la determinación de la utilidad vital, nunca dejó de estar presente en los principios” y “una especie de valorización vital está presente en la determinación de los movimientos que no deberían ser, según el proyecto de explicación general, más que efectos de las leyes de la materia”.²⁷ Merleau-Ponty defiende en términos casi idénticos esta irreductibilidad de la vida al mecanismo y de la biología a la física desde su primera obra, de aparición contemporánea a la primera obra de Canguilhem, quien hubo de reconocer retroactivamente esta convergencia:

La ciencia de la vida sólo puede construirse con nociones hechas a medida y tomadas de nuestra experiencia del ser viviente. [...] El valor biológico de un comportamiento no se reconoce pura y simplemente en los órganos que utiliza, no puede comprenderse en el lenguaje de la anatomía. Debemos esperar, por consiguiente, encontrar en los comportamientos de los más simples organismos una regulación diferente de los sistemas físicos.²⁸

En tercer lugar, tanto Merleau-Ponty como Canguilhem enfocan su atención en el artículo XXX de *Las pasiones del alma*, donde en flagrante contradicción con el argumento de la distinción sustancial en base a la divisibilidad del cuerpo frente a la indivisibilidad del alma (*Meditaciones metafísicas*, VI), Descartes afirma que el cuerpo “es uno y de alguna manera indivisible” en la medida en que el alma está “realmente unida a todo el cuerpo” otorgándole unidad en “la ensambladura toda de sus órganos”.²⁹ La misma doctrina es expuesta en cartas de Descartes a Mesland de 1645 citadas por Merleau-Ponty: “la unidad numérica del cuerpo de un hombre no depende de su materia sino de su forma que es el alma”.³⁰ Ambos filósofos siguen aquí parcialmente las interpretaciones propuestas por M. Guérout que subrayan el valor de ambas direcciones divergentes del pensar cartesiano, si bien no pretenden resolver las contradicciones en un sistema coherente como el célebre exégeta.³¹ Así, por ejemplo, Canguilhem acuerda con Guérout en que

una de las principales razones para confesar su fracaso médico parcial fue [para Descartes] la convicción creciente de que las concepciones mecánicas no pueden bastar para elaborar la medicina, puesto que el cuerpo humano no es extensión pura sino también sustancia psicofísica.³²

26 Descartes, R., “Lettre au marquis de Newcastle” (1645) en *A.-T.* IV, p. 329.

27 *FCR*, p. 54.

28 *EC*, p. 162.

29 *A.-T.* XI, p. 351.

30 *A.-T.* IV, p. 346. Citado por Merleau-Ponty en *UAC*, p. 2.

31 Las diferencias de Merleau-Ponty frente a la lectura de Martial Guérout (*Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953) pueden leerse en *N*, pp. 35 ss. y en *NC*, p. 254.

32 Guérout, M., *op. cit.*, vol. II: “L'âme et le corps”, p. 248.

Pero Canguilhem se pregunta, un paso más allá, “si incluso el intento de constitución de una biología general puramente animal no hace aparecer la resistencia de los fenómenos vitales a su expresión integral por sus supuestos equivalentes mecánicos.” Según Canguilhem, la conservación, individuación y reproducción como tres aspectos que en Descartes caracterizan la vida y el desarrollo del animal expresan por sí mismos “una diferencia específica entre la máquina animal y la máquina mecánica”.³³ Canguilhem apunta aquí a la “incomprensible ruptura” cartesiana ya señalada por Guérault entre el hombre y el animal que consiente que las máquinas animales estén privadas de los mismos caracteres de organización e interdependencia de las partes entre sí y con el todo que posee el cuerpo humano por su unión con el alma. A falta de tales caracteres que “permiten la transformación de la relación mecánica de disposición en relación teleológica de conveniencia, la unidad funcional indivisible del organismo es inconcebible”.³⁴

2. La fisiología mecanicista cartesiana y la formación del concepto de reflejo

Las lecturas de Descartes propuestas por ambos autores coinciden entonces en detectar que la apuesta explícita al desarrollo sistemático de una fisiología mecanicista es acompañada por estas disonancias más leves pero persistentes que apuntan al reconocimiento de un orden vital del cuerpo –particularmente el cuerpo humano para Descartes– singular e irreductible a la causalidad mecánica. Ahora bien, respecto de la faz protagónica del discurso cartesiano, aquella que proclama la ecuación sin resto del organismo y la máquina, Canguilhem añade una precisión interesante que no hallamos en Merleau-Ponty: la fisiología mecanicista cartesiana, cuando efectivamente elabora una teoría mecánica del movimiento involuntario, no lo hace en términos de movimiento reflejo como suele constar en la historiografía tanto científica como filosófica.³⁵ Ciertamente parecería retrospectivamente razonable que Descartes hubiera desarrollado una teoría del movimiento reflejo como un corolario de su modelo físico-mecánico del cuerpo. Sin embargo, Canguilhem muestra claramente que no lo hizo y especifica además las incompatibilidades que hacían imposible la aparición de tal concepto en el marco de la fisiología mecanicista cartesiana. El filósofo pretende en este punto evitar la facilidad de hacer una historia esquemática de las teorías científicas identificando anticipaciones como si se tratara de reconstruir la derivación lógica de una verdad. Su más trabajosa tarea compete, en cambio, a rastrear la historia de los *conceptos*, los cuales no siempre se desprenden directamente como meros colofones de las teorías que los enmarcan (en este caso, el concepto de reflejo frente a una teoría mecánica del movimiento involuntario).³⁶ Un concepto, en su visión, tampoco coincide necesariamente con el

33 *FCR*, p. 54.

34 *FCR*, p. 56.

35 Para una pormenorizada reseña histórica de esta bibliografía cf. el capítulo VII de *FCR*: “Histoire de l’historique du réflexe aux XIXe et XXe siècles”.

36 Canguilhem no anticipa al lector durante el desarrollo de sus análisis una definición completa e ideal del reflejo, sino que sólo arriba a una “definición recapitulativa” del concepto en el penúltimo capítulo de su obra como corolario de su reconstrucción histórica. Según esta definición, el “movimiento reflejo” es aquel que, inmediatamente provocado por una sensación antecedente, es determinado según leyes físicas y en relación con los instintos por la reflexión de las impresiones nerviosas sensitivas en motrices al nivel de la médula espinal, con o sin conciencia concomitante (*FCR*, p. 131). (En contraste con “movimiento reflejo”, la expresión “arco reflejo”

uso de un término (“espíritus reflejados” en Descartes) ni con la referencia a observaciones o ejemplos a los que el concepto se aplicará posteriormente (tales como la flexión de la pierna o el brazo en respuesta a una fuerte excitación térmica del pie o la mano, la acomodación de la pupila a la luz, la oclusión del párpado frente al acercamiento de un objeto, etc., siendo todos ellos fenómenos de automatismo muscular cuya observación y descripción es común incluso en autores muy anteriores a Descartes).³⁷

Como la lógica de la historia de las teorías indicaba un mecanicista, la historia de la fisiología lo nombró: Descartes. [...] De un hecho innegable, el que Descartes propuso una teoría mecánica del movimiento involuntario, del que ciertos ejemplos, muy bien descritos por él, son efectivamente lo que se llamarán reflejos en el s. XIX, se extrajo la conclusión, por una anticipación subrepticia del porvenir, de que Descartes había descrito, nombrado y concebido el reflejo, ya que es para explicar todos los fenómenos del tipo de los que él explicaba a su propio modo que la teoría general del reflejo luego vería el día.³⁸

En *FCR* Canguilhem muestra entonces en primer lugar, contra quienes creyeron leerlo en Descartes, que el concepto de reflejo de hecho no consta en el *corpus* cartesiano, para luego explicar por qué de derecho no podía constar. Respecto a la ausencia de hecho, Canguilhem advierte que en la única mención explícita de Descartes (“*esprits réfléchis*” en el artículo XXXVI de *Las pasiones del alma*) el ejemplo en cuestión “no concierne a ningún tipo de reflejo, ni absoluto ni condicionado”.³⁹ A su vez, en los casos donde menciona ejemplos de movimientos automáticos a los que convendría auténticamente la denominación de reflejo, “Descartes no habla nunca de reflexión de los espíritus, por la simple razón de que los espíritus no tienen en su esquema explicativo ningún rol en la conducción centrípeta de las impresiones sensibles” sino solamente en la fase motriz, por lo que nada propiamente es “reflejado”.⁴⁰

Más profundamente que la mera ausencia de hecho, Canguilhem muestra por qué era imposible que la fisiología mecanicista cartesiana hiciera lugar a un concepto tal, incompatible con sus principios básicos. En primer lugar, para que haya “reflexión” tiene que haber homogeneidad entre la fase sensorial y motriz del arco reflejo. Para Descartes, por el contrario, la sensibilidad resulta de la tracción desde la periferia de los nervios que abren determinados poros del cerebro y la glándula, mientras que la motricidad muscular se explica partiendo del corazón que insufla espíritus animales al cerebro y luego a los músculos, y no partiendo de la periferia. Esto último es precisado inequívocamente por Descartes en reiteradas ocasiones, como cuando se refiere a “este licor muy sutil que llamamos espíritus animales, el cual *corriendo continuamente del corazón por el cerebro a los músculos*, es la

se refiere en el uso de Canguilhem y de la literatura científica a la totalidad de las estructuras anatómicas involucradas desde la recepción del estímulo y su conducción por vías nerviosas aferentes al centro reflejo, hasta la conducción eferente del impulso de respuesta hacia las estructuras efortoras).

37 *FCR*, pp. 30, 41. Se deduce que en la visión de Canguilhem la presencia de un “concepto científico” supone y/o permite (si no coincide con) la articulación ajustada de ciertos *términos* con ciertas *definiciones* y con ciertas *experiencias* u observaciones. Cf. *FCR*, pp. 38, 39.

38 *FCR*, pp. 4, 5.

39 *FCR*, p. 44.

40 *Idem*.

causa de todos los movimientos de nuestros miembros”.⁴¹ La distribución de los espíritus al salir del cerebro depende de tres factores: 1) la acción de los objetos que mueven los sentidos, i. e. las excitaciones que Descartes compara en *El tratado del hombre* con los dedos del organista presionando las teclas de un órgano; 2) la posición de la glándula pineal en la concavidad del cerebro y las modificaciones de su superficie externa que dependen de la voluntad, la memoria, la imaginación, y el sentido común; 3) “los instintos de nuestra naturaleza”, que determinan los movimientos que “sirven a perseguir las cosas deseables o a evitar las perniciosas”.⁴² Es claro que entre estos movimientos los primeros son involuntarios y son explicados mecánicamente, pero sin que haya reflexión alguna de espíritus animales (que parten del corazón) ni de ninguna otra cosa desde la periferia a algún centro y de este último a la periferia. Los dos procesos mecánicos –sensorial y motriz– no se continúan el uno en el otro como en un arco reflejo, sino que el primero solamente interfiere en un punto del recorrido independiente del segundo modificándolo. Y si es verdad que en ambos procesos intervienen los mismos nervios, su duplicidad estructural en tanto son concebidos como tubos huecos es lo que permite la heterogeneidad de los mecanismos de la sensibilidad –tracción del cordón exterior– y la motricidad –flujo de espíritus animales internos–.

El concepto de reflejo supone, por otra parte, diversificar el centro sensorio-motriz reparando en las funciones de la médula y el bulbo raquídeo para poder dar cuenta cabalmente de sensaciones sin conciencia⁴³, descentramiento incompatible con la exigencia cartesiana de un punto único de conexión alma-cuerpo en el cerebro, y más precisamente en la glándula pineal. En el siglo de Descartes, sin embargo, un concepto que ligaba directamente la impresión sensitiva a la reacción motriz sin pasaje por el relevo cerebral encerraba una contradicción ya que admitía la existencia de una impresión sensible no sentida: “Quien dice sensibilidad dice conciencia de la sensación y, en la época, eso era decir alma. [...] De ahí la imposibilidad [...] de localizar el *sensorium* en algún aparato que no sostuviera ninguna relación con el yo”.⁴⁴ Sólo en el siglo XIX toda referencia a la subjetividad podría ser puesta entre paréntesis al definir la sensibilidad, descrita ahora objetivamente por la sola estructura histológica de los receptores. Hasta entonces, quienes investigaron mecanismos sensorio-motrices reflejos adoptaron una estrategia que Descartes no hubiera podido aceptar, con su crítica a la triplicidad aristotélica del alma en favor de la vindicación del alma racional como única en sentido propio: la de diversificar la sede del alma, extendiéndola, multiplicándola o graduándola.⁴⁵

No podremos detenernos aquí en los pormenores de la historia de la formación del concepto de reflejo tal como es reconstruida eruditamente por Canguilhem, una historia que no contó con la participación protagónica de Descartes sino con las intervenciones parciales y modestas de muchos actores que la historiografía científica oficial consideraría secundarios. Entre estos nombres Canguilhem se detiene especialmente en el de Thomas Willis, un médico, químico y anatomista inglés contemporáneo a Descartes, y el de Georg Prochaska, un profesor vitalista de anatomía y oftalmología que trabajó a fines del siglo XVIII en la

41 A.-T. IX, p. 168. El subrayado es nuestro.

42 A.-T. XI, pp. 192, 193. Cf. FCR, p. 32.

43 Es decir, sensaciones que provocan reacciones motrices involuntarias incluso antes de dar lugar a una clara percatación consciente.

44 FCR, p. 128.

45 FCR, p. 129.

Universidad de Praga.⁴⁶ Es al primero a quien debe atribuirse propiamente la formación del concepto de reflejo ya que, en contraste con Descartes, en él efectivamente se asocian la palabra, la definición y las experiencias pertinentes: el movimiento reflejo nombrado y concebido por Willis es realmente la manifestación periférica (muscular) de una energía transportada proveniente de la misma periferia (órganos de los sentidos), y no el efecto periférico de un motor central y de un comando central accionado en ocasiones desde la periferia como en Descartes. Y son dos rasgos anticartesianos de la fisiología de Willis los que permiten la aparición de este concepto. En primer lugar, su dinámica no es sólo mecánica (como en Galileo y Descartes) sino también química.⁴⁷ En segundo lugar, Willis distingue las funciones del cerebro y el cerebelo iniciando la progresiva negación del privilegio cerebral en materia de sensomotricidad, tendencia que se prolongará hasta establecerse hacia fines del siglo XVIII una multiplicidad de “centros simpáticos” relativos a la médula, ganglios y plexos. Siguiendo esta línea, G. Prochaska, quien aporta en 1784 “la elaboración del reflejo más explícita y más sistemática”⁴⁸ puede admitir

que la *vis nervosa* es divisible, que subsiste en segmentos de organismos cortados del cerebro, en suma que el *sensorium commune* es él mismo divisible, pues ni el cerebro ni el cerebelo constituyen el *sensorium commune* sino el bulbo raquídeo (*medulla oblongata*) y la médula espinal.⁴⁹

Ahora bien, si todos los elementos lógicos que conforman el concepto de reflejo están completamente desarrollados para 1800, solamente en la segunda mitad del siglo XIX el concepto deviene “percepto”: ya no consta sólo en los libros y los laboratorios sino que es constatado en los hospitales como parte de la semiología médica de uso. Desde entonces “el médico trata y en ocasiones cura enfermedades del sistema nervioso cuyo diagnóstico incluye a título de síntomas los efectos de sus perturbaciones [de los reflejos] o su desaparición”.⁵⁰ Según Canguilhem, la confirmación de la validez científica del reflejo fue proporcional a su vulgarización, extendiéndose el término “reflejo” más allá del vocabulario científico o médico para pasar al vocabulario popular:

Todos saben hoy o quisieran saber, en la medida en que de ello depende su trabajo o su modo de vida, si tienen o no buenos reflejos. El hombre vive hoy en una forma de civilización que ha conferido a la rapidez y al automatismo de las reacciones motrices un valor doble, valor de utilidad y rendimiento para el operador de máquinas, valor de prestigio para el deportista.⁵¹

46 Las respectivas fuentes citadas por Canguilhem son Willis, T., *Opera Omnia*, Lyon, 1681 (2 vol.); Prochaska, G., “De functionibus systematis nervosi Commentatio”, en *Adnotationum academicorum fasciculus tertius*, Praga, Wolfgang Gerle, 1784; Prochaska, G., *Lehrsätze aus der Physiologie des Menschen*, Viena, C. F. Wappler, 1797. En el caso de Willis, Canguilhem agrega en *FCR* un apéndice con traducciones propias del latín de extractos de *De motu Musculari*, *Cerebri Anatome*, *De anima brutorum* y otras obras contenidas en la edición de *Opera Omnia* citada.

47 *FCR*, p. 66.

48 *FCR*, p. 115.

49 *FCR*, pp. 117, 118.

50 *FCR*, 162.

51 *FCR*, p. 163.

Paradójicamente, según Canguilhem, esta extensión triunfal del concepto de reflejo como mecanismo rígido de simplicidad elemental lo condujo a experimentar sus propias limitaciones e insuficiencias. Su transformación, señala Canguilhem, comenzó con una sorpresa clínica que Merleau-Ponty justamente describe y analiza en *La estructura del comportamiento*: el estudio experimental del reflejo rotuliano muestra que los reflejos tendinosos no son ni constantes ni uniformes y su ausencia no tiene necesariamente un significado patológico.⁵² Así comienza una revisión que “se encuentra resumida en las concepciones de Goldstein, sobre las que sería supefluo insistir después del estudio de Merleau-Ponty [...] y la traducción en francés de *Der Aufbau des Organismus* (1934)” del primero, en una colección dirigida precisamente por Merleau-Ponty.⁵³ Canguilhem concluye observando que los trabajos de Sherrington, de Bete, de von Weizsäcker y de Goldstein, “a cuyas conclusiones Merleau-Ponty ha procurado una gran audiencia en el público filosófico francés, han reforzado aun más la desconfianza respecto del dogma de la realidad biológica del arco reflejo elemental”, el cual “sólo subsiste hoy en los manuales de enseñanza secundaria”.⁵⁴ El modo en que Merleau-Ponty reaparece en las páginas finales de la reconstrucción histórica de Canguilhem puede resultar representativo no sólo del valor reconocido por el segundo a la filosofía del primero, sino también de las diferencias entre sus intereses filosóficos específicos. Tal como Canguilhem advierte, Merleau-Ponty constata y promueve en *La estructura del comportamiento* la progresiva sustitución de los conceptos de estímulo y respuesta por los de situación y comportamiento en función de la triple revisión clínica, fisiológica y psicológica del reflejo decimonónico.⁵⁵ Merleau-Ponty muestra que es la misma investigación científica contemporánea la que impide ligar uniformemente la recepción pasiva de ciertos estímulos a ciertas respuestas fijas. Esto es así porque, en primer lugar, el cuerpo se muestra sensible a configuraciones, relaciones y diferencias más que a estímulos individuales tomados por sí mismos, y se comporta como una totalidad sinérgica e integrada, a diferencia de una yuxtaposición o conglomerado de partes con funciones específicamente predeterminadas.⁵⁶ En segundo lugar, puesto que se comprueba que el comportamiento corporal condiciona y preconfigura la recepción de las estimulaciones, la serie causal que hacía preceder linealmente el estímulo a la respuesta –la fase sensorial y pasiva a la fase motriz y activa– permite ser redefinida en términos de una “causalidad circular”: “El organismo no puede compararse a un teclado sobre el que actuarían los estímulos exteriores y dibujarían su forma propia, por la simple razón de que él contribuye a constituirla”.⁵⁷ Por su parte, Canguilhem añade que esta transfor-

52 *EC*, pp. 21, 22.

53 *FCR*, p. 164.

54 *FCR*, p. 4.

55 *FCR*, p. 164.

56 Cf. el capítulo I de *EC* (“Le comportement réflexe”) así como las primeras páginas del capítulo I de la Parte I de *PP* (“Le corps comme objet et la physiologie mecaniste”), donde se resumen algunas conclusiones de la obra previa acerca de estas cuestiones.

57 *EC*, p. 11. El hecho de que a la hora de analizar críticamente “El comportamiento reflejo” (título del cap. I de *EC*) Merleau-Ponty apele más de una vez a la célebre metáfora del órgano proveniente de *El tratado del hombre* de Descartes solamente confirma algo que el mismo Canguilhem reconoce: que una teoría del reflejo parece en términos generales y en primera instancia ser lógicamente compatible con un modelo mecánico del movimiento involuntario. Siendo los intereses analíticos de Merleau-Ponty más filosóficos que históricos

mación de los cánones de la investigación científica del cuerpo puede ser ligada a factores socioeconómicos. Su epistemología histórica del concepto de reflejo sugiere finalmente que el automatismo creciente del maquinismo industrial sacó a la luz la resistencia del cuerpo del trabajador “al esfuerzo conjugado de ingenieros y psicotécnicos para adaptar, cada vez más estrechamente, la velocidad y la uniformidad de sus movimientos, descompuestos en gestos elementales, al funcionamiento de las máquinas y al rendimiento de las empresas”.⁵⁸ En su visión, habrían sido entonces las modificaciones en la organización del trabajo las que forzaron a las ciencias a considerar la fluidez de los comportamientos del individuo como ser total y singular frente al “fetichismo taylorista de la velocidad y la uniformidad de los gestos simples” representados por el previo concepto de reflejo.⁵⁹

Consideraciones finales

La atención prestada tanto por Merleau-Ponty como por Canguilhem a los escritos cartesianos relativos a la corporalidad tendieron de modo convergente a subrayar que las trazas fundacionales de la fisiología mecanicista moderna fueron acompañadas del reconocimiento de ciertas singularidades del cuerpo viviente irreductibles al modelo de la máquina. Así, ambos observaron que particularmente la descripción cartesiana del cuerpo humano reviste caracteres teleológicos y alude a una unidad de ensambladura que difiere de la mera relación de causalidad eficiente entre partes, aquella que convendría a todo modo de la extensión. Si bien no fue nuestro objetivo abordar aquí *per se* las filosofías propias de estos dos protagonistas de la discusión filosófica francesa de mediados del siglo XX sino sólo sus originales lecturas de Descartes, puede observarse que aquellos caracteres del cuerpo que ya en Descartes se resistían a la reducción mecanicista ocuparían un lugar clave tanto en la filosofía de Canguilhem del cuerpo viviente como fundamento olvidado de la biología y la fisiología modernas, como en la fenomenología del cuerpo vivido desarrollada por Merleau-Ponty. En segundo término, advertimos que la perspectiva histórica adoptada distintivamente por Canguilhem en sus análisis subrayó ciertas peculiaridades de la fisiología mecanicista cartesiana –la heterogeneidad de la mecánica sensitiva y motriz y la estricta centralización nerviosa– que impiden asociar el nombre de Descartes a la formación del concepto de movimiento reflejo. Asimismo, en su reconstrucción de la historia de este concepto Canguilhem asignó un rol relevante a los análisis merleau-pontianos en la revisión contemporánea de las categorías que signaron la investigación científica moderna del cuerpo, una transformación epistemológica que la visión de Canguilhem asoció además a los cambios en la organización social y económica.

en torno a este punto, el filósofo no se detiene como lo hace Canguilhem en el hecho de que Descartes no desarrollara tal teoría –incompatible con otros aspectos particulares de su fisiología– ocupándose solamente del “uso [que] se ha hecho de la metáfora del teclado en la [posterior] fisiología de los centros nerviosos” (EC, p. 11). (El modelo cartesiano del teclado que los análisis merleau-pontianos asocian al comportamiento reflejo se halla en A.-T. XI, pp. 165, 166.)

58 FCR, p. 166.

59 *Idem*.

Bibliografía

- Beaune, J.C., “Réflexe et corps-machine chez Merleau-Ponty. Quelques marques de Descartes et de Canguilhem”, en Cariou, M.-Barbaras, R.-Bimbenet, E. (eds.), *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2003, pp. 13-25.
- Canguilhem, G., *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles*, París, Presses Universitaires de France, 1955.
- *Le normal et le pathologique*, París, PUF, 1966.
 - *La connaissance de la vie*, París, Vrin, 2006.
 - *Escritos sobre la medicina*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- Cottingham, J., “Cartesian Trialism”, en *Mind* (London), 94, 1985, pp. 218-230.
- Descartes, R., *Oeuvres de Descartes*, ed. Adam-Tannery (12 tomos), París, Vrin, 1996.
- Des Chene, D., *Spirits and Clocks. Machine and Organism in Descartes*, Ithaca/London, Cornell University Press, 2001.
- Dupond, P., *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*, París, Ellipses, 2001.
- Guérout, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols., París, Aubier, 1953.
- Lefort, C., “Maurice Merleau-Ponty”, en Merleau-Ponty, M., *Oeuvres*, París, Gallimard, 2010, pp. 13-99.
- Leoni, F., “La machine et la vie. Histoire du mouvement et histoire de la métaphysique”, en *Chiasmi International. Publication trilingue autor de la pensée de Merleau-Ponty* (Milano/París), n° 11, Mimesis/Vrin, 2009, pp. 293-310.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement*, París, Presses Universitaires de France, 1967.
- *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945.
 - *L'union de l'ame et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948)*, París, Vrin, 1978.
 - *Causeries. 1948*, París, Éditions du Seuil, 2002.
 - *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, París, Éditions du Seuil, 1995.
 - *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, París, Gallimard, 1996.
- Richardson, R., “The ‘Scandal’ of Cartesian Interactionism”, en *Mind* (London), XCI, 1982, pp. 20-37.
- Rozemond, M., *Descartes's Dualism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

La penumbra salvadora: María Zambrano y la razón poética

The Saviour Shadows: María Zambrano and the Poetic Reason

CARLOS ELÍO MENDIZÁBAL*

Resumen: María Zambrano lleva a cabo, a través de su razón poética, una crítica de la tradición filosófica occidental. Frente a una concepción anquilosada, que ha restringido el ser al pensar, nos propone una nueva manera de entender la filosofía, como saber integrador que abarca todas las dimensiones del ser humano, incluidas aquellas que se resisten a la conciencia y que nos constituyen en la sombra.

Palabras clave: Sagrado, Revelación, Poesía, Verdad, Método.

Abstract: María Zambrano carries out a criticism to the Western philosophical tradition through her «poetic reason». She suggests a new way of understanding philosophy as a conciliatory knowledge which covers all the human dimensions, included the ones which are resistant to our own awareness and which constitute us in the shadows. Her concept is opposed to an obsolete idea of philosophy which has restricted «the being» to «the thinking».

Keywords: Sacred, Revelation, Poetry, Truth, Method.

Son muchos los aspectos que hacen de María Zambrano «un caso aparte» en la filosofía española contemporánea, y acaso sea ésta, su singularidad, una de las razones del injusto olvido en que se mantuvo su obra durante muchos años, aunque también del posterior entusiasmo que ha provocado su recuperación¹. Singularidad, en cuanto a su planteamiento filosófico, pero también en cuanto a su manera de llevarlo a efecto a través de un discurso, a veces enigmático y difícil, pero siempre sugerente.

Es fundamentalmente este carácter singular lo que ha propiciado el cuestionar, en ocasiones, la dimensión filosófica de su obra. Tema polémico cuya respuesta inevitablemente vendrá dada en función de lo que entendamos por filosofía. Precisamente un aspecto central de la obra de María Zambrano es la crítica a la tradición filosófica occidental que se ha

Fecha de recepción: 10/01/2014. Fecha de aceptación: 17/05/2014.

* Profesor de Filosofía en el Colegio Marista de Palencia. Licenciado en Derecho por la Universidad de Valladolid, Máster en Filosofía y doctorando en Filosofía por la UNED. Principal línea de investigación: Relaciones entre filosofía y literatura. carloseliovalladolid@hotmail.com

1 Fundamentalmente a partir de la publicación en 1966 de un artículo de José Luis López Aranguren “Los sueños de María Zambrano”. Aunque ya anteriormente su obra había sido objeto de atención por parte de algunos autores, así Muñoz Alonso que publicó en 1959 su estudio crítico “María Zambrano” en *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*.

decantado por una concepción restrictiva de lo filosófico. La identificación de la filosofía con la razón discursiva, con la construcción sistemática y lógica de un discursar mutilado que se niega a la realidad plural, excluiría del campo de la filosofía no solamente la obra de María Zambrano, también la de otros autores significativos y de los cuales nadie duda ya de su pertenencia al universo filosófico.

La filosofía de María Zambrano, aun partiendo de unos referentes concretos, que en mayor o menor medida siempre asumió y tuvo en cuenta, sigue una deriva propia, personal. Es cierto que su decir hermético, su lenguaje etéreo y poetizante nos transportan fuera de lo que, por lo menos en Occidente, se ha venido entendiendo habitualmente por filosofía. En todo caso, y haciéndonos eco de la célebre frase de Fichte «*Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de hombre se es*», hay que reconocer que, en María Zambrano, la filosofía va más allá de un pretendido saber intelectual y que nos encontramos en presencia de un filosofar que responde, en última instancia, a una necesidad hondamente sentida. Y es esta conjunción entre pensamiento y sentimiento un rasgo característico de la autora.

María Zambrano va a intentar, lúcidamente, una comprensión del ser humano; es la suya una antropología abarcadora de todos aquellos aspectos que a lo largo de la historia han ido configurando el humano vivir. Desde el fondo generador de lo sagrado, donde el hombre se siente inmerso, «instalado como en una placenta», hasta el vacío de la orfandad recién descubierta en su corazón y la búsqueda de la plenitud que llega con la aceptación del propio destino. Pero para entender al ser humano es preciso penetrar en el diálogo entre lo divino y lo sagrado, en cuanto que la aparición de los dioses implica la conexión necesaria con la realidad primera, con lo sagrado. Los dioses van a constituir la primera forma de relación con la realidad y el origen de las primeras preguntas que se hace el ser humano, preguntas que todavía no son filosóficas pero sin las cuales la filosofía no hubiera surgido.

La primera relación del ser humano con el mundo no tiene un carácter racional. El ser humano se relaciona, en un primer momento, con el mundo a través del delirio, que ya en sí mismo constituye un saber de experiencia. Es desde esta insuficiencia, desde esta perplejidad inicial, donde se produce la transformación de lo sagrado en lo divino.

María Zambrano quiere ensanchar el cauce de la razón, no le sirve un discursar selectivo que olvida, en palabras de Pascal, «las razones del corazón». En su obra hay una apuesta por desentrañar, por evidenciar aquello que permanece oculto en las entrañas y que constituye nuestro ser en la sombra. Para ello, no le basta la «razón vital» de Ortega, le es necesaria una razón capaz de llegar donde no llega la razón discursiva, una razón que anuncia ya en su libro *Hacia un saber sobre el alma*:

Era necesario topar con esta nueva revelación de la Razón a cuya aurora asistimos como Razón de toda la vida del hombre. Dentro de ella vislumbramos que sí va a ser posible este saber tan hondamente necesitado. El cauce que esta verdad abre a la vida va a permitir y hasta a requerir que el fluir de la «psique» corra por él. Tal es nuestra esperanza.²

2 María Zambrano, «*Hacia un saber sobre el alma*». Alianza editorial, Madrid 2008, pág. 30.

Poesía como revelación

Aunque el objetivo inicial que se propuso María Zambrano, en *Los intelectuales en el drama de España*, fue el de indagar en la esencia de lo español, la temática deriva ya principalmente hacia la afirmación del conocimiento poético como vía adecuada, a través del método de la razón poética, para captar una realidad que va más allá de la mera racionalidad cartesiana. El planteamiento de María Zambrano dota al discurso poético de un protagonismo que le había sido arrebatado en aras de una pretendida razón clarividente y sin embargo incapaz de escudriñar las realidades más profundas de la vida. Se trata de dotar a la poesía de una trascendencia inusitada dentro del campo del pensamiento occidental, aurora reveladora de una manera distinta de conocimiento, capaz de dar unidad a lo humano y lo divino.

Como muchos años después, ya de vuelta del exilio, reconocerá la propia autora, la verdad del ser surge no como pregunta sino como revelación. «*La pregunta qué es el ser la he abolido de la filosofía hace tiempo. En vez de preguntar, creo en la revelación de la filosofía y al que revela, no se le pregunta*»³. Pues revelación es en definitiva, para nuestra autora, el punto de partida del que se deriva toda su hermenéutica de lo sagrado. Revelación como intuición integradora de aquellos aspectos de una realidad «llena de dioses», que es sagrada.

Hay un largo proceso histórico que va desde lo sagrado, ámbito donde el hombre se encuentra inmerso, hasta la pregunta inicial de la filosofía: «¿Qué son las cosas?». Con el inicio de la filosofía surge el descubrimiento de la conciencia y la consiguiente soledad del hombre:

El origen de la filosofía se hunde en esa lucha que tiene lugar dentro todavía de lo sagrado y frente a ello. La filosofía nació, fue el producto de una actitud original, habida en una rara coyuntura entre el hombre y lo sagrado. La formación de los dioses, su revelación por la poesía, fue indispensable, porque fue ella, la poesía quien primeramente se enfrentó con ese mundo oculto de lo sagrado.⁴

Para María Zambrano, la tradición filosófica occidental representa la imposición violenta de una razón limitadora y reduccionista que ha dejado en la sombra una parte sustancial del ser, la realidad plural y multiforme, poblada de dioses, que ha sido definitivamente abolida.

Se impone recuperar entonces la palabra. La palabra en estado virgen, desnuda de connotaciones de carácter conceptual. La palabra anterior a toda amputación ontológica, anterior a toda violencia ejercida por la filosofía, la palabra como absoluta revelación. Es preciso recurrir a la palabra revelada para tratar de acceder al misterio del ser, que se oculta al discurso racionalista impuesto por el pensamiento occidental. Solamente la poesía que trata de decir lo indecible puede poner voz a las entrañas. Puede hacerse eco de aquello que no puede expresar el discurso racional ya que excede sus propios límites. Por eso María Zambrano reivindica un planteamiento integrador que sea capaz de revelarnos la esencialidad del ser humano en toda su magnitud.

3 “Felices en La Habana”, texto incluido en el libro *Las palabras del regreso*, Cátedra, Madrid 2009, pág. 280.

4 María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fondo de cultura económica, Madrid 2007, pág. 76.

En este proceso de búsqueda de una razón mediadora, que le permita conectar con lo esencial del ser, dirige su mirada hacia el elemento poético como única instancia capaz de adentrarse en las profundidades del alma humana. Poesía, pensamiento y religión aparecerán así entrelazadas en armoniosa unidad, susceptible de revelar aquella realidad que se le resiste a la pura racionalidad.

Cada vez en mayor medida, pero fundamentalmente desde la conclusión de la segunda guerra mundial, parece desinteresarse de los aspectos histórico-sociales para introducirse en una «mística de la creación» que tendría como referente privilegiado a san Juan de la Cruz. Mística de la creación, frente a cualquier tipo de «mística quietista», porque es la palabra poética la que convoca y «devora» a todo lo creado. Al margen de la «razón histórica» de cuño orteguiano, nuestra autora, se introduce por los vericuetos de la relación entre el hombre y lo divino. El planteamiento poético religioso de María Zambrano trata de alcanzar lo indeterminado, a través de la vía del amor y de la piedad, superando así la mera circunstancialidad que nos ofrece la razón.

Ya en su libro *Filosofía y poesía* lleva a cabo una genealogía explicativa de la difícil relación que a lo largo de la historia ha existido entre estas dos posibilidades del conocimiento humano. Puesto que, en definitiva, se trata de conocer la realidad, ambas son necesarias y por consiguiente ambas son insuficientes por sí solas:

No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método.⁵

A partir de esta constatación, está claro que la intencionalidad de María Zambrano es servirse tanto de la filosofía como de la poesía, aquí subyace el motivo que guía su método de acercamiento a la verdad. Pero también a partir de aquí se inicia la crítica de la cultura occidental, en el sentido de que ésta se ha decantado por uno de los dos lenguajes como lenguaje de la verdad, dejando en el olvido una parte sustancial del humano devenir. La reivindicación de María Zambrano del elemento poético supone un intento serio de recuperar esa «penumbra salvadora» que también nos constituye.

María Zambrano, entiende que es partir de la célebre condena de la poesía, que Platón lleva a cabo en el diálogo «La República», cuando se fragua una tendencia que persistirá a lo largo de la historia: la visión reduccionista de lo filosófico que exclusivamente admite el razonamiento lógico, la razón discursiva como medio para alcanzar la verdad.

Este planteamiento inicial de María Zambrano, esta crítica de la cultura occidental, recuerda, salvando las distancias y aunque los derroteros seguidos por uno y otro sean muy diferentes, a otro gran heterodoxo: Nietzsche. En ambos hay una fascinación por la potencialidad creadora del lenguaje, en ambos hay aparentemente un cierto desdén por el método, por el conocimiento sistemático. Parece como si su método consistiese en carecer de método, como si su aparentemente asistemático discurrir fuese deliberado, ya que su

5 María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid 1993, pág. 13.

discurso se escapa de los cánones establecidos por los academicistas. En ambos se aprecia antes que una preocupación por el método un interés apasionado por el estilo.

Se podría decir también que, en cierta manera, ese desentrañar, ese ahondar en los inferos del alma, que postula María Zambrano, ese rescatar una parte sustancial del ser que ha permanecido oculto para la cultura occidental, encontraría cierto paralelismo con la reivindicación, por parte de Nietzsche, del espíritu dionisiaco frente al imperio de lo apolíneo.

Tanto en Nietzsche como en María Zambrano hay un intento por superar el dualismo impuesto entre lenguaje poético y filosófico. Esta separación entre lo poético y lo filosófico no se manifiesta, curiosamente, en el origen de la filosofía. Por eso no es casual el que Nietzsche, que realiza una crítica demoledora de la tradición filosófica, respete el comienzo de la filosofía occidental. Como señala Eugen Fink: «*Nietzsche retorna a Heráclito. Su lucha comienza contra los eleatas, contra Platón y la tradición metafísica que arranca de ahí. Heráclito sigue siendo la raíz originaria de la filosofía de Nietzsche*».⁶

María Zambrano, partiendo de la oposición tradicional entre lo poético y lo filosófico, trata de ensamblar ambas dimensiones en su «razón poética». Para María Zambrano lo poético y lo filosófico se complementan, el poeta «*olvida lo que el filósofo recuerda, y es la memoria misma de lo que el filósofo olvida*»⁷. Poesía y filosofía parten de un mismo origen: el asombro ante lo existente. Pero, mientras la filosofía busca seguridad, la poesía permanece en la intemperie; así lo expresa Sergio Sevilla, «*la filosofía sustituye el mundo de la presencia por el mundo del concepto; el poeta permanece fiel a la apariencia*»⁸.

Son dos actitudes divergentes y, paradójicamente, no irreconciliables. María Zambrano trata de ensanchar lo filosófico con la riqueza de lo poético, trata de quitarle rigidez al concepto para que capte así la multiplicidad y la variedad de lo existente.

Lenguaje y verdad

En la evolución histórica de la relación entre filosofía y poesía, entendiendo por poesía la manifestación por excelencia del arte, conviene señalar varios momentos decisivos: el primero de ellos lo representa Kant que, en su obra *Crítica de la razón pura*, pone de manifiesto la imposibilidad de acceder a la cosa en sí a través de un pretendido «lenguaje de la verdad» o lenguaje filosófico que se diferenciase de un lenguaje poético exclusivamente dirigido a expresar no lo que son las cosas, sino sus apariencias. Kant pone fin al dualismo platónico entre ser y representación, por lo tanto sólo existe un único lenguaje para expresar de forma simbólica y metafórica una misma realidad ontológica. A partir de aquí, Kant inicia una relación entre arte y filosofía, es decir entre poesía y filosofía, en cuanto comparten un mismo lenguaje. Las diferencias serían exclusivamente de carácter formal.

La filosofía del espíritu que surge con el idealismo postkantiano está representada por dos actitudes bien diferenciadas. Por una parte nos encontramos con el planteamiento romántico —Schiller, Schelling, Schlegel, etc.— que va a tratar de establecer una identi-

6 Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza universidad, Madrid 2000, pág. 16.

7 María Zambrano, *Filosofía y poesía*, Fondo de cultura económica, Madrid 1993, págs. 45 y 46.

8 Sergio Sevilla, «La razón poética: mirada, melodía y metáfora. María Zambrano y la Hermenéutica», en Teresa Rocha Barco (ed), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 87-108. La cita es de la p. 90.

dad entre poesía y filosofía en base a un pretendido saber del espíritu, que se asienta en el imperio de la subjetividad fichteana. Por otra parte, nos encontramos con el idealismo especulativo de Hegel que reacciona contra la postura de los románticos y delimita el campo de lo filosófico y de lo poético sin caer en el dualismo platónico propio de las posturas prekantianas. Hegel parte de la diferencia entre verdad y ficción, para Hegel lo en sí es captado de forma dialéctica, a través del concepto, por la razón. La verdad de la poesía es la verdad de la apariencia sensible que, a través de la imaginación, se representa en el arte. La poesía, únicamente, sería un momento del proceso total de la verdad, es a la filosofía a la que corresponde, a través de un proceso dialéctico, llegar, mediante el pensamiento, a la verdad de lo en sí.

Dentro de la evolución histórica de la relación «problemática» entre poesía y filosofía, la posición tradicional mantuvo, durante un largo periodo de tiempo, la distancia entre los dos lenguajes, basándose fundamentalmente en atribuir a lo filosófico la búsqueda y el hallazgo de la verdad, mientras que lo poético quedaba relegado al ámbito de la ficción. Gadamer, en su obra *Estética y hermenéutica*, se refiere a esta relación de «tensión» como algo que caracteriza el pensamiento occidental:

Esta fecunda tensión entre filosofía y poesía, no es un problema sólo de ayer o antes de ayer: acompaña todo el camino del pensar occidental, que se diferencia de todo discurso de la sabiduría oriental porque tiene que sostener en sí esta tensión⁹.

El acercamiento entre los dos lenguajes, sin disolución de uno de ellos en el otro, constituye una tendencia que, como hemos visto, se inicia con Kant y culmina con Nietzsche. Pero esta cercanía se romperá a partir de las concepciones positivistas y cientificistas del siglo XIX, gestándose posteriormente una lenta y dificultosa recuperación que llega hasta nuestros días. Gadamer, en la obra anteriormente citada, hace referencia, a este proceso de recuperación, no exento de riesgos, iniciado en el siglo XX por una serie de autores, entre ellos y de manera muy relevante por Heidegger:

Mas cuando, en nuestro siglo, la filosofía universitaria recuperó una cierta validez - mencionaré sólo los llamados filósofos de la existencia: Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Gabriel Marcel y, sobre todo, Martin Heidegger- , no ocurrió ello sin que se atreviese a surcar las regiones marginales del lenguaje poético, tropezando a menudo con una crítica acerba¹⁰.

La relación entre la obra de María Zambrano y la de Heidegger no es fácil de establecer. Las referencias, por parte de nuestra autora, al filósofo alemán no son frecuentes, lo cual no ha sido obstáculo para que llegue a plantearse, en alguna ocasión, la obra de María Zambrano como «respuesta a la pregunta por el ser» que lleva a cabo Heidegger¹¹. Pese a las críticas que, en sus primeros libros, dedica María Zambrano a Heidegger, considerándole

9 Hans-Georg Gadamer, *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid 2001, pág. 173.

10 *Ibid.*, pág. 173.

11 Moreno Sanz, J., *La razón en la sombra: antología crítica*, Siruela, Madrid 2004, pp. 27-28.

en cierta forma heredero del idealismo alemán, no obstante conserva por el filósofo una gratitud innegable cuando se trata del reconocimiento de sus méritos como precursor en la tarea de recuperación del elemento poético para el filosofar:

Y así aparece gracias al más renombrado de los filósofos de este siglo —Heidegger— que le es necesario volverse a la poesía, seguir los lugares del ser por ella señalados y visitados, para recobrar, sin la certeza de lograrlo tal como lo lograron los presocráticos, en quienes la filosofía no se había desprendido aún de la filosofía¹².

Para Heidegger, «el lenguaje es la casa del ser»¹³ y «el poetizar es la capacidad fundamental del habitar humano». La poesía se constituye en lenguaje privilegiado —«texto eminente», dirá Gadamer— para alcanzar la verdad: «la esencia de la poesía es la instauración de la verdad»¹⁴. Heidegger pretende captar lo humano a partir del ser y para ello es primordial el lenguaje, lenguaje que alcanza su máxima intensidad en la poesía. Ello le llevará a una concepción pre-metafísica, pre-lógica. Para pensar el ser es preciso dismantelar la lógica y acudir a los primeros pensadores de Grecia, a los presocráticos. La lógica fracasa en su intento por expresar el ser auténtico del pensar ya que se basa en una ontología que limita el ámbito del ser pensable al ser dado. Ante la disyuntiva entre el ser y la nada, el entendimiento humano se refugia, busca seguridad, en lo estable, en lo dado. Frente al imperialismo del pensamiento metafísico y tecnológico, Heidegger, opone el pensamiento mítico-poético:

La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y, sin embargo, es al contrario, pues lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad¹⁵.

Es innegable que pese a las críticas que realiza María Zambrano a Heidegger, centradas fundamentalmente en el idealismo y la abstracción imperantes en el filósofo alemán, existen no obstante ámbitos compartidos por los dos autores: principalmente la crítica a la razón discursiva y la estimación de lo poético. Pero no resulta sencillo delimitar hasta qué punto se trata sólo de coincidencias puntuales en su discurrir filosófico o más bien se trata de influencias de la obra de Heidegger en el planteamiento llevado a cabo por María Zambrano. A esta falta de claridad contribuye en buena medida la ausencia de referencias explícitas, por parte de María Zambrano, a la obra de Heidegger.

El título de uno de los libros más emblemáticos de María Zambrano, *Claros del bosque*, nos remite a la *Lichtung* de Heidegger. Tanto María Zambrano como Heidegger llevan a cabo una reelaboración de la metáfora tradicional de la luz, ya que la *Lichtung* y el claro constituyen el lugar del encuentro entre luz y penumbra. En ambos filósofos se

12 María Zambrano, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid 2004, pág. 51.

13 Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid 2000, pág. 43.

14 Martin Heidegger, «El origen de la obra de arte» en *Arte y poesía*, Fondo de cultura económica, México 2005, pág. 114.

15 Martin Heidegger, «Hölderlin y la esencia de la poesía» en *Arte y poesía*, Fondo de cultura económica, México 2005, pág. 143.

aprecia un intento de devolver al hombre a ese «claro del bosque», a su esencia primigenia, de la que ha sido privado por la metafísica que impide al hombre el acceso al ser. Para ello, tanto Heidegger como María Zambrano, consideran la palabra como «la casa del ser» y la palabra poética como lenguaje originario que lleva a cabo la instauración del ser en la palabra. Pero, mientras María Zambrano piensa el ser del hombre a partir de un fundamento religioso y trata de elaborar una nueva filosofía, Heidegger, sin salirse de la metafísica, retrocede hasta sus fundamentos y a partir de ahí trata de recuperar y rescatar del olvido el ser. En Heidegger no existe la tentación de carácter religioso como sucede en María Zambrano.

La razón poética como método

El pensamiento racional, tal como se nos muestra en sus orígenes, es pensamiento filológico y este pensamiento surge del asombro ante las cosas, es un preguntarse por el ser de las cosas. Conocemos el origen de este pensamiento y su evolución posterior:

Surge entonces el asombro, ese asombro que es entusiasmo encendido en la certeza de que hay un ser, un universo, un orden. Y de él se ha nutrido no sólo la pregunta filosófica que surgió con Tales de Mileto, sino todo el esplendoroso proceso de la filosofía griega, de la Filosofía¹⁶.

Ya desde un primer momento está presente en este conocimiento una duda acerca de si las cosas o los sucesos son realmente lo que parecen e incluso si realmente son, duda que puede recaer sobre las cosas mismas pero también sobre el propio sujeto pensante. Es a partir de Descartes cuando, desde esa duda inicial, accedemos a la certeza tanto del objeto, de lo que nos rodea, como del sujeto, de su propia existencia como ser pensante. Se ha creado un orden a partir de una comunidad entre sujeto y objeto, orden que encuentra su justificación última en la razón. De la duda primitiva se pasa a una deificación de la razón.

La filosofía ha logrado transformar lo sagrado, la realidad múltiple, inasible, ambigua... en pensamiento, se ha alcanzado la identidad entre ser y pensar. Pero el pensamiento supone una renuncia frente al saber, supone una limitación, un impedimento de entender aquello que no puede ser pensado. Frente a la sabiduría, que es anterior al pensamiento, y que representa lo ilimitado, se alza el conocimiento que limita el ser a la razón.

María Zambrano distingue entre saber y pensar, mientras el saber constituye algo esencial en las diferentes culturas y que no precisa de un esfuerzo especial para alcanzarlo, ya que va surgiendo de una forma espontánea, acumulativa, a lo largo del tiempo; el pensar es una labor intelectual que tiene su origen en un momento concreto y determinado, es algo adquirido. Pero la diferencia mayor, a juicio de María Zambrano, entre saber y pensar se encuentra en el método:

El saber es experiencia ancestral o experiencia sedimentada en el curso de una vida. ¿Y cómo transmitir esta experiencia? Y si resulta problemático el transmitir y aun

16 María Zambrano, *Notas de un método*, Tecnos, Madrid 2011, pág. 140.

el adquirir la experiencia es porque se trata de experiencias vitales, es decir: de una experiencia que no es repetible a voluntad, según lo son las que se efectúan en los laboratorios¹⁷.

Esta diferenciación entre saber y pensar nos llevaría a entender que para el saber no existe, en principio, un método posible, como sucede en el ámbito del pensar. Ya que nos estamos refiriendo a lo oculto, al territorio de lo inefable, a aquello que difícilmente podemos expresar a través del lenguaje convencional. El pensar es acción que apunta hacia el futuro, mientras que el saber es experiencia acumulada, pasado, tradición, que como el rayo ilumina súbitamente nuestras vidas y que súbitamente desaparece. Ámbito de lo sagrado que alcanzamos en sueños, en la penumbra, donde se manifiesta el ser originario.

Despertar es entonces nacer a la conciencia. Pero la filosofía moderna ha situado a la conciencia en el centro del hombre y ha levantado un muro insalvable entre el saber y el pensar, legitimando solamente aquellas experiencias traducibles al lenguaje lógico. Sin embargo la relación con las cosas implica en primer lugar el trato con las mismas:

Esta experiencia primordial es previa al pensamiento sistemático (a la razón teórica) y sólo puede ser captada por el momento poético de la razón, el único capaz de hacer posible la experiencia del ser propio del hombre (sin la pretensión de encerrarla en la estructura de un sistema): el fluir inagotable de la experiencia como unidad cada vez más íntima de vida y pensamiento; una unidad que modifica a ambos: éste se hace abierto e inacabable, aquélla adquiere su plenitud en éste¹⁸.

Es preciso por lo tanto encontrar un método que conjugue pensamiento y vida y que sea capaz de abarcar todas las dimensiones de la vida, también aquellas que han sido olvidadas, menospreciadas, por pertenecer al ámbito del sueño, del inconsciente, del delirio... La propia María Zambrano lo explicita de manera clara y contundente en su libro *Claros del bosque*:

Sólo el método que se hiciese cargo de esta vida, al fin desamparada de la lógica, incapaz de instalarse como en su medio propio en el reino del logos asequible y disponible, daría resultado. Un método surgido de un *Incipit vita nova* total, que despierte y se haga cargo de todas las zonas de la vida¹⁹.

Siempre partiendo de que la experiencia es previa al método y entendiendo por experiencia un camino, un tránsito, un estar en continuo nacimiento. Este es el reto que asume María Zambrano a lo largo de su obra y que constituye el fundamento último de su razón poética: rescatar la vida, en su plenitud, para la filosofía. Para ello no le sirven los métodos hasta ahora utilizados, no le sirven los esquemas rígidos encerrados en sistemas más o menos lógicos. Es preciso desentrañar, acceder al logos sumergido.

17 *Ibíd.*, pág. 147.

18 Teresa Rocha Barco (ed.), *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*, Tecnos, Madrid, 1998, pág.15.

19 María Zambrano, *Claros del bosque*, Cátedra, Madrid 2011, pág. 125.

Solamente es posible llegar al «hombre interior», con todo lo que implica la expresión agustiniana, mediante una razón capaz de leer lo que está escrito en las entrañas. Pero el concepto no llega a penetrar en esas zonas oscuras, enigmáticas, donde reside el misterio, lo sagrado. Para aprehender la realidad total del ser humano es necesario ir más allá de la razón discursiva. La razón poética constituye la forma de captar esa realidad sumergida, sólo poéticamente se nos revela la realidad profunda del ser humano, sus delirios, sus sentimientos, sus pasiones... La verdad surge por revelación, conlleva una actitud que tiene que ver con la piedad, actitud receptiva que se expresa a través de un lenguaje poético y no a través de un lenguaje dominador y excluyente.

María Zambrano compatibiliza dos términos razón y poesía en su método filosófico, tratando así de captar la realidad plena del ser humano. No se trata de huir de la razón para adentrarse en otros ámbitos, la intención de María Zambrano es otra y así queda reflejada de manera expresa en su libro *De la Aurora*:

Así pues, el conocimiento que aquí se invoca, por el que se suspira, este conocimiento postula, pide que la razón se haga poética sin dejar de ser razón, que acoja al «sentir originario» sin coacción, libre casi naturalmente, como una fysis devuelta a su original condición²⁰.

Para llevar a cabo el proyecto que se propone María Zambrano, para lograr una identidad de vida y pensamiento, es preciso alejarse de cualquier método que suponga un encorsetamiento, un cerrarse a las realidades plurales que conforman al ser humano. Es preciso un método que opere como razón mediadora, integradora de los diversos aspectos que constituyen el humano vivir y cuyo lenguaje se asemeje a «las notas musicales» que en su discontinuidad expresan la melodía que se nos da como revelación.

20 María Zambrano, *De la Aurora*, Tabla rasa, Madrid 2004, pág. 56.

La antropología como filosofía primera, después de Tugendhat

Anthropology as first philosophy, after Tugendhat

JOSÉ V. BONET SÁNCHEZ*

Resumen. Tugendhat ha propuesto tentativamente en los últimos quince años recuperar el papel de la antropología como disciplina filosófica central o filosofía primera. Este peculiar regreso al pensamiento alemán de los años 20 es una proyección del conjunto de la trayectoria intelectual del autor. Pero además nos permite encarar problemas epistemológicos clásicos de la disciplina: su objeto y contenidos, su método, su lugar en los estudios filosóficos. Básicamente se critica la posición de Tugendhat a estos respectos, pero valorando como estimable esas especie de regreso a Kant que considera la antropología como el motor y el *telos* autorreflexivo último de la filosofía.

Palabras clave: Autorreflexión. Fines de la razón. Kant. Metafilosofía. Vulnerabilidad humana.

Abstract: In the past fifteen years Tugendhat has tentatively proposed to recover the role of anthropology as central philosophical discipline or first philosophy. This peculiar return to the German thinking of the '20s is, on the one hand, a projection of the author's whole intellectual evolution. On the other hand, it allows us to focus on classic epistemological problems of philosophical anthropology such as its object and contents, its method, and its place among other philosophical studies. The present paper criticizes Tugendhat's position to this respect, yet considering this sort of return to Kant as valuable, a return that sees anthropology as the core and ultimate self-reflective *telos* of philosophy.

Keywords: Ends of reason. Human vulnerability. Kant. Metaphilosophy. Self-reflection.

Introducción

Me propongo (1) presentar los trabajos antropológicos del último Tugendhat y plantear la tesis de que deben verse también como una proyección de la trayectoria filosófica global del autor. Seguidamente (2) aplicaré esta tesis a la problemática metafilosófica, que vincula –según nuestra interpretación– la concepción de la antropología como filosofía primera con la autocomprensión filosófica que Tugendhat elaboró en sus etapas y escritos anteriores. Con esa base, (3) me detendré en las propuestas de este sobre el objeto de la antropología, antes de (4) emprender una valoración epistemológica de la disciplina propuesta por Tugendhat.

Fecha de recepción: 16/01/2014. Fecha de aceptación: 28/07/2014.

* Prof. Asociado al Depto. de Metafísica de la Universidad de Valencia y catedrático de Bachillerato. Libros recientes: *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat*, 2013 (361 pp.) y *Pragmática y teoría de la interpretación* (con Clara Bonet, en prensa). Otras líneas de investigación: el concepto de verdad y cuestiones de multiculturalismo. E-mail: josev.bonet@gmail.com

(5) Finalmente, como conclusión, me serviré de Kant para pergeñar una versión más modesta de la propuesta de Tugendhat: que el motivo antropológico es el motor y *telos* autorreflexivo último de una parte considerable de la filosofía.

1. Los escritos antropológicos en la obra de Tugendhat

Debo comenzar situando los trabajos del autor que aquí nos interesan en el marco de su biografía intelectual, en la que pueden distinguirse cuatro etapas y temáticas (Bonet, 2013, 33-59). Primera, la etapa fenomenológica, cuyos frutos mayores son dos trabajos académicos del máximo nivel: uno sobre la estructura “algo de algo” (*ti kata tinós*) de la metafísica aristotélica (1958) y otro sobre *El concepto de verdad en Husserl y Heidegger* (1967). Segunda etapa, el giro analítico que dio a conocer a Tugendhat en la escena internacional con otros dos libros más brillantes aún: las *Lecciones introductorias a la filosofía analítico-lingüística* (1976), con su tesis de que la semántica formal analítica hereda, mejor que la ontología y la teoría del conocimiento, el programa de la filosofía primera; y *Autoconciencia y autodeterminación* (1979), una convincente aproximación de Heidegger a Wittgenstein que tiene ya, de hecho, un fuerte contenido antropológico. Tercera, la etapa ético-política en la que Tugendhat corta con todo su trabajo anterior (y casi con la Universidad) para consagrarse al pacifismo nuclear y otros compromisos políticos (1988 y 1993b), mientras dedica su esfuerzo teórico a la fundamentación de la ética, que cristaliza en tres libros (1983, 1992b y 1997b) y un sinnúmero de artículos en los que el autor asalta una y otra vez, con numerosos pasos atrás y adelante, una fortaleza que se le resiste.

En su cuarta y última etapa, Tugendhat ya no abandona esfuerzos anteriores, sino que los resitúa en el marco prometedor de la antropología filosófica que surge poco a poco en su mente tras la jubilación. Coincidió esta con cierto agotamiento de su cuestión favorita, la fundamentación de la ética, y con el final de la Guerra Fría. A comienzos de los 90, en un tardío retorno a su adolescencia de judío exilado en Venezuela huyendo del *Führer*, el filósofo se embarca en una aventura personal y académica que entonces se le antoja estimulante, pero que, poco tiempo después, se le agrieta, lo que le lleva a preguntarse en 1996 por algo tan heideggeriano como el miedo a la muerte (Tugendhat, 2001, 67-90; 2002a, 161-181; 2006).

Tres años más tarde, publica el trabajo que marca propiamente, según confesión propia, el viraje antropológico de su trayectoria, titulado con la expresión inglesa “*we are not hard wired*” (no tenemos cables, no estamos cableados), que Tugendhat mismo traduce (no muy bien) al castellano y al alemán como “no somos de alambre rígido” (Tugendhat, 2001, 138-162; 2002a, 182-198). Parte de los conceptos heideggerianos del *se* impersonal y la existencia propia o auténtica porque le permiten encadenar tres jugadas. La primera consiste en cuestionar hondamente la antropología de *Ser y tiempo* por el modo en que escamotea las dimensiones de la justificación y la responsabilidad, como Tugendhat había explicado ya cumplidamente (1967, 1969, 1979).

Segunda jugada: elaborar la alternativa a Heidegger de la mano de Aristóteles y el carácter proposicional del lenguaje apofántico, el cual abre para el ser humano la dimensión de la deliberación en los planos teórico y práctico. Se ha demostrado en otro lugar que la posibilidad de interpretar analíticamente la estructura aristotélica *ti kata tinós* desempeñó un papel clave en el giro lingüístico de Tugendhat (Bonet, 1992 y 1996; Tugendhat, 1958; 1992a, 136-146 y

251-260; 1997a, 165-176). Así, esta segunda jugada representa para él, por un lado, la posibilidad de recuperar en términos antropológicos su propia filosofía del lenguaje, como se apreciará nítidamente en la primera parte de *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico* (2003). Por el otro lado, es en el plano de la deliberación práctica donde tiene lugar la justificación de normas morales, objeto preferente de la fundamentación tugendhatiana de la ética.

Una tercera jugada, más esquivada para el lector no avisado, es que el planteamiento antropológico le permite a Tugendhat diferenciar con claridad dos clases de cuestiones prácticas: la pregunta por la moral y la pregunta existencial por cómo quiero (y queremos) ser y vivir, que marca el nivel más elevado de autodeterminación y autorresponsabilidad (incluso de autenticidad), pues un individuo autónomo no está “obligado” a someterse a la moralidad por nada (como la razón o la propia naturaleza humana) que no sea su propio y libre querer (Tugendhat, 2007a, 74-84; 2007b, 52-63).

Con estas cartas sobre la mesa, el viraje antropológico se consume en tres trabajos que escribe –algunos de ellos en castellano– en 2000 y se recogen en *Problemas* (2002a). En “Nietzsche y la antropología filosófica”, Tugendhat vincula su propio proyecto con la corriente que en los años 20 formaron Scheler, Gehlen o Plessner (no cita a Cassirer), lamentando que quedara eclipsada en Alemania por la influencia de un Heidegger que acabó difuminando la matriz antropológica de *Ser y tiempo*. En “La moral en perspectiva evolucionista”, a pesar de su carácter tentativo, Tugendhat advierte que el enfoque antropológico puede aportar nuevas energías a la fundamentación de la ética. En fin, en “Raíces antropológicas de la religión y de la mística” (no recogido luego en *Aufsätze 1992-2000*), recupera el autor una vieja preocupación mística de juventud que se relaciona con el problema de la contingencia –lo mismo que el miedo a la muerte– y constituye uno de los motores de sus dos libros de antropología.

Para ver que la antropología de Tugendhat recoge el resto de su trayectoria, basta con verificar que *Egocentricidad* recopila en un formato unitario los temas mencionados: lenguaje, autoconciencia, libertad, los sentidos de “bueno”, vida y muerte, religión y mística. Es un libro que termina abruptamente porque el autor no se siente ya con fuerzas suficientes. Por eso, *Antropología en vez de metafísica* (2007) ya solo contiene artículos –sobre esos mismos temas–, destacando por su calidad o interés, los nuevos intentos de fundamentación de la ética y, en particular, “Antropología como filosofía primera”, que da una forma más completa a su concepción de la antropología filosófica y a la propuesta de que tal disciplina sea heredera legítima del proyecto aristotélico de filosofía primera.

Que la antropología sea el resultado natural, pero imprevisto, de toda la obra de Tugendhat (Bonet, 2013) autoriza a resolver, siquiera hipotéticamente, los puntos oscuros de la interpretación recurriendo a trabajos precedentes que anticipan sus ideas antropológicas. Significa también que, aun sin formularse expresamente, en gran parte de su obra latía una vocación antropológica que ni el autor ni los comentaristas supimos advertir en su momento, pero que, al releerla ahora, resulta ya patente en *Autoconciencia* e incluso en los escritos pacifistas del autor (Tugendhat, 1988), cuyo punto de partida está precisamente en la angustia máxima que representa la posible desaparición de la humanidad en su conjunto. Por tardíos, los trabajos expresamente antropológicos de Tugendhat exhiben cierta prisa y desaliño; ello da pleno sentido a la tarea de reformular su idea de antropología filosófica e inquirir por su valor.

2. La idea de filosofía primera

La impactante tesis de que la antropología es “la” disciplina filosófica central o primera tiene su origen remoto en el estudio que Tugendhat llevó a cabo, en su libro sobre Husserl y Heidegger, de las lecciones que el primero elaboró, entre 1922 y 1924, tras los desastres de la Gran Guerra, sobre la idea de filosofía primera y el valor de la justificación racional en la cultura europea (Tugendhat, 1967, 172-185; 1976, lecciones 1-8). Dicho estudio, que es también un lugar privilegiado para verificar la tesis de que la antropología de Tugendhat incluye una proyección de su obra precedente, contiene los siguientes ingredientes interconectados:

Primero. La idea griega de filosofía primera es una radicalización de la idea de ciencia, en la cual destacan dos componentes: la universalidad y la justificación. Cabe reconocer con claridad el primer componente –la máxima universalidad– en la ontología aristotélica, que se orienta por un rasgo formal que todas las cosas poseen (su “ser así”). El segundo componente –la justificación última–, en cambio, tiene su *locus classicus* en el diálogo platónico *República* con su proyecto de dialéctica y de fundamentación deductiva a partir del principio primero que la idea de Bien representa. Pero, ¿es realista pretender que coincidan esos dos componentes en una “teoría total de un vivir racional”, que abarque a la vez “una teoría universal de la razón cognoscente, evaluativa y práctica” (Husserl, 1956, 6)? Husserl no lo logró (Landgrebe, 1968). De ahí extrae Tugendhat la conclusión de que uno y otro componente demandan o autorizan un tipo diverso de fundamentación filosófica (Tugendhat, 1976 y 2002b, lección 2ª *in fine*).

Pero ese es ya el segundo ingrediente. El primer tipo de fundamentación es la justificación histórica o hermenéutica, consistente en comparar entre sí diversas concepciones históricas, mejores o peores. De este tipo es la fundamentación de la ontología (pues hay proyectos de filosofía primera que gozan de un grado mayor de universalidad que otros) y algo así pretende Tugendhat a veces en filosofía moral (1992b). El segundo tipo de fundamentación, de carácter absoluto e incondicional, solo puede consistir en la motivación de una actividad o una práctica (Bonet, 2013, 92-98).

Tercer ingrediente. Uno de los elementos de la relectura husserliana de la idea de filosofía primera es la referencia a la verdad de la vida humana en su conjunto, tal como ejemplifica la figura de Sócrates. Pero esa referencia choca, en tiempos más recientes, con el interés en el autoengaño o la no-verdad que han denunciado autores como Marx, Nietzsche o Freud (Tugendhat, 1967, 1-7). En las dos primeras etapas de Tugendhat es crucial la pregunta por la verdad (Bonet, 2013, 125-132), incluso en el último párrafo de *Autoconciencia*, donde reafirma la importancia de “preguntar [socráticamente] por lo verdaderamente bueno” (Tugendhat, 1979, 357). En cambio, los escritos antropológicos de un Tugendhat crecientemente desmitificador ya no refieren la vida humana a la verdad (2002a, 191; 2004, 89-98; 2007b, 65-94), pero retoman una y otra vez este motivo para hablar de la honestidad intelectual (invocando igualmente a Sócrates), virtud intelectual –no moral– opuesta al autoengaño que también en los escritos prácticos asomaba como el contrapunto de la pereza cognoscitiva.

El planteamiento filohusserliano de la filosofía primera que Tugendhat elabora en 1967 conocerá en las etapas siguientes de su pensamiento dos reformulaciones significativas, la analítica y la antropológica. La primera presenta la semántica como ciencia formal y filosofía primera desde el punto de vista (teórico) de la universalidad, con la convicción unilateral

de que todos los problemas filosóficos son, en el fondo, problemas semánticos. Adviértase, sin embargo, que la justificación de la semántica formal analítica frente a la ontología aristotélica y la filosofía trascendental kantiana es meramente hermenéutica y comparativa: simplemente la semántica logra resultados mejores, es decir: más universales (lecciones 1-6 de Tugendhat, 1976 y 2002b). Frente a ella, Tugendhat mantiene, al menos como idea, la posibilidad de una justificación práctica y absoluta de la filosofía, señalando a continuación que la historia de la filosofía occidental podría verse como una lucha entre ambos tipos de justificación y de filosofía primera, el teórico y el práctico (Tugendhat, 1976, 128), manteniendo así una dualidad que alguno de los mejores comentaristas de Husserl había señalado ya como irresoluble.

Es llamativo que a lo largo de su etapa ética Tugendhat no retoque en modo alguno este planteamiento, más bien parece darlo por bueno siempre que diserta sobre el método de la filosofía. Así que la segunda reformulación no se produce sino con el viraje antropológico del autor y sin desdecirse expresamente de su metafilosofía analítica. La tesis de que solo la antropología filosófica puede medirse con la vieja idea de filosofía primera entraña que la acción, la moral, el lenguaje, la libertad o el conocimiento se sustentan, en realidad, sobre estructuras antropológicas que reclaman una aclaración filosófica. Se trata, por ejemplo, de exponer lo moral en general como una constante antropológica radicada en la estructura de la acción cooperativa (Tugendhat, 2010, 226 y 231; 2007a, 143; 2007b, 123). De ahí que pueda decirse que “toda filosofía desde Platón tenía como núcleo la pregunta por el modo como nos debemos entender a nosotros mismos, es decir, ¿qué es el hombre?” (Tugendhat, 2002a, 203). Y ello es así porque todas las disciplinas filosóficas se sustentan sobre el fenómeno básico del comprender humano (*Verstehen*) que define, para Tugendhat, la temática de la antropología filosófica. Una temática unitaria que el pensamiento anglosajón no ha sabido detectar como tal por su tendencia a compartimentalizar la filosofía en especialidades como la teoría de la acción, la filosofía de la mente o la del lenguaje, las cuales incluso enmascaran el fuerte perfil antropológico de autores como Charles Taylor o Harry Frankfurt, por ejemplo (Tugendhat, 2004, 182; 1992a, 441-52 y 464-67).

Al comparar, desde un punto de vista meramente formal el modo en que la semántica analítica y la antropología filosófica realizan o se aproximan a la idea de filosofía primera, nos parece advertir una diferencia importante: mientras la semántica asume únicamente el punto de vista de la máxima universalidad, la antropología, en cambio –lo veremos a continuación–, asume también el punto de vista de la fundamentación, incluso manteniendo la diferencia entre ambos.

3. El doble objeto de la antropología filosófica

Entramos ahora en la cuestión principal: determinar el ADN de la antropología, dado que, según Tugendhat, una disciplina filosófica definida debe tener una temática propia y articular su contenido alrededor de una pregunta central. ¿Cuáles, qué temática, qué preguntas? Parece que, de entrada, debemos responder, de la mano de Kant, con la pregunta “¿qué es el hombre?” o la temática de lo humano, que suele incluir la diferencia entre los humanos y otras especies animales. Para precisar el alcance y el modo de abordar hoy esta temática, Tugendhat da algunos pasos.

El *primer paso* es equiparar el universo de lo humano al comprender heideggeriano, la comprensión que tenemos de nosotros mismos y del mundo como totalidad. No es este un fenómeno que habitualmente se describa con palmaria claridad, sin embargo Tugendhat hizo un intento encomiable en su libro *Autoconciencia*. El hombre se conduce con respecto a su propio ser comprendiéndolo, haciéndose cargo del “mundo”, esto es, del conjunto de situaciones de acción en el que se encuentra: “mientras existimos, nos conducimos con respecto a ese existir, por cierto, con respecto al existir futuro en cada caso” (Tugendhat, 1976, 177; 1993a, 140)¹, siquiera de forma implícita, podemos añadir. El ser humano no tiende simplemente a conservar la vida, sino que se pregunta por la vida buena; y en ambos sentidos –el vivir y la vida buena– su propio ser es para el hombre el fin último de su querer, de sus acciones y actividades. La vida misma puede ser considerada globalmente como una actividad. A ese esquema, básicamente aristotélico, Heidegger le añade, *inter alia*, que la relación práctica con el propio vivir es algo fácticamente inevitable: estamos “arrojados” a la existencia.

El *segundo paso* consiste en plantear la pregunta antropológica en términos autorreflexivos y, más aún, en primera persona del plural, como autorreflexión sobre una comprensión compartida. Aquí se concitan diversos cabos que el autor anudó años antes en un artículo sobre el método de la filosofía:

la filosofía es una investigación reflexiva y no se refiere a hechos dados en la experiencia. Que sea reflexiva significa que en el filosofar reflexionamos sobre nuestro comprender... Este comprender no se observa, sino que se explicita reflexivamente, pero ese “nuestro/nosotros” no es una conciencia trascendental o premundana en algún sentido, sino una comunidad lingüística dada empíricamente (Tugendhat, 1991b, 32; 1992a, 270).

O como ahora dirá, se trata “de nosotros en tanto que hombres” como “horizonte último de cualquier otra comprensión” (Tugendhat, 2007a, 35 y 39); no en tanto que bípedos de escaso pelaje, susceptibles de una descripción externa en la perspectiva objetivista de la antropología física, sino en tanto que solo comprendemos “en primera persona, singular o plural” (Tugendhat, 2007a, 20). La autorreflexión no tiene carácter psicológico o autobiográfico; compete a un nosotros común que se amplía también con los aportes de la antropología cultural, sin dejar de conservar al mismo tiempo el sentido objetivo que tenía la pregunta kantiana en tercera persona por el ser del hombre.

El *tercer paso* está ligado al anterior. Consiste en relacionar expresamente la comprensión compartida con las estructuras básicas del lenguaje, que representa una ventaja evolutiva y el eje de coordenadas de la esfera cultural en su conjunto. Aun cuando no determine unívocamente el universo entero del comprender humano –piénsese, por ejemplo, en la música, las artes plásticas o la expresividad del rostro, dice Tugendhat–, alrededor de él se articulan fenómenos y estructuras tan importantes como la racionalidad, la libertad o la conciencia del tiempo; hasta las emociones humanas pueden ser estudiadas

¹ Traduzco *Sich-zu-sich-Verhalten* como “conducirse con respecto a uno mismo (o sí mismo)” y no como “comportarse consigo mismo” porque en castellano no existe tal cosa.

serviéndonos de ese hilo conductor (Kenny, 1963 y 1975)². Su carácter predicativo o proposicional –como decía Aristóteles– transforma las voces animales que reaccionan ante el ambiente en un logos que permite a una comunidad discutir sobre lo bueno³ y referirse a situaciones objetivas presentes, ausentes o imaginarias. Tugendhat resume estas ideas en *Egocentricidad* (2003a y 2004a, cap. 1): la vida social humana está en función, no de mecanismos instintivos o mensajes químicos, sino de la posibilidad de deliberar en común sobre lo justo que nos proporciona el lenguaje proposicional, del que también depende, por otro lado, la posibilidad de construir un conocimiento científico que vaya más allá de la situación perceptiva actual, con lo que ello implica de un nuevo mecanismo cultural de acumulación y transmisión del aprendizaje y de una capacidad altamente flexible de adaptación al medio ambiente natural y social.

Pues bien, todo nuestro comprender lingüístico tiene “la estructura de la toma de posición afirmativa/negativa de diversos modos ante contenidos proposicionales” (Tugendhat, 1976, 77). Existen dos grandes tipos de toma de posición ante oraciones y contenidos proposicionales: el sí/no asertórico de las creencias y los juicios, por un lado; y el sí/no práctico referido a deseos, intenciones, imperativos o compromisos: a la acción en general. Y entre el “sí” y el “no” hay otras posibilidades intermedias como la pregunta o el distanciamiento respecto de las propias creencias e intenciones (Tugendhat, 1976, 510-520; 1979, 182; 1993a, 144; 2001a, 142; 2002a, 187).

Hablante y oyente deliberan, reflexionan, valoran; eso, ni más ni menos, son las *razones* que sirven para acreditar o justificar enunciados y acciones (y para discutirlos, claro es). La deliberación teórica examina la verdad de las creencias. En relación con las acciones, podemos deliberar sobre un abanico de aspectos, como el bien instrumental, el desempeño de roles sociales y el amplio espectro de las normas (jurídicas, convencionales o morales). También cabe reflexionar sobre el propio interés a largo plazo o sobre el desempeño correcto de actividades, que en nuestra vida diaria adquiere un papel sorprendentemente amplio. El bien moral es, a su vez, un aspecto de este. De ahí que la génesis de la conciencia moral o la justificación de la autonomía y de la igualdad normativa sean también cuestiones de antropología filosófica y no solo de ética (Tugendhat, 1979, 211; 1993a, 167; 2003a y 2004a, cap. 4).

Cuarto paso, decisivo para Tugendhat: Con los distintos aspectos que tiene la pregunta por el bien surge también la posibilidad de preguntarnos, en primera persona del singular y del plural, cómo queremos ser y vivir la totalidad de la vida que tenemos por delante. Tal es la pregunta práctica más importante que podemos plantearnos en tanto que seres humanos. La encontramos también en el Tao y en todas las culturas, dice Tugendhat, lo mismo que en la filosofía griega⁴, y no como un problema cualquiera. Es la pregunta práctica fundamental (Tugendhat, 2007a, 57 ss., 74 ss.; 2007b, 23, 39 ss., 52 ss.). En tanto que seres humanos, podemos poner en cuestión nuestra propia vida y el modo de responder a tal cuestionamiento no es obvio, no podemos darlo por supuesto: “el hecho de que el hombre se ve confrontado con su ser conduce a una característica ruptura en su ser: el hombre se ve obligado a ponerse

2 Para Tugendhat, fue decisiva en este punto la influencia de Kenny.

3 Aristóteles, *Política* 1253a.

4 Platón, *República*, 352d.

en cuestión: cómo debería vivir, qué debería hacer” (Tugendhat, 2007a, 20-21; 2002a, 205). Tugendhat nunca tuvo reparos para seguir a Heidegger en punto a la posibilidad de referirse a la totalidad de nuestra vida y nuestro mundo vital que se patentiza en el fenómeno de la conciencia o en la confrontación con la muerte. Ambos fenómenos ponen igualmente de relieve la cuestión existencial del sentido de la vida y de cómo enfrentar las frustraciones, en la cual detecta Tugendhat la raíz antropológica de la religión. Ambos concitan también su inesperado análisis de la mística como posibilidad de “descansar” impersonalmente de la “egocentricidad”, la estructura antropológica por la cual cada uno es, para sí mismo y de manera insoslayable, el centro de consciencia, lenguaje, conocimiento y acción del que, por ende, necesitamos distanciarnos.

Nos hallamos, en resumen, ante una antropología filosófica que se inspira en Heidegger en la misma medida en que se aleja deliberadamente de él en puntos tan decisivos como la autodeterminación racional, el giro lingüístico de la filosofía y el lugar central que tiene la ética en la antropología.

4. Valoración

Para someter a prueba la propuesta de Tugendhat voy a considerar brevemente tres aspectos críticos de la misma: (1) la cuestión del objeto, recién expuesta; (2) el problema del método; y (3) la centralidad que Tugendhat atribuye al lenguaje en la determinación temática de la antropología.

(1) Tugendhat deja en la indeterminación nada menos que el objeto formal de la antropología filosófica. La indeterminación afecta a (*a*) la dualidad que hay entre la temática del comprender y la pregunta práctica sobre cómo deberíamos ser y vivir, pregunta fundamental que no hace referencia expresa a la temática del comprender. Para ver qué sucede aquí hemos de volver atrás, a las *Lecciones introductorias*: el tema del *Verstehen* responde al punto de vista de la universalidad, pero solo la pregunta práctica fundamental está motivada incondicionalmente (según el punto de vista de la fundamentación). Para compatibilizar ambos enfoques divergentes, cabe pensar que también la pregunta práctica forma parte (solo parte) del comprender, si bien con un grado de motivación más elevado.

Pero la indefinición también afecta (*b*) al terreno del comprender mismo. Tugendhat no ha dejado claro si se refiere al concepto propiamente heideggeriano o a la comprensión lingüística, tal como la abordaría una buena teoría del significado. El hecho de que el lenguaje sea una estructura antropológica central no debiera comportar equívocos entre el ámbito de la filosofía del lenguaje y el de la antropología, a no ser que concibamos este último como un cajón de sastre y no una verdadera disciplina filosófica. Las cosas se complican todavía más porque algunas veces Tugendhat afirma que todo comprender ha de verse, en última instancia, en el horizonte más amplio de cómo nos entendemos a nosotros mismos en tanto que hombres (Tugendhat, 2007a, 39). Pero aquí el autor entra en un callejón sin salida cuando apunta otras veces que lo decisivo no es la pertenencia a la especie, sino la comprensión compartida:

el ámbito universal de comprender el “nosotros” es en teoría aún más amplio que el de la especie *anthropos*: Si encontráramos seres con quienes pudiéramos también comuni-

caros, es decir, que tuviesen también comprensión, parece que sería posible extender el ámbito de la expresión “nosotros” también a ellos. (Tugendhat, 2007b, 21-22)

¿Qué sentido tiene la pregunta por “nuestra” vida cuando ya no se refiere inequívocamente a los seres humanos, sino a un “nosotros” compartido –supongamos– con otros mamíferos o con extraterrestres? Esta idea extravagante de una antropología sin *anthropos* explica que el autor haya dedicado escasas consideraciones a elucidar el concepto de persona (Bonet, 2013, 189-191, 220-225, 315), de consuno con estratos afines de su filosofía del lenguaje y su ética. Así, en un gesto muy cercano a Kelsen, la idea que Tugendhat se hace de ética moderna le impide asignar valor moral a la naturaleza humana temiendo que pueda tomarse como una presunta “verdad superior” que defina, prescindiendo de la voluntad autónoma de cada quién, lo que somos “todos nosotros” o de dónde venimos (Tugendhat, 1991a, 165; 1998, 29). Por otro lado, cuando, en lugares paralelos de su obra, habla Tugendhat de ampliar los límites del comprender, se refiere a las fronteras de un grupo lingüístico o cultural (1992a, 270-272; 1997a, 186-188). ¿Puede, pues, estar pensando en superar las barreras naturalistas del grupo “humanidad”, en sintonía con posiciones animalistas? En otras ocasiones, Tugendhat no quiso llegar tan lejos (1997c), por más que, como Singer, también él considera como un prejuicio religioso atribuir a la vida humana un valor absoluto e incondicional (Tugendhat, 2001, 40 ss.; 2002a, 43 ss.; 2008, 99 ss., 137 ss.). Cabe, sin embargo, que en esta ocasión haya querido dejar abierto el asunto. Pero lo que está en cuestión es si puede definirse el ámbito de la antropología filosófica sin hacer referencia a rasgos definidos de nuestra especie y nuestra humanidad común, sobre la sola base de la comprensión compartida y, por consiguiente, del lenguaje y la deliberación.

(2) La cuestión del método Tugendhat no la ha abordado sistemáticamente más que en escritos fenomenológicos y analíticos, partiendo las dos veces por igual de Husserl, para quien “la filosofía... no se distingue primariamente de las ciencias por un *ámbito de objetos* especial, sino *metódicamente*” (Tugendhat, 1967, 186, *sic*)⁵. Quien busque algo equivalente en sus trabajos antropológicos solo encontrará referencias al carácter autorreflexivo que distingue a la antropología filosófica de la empírica (Tugendhat, 2003, 163 ss.; 2004, 181 ss.). La insistencia en la autorreflexión parece correcta. Pero, ¿es eso todo lo que cabe decir sobre el método de la antropología filosófica? ¿No era el método lo que distingue a la filosofía de las ciencias?

La pregunta más directa es si existe (o no) algún método que permita abordar unitariamente, por ejemplo, tanto el aspecto descriptivo del miedo a la muerte como la vertiente más argumentativa del problema del libre albedrío. Tugendhat mismo se percata, cuando afronta la fundamentación de la ética, que esta incluye una vertiente descriptiva y otra constructiva. Ahora bien, tal heterogeneidad de procedimientos no cabe cargarla en el debe de nuestro autor, sino que parece reproducir tanto la consabida perplejidad de la filosofía ante el problema del método como, sobre todo, la menos patente dificultad de la antropología filosófica en adoptar un enfoque metódico unitario (sea el que sea). Así, aunque carezca de justificación el hecho de que Tugendhat ni siquiera mencione el problema del

5 La lección 1ª de *Lecciones introductorias* (1976/2002b) es la proyección analítica de tal enfoque.

método, hay que reconocer que esta laguna pertenece en la actualidad a los contornos epistemológicos de la antropología filosófica misma, si bien esta es una problemática que aquí únicamente nos cabe aludir.

(3) ¿Hasta qué punto es convincente hoy la propuesta de Tugendhat de adoptar el lenguaje proposicional y la deliberación racional del animal dotado de *logos* como hilos conductores de la antropología filosófica? (Sobrevilla, 2006, 122).

El animal racional es también pulsional, emotivo, desiderativo, vulnerable y socialmente dependiente (MacIntyre, 2001), con tendencias como el mimetismo o la rivalidad. Tugendhat no lo niega, sino que asume aspectos de la fragilidad humana como el deseo de reconocimiento (Tugendhat, 2003a, 42-45; 2004a, 49-52), el miedo a la muerte o la necesidad de paz espiritual ante las frustraciones. Pero incluso estos aspectos no ocupan para él el mismo lugar sistemático que la deliberación racional, solo la acompañan fácticamente. Sirva de contraejemplo la siguiente reflexión de Harry Frankfurt -autor cuyo neto perfil antropológico destacó reiteradamente Tugendhat- sobre el amor a los hijos y el compromiso con su vida y bienestar:

Son unos compromisos innatos a nosotros que no se fundamentan en ninguna deliberación. No responden a ningún dictado de la racionalidad. Los dictados a los que responden en realidad se basan en una fuente que no está constituida por juicios y razones, sino por una forma peculiar de preocuparnos por las cosas. Son los dictados del amor. (Frankfurt, 2004, pp. 43-44)

Categorías como amor, preocupación, vulnerabilidad, cercanas a la ética feminista del cuidado (Bonete, 2009; Kittay, 2005), discurren en dirección inversa a la imagen “logo-céntrica” del hombre como deliberador racional autosuficiente. La misma actividad filosófica puede insertarse en aquellas categorías, presentando (a la manera de Platón) la insatisfacción como “la motivación filosófica fundamental” (Vega, 2010, 67-68).

5. Los “fines últimos” de la razón humana

Se cita con frecuencia –también Tugendhat– el fragmento de la *Lógica* de Kant que plantea la pregunta “¿qué es el hombre?” como la cuestión, propia de la antropología, a la que, en última instancia, se remiten los otros intereses y preguntas de la razón: qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me cabe esperar. Se trata de unas páginas paralelas al Canon y la Arquitectónica de la razón pura que Kant formula al final de su primera *Crítica* (Kant, 2000, 90-94; 1996, 629-639, 647-658). Prescindiendo de otros aspectos de esos textos, voy a suponer ahora que Kant se está moviendo en un plano similar al nuestro cuando se refiere a la filosofía en general, a la metafísica (en alguno de los usos de dicho término) o –lo que podría resultar más problemático– a la antropología.

Kant veía la pregunta por el ser del hombre como el interés último de la razón. Que sea “último” y no “primero” significa, de entrada, que no le resulta fácil a la filosofía plantear dicha pregunta de forma racionalmente controlable. Se trata, más bien, del punto en que confluyen los otros intereses de la razón, un horizonte que incluye, entre los vectores que apuntan hacia él, la pregunta por nuestras obligaciones morales. En esa precisa cuestión, la filosofía de Tugendhat desemboca en el mismo lugar que la kantiana, solo que, mientras Tugendhat

habla de una *disciplina*, Kant solo bosqueja una idea, un motor o *telos* al que tienden los estudios filosóficos, tal como expone en su concepto “mundano” o cosmopolita de filosofía:

la filosofía es la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar, pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos, hasta descubrir el sendero único, (...) y hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa, sea igual al modelo. (Kant, 1996, 651)

Conforme a la acepción mundana, [la filosofía] es la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Este elevado concepto confiere dignidad a la filosofía, es decir, un valor absoluto. Y efectivamente ella es además la única que tiene por sí misma valor intrínseco y la que confiere en principio un valor a los otros conocimientos. (Kant, 2000, 91)

Este concepto cósmico, por referirse a los fines últimos o esenciales de la razón, asume el ideal clásico del filósofo y del sabio, primariamente orientado a lo moral. De ahí que la crítica al concepto escolástico o académico de filosofía contenga también la conocida crítica moderna –de Montaigne o Pascal, por ejemplo– a la erudición como apariencia de un saber meramente externo. De ahí también que en las notas de *Lógica* Kant apunte hacia una fusión de ciencia y sabiduría que asocia, en realidad, a ambos conceptos la propiedad de poner en relación todos los conocimientos con los propósitos esenciales de la humanidad. Examinando la propuesta de Tugendhat a la luz de estas ideas kantianas, proponemos algunas sugerencias, en trámite de conclusiones:

(1) La pregunta antropológica central es la pregunta kantiana por el ser del hombre, formulada en términos autorreflexivos y en primera persona del plural; algo así como: *¿en qué consiste nuestra humanidad común?* Este es un punto que literalmente Tugendhat formula, antes de perderse en sus consideraciones sobre el *Verstehen* eventualmente compartido con seres no humanos.

(2) La humanidad se conjuga en el plural indefinidamente amplio que representan las distintas culturas –a modo de un *symbebekos kath auto* (Bonet, 2006)–, a las cuales también Tugendhat hace referencia al hablar de la pregunta práctica fundamental, presente en todas las culturas.

(3) Una de esas culturas es la Ilustración europea. Desde ella, Kant ha presentado las preguntas sobre la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios, considerándolas como los fines esenciales de la razón (o incluso, de la naturaleza) humana, que tiene así una disposición natural hacia la metafísica y las preguntas últimas, sepa o no responderlas. He aquí el motivo antropológico “primero” de la filosofía. Por supuesto, no se excluye la posibilidad de que, con arreglo a otros planteamientos y otras culturas, dichas preguntas sean sustituidas por otras o se formulen de otra manera. La cuestión es que afectan en términos autorreflexivos al sentido de nuestra vida como totalidad y al sentido último (no instrumental) de la racionalidad. Es este un modo de adherirnos a la concepción humanística de B. Williams (2000) que considera la filosofía como parte de la magna empresa de dar el mejor sentido posible a nuestras vidas y actividades, de entendernos a nosotros mismos y a los otros.

(4) La tendencia racionalista de Kant le lleva a reducir, o a fundir, tales fines esenciales de la razón en un solo fin supremo, lo que también se corresponde con las disgresiones de

Tugendhat sobre la pregunta práctica fundamental y su motivación incondicionada. Kant habla, en este sentido, del destino total del hombre, o de la unión entre moralidad y felicidad, o del fin principal de la felicidad universal. Lo relevante para nosotros es que, en cualquiera de esas formas, la antropología y las preguntas últimas de la razón tienen una vertiente moral que también en Tugendhat ocupa, de otra manera, un lugar central o preminente. Dicha búsqueda, como decía Kant, vivifica a la filosofía y dignifica el oficio del filósofo, que asume en este punto la figura clásica del sabio que es también un moralista –recuérdese aquí a Lévinas–. Lo que así se excluyen son planteamientos como el de Heidegger que rehúyen la dimensión de la responsabilidad frente a los otros.

(5) Hablar de la antropología como *telos* de la filosofía, y no solo como motivo primero, en relación con el concepto cosmopolita de Kant, añade a lo dicho el ideal de una interconexión de ciencia y sabiduría, pues el verdadero filósofo es a la vez conocedor y maestro de la sabiduría: la filosofía propiamente es “sabiduría, pero por el camino de la ciencia” (Kant, 1996, 658; 2000, 93). Al hablar de ciencia mantenemos el ideal europeo de un conocimiento objetivo, sistemático y universal. Por la otra parte, la referencia a una sabiduría de los fines de la vida –tomando la expresión de Russell (1988)– conecta a un tiempo con culturas no occidentales y con lo que también Russell (1985) llamaba “filosofía para el hombre de la calle”, el estrecho punto (que parece máximamente justificado) en que la filosofía *qua* antropología no hace más que recoger inquietudes que todo ser humano debería de poderse plantear. Pero siguen siendo más que problemáticas ambas posibilidades, y mucho más su coincidencia, o sea, que podamos tener ciencia y sabiduría de los fines de la vida humana. Hoy por hoy, se trata solo de un horizonte regulador.

(6) En el momento presente no cabe hablar de la antropología filosófica como una *disciplina* establecida –recuérdense nuestras críticas a Tugendhat– que goce del mismo grado de unidad interna que, por ejemplo, la filosofía del lenguaje o la epistemología, sino solo como una idea, motivo, *telos* al que nos acercamos, como decía Kant, por distintos “senderos”, entendiendo por estos no solo los distintos métodos en los que Kant pensaba, sino también las distintas aproximaciones a la antropología filosófica que pueden formularse hoy desde la filosofía del lenguaje, la ética o la epistemología. Sirva de ejemplo el modo en que Nagel (1986) aborda problemas antropológicos a partir de la distinción epistemológica entre lo objetivo y lo subjetivo. Así que, en esta hora, la antropología, como la misma idea de filosofía primera, solo puede verse como un objetivo y un posible resultado que eventualmente “coronaría” –la expresión es también de Kant– la actividad filosófica.

(7) La lingüisticidad no agota el campo del comprender humano y nadie aprende la autonomía por sí solo, sin la ayuda de otros. El hilo conductor o el “esquema” –como decía Kant– de ese proyecto ya no puede ser sin más el de la vocación de autonomía del animal dotado de *logos*. Los animales racionales somos también vulnerables y socialmente dependientes, frecuentemente insatisfechos, casi siempre necesitados de amor y reconocimiento. Se nos impone también la tarea de articular un hilo conductor alternativo al de la tradición logocéntrica.

Bibliografía

Bonet, J. V. (1992). *Ser, verdad y referencia en la filosofía teórica de Tugendhat*, Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia.

- Bonet, J. V. (1996). “Ser, verdad y lenguaje: la continuidad filosófica de la obra de Tugendhat”, *Revista de filosofía*, nº IX/15, Madrid, pp. 17-35.
- Bonet, J. V. (2006). “Forum: Il multiculturalismo político”, en F. Botturi y F. Tottaro (eds.), *Universalismo ed etica pubblica*, Milano, Vita e pensiero pp. 137-145.
- Bonet, J. V. (2013). *La pregunta más humana de Ernst Tugendhat* (con Epílogo de M. Jiménez). Valencia, Publicaciones de la Univ. de Valencia.
- Bonete, E. (2009). *Ética de la dependencia*, Madrid, Tecnos.
- Frankfurt, H. (2004). *Las razones del amor*, Barcelona, Paidós.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24)*, R. Boehm (ed.), Parte I, Husserliana vol. VII, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1996). *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara.
- Kant, I. (2000). *Lógica; un manual de lecciones*, ed. M. J. Vázquez, Madrid, Akal.
- Kenny, A. (1963). *Action, Emotion and Will*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Kenny, A. (1975). *Will, Freedom and Power*, Oxford, Blackwell.
- Kittay, E.F. (2005). “At the Margins of Moral Personhood”, *Ethics*, nº 116, October, pp. 100-131.
- Landgrebe, L. (1968). *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, ed. Sudamericana.
- MacIntyre, A. (2001). *Animales racionales y dependientes*. Madrid, Paidós.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford, Oxford Univ. Press.
- Russell, B. (1985). *Ensayos impopulares*, Madrid, Edhasa.
- Russell, B. (1988). *El panorama de la ciencia*, Chile, ed. Ercilla, Prefacio.
- Sobrevilla, D. (2006). “El retorno de la antropología filosófica”, *Diánoia*, volumen LI, nº 56, Mayo, pp. 95-124.
- Tugendhat, E. (1967). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, W. de Gruyter.
- Tugendhat, E. (1969). “Heidegger’s Idee von Wahrheit”, reimp. en G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 431-448.
- Tugendhat, E. (1976). *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1979). *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1983). *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam.
- Tugendhat, E. (1988). *Nachdenken über die Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht*, 2ª ed. ampliada, Berlin, Rotbuch.
- Tugendhat, E. (1991a). “La nueva concepción de la filosofía moral”, en D. Sobrevilla, *El derecho, la política y la ética* (II Coloquio Alemán-Latinoamericano de Filosofía), México, Siglo XXI, pp. 151-173.
- Tugendhat, E. (1991b). “La filosofía analítica y su concepción del método...”, en M. Torrevejano (ed.), *Filosofía analítica hoy*, Univ. de Santiago de Compostela.
- Tugendhat, E. (1992a). *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1992b). *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1993a). *Autoconciencia y autodeterminación* [trad. de 1979], Madrid, FCE.
- Tugendhat, E. (1993b). *Ethik und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1997a). *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos* [trad. parcial de 1992a], Barcelona, Gedisa.

- Tugendhat, E. (1997b). *Dialog in Leticia*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (1997c). “Wer sind alle?”, en A. Krebs (comp.), *Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen Tier- und ökoethischen Diskussion*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 100-110.
- Tugendhat, E. (1997d). *Lecciones de ética* [trad. de 1992d], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (1998). *Diálogo en Leticia* [trad. de 1997b], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2001). *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2002a). *Problemas* [trad. de 2001 ampliada], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2002b). *Introducción a la filosofía analítica*, [trad. únicamente de la 1ª parte de 1976], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2003). *Egozentrität und Mystik*, München, C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico* [trad. de 2003], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2006). *Über den Tod*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Tugendhat, E. (2007a). *Anthropologie statt Metaphysik* [incluye trad. de algunos trabajos de 2002a], München, C. H. Beck.
- Tugendhat, E. (2007b). *Antropología en vez de metafísica* [trad. de 2007 a], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2008). *Un juicio en Alemania* [trad. de 1993b ampliada], Barcelona, Gedisa.
- Tugendhat, E. (2010). *Anthropologie statt Metaphysik*, 2ª ed. ampliada de 2007a, München, C. H. Beck.
- Vega Encabo, J. (2010). «El “estado de excepción” de la filosofía», *Análisis filosófico*, n° XXX/1, pp. 61-88.
- Williams, B. (2000). “Philosophy as a Humanistic Discipline”, *Philosophy* n° 75, pp. 477-496.

Una lectura ontológica de *Fenomenología de la percepción*

An ontological Reading of *Phenomenology of perception*

PEDRO RIERA JAUME*

Resumen: *Fenomenología de la percepción* ha sido acusada de no elevar la descripción fenomenológica a un orden ontológico. En este artículo intento demostrar que, pese a la falta de un planteo específico del problema ontológico, hay abundantes muestras en la obra de una fenomenología de la fenomenología que al llevar a origen sus conceptos fundamentales, libera otro modo de entender tiempo, espacio o ser. El esbozo de una ontología implícita –como reconoce Merleau-Ponty– en las descripciones de *Fenomenología de la percepción*, es lo que trata de explicitar este artículo señalando como rasgos fundamentales la dimensionalidad, el “ser de encuentro o de relación”, la originariedad o el campo de presencia.

Palabras-clave: Fenomenología de la fenomenología, ontología, dimensionalidad, articulación, ser de encuentro, campo de presencia.

Abstract: *Phenomenology of perception* has been often accused of not raising its phenomenological descriptions to an ontological order. In this paper I try to demonstrate that, although the lack of a clear ontological issue, there are in the book enough examples of a phenomenology of the phenomenology that, taking the mainly concepts to the original fountain, free another way of conceiving time, space or being. The sketch of an implicit ontology –so recognized by Merleau-Ponty– in the descriptions of this book, is what this paper tries to explain showing as fundamental features the dimensionality, the being of meeting or relation, the originality or the field of presence. **Keywords:** Phenomenology of phenomenology, ontology, dimensionality, articulation, being of meeting, presence field.

Fenomenología de la percepción, pese a ser la mayor obra acabada de Merleau-Ponty, ha sido, a la luz de sus escritos posteriores, valorada como insuficiente e incluso como parcialmente equivocada por partir de descripciones científicas y fenomenológicas que no cuestionan una ontología finalmente dualista. Tal es el parecer de Renaud Barbaras en *L'être du phénomène* donde caracteriza esta obra como una reflexión de lo irreflejo que permanece por tanto anclada en el dualismo entre un ser en sí y un ser para sí de raigambre

Fecha de recepción: 28/01/2014. Fecha de aceptación: 28/07/2014.

* Doctor en filosofía por la Universitat de les Illes Balears con la tesis *Ver, pensar, decir, ser. La articulación del discurso filosófico en Fenomenología de la percepción* (2011), autor del artículo “Mundo(s) vivido(s). La fenomenología de Merleau-Ponty sobre el mundo mítico y onírico como paradigma de un pensar futuro que respete la diversidad”, publicado en Daimon (2010), Autor de “La experiencia corporal en *Phénoménologie de la perception* como giro metodológico y ontológico radical” en: Taula, quaderns de pensament, num. 39 (2005) pp. 59-65. Participa en el grupo de investigación Corrientes críticas de pensamiento contemporáneo de la Universitat de les Illes Balears.

idealista¹. Aunque exprese su intención de romper con ese dualismo, de hecho lleva a cabo una fenomenología descriptiva insuficientemente consciente de sí misma, de su lenguaje, de su posición y de sus presupuestos metafísicos como para aspirar a una verdadera vuelta a las cosas mismas². Todo ello le impediría trascender realmente hacia las cosas y los otros como es su propósito filosófico último.

Sin embargo, para un lector atento, hay desde el prefacio (*Avant propos*) un continuo interrogar del discurso dirigido no solo a la ciencia y a la tradición metafísica, sino al tiempo a los fenómenos y a la descripción fenomenológica que pretende dar cuenta de ellos³.

Como afirma Claude Lefort (*Sûr une colonne absente*) la pregunta sobre el Ser no es sino la otra cara de la radicalidad de la interrogación filosófica que está en obra en *Fenomenología de la percepción*⁴. El ser de la interrogación es interrogación sobre el Ser porque interrogar supone trascender duda y certeza, partir de la inserción en el mundo y así reclama un ser que no sea Nada, para sí, ni tampoco, claro, en sí. Si bien es cierto que Merleau-Ponty parte de cuestiones clásicas y contrapone empirismo e idealismo, lo que mueve su discurso es una manera radicalmente nueva de concebir cuerpo, conciencia, espacio; en suma, ser. Merleau-Ponty no promete en ningún lado un retorno a un originario objeto del pensar; para él, pensar es siempre habérselas con un inmediato a distancia y la reflexión de lo irreflejo es interrogación porque es necesariamente inacabada. Tampoco es una fenomenología descriptiva sin más porque incluso cuando describe lo dado lo hace para cuestionar radicalmente los prejuicios clásicos desde los que los datos se dicen tales.

En este artículo defiendo que la clave de *Fenomenología de la percepción* es la fenomenología de la fenomenología de carácter interrogativo y reflexivo que pretende ir a la raíz fenomenológica de la fenomenología, a su verdad corriente y experimentada, y sacar lo esencial del fenómeno trascendiendo la descripción. La divisa fenomenológica “ir a las cosas mismas” le obliga a plantearse qué es lo vivido más allá de los hechos de la ciencia, la ‘realidad’ de lo corpóreamente experimentado como nivel previo en el que no sirven explicaciones causales externas ni significaciones sobrevenidas. En suma, porque la fenomenología de Merleau-Ponty pretende ser radical, consiste en un interrogar abierto al ser del fenómeno

1 « Merleau-Ponty demeure finalement prisonnier de la dualité entre réflexion et irréflecti : dominé par le présumé du primat d'un ordre réflexif autonome (...) » Renaud Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble, Million, 1991, p. 35.

2 « On peut dire qu'il s'agit d'un texte plutôt descriptif que proprement philosophique: elle ne pense pas de manière radicale le terrain de la perception, et dans la mesure où elle le pense, elle demeure en-deçà de ce qu'elle découvre. » R. Barbaras, o.cit., p. 25.

3 « Il faudra qu'elle (la phénoménologie) s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie, et, dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. » Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 21. Trad. esp. J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1975, p. 20 (Ph y Fp en ulteriores notas) En otro pasaje que termina la segunda parte, vemos la misma idea de fenomenología: « Il faut que les descriptions soient pour nous l'occasion de définir une compréhension et une réflexion plus radicales que la pensée objective. A la phénoménologie entendue comme description directe doit s'ajouter une phénoménologie de la phénoménologie. » Ph. p. 419, Fp p. 376.

4 “L'interrogation de l'Être renvoie nécessairement à l'Être de l'interrogation » C. Lefort, *Sûr une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris, Gallimard, 1978, p. 22.

que implica una crítica a la tradición metafísica, a los prejuicios que están en la base de realismo e idealismo y que el ser en el mundo como todo relacional supera necesariamente.

La fenomenología de la fenomenología o fenomenología radical asume, en fin, la necesidad de cuestionar esos prejuicios y toma conciencia del modo de ser implícito al pensar, a la intencionalidad, esto es, la revisión del decir que acompaña un nuevo modo de ver (“la verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo”)⁵ que no es el del modelo teórico. Pero esa es la definición misma de ontología que propone Merleau-Ponty-Ponty en *Le visible et l’ invisible*:

La ontología sería la elaboración de las nociones que deben reemplazar las de subjetividad trascendental, sujeto, objeto, sentido –la definición de la filosofía comportaría una elucidación de la expresión filosófica misma (una toma de conciencia pues del procedimiento empleado en lo que precede ingenuamente, como si la filosofía se limitase a reflejar lo que es) como ciencia de la pre-ciencia, como expresión de lo que está antes de la expresión y *que la sostiene por detrás*⁶.

Fink, a quien tiene constantemente presente Merleau-Ponty-Ponty en su lectura de Husserl, resume admirablemente el papel de la filosofía cuando habla de la originalidad a la vez de la visión y de la palabra, del nuevo modo de decir que acompaña a un nuevo modo de ver⁷. La auténtica filosofía es lenguaje y ver original porque cuestiona hacia atrás la tradición y los conceptos ontológicos que ocultan, olvidan el contacto originario del hombre con el ser. Cualquier lenguaje, por principio, fracasa necesariamente en poner en claro ese estado originario pero, cuando menos, el asombro, verdadero sentido de la reducción según Fink y Merleau-Ponty, permite des-ocultar las falsas nociones que damos por verdaderas al usar conceptos como ser, tiempo, lugar o movimiento.

Las nociones que debe reemplazar la ontología forman parte de un lenguaje dicho (*Logos prophorikos* lo llama en *Le visible et l’ invisible*⁸) contra y tras el cual la verdadera filosofía, consciente de su propio proceder, encuentra su expresión en la cercanía del *Logos endiathe-tikos* (lenguaje silencioso o del mundo). Por eso resulta especialmente inadecuado considerar *Phénoménologie de la perception* con etiquetas preexistentes como fenomenología, ontología, filosofía trascendental cuando, desde el *Avant propos*, ha declarado a la experiencia como guía de la fenomenología, esto es, como experiencia que busca sus conceptos, el modo de ser dicha⁹. En especial, como ha subrayado F. Dastur¹⁰, no resulta posible separar

5 Php p. 21 Fp p. 20.

6 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l’ invisible*, Paris, Gallimard, 1964, Nota de trabajo Enero 1959. p. 221. (trad. mía).

7 E. Fink, “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserl”, p. 240, citado en Th.F.Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale. La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu’ à la Phénoménologie de la perception*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

8 Merleau-Ponty, *Le visible et l’ invisible*, p. 233.

9 Php p. 15 Fp p. 15: “nous avons l’ expérience de nous-mêmes (...), c’ est sûr cette expérience que se mesurent toutes les significations du langage.”

10 “Mais pas plus qu’ il n’ est possible de distinguer dans l’ œuvre ce qui est du ressort de la psychologie et ce qui relève de la métaphysique, on ne peut séparer ce qui est du domaine de la phénoménologie et ce qui appartient à l’ ontologie, non seulement parce que, pour lui comme pour Heidegger, dont il devenait dans les derniers

fenomenología y ontología, no ya sólo por lo que Heidegger ha afirmado en diferentes lugares¹¹, sino porque la ontología merleau-pontiana sería una ontología de lo visible. Como hemos visto, no se supera, en la segunda etapa, el planteamiento fenomenológico por una ontología sino que, en todo caso, se radicaliza una fenomenología de la fenomenología y se hace patente una ontología implícita.

1. ¿Hay un preguntar por el ser en *Phénoménologie de la perception*?

Es peliagudo con todo determinar si en *Phénoménologie de la perception* se plantea una verdadera *Seinsfrage*, condición para Heidegger de un verdadero discurso ontológico¹².

En *Phénoménologie...*, más que preceder y orientar las pesquisas la pregunta sobre el ser, ésta va desplegándose en los diferentes ámbitos, en las diferentes configuraciones de sentido o ejes vertebradores que remiten a un horizonte último, a un mundo percibido más allá de las sensaciones, al mundo que cohesionan los horizontes temporales, al mundo que sintetiza perspectivas individuales. Claro que, por otro lado, es la totalización objetivante, el cierre que permite el *theorein* lo que fracasa necesariamente, apareciendo lo dimensional como lo que abre por debajo de esa objetivación que no resiste su contraste con la vivencia y muestra la ingenuidad ontológica de una ciencia fáctica. Ni el cuerpo en la fisiología ni la percepción en la psicología asociacionista ni la sexualidad en el psicoanálisis ni la historia en el marxismo pueden con las intrincadas y abiertas relaciones de los ámbitos que tratan, reduciéndolos, de aprehender y cada fracaso, a su manera, abre ser de forma diferente esperando tal vez una perspectiva más de conjunto que muestre su entronque. Cada dimensión abierta es una ventana por la que todas las otras cuestiones, ámbitos, dimensiones adquieren un nuevo prisma: así, una vez abierta la afectividad del existir (C. VI de la primera parte), colores, cosas, pensamientos y decisiones pierden para siempre su carácter neutro; lo temporal, a su vez, permite desde dinamizar el espacio a comprender la conciencia o la libertad...

La pregunta pertinente sería entonces: ¿puede la descripción fenomenológica sin un previo planteo ontológico servir para desmentir la positividad científica y encontrar en sus resultados, en el fracaso de la objetivación o en el articularse de los fenómenos, lo dimensional mismo, el ser? Porque puede perfectamente sostenerse que, procediendo de una suerte de neutralidad ontológica (coherente con las divisas fenomenológicas) que admite por igual

temps de plus en plus proche, "l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie", mais, aussi parce que l'ontologie merleau-pontienne est une "ontologie du visible". F. Dastur, "Philosophie et non philosophie" en *Chair et langage*, La Versanne, Encre Marine, 2001 p. 140.

11 "La ontología sólo es posible como fenomenología." M. Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. esp. J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económico, 1998, p. 46.

12 F. Robert, por ejemplo, niega que se plantee en *Phénoménologie de la perception* pese a lo cual atribuye un sentido claramente ontológico a sus críticas a la fenomenología trascendental. F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et de Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005 p. 99 : « Merleau-Ponty ne part pas de la question de l'être dans la *Phénoménologie de la perception*, mais c'est en s'appuyant sur ses descriptions du monde perceptif et du monde humain qu'il critique le sens de la phénoménologie transcendantale (...) qu'il ouvre une perspective ontologique et un nouveau sens du transcendantal. », También p. 30: « Merleau-Ponty ne pose pas, dans la *Phénoménologie de la perception*, la question heideggerienne de l'être, c'est-à-dire la question de la différence ontologique, et affirme le primat phénoménologique de la perception. ».

‘datos’ procedentes de la ciencia como ‘fenómenos mismos’, ninguna de las articulaciones ni ejes que anuden diferentes ámbitos ónticos o existenciales pueda ir más allá de los retales ónticos hacia el ser mismo como la urdimbre de lo real.

Concedamos, en todo caso, que no es a la manera heideggeriana que se plantea la cuestión. Porque persiste para empezar una cierta filosofía del sujeto, que trata de su libertad o de su conciencia, lo que, independientemente de los resultados de sus análisis, supone cierto escindir y oponer a mundo otro ser, cierta separación de temas, de regiones de ser que tal vez proceda de un insuficiente cuestionar lo que se entiende por ser en el mundo. El lenguaje usado por Merleau-Ponty que no es nuevo sino deudor de una tradición dualista, de filosofías de la conciencia, de una ontología de la presencia ratifica eso aunque pretenda precisamente refutar el dualismo, ir más allá de toda filosofía del *cogito* o convertir el campo de presencia en el cuestionamiento de lo presente. Lo mismo ocurre con sus presupuestos científicos: pueden ser examinados los hallazgos de la psicología o de la sociología pero poner esos datos-descripciones como suelo fenomenológico equivale a aceptar cuando menos que lo óntico por sí mismo o lo fáctico juega un papel fundamental. Si el cuerpo de los fisiólogos o la percepción de la psicología puede ser inspiradora para la fenomenología sin previo planteo de ser por parte de esas ciencias, aunque la fenomenología dé la vuelta a esos resultados, su reflexión parte del no planteo de la pregunta del ser.

Carece de sentido, para Heidegger, decir, como lo hace Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, que la psicología puede ser pre pero proto-ontológica, que encierra una ontología sin desarrollar.

En la introducción (el pensamiento fundamental) decir que debo mostrar que lo que se podría considerar como “psicología” (*Ph. de la Perception*) es en realidad ontología. Mostrarlo haciendo ver que el ser de la ciencia no puede ni ser ni ser pensado como *selbständig*¹³.

Finalmente: la primacía de la percepción y consiguientemente de la presencia -aunque sea en sentido lato- parece cómplice del *theorein* y del ser ante los ojos como modo fundamental de comprensión ontológica. Es verdad que percibir en Merleau-Ponty es praxis, diálogo con las cosas etc. Pero, ¿establece con eso el todo del existir o ser en el mundo heideggeriano, su carácter relacional *per se*, su “en”¹⁴. Parece claro que no. Se relacionan en *Phénoménologie*... sí, se entremezclan ser con los otros, afectividad, espacio o tiempo porque son dimensiones simultáneas o porque se dan en el mismo existir concreto no porque ser sea el por ser de todo lo que hago, no porque en mi ser me vaya el ser: falta el vínculo de la cura de sí, su comprender-siendo como ser proyectándose.

Diversas razones nos empujan, sin embargo, a rastrear en *Fenomenología de la percepción*, el esbozo de un interrogar por el ser y una ontología implícita. Que no responda a la ortodoxia del preguntar heideggeriano o que su carácter latente parezca la muestra de su carácter incipiente no debe ocultarnos su originalidad y potencia como mostrará preci-

13 *Le visible et l'invisible*, p. 230 (trad. mía).

14 Confirma nuestra apreciación F. Robert contrastando el modo de presencia primero en Merleau y en Heidegger. En este último es la cura y no la percepción lo originario: F. Robert, *Phénoménologie et ontologie* o.cit. p. 30: “Le mode de présence premier de la chose n’est pas la perception, mais le souci.”

samente el desarrollo ulterior de la filosofía de nuestro autor. Recordemos una vez más, pero ahora en refuerzo de nuestra tesis, que el propio Merleau-Ponty ve en la psicología de *Fenomenología...una ontología implícita*.

Hay de hecho en esta obra un continuo preguntarse sobre el ser. Primero, porque lo hace tema explícito en el capítulo que trata sobre lo real o el ser de la cosa. La cuestión ahí planteada es cómo pueda reencontrarse el sentido de la realidad sin renunciar a la reducción ni recaer en un idealismo o realismo ingenuos. El cuerpo es, además (v. Parte 1ª capítulo IV), un ente señalado porque es la apertura misma al mundo que posibilita la presencia de los demás entes. La centralidad del cuerpo en todo percibir conduce, en efecto, a ver los objetos como realidades inestables y contingentes en comparación con la permanencia del cuerpo in-objetivable que, por serlo, no varía según la perspectiva. La experiencia corporal aparece como fondo imperceptible de todo percibir y del que, justo por eso, no podemos desprendernos. Ese campo de presencia necesario es lo que llamamos ser en el mundo, indicando con esto la paradoja de una contingencia no óptica sino ontológica que es nuestra facticidad. En tercer lugar, porque en todo momento cuestiona la reducción del ser a objeto y sus coordenadas de espacio, como plano euclidiano, y de tiempo –lineal– a los que contrapone lo profundo, lo vertical y el movimiento espacio-temporalizador¹⁵. En cuarto lugar, por la continua apelación a mundo y campo de presencia como ámbitos de relación e indeterminación que impiden cualquier substanciación, sea de la cosa o del sujeto¹⁶. En quinto lugar, porque ‘*Sein*’ es siempre ‘*seiende*’ en Merleau-Ponty, dinamismo de lo real, praxis y movimiento, espacio-temporalización que inquietan cualquier determinación cósmica o fijación de los entes. El movimiento precede a lugares y momentos y los disuelve como tales frente a la intuición que fija la mirada y es coherente con una realidad geométrica de puntos y figuras. Finalmente porque su obra es una continuada denuncia de la escisión de ser y nada, cuestionando así lo que se entienda por ambos.

El cuestionamiento de ser, esbozado pese a todo en *Phénoménologie...*, procede de la reflexión fenomenológica pero llevada a cierta radicalidad. La reducción eidética husserliana que permite llevar a su ser intencional un grupo diverso de fenómenos es precedida en *Phénoménologie...* por la pregunta sobre el ser intencional mismo, la conciencia o el fenómeno, es decir, convierte lo que era constitución de sentido en la pregunta sobre la posibilidad de la misma dejando abierto así todo: qué es conciencia o qué es mundo. Esta fenomenología de la fenomenología, presente en el prefacio pero también en muchos otros

15 F. Dastur afirma categóricamente que la profundidad es precisamente clave de toda la obra merleau-pontiana, *Chair et langage* o.cit.p. 20: « La profondeur, cette dimension de l’empiètement et de la latence, dont on peut dire en un sens que c’est autour d’elle que s’articule toute l’oeuvre de Merleau-Ponty ». R. Barbaras, por su parte, (*De l’être du phénomène* o.cit. p. 235 y ss.) además de insistir en lo profundo como lo propio del ser, hace de la espacio-temporalización la dimensionalidad misma del ser.)

16 Hemos visto (Tesis no publicada Pedro Juan Riera Jaume, *Ver, pensar, decir, ser. La articulación del discurso filosófico en Fenomenología de la percepción*, UIB, 2010, pp. 73 a 95 espec.) por ejemplo que la interpretación sustancialista de las relaciones cuerpo-alma era sustituida por las complejas relaciones de doble sentido entre pasividad y actividad, entre cuerpo habitual y cuerpo actual, entre apropiación perceptiva y comprensiva del mundo y expresividad personal y creadora. Es lo sustancial mismo lo que es sustituido por relaciones funcionales de diverso nivel y, al desustanciarse cuerpo y alma, pierde su sentido la distinción tradicional entre lo empírico y lo significativo así como la subjetividad aislada, en último término transparente a sí, que encuentra su origen en su anónima ligazón corporal con el mundo.

pasajes especialmente reflexivos y profundos (cfr. nota 3 de este texto), es el equivalente de la *Seinsfrage* porque hace tabla rasa de cualquier presupuesto, incluidos los de la fenomenología como filosofía trascendental, y así, al dejar en suspenso cualquier herramienta filosófica, libera la posibilidad de que surja la pregunta por el ser. Se dirá que, con todo, lo que hace Merleau-Ponty es poner el mundo como horizonte de cualquier fenómeno, no el ser; que la pregunta por el ser de mundo no está aun plenamente planteada. Así lo interpreta F. Robert: “La cuestión merleau-pontiana sigue siendo prioritariamente la del mundo. (...) La cuestión se mantiene de inspiración husserliana: es la del sentido del *Lebenswelt*, del mundo vivido, mundo primordial de la percepción del que el mundo de la *Zuhandenheit* no sería sino un caso particular”¹⁷. El reto, en mi opinión, pasa en cambio por reencontrar todo el peso originario y ontológico a ese mundo perceptivo injustamente menospreciado por Heidegger, igualmente mal entendido por Husserl como puramente epistemológico.¹⁸ Ésta, la pregunta por el ser del mundo, en ningún caso remite al sujeto constituyente como su sentido último porque la fenomenología genética de Merleau-Ponty intenta aprehender la vivencia desde su surgimiento mundano y por eso se deja interpelar por el mundo. El ser nos interroga en Merleau-Ponty, lo dado lo es como interrogante no como dato. Hay un excedente del mundo sobre los entes, del ser sobre el ver, del ya estar respecto a un darse actual. Ese ya ser es a la vez arraigo, familiaridad y extrañeza originaria que nos interroga. ‘Hay algo’ es el índice de un problema: contingencia ontológica, estructura totalizante pero injustificada de la irrupción del ser. Las cosas no son, además, en sí, neutras de sentido y por ello mismo susceptibles de tomarlos todos sino que solicitan una determinada respuesta sintiente o motriz. La relación con las cosas no es unidireccional sino de doble sentido.

La propia articulación del discurso en *Fenomenología de la percepción* sugiere una unidad profunda en la misma diversidad de manifestaciones existenciales que describe. Esta articulación la vertebran ciertos ejes que en último término serían dimensiones de ser. Toda la obra pasa por un eje que va de cuerpo/percepción (1ª parte de Ph.p.) a mundo corpóreamente constituido/percibido (2ª parte) y de nuevo de mundo a hombre (3ª parte). Pero luego hay muchos otros ejes: el eje temporal que vincula desde lo originario, o que anuda pasado y porvenir desde la originalidad de un presente que asume y proyecta a la vez, pero que es también la corriente que va del pasado al futuro y del futuro retroyectándose al pasado. O el eje que nos lleva de lo individual y lo intersubjetivo a lo social o del mundo social e histórico compartido a la problemática identificación personal. O el que nos balancea durante toda la lectura entre la pertenencia al mundo natural y al mundo social. O el eje espacial que nos desplaza siempre más allá de lo puntual o de lo lineal o en general de la a-dimensionalidad del espacio euclidiano hacia lo profundo, lo vertical y lo moviente, eje que es así también temporal y existencial. Porque esos ejes se solapan y confunden unos con otros, de ahí que en toda la obra pueda verse en cualquier tema una clave temporal pero también espacial, corporal, afectivo-existencial etc.

17 F. Robert, *Phénoménologie...* p. 132.

18 F. Dastur, *Chair...* pp. 77-78 : « Ce que Heidegger dénonce (...) c’est justement l’idée husserlienne d’une perception comme mode originaire d’accès à l’étant, qui le donnerait « en personne » (...) Or ce que Merleau-Ponty a toujours compris sous le terme de « perception » ne peut pas être identifié à un pur voir ou à une connaissance originaire ».

Esos ejes no son caprichosos vaivenes del discurso, son dimensiones de ser¹⁹. La misma razón que aleja a Merleau-Ponty de cualquier reduccionismo materialista o idealista certifica esa pluridimensionalidad de ser. Ninguna dimensión reduce o resume el ser sino la profunda “pregnancia” de todas ellas. Así, por una parte, debe salvarse lo diferencial de las distintas dimensiones del existir: temporal, sexual, espacial sin que ninguna sea más esencial que las otras. Pero si ha de ser posible referirse a espacios afectivos o existenciales o de una existencia impregnada sexualmente, sexualidad comprensible a su vez tan sólo existencialmente, si lo profundo o vertical no es solo una dimensión espacial sino también temporal, es porque se articulan en su núcleo mismo las diferentes dimensiones del existir. Puede decirse, pero no basta, que es ‘lo’ dimensional mismo lo que comparten, su vertebrar-articular más allá de fijaciones, pero sin duda la concreción de esa unidad la da el ser en el mundo. El polimórfico ser en el mundo, en sus múltiples relaciones –temporales, espaciales, intersubjetivas– en sus concretas manifestaciones, es descrito sin por ello perder el sentido de su unidad y sin perder unidad el discurso.

2. Esbozo sobre la ontología implícita en *Fenomenología de la percepción*

Las referencias del texto, veladas o manifiestas, sobre el ser, la articulación sobre las dimensiones existenciales descritas y la interrogación radical que lo recorre sobre la filosofía tradicional y su lenguaje, cuestionar que reabre el ser, nos llevan, en fin, a plantearnos cuál sería esa ontología implícita que decía Merleau-Ponty que contenía la psicología descrita en *Phénoménologie de la perception*.

La ontología latente en *Phénoménologie de la perception* es la que hemos sugerido al oponer ser en el mundo al orden de lo en sí y lo para sí. Por eso, caracterizar esta obra como “realista” como hace Heidsieck²⁰ supone partir de supuestos muy problemáticos porque en ella no se habla de ser a secas –tampoco está claro que lo haga en *Le visible et l’invisible* donde declara imposible una ontología directa– sino de ser en el mundo, esto es, de un ser de relación al que no tiene sentido entender subjetivamente ni como realidad sin más. No se trata aquí en modo alguno de oponer conciencia y mundo para *después* ver su relación que podríamos llamar ser en el mundo: no hay en esta noción dualismo implícito salvo que se lo malinterprete desde los conceptos mismos y la metafísica misma que pretende superar²¹. Es la relación, el ‘*au milieu*’, la articulación lo que precede a cualquier cuestión en el discurso merleau-pontiano y lo que preside su noción de realidad.

19 Anota E. Bello-Reguera, en *De Sartre a Merleau-Ponty. Dialéctica de la libertad y el sentido*. Murcia, Universidad de Murcia 1979, p. 164: “A los diferentes modos del aparecer de la presencia Merleau-Ponty llama “dimensiones de la existencia”, de las cuales enumera: la corporeidad, la socialidad, la mundaneidad.” Añade precisamente a las dimensiones citadas por Merleau-Ponty otras como espacialidad, temporalidad, sexualidad o libertad.

20 Heidsieck, Fredric, *L’ontologie de Merleau-Ponty*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 106 : « S’il en est ainsi, la phénoménologie de l’auteur, orthodoxe ou pas, peu importe, penche vers un réalisme ontologique. ».

21 Ese sería el caso de G.B.Madison, según Th.Geraets, que se pregunta, en la discusión que acompaña su libro, sobre el presunto relativismo y dualismo implícito en la fórmula ser en el mundo G.B.Madison, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, Ohio University press, 1981, p. 283, trad. mía: “¿Es el caso, por otro lado, que los dos términos de la relación de presencia sean realmente dos fundamentos últimos, que permanecen en

Los rasgos de ese ser -de las cosas, del mundo, de lo sensible, del existir- interrogado e interrogante pueden entrecruzarse en toda la obra aunque no sea objeto explícito del discurso. El mundo sensible -los colores, el espacio- es ante todo **dimensional**, elemento en el sentido clásico, horizonte último de todos los mundos posibles porque es la urdimbre misma con las cosas. Nos referimos aquí a una dimensión vertical que permite ir más allá de una posición hacia todas las posiciones de los ejes (temporal, espacial, afectivo) viendo unas en otras, como lo pasado anunciándose en el presente, lo profundo en un lienzo o lo social en el individuo.²² El color, por ejemplo, lejos de ser un estímulo puntual dimensiona espacial y temporalmente, provoca alejamiento o acercamiento, irradia una atmósfera, mundaniza. Como escribe a propósito de la profundidad, el ser ante todo lo es a distancia, como dimensión invisible en el orden de lo objetivo. La profundidad primordial “anterior a cualquier punto de referencia”²³ escapa a lo visible objetivamente, a referencias ópticas, es originario, tal vez el ser mismo del ser. Su dimensionalidad no es aplacable ni fáctica ni geoméricamente, confluyen en ella las otras dimensiones verticalmente, simultáneamente, co-implicándose; son rasgos que encontraremos en la ‘*chair*’ de mundo de la que habla Merleau-Ponty en *Le visible et l’invisible*. Otro modo de decirlo: hay una interioridad en las cosas y no sólo en el sujeto²⁴, por eso éste responde solo parcialmente con su ser intencional, con el movimiento o los sentidos a la solicitud profunda de las cosas. Es también el carácter de horizonte como apertura, no como totalidad, que Merleau-Ponty atribuye al mundo. Podemos aún relacionarlo con otra palabra “pregnancia”, procedente de la Gestalt, que viene a designar el espesor de ser en un sentido amplio: espacial, temporal. El campo de presencia es pregnante porque acoge en sí el ser de lejanía o el ser del pasado, porque simultanea los diversos modos del ser sensible²⁵.

Si las cosas, por su ser mundano, por su dimensión sensible, espacial y temporal, solicitan una respuesta corporal activa incorporándolas a su ser, es porque la relación entre sujeto sintiente y lo sensible no es la de sujeto-objeto precisamente sino más bien lo que he llamado “**ser de encuentro**”²⁶. El ser de encuentro es el co-nacer de naturaleza y sujeto perceptor y mantiene en el sentir-ser la dualidad y tensión superando en cambio cualquier intento de constitución subjetiva de mundo unidireccional. El ser de encuentro no es precedido por mundo o sujeto, mienta únicamente que toda presencia es ausencia a la vez y que solo hay percepción sobre un fondo imperceptible, y vivencia singular por una generalidad

una relación dialéctica sin una fuente única que la justificaría?” Su respuesta es contundente: “Merleau-Ponty habla en términos de conciencia y mundo, de sujeto y objeto, pero al tiempo que insiste en su intrínseca y esencial relación –criticando idealismo y realismo– así como aportando un “en medio” (“in between”) que es él mismo el último y único fundamento.”

22 Hay también en Merleau-Ponty una dimensionalidad-apertura horizontal como trascender hacia, como apertura del campo de juego que impide las “cécités” del esquizofrénico, como lo que permite pensar o elegir o modificar conductas, como cierta nada en el núcleo del existir. La distinción entre esos dos modos de entender lo dimensional la encontramos en Madison. G.B. Madison, *The phenomenology of Merleau-Ponty*, O.cit.,v. espec.p. 45 y p. 134.

23 Fp 281 Php 308.

24 Fp 225 Php 242: «Las cosas tienen “fisionomía motriz»».

25 Fp 240 Php 260: “Los sentidos son distintos unos de otros y distintos de la intelección, en cuanto que cada uno de ellos aporta consigo una estructura de ser que nunca es exactamente transponible.”

26 Tesis sin publicar: Pedro Juan Riera Jaume, *Ver, pensar, decir, ser. La articulación del discurso filosófico en Fenomenología de la percepción* 2010, Capítulo VIII, p. 201.

que la precede anónimamente. El ser que sale del encuentro es dual, presente y ausente a la vez, cualidad sensible que sólo es en su remisión corporal, igual como los sentidos –Yo naturales los llama Merleau-Ponty²⁷– no son sino movimientos intencionalmente referidos a lo sensible por el cual son demandados. Lo que preside la conexión entre cuerpo y mundo es la reversibilidad de lo que más tarde llamará “carne del mundo”, ser último de uno y otro por el que ambos son duales y únicos en su remitir constante de la carne del cuerpo a la de las cosas que no es sino lo que aquí venimos llamando ser de encuentro. Es evidente, independientemente de nuestra lectura, que la fenomenología concibe el ser como “aquello que se nos aparece”²⁸. El ser no es nunca ser absoluto sino lo que se nos aparece; partimos de la evidencia de que ‘hay mundo’ respecto a lo cual, escribe Merleau-Ponty, “lo necesario y lo posible no son más que provincias”²⁹. Decimos que ser es ‘relativo a’ pero también que se ‘es en el mundo’ indicando por ello un ‘en’ que cabe comprender como un todo relacional, nunca como un mero añadido al ser. Sentir es, por ejemplo, primariamente un modo de la existencia, de ser en el mundo y por ello las cosas no son primero sino que nacen ya en un espacio sensible.

Si en la crítica a una metafísica basada en la sustancia, la dualidad sujeto-objeto y el causalismo encontramos en *Phénoménologie de la perception* una ontología interrogativa, eso es posible por partir, implícitamente, de cierta positividad, llámese movimiento, como sugiere Barbaras³⁰, o **presencia**, como proponemos. Con este término, queremos designar la profunda unidad entre la facticidad y la existencia, entre la originaria pertenencia a un mundo que, como se ve especialmente en *Le visible et l'invisible*, es inhumano, salvaje, no reducible a razón ni a significación, y la original recreación de los hábitos adquiridos en la acción personal, en el expresar. ‘Ser apertura’ no significa sobreponer la dimensión de lo posible al cierre de lo instintivo o de los hábitos sino que, como apertura al mundo, al pasado, al otro, propia del habitar corporalmente el mundo, tenemos acceso a la verdad y *somos* la dimensionalidad, creadora, espacio-temporalizadora, posibilitante pero, al tiempo, fundada y generada. Es en el capítulo sobre la temporalidad donde encuentra Merleau-Ponty la fórmula para resolver la aparente paradoja de nuestra existencia, inmanente y trascendente al tiempo, porque la relación doble de *Fundierung* entre experiencia y reflexión, cuerpo y mundo no es sino la doble cara de la temporalidad, constituida, como ocurre con los hábitos, con la lenta sedimentación de los momentos temporales, constituyente, en la recreación personal, en la proyección existencial, en el original expresar. Pertenece y no pertenece al mundo, somos arraigo y ruptura, pasado y futuro que confluyen en el presente viviente que debe entenderse como ese movimiento apropiador y expresivo que rompe con el tiempo lineal y con sus determinaciones estáticas. Cabe hablar de ‘presencia’, una vez más, en este contexto, en un sentido operante y ek-stático que comporta ausencia y trascendencia y que nunca, precisamente, puede recogerse en ‘presente’ alguno³¹. Es la presencia del ser en el mundo

27 Fp 231 Php 250.

28 Fp. 406 Php 455.

29 Fp 407 Php 456.

30 R. Barbaras, “Motricité et phénoménalité chez le dernier Merleau-Ponty”, en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, pp. 226-239.

31 En diversos sentidos cabe hablar de presencia-ausencia en *Php*: como la cara y el envés del fenómeno por el que estoy esencialmente abierto a una otredad (mundo, otros...) solo presentes a la vez en la presencia a sí (“la presencia a mí mismo (*Urpräsenz*), que me define y condiciona toda presencia ajena, es al tiempo

como horizonte o dimensión, como mundaneidad y fenomenalidad, como campo de presencia, donde las cosas, lo mundano, los fenómenos, los entes (presentes) pueden darse. Dicho sea de paso: la crítica a la metafísica de la presencia de Derrida parece ignorar la necesaria ausencia que la noción de presencia aquí esgrimida comporta. Entendida, en efecto, como elemento en el que se está sin serlo nunca, como invisibilidad respecto al propio ser (corporal, existente), como dimensión siempre a distancia, latente en las cosas difícilmente casa con el presente ampliado de Husserl, al que se dirige en primer lugar la crítica de Derrida.³² Este centra su crítica ante todo en el presente viviente como ahora-instante que acoge como presente a sí lo retenido-pasado y lo protendido-futuro. Pero el campo de presencia como horizonte de toda vivencia es justo por eso lo más lejano, lo nunca del todo presente a sí; se caracteriza por su apertura a lo otro de sí -lo presente hacia lo futuro, lo futuro retroyectándose en el pasado, lo pasado acechando el presente- de modo que cada dimensión temporal lo es no siendo nunca ella sola: el presente como ahora nunca sería así vivido.

Insistamos de todos modos en que ser es siempre en *Phénoménologie* concebido como movimiento, transición, temporaciarse. El movimiento disuelve lugares y momentos y con ello cualquier tentación de ver 'esto' sensible como cosa substancial, tentación propia de la intuición teórica que fija la mirada y es coherente con una realidad geométrica de puntos y figuras. El ser sólo es como '*Seiende*' como ser en transición, esto es, como lo que, por un lado, permite el tránsito temporal-espacial, la continuidad sensible, la co-implicación de los estados parciales de ser, pero es, a la vez, inacabamiento esencial del mundo, por sí mismo y no solo en su percibirlo-conocerlo. Hay una temporalidad de ser que en Merleau-Ponty radica de entrada en la *originariedad de ser*, en su 'nacer' en el momento en que surge primigenio ante mis ojos³³. El mundo co-nace (dice con Claudel) con el percibirlo. Pero también ha escrito que el mundo solo es en su espacio-temporalización lo que es una fórmula parecida a la del segundo Heidegger cuando habla del ser en su serse. En efecto, lo verdadero en Merleau-Ponty, como en Nietzsche o Heidegger, es el ser en su surgimiento, des-ocultado de la tradición que lo ha inmovilizado y sustancializado.

Finalmente, en la discusión con Sartre, Merleau-Ponty pergeña una ontología más allá de ser y nada, de ser en sí y ser para sí. Por supuesto, el ser del cuerpo, que contiene en su tocar y ser tocado, la dualidad de la cosa y del sujeto, desmiente vivamente que solo se pueda ser cosa o conciencia. Pero la confrontación final se produce en el capítulo de la libertad donde a lo que se dirige la crítica de Merleau-Ponty es al carácter a la vez inconciliable y absoluto que tienen el ser y la nada sartreanos. Si se parte de la nada como absoluto -en su

des-presentación (*Entgegenwärtigung*) y me arroja fuera de mí" Fp 374 Php 417); como presente vivo que se desgarran entre pasado y futuro, como presencia abarcadora que permite síntesis y coexistencias, opuesta al presente objetivo y acabado, sinónimo de muerte. ("El mundo, que es el núcleo del tiempo, no subsiste más que por este movimiento único que disocia lo "apresentado" de lo presente y simultáneamente los compone." Fp 345 Php 383).

32 "A pesar de toda la complejidad de su estructura, la temporalidad tiene un centro indesplazable, un ojo o un núcleo viviente, y es la puntualidad del ahora actual." (p. 115). Eso sí, añade, es un presente encantado de cierta ausencia: "Desde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick*: la no-presencia y la invidencia en el *parpadeo* del instante." (p. 119). Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno*, trad. P. Peñalver, Valencia, Pre-textos, 1985.

33 A diferencia del Heidegger de *Ser y tiempo* que privilegia el futuro, el por ser del ser.

no relación con el ser— ésta es origen absoluto y niega el mundo porque lo constituye. Si se pone el foco en el ser como absoluto, como hace Hegel, éste es totalidad final que termina disolviendo el no ser, cierre que niega el movimiento o la indeterminación. Así pues, para Merleau-Ponty, ser y nada sólo pueden **‘ser’ en su relación** y como relación. Únicamente puede hablarse de ser si es no idéntico (a sí) y no es final de ‘nada’; la nada solo es posible con raíces de ser: ambos se sintetizan en un movimiento sin fin ni origen absolutos, realizándose en su relación³⁴.

Caben así modalidades de ser, como en Aristóteles, un ser posible que no sea nada, una realidad que esté penetrada de sentido: lo probable y el mundo. Lo **probable** es un no ser que es, una posibilidad densa de ser, preñada de la potencialidad que el ser de la experiencia pasada, el del mundo vivido, el de la corporeidad, el ser de lo sedimentado depositan dando nueva vida al presente. Es porque somos seres de relación —o porque pertenecemos al ser que es relación— que incorporamos a nuestra libertad y conciencia el mundo, los otros, el pasado. El ser como matriz de todo parece anular la nada como dadora de sentido (“Estamos siempre en la plenitud, en el ser”³⁵) pero solo porque no es absolutamente sino relativamente, porque es no siendo, porque es como apertura.

34 Php 459 Fp 516: “Es por el mundo que la nada llega a ser. (...) Pues incluso ese rechazo general (que es la nada de Sartre-mío) cuenta aún entre las maneras de ser y figura en el mundo.”

35 Fp. 459 Php. 516.

Devenir cuerpo en la sociedad de consumo*

To become a body in the consumer society

BELÉN BLESA**

Resumen: Las personas mantenemos una relación abierta con el cuerpo a lo largo de la vida, relación que no tiene una dimensión exclusivamente individual, sino que también es construida socialmente. Nos aproximamos a algunas incertidumbres que nos plantea la relación con el cuerpo en la sociedad de consumo: el estatus del cuerpo, situándose en el límite entre sujeto y objeto; la doble lectura que se puede hacer de la ocupación del cuerpo, como una obsesión y una búsqueda de certeza; la normalización del cuerpo y el deseo. La circunstancia de devenir cuerpo nos remite a la posibilidad de pensar el cuerpo como un ejercicio vital y liberador.

Palabras clave: Devenir cuerpo, sociedad de consumo, sujeto-objeto, ocupación-obsesión, deseo.

Abstract: We human beings sustain an open relationship with our bodies all along our lives. This relationship does not possess an exclusively individual dimension. It is as well a social construction. This article deals with some uncertainties the relationship with our body pose to us in the context of a consumer society: the status of the body, situated at the edge between subject and object; the double reading one can make of the body occupation, as an obsession and a search of certainty; the normalization of body and desire. The circumstance of becoming a body drives us to the possibility of thinking the body as a vital and liberating exercise.

Keywords: To become body, consumer society, subject-object, occupation-obsession, desire.

1. Introducción

Nuestro cuerpo, aunque es lo concreto, no constituye una obviedad. Por un lado envuelve la persona que somos, y por otro, la persona que somos se despliega en el cuerpo. Lo mencionado apunta a la existencia de una relación con el cuerpo que se extiende a lo largo de la vida, relación no exenta de tensiones vinculadas a la dimensión sexuada, al cambio fisioló-

Fecha de recepción: 30/01/2014. Fecha de aceptación: 19/05/2014.

* “Decir Sociedad de consumo para designar la sociedad actual resulta tan ocioso como redundante. O hay consumo o no hay sociedad” (Verdú, V.: *Yo y tú, objetos de lujo*, Barcelona, Debolsillo, 2007, p. 95). La autora del artículo asume esta apreciación y alude a ella como un modo de contextualizar el tema propuesto.

** Profesora de *Sociedad, familia y escuela* en la Universidad Católica de Murcia. Es investigadora principal del grupo *Procesos y contextos educativos*. Vinculada al grupo de Sociología del consumo de la FES. Sus líneas de trabajo actuales son educación y sociedad, y el estudio del cuerpo aproximando planteamientos sociológicos, filosóficos y artísticos. Autora de “¿Comunicas luego existes? Una crítica a la ideología de la comunicación”. *Thémata*, Vol 49 (2013), pp. 57-76. (2012) “La identidad personal en Gabriel Marcel y su proyección sociológica”. *Pensamiento* (2012), vol. 68, pp. 427-443. Correo electrónico: bblesa@ucam.edu

gico y anatómico con motivo del desarrollo y del envejecimiento, a la salud, la enfermedad, el contacto que mantenemos con otras personas, incluso desde antes del nacimiento¹. La vida consiste también en devenir el cuerpo que se es.

El cuerpo es lugar de paradojas y ambigüedades porque no es algo abstracto, sino la experiencia más patente de lo concreto. En este sentido, Gabriel Marcel señaló que el cuerpo era el dato central de la metafísica². Esta escueta afirmación encierra todo el enigma que rodea al cuerpo, y pone de manifiesto que las cuestiones más apremiantes para los seres humanos, y de un modo especial las relativas al sentido, pasan por el cuerpo, puesto que en él se integran la forma, la expresión, la moral, lo individual, lo social, la naturaleza, la cultura.

La concreción del cuerpo tiene que ver con la experiencia de sentirlo, unida a la sensación del mundo. Experimentamos y filtramos el mundo con nuestros sentidos, cualquier cosa nos la apropiamos e interiorizamos sintiéndola.

Marcel planteó la relación con el cuerpo en clave de *pertenencia creadora*, que no constituye una relación de poder sobre el cuerpo, sino más bien de incorporación permanente al cuerpo que somos. El filósofo dedicará largas meditaciones al interrogante existencial que nos plantea el cuerpo: ¿es algo que tengo o es algo que soy? Su respuesta se encuentra en los confines del misterio, es lo que soy, pero no todo lo que soy³. En el corazón de esta dialéctica, el cuerpo nos permite establecer una línea divisoria entre mi yo propiamente y lo demás, al ser mi límite es mi identidad, pero es también la posibilidad de mi apertura y con ello, el cuestionamiento posible de mis límites también. En este sentido algunas esculturas e instalaciones de Antony Gormley invitan a una reflexión inquietante donde se recoge lo tangible e intangible del cuerpo humano, el enigma de la propia materia, la relación que la materia pudiera guardar con aquello que no lo es, ¿dónde comienza y termina el cuerpo? ¿dónde comienza y termina el yo? ¿Es la piel un límite del cuerpo, una apertura al otro, al mundo? Su obra sugiere con suma delicadeza y profundidad que nuestro cuerpo y la relación que mantenemos con él, la relación que éste guarda con otros cuerpos, con los objetos, o con el espacio que lo inunda, es abierta.

Pero sería incompleto plantear las tensiones de nuestra realidad corpórea en términos de una relación individual o personal. El cuerpo, aunque es personal, no es un pequeño asunto privado, ya que está inundado de códigos elaborados culturalmente. La propia reflexión metafísica de la sensación ya apunta a la participación del cuerpo en el mundo y del mundo en el cuerpo. Desde una perspectiva antropológica David Le Breton recoge en todo su drama lo que comporta esta dimensión colectiva que tiene nuestro cuerpo, y la muerte, no sólo biológica, sino de sentido, que conlleva el aislamiento de la persona de unos referentes socio-culturales que también hacen al cuerpo⁴.

Nuestro cuerpo no es una realidad aislada ni aislable, sino que se da en un conjunto donde se teje una relación real y simbólica que le confiere un sentido, donde adquiere una posición que no es la misma para todos los cuerpos, una perspectiva desde la que mirar y

1 Cfr. Le Breton, D. En *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*, Buenos Aires, Nueva visión, 2007.

2 Marcel, G. *Ser y Tener*, Barcelona, Caparrós, 1996, p. 22. Se trata del segundo diario metafísico del autor, e incluye las ideas recogidas entre 1928 y 1933.

3 Cfr. Marcel, G. *Misterio del ser*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1953, p. 102

4 Le Breton, D. *Las pasiones ordinarias. Una antropología de las emociones*, Buenos Aires, Nueva visión, 2009, p. 36

ser mirado, establecida en primera instancia por su dimensión sexuada, pero no sólo, sino también por la cultura de referencia, el estatus social, las relaciones familiares, el vínculo de la familia con la sociedad de referencia, etc. Por ello, pensar el cuerpo nos remite necesariamente a los contornos de una época determinada, con unas estructuras, con unas normas, unas prohibiciones, unas posibilidades, nuevas expectativas, en definitiva, con una atmósfera particular que le otorga un estatus.

Las instituciones tienen una influencia notable sobre el tratamiento que damos a los cuerpos, desde la escuela hasta la política, la sanidad y, sobrevolando todos ellos la economía. El discurso biomédico tiene cierta preponderancia social y se encuentra actualmente muy unido a una concepción consumista del cuerpo, ya que la cuestión de la salud, la enfermedad, la prevención e incluso la cirugía estética, situada en el límite entre la medicina y la estética más frívola, no está exenta de intereses comerciales. También hay una influencia notable sobre los cuerpos a través de los discursos políticos, religiosos, que encuentran en el control de los mismos una forma de acceder al control de las conciencias.

En la sociedad de consumo el cuerpo ostenta un estatus central que resulta un filón inagotable de ingresos precisamente por lo complejo, misterioso e inquietante que es, porque contiene la paradoja de ser resistente y frágil, duro y sensible, bello y feo, mismidad y cambio, ruta de la vida y camino hacia la muerte. Evidentemente, el lugar central del cuerpo en la actualidad se debe a que todo consumo pasa por el cuerpo, pero la clave no es que el cuerpo sea un medio de consumo, sino que también es el fin del mismo, es decir, la aspiración de consumo es *tu* propio cuerpo en tanto que aspiración.

Parece simple pensar que toda la problemática del cuerpo se deba a un modelo económico con gran poder de inculcación, detrás se encuentra un asunto metafísico, del que dicho modelo se ha apropiado con altas dosis de eficacia.

2. El cuerpo: ¿sujeto u objeto?

Nos referiremos en primer lugar al estatus del cuerpo en la sociedad de consumo. El cuerpo está en el límite entre sujeto y objeto, y esta posición es precisamente la que le convierte en un dominio no ajeno a una territorialidad ética. Nuestro cuerpo, que es personal, nos hace sujetos, pero el hecho de ser sujeto implica la posibilidad, siempre abierta, de dejar de serlo, que se concreta desde el cuerpo. En la sociedad de consumo la mayor afirmación del sujeto es convertirse en el objeto por excelencia. Baudrillard ya nos advirtió que el cuerpo, aun cuando pareciera ser lo más evidente, se encuentra expuesto a una propaganda incesante desde la que se nos intenta convencer continuamente sobre él. Esta circunstancia remite a la dimensión cultural del cuerpo, vivido y configurado, en este caso, como propiedad privada en contraste con la sociedad tradicional⁵. Aspectos como el lugar destacado que el cuerpo ocupa en la publicidad, la cultura de masas, la moda, el hecho de que el referente inmediato de los valores centrales de la sociedad actual: salud, juventud, belleza, remitan de manera tan directa al cuerpo, da cuenta de ese intento de convencernos sobre el mismo. Este último dato mencionado, referido a valores, apunta a que el cuerpo cumple una función más ideológica y moral que puramente instrumental.

5 Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*. Madrid, Siglo XXI, 2007, p. 155.

Según Marcel el cuerpo no es algo que tengo a modo de un instrumento, pero es la posibilidad de todo tener. El objeto, lo que se tiene o puede tener, resulta problematizable con legitimidad porque es algo externo a mí, cosa que no se puede hacer legítimamente con el sujeto que es misterio, y sólo de manera ilegítima podemos tratar como problema⁶. Situar el cuerpo en el estatuto del tener supondría la aceptación del dualismo manifiesto coloquialmente en expresiones como “yo hago lo que quiero con mi cuerpo”, como si el cuerpo no fuera contigo⁷. Inevitablemente el dualismo contemporáneo nos desliza hacia la consideración del cuerpo propio y el ajeno como un objeto. Son muchas las experiencias en las que el cuerpo es tratado en la frontera del objeto: la experiencia de vivir nuestro cuerpo como un utensilio de trabajo, como un accesorio al que colocarle otros objetos, como un *alter ego* que hay que disciplinar con dietas, cuidados, para tenerlo bajo control, o el sentirnos utilizados por alguien desde el cuerpo para conseguir algún fin: placer, rendimiento, etc.

La pregunta acerca del supuesto tratamiento del cuerpo como sujeto u objeto en la sociedad actual no es fácil de resolver si tenemos en cuenta que la mayor afirmación actual del sujeto es convertirse en el objeto por excelencia:

ser un consumidor lleva probablemente a convertirse en un consumidor de sí, transmutando el yo en el máximo objeto, el artículo supremo”. Y “la persona aparece como el modelo central del consumismo maduro” haciendo entrar en escena la categoría del *personismo*⁸.

El tratamiento del cuerpo como objeto permite cualquier tipo de tratamiento, el tratamiento del cuerpo como sujeto nos remite a tratar el cuerpo como fin en sí mismo y no como medio, o al menos, puede ser tratado en ocasiones como medio, pero considerándolo como fin en última instancia, en tanto que es cuerpo personal. Esta puede ser la paradoja que nos plantea el deseo y esta es la aporía sexual para Kant precisamente: cuando deseamos no deseamos a la persona, sino el cuerpo del otro, y la cuestión está en cómo podría ser la sexualidad moralmente aceptable, puesto que cuenta con el lado oscuro de poder instrumentalizar al otro desde su cuerpo y gozar por el mero hecho de tratarlo así⁹.

Para entender un poco mejor el estatus del cuerpo en la sociedad de consumo cabe introducir la categoría del *sobjeto* tal como la conceptualiza Vicente Verdú. Se trata de una suerte de hibridación entre el sujeto y el objeto que apunta a la subjetividad del objeto y la objetividad del sujeto¹⁰. Actualmente los objetos han pasado a tener un sentido más simbólico que práctico, han sido personalizados, entrando a formar parte de nuestra identidad, casi con características similares a nuestro cuerpo. Pensemos por ejemplo en el discurso que rodea a la decoración. Los objetos deben ser cuidadosamente elegidos y dispuestos en las casas para que éstas resulten, no sólo confortables, ni funcionales, sino estéticamente congruentes

6 Marcel, G. *Ser y Tener*, op. cit., p. 101.

7 Le Breton localiza un dualismo contemporáneo en la utilización que del cuerpo se hizo a fines de los años 60, para combatir un sistema de valores obsoleto. En *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 10.

8 Verdú, V. *Tú y yo objetos de lujo*, op. cit. p. 98.

9 Comte-Sponville, A. *Ni el sexo ni la muerte*. Barcelona, Paidós, 2012, p. 144 y ss.

10 Verdú, V. *Tú y yo objetos de lujo*, op. cit. p. 103 y ss.

con la personalidad y el estilo que tiene uno mismo. Así, en una de estas revistas dedicadas a la decoración, aparece como temática de un artículo los consejos de varios diseñadores de renombre internacional sobre cómo lograr el dormitorio ideal de acuerdo a las tendencias más preponderantes del momento.

¿Qué habrá de ser un dormitorio ideal?, ¿acaso la idea de dormitorio en sentido puro, en tanto que eso solo, tal como se concebiría una idea platónica? Lo cierto es que el mobiliario y su disposición requieren un cuidado riguroso, personal, sensitivo, lleno de imaginación, etc. Esta personalización del objeto, que responde en gran medida a planteamientos muy planificados por el marketing, no se puede concebir como el único modo, ni el modo por excelencia de relacionarnos con los objetos. Los objetos y los sujetos nos constituimos conjuntamente. La relación con los objetos da cuenta del trato que nos damos a nosotros mismos, del modo en que tratamos al mundo, apunta hacia la sensibilidad, la creatividad. Gabilondo¹¹ señala que se trata de saber escuchar el lenguaje de los objetos, que son un referente temporal y espacial para nosotros. Pero esto no se puede confundir con la aspiración al dormitorio ideal según los diseñadores, ni a una planificación comercial del mundo de los objetos, con poco espacio para el azar, la espontaneidad, aunque éstos también han sido estratégicamente incluidos. La idea fuerza es que configuramos un conjunto con los objetos, pero no porque éstos estén de moda, o alcancen estéticas admirables, sino porque son un referente vital, es más, los objetos forman parte del conjunto en el que circulan nuestros deseos¹².

No se trata de que la decoración sea desalmada, frívola necesariamente, pero no agota el significado de la relación con los objetos y, sin embargo, se ha convertido en todo un referente de esta posible relación. Tal vez pudiéramos pensar con más claridad la diferencia que se pretende señalar si nos planteamos por qué una obra de arte no puede ser confundida con un objeto de decoración, sin que rebajemos su estatus.

Según Verdú¹³ los objetos adquieren cada vez más las características de la carne, del cuerpo encarnado, y el cuerpo personal tiende, por otro lado, a parecerse a un objeto, tal vez el más bello de todos, como dijo Baudrillard.

En estos contornos difusos cabría situar la tesis de la socióloga C. Hakim respecto al *capital erótico*¹⁴. Éste está soportado por el cuerpo, en su apariencia y sus diversas manifestaciones. Este capital caracterizado por *Belleza, Atractivo sexual, Gracia, Presentación social, Aptitudes sociales, Vitalidad, y sexualidad*, está implicado en los procesos sociales y económicos. Según la autora las personas con esta forma de capital obtienen más éxito social, personal y laboral, pero en concreto, los hombres obtienen más beneficio económico que las mujeres en relación a este capital, aunque sea mayor en las mujeres. Hakim nos propone la ruptura de la tradicional identificación de la mujer con su cuerpo, para proponer

11 Gabilondo, A. *Entre objetos* en <http://blogs.elpais.com/el-salto-del-angel/2012/11/entre-objetos.html>. Véase también, «Mi habitación», en *Contigo*. Madrid, Santillana, 2011, pp. 77-79.

12 Deleuze, G. y Guattari, F. en *El Antidipo* (Barcelona, Paidós, 1995, p. 38), señalaban al artista como señor de los objetos, a lo que podríamos añadir que los niños son también señores de los objetos, en tanto que ven multitud de posibilidades en los mismos, mueven afectos sin vincularlos a fines, intereses, y hacen fluir el deseo.

13 Verdú, V. *Tú y yo objetos de lujo*, op. cit., p. 107.

14 Si bien el concepto del capital erótico cuenta con algunos antecedentes como el capital cultural de P. Bourdieu, o el estudio de M. Pagès-Delon sobre las apariencias como forma de capital, el punto diferencial según Hakim estriba en que el capital erótico no forma parte del capital vinculado a las ventajas de clase (tal como sucede con Bourdieu) y las élites no lo pueden monopolizar.

otra. En la tradicional, asociada a una cultura patriarcal, se presupone que la mujer es su cuerpo, y que es un deber para la mujer la belleza, el cuidado de la apariencia, de manera que así el cuerpo y sus elementos no tienen un valor añadido, es algo que se cuenta debe poseer, por el hecho de ser mujer. Y en gran medida este capital está al servicio del hombre. La socióloga cree encontrar la clave para dar este giro definitivo y es a través de lo que denomina *déficit sexual masculino*. El mayor deseo sexual del hombre, y el menor de la mujer, concede ese valor añadido al capital erótico femenino. Sin embargo, según la autora, esto no se quiere reconocer, ni por las feministas radicales, ni por las ventajas con las que cuentan los hombres¹⁵.

La sugerente y provocadora tesis de Hakim plantea una nueva forma de identificación de la mujer con el cuerpo, en este caso, no para beneficio del hombre, sino de la propia mujer, que enturbia las polémicas de fondo que nos plantea la relación con el cuerpo, a mujeres y hombres, y es la instrumentalización del cuerpo sujeto a fines capitalistas. La polémica no está centrada tanto en la discriminación entre las propias mujeres, que puede suponer laboralmente hablando, porque como ella misma argumenta, siempre existen formas de discriminación o de selección asociadas a potencialidades que las personas tienen, sino la asimilación del cuerpo, y en este caso el de la mujer, a un instrumento de éxito, bien sea privado, público o ambas cosas. La crítica a la autora reside en que la cuestión no es que la mujer saque ventajas de su capital erótico, sino que el modelo económico no genere desventajas para la mujer. Lo que se requiere es cambiar el modelo, y no que la mujer se adapte al mismo aprovechando sus encantos para extraer ventajas.

En nombre del éxito a partir del capital erótico, también se abre la puerta a cualquier forma de tratamiento y modificación del cuerpo que creamos pueda procurar atractivo, esto es, a todo un mercado de tratamientos destinados al cuerpo.

Esta propuesta no deja de sugerir la connivencia del capital erótico con el modelo económico actual, aspecto que cuestionaría la conquista de una mayor libertad del cuerpo y desde el cuerpo por parte de la mujer. Si bien es cierto que el capital erótico se plantea como una cuestión de éxito, no de libertad.

Hakim vincula esta forma de capital con determinadas profesiones que implican una visibilidad de la persona. Sin embargo, es algo inevitable y que da la razón a Hakim y a la vez la cuestiona que, efectivamente, hay una tendencia social a percibir el cuerpo como una inversión y desde el momento en que aceptamos esto, hemos consentido también toda una industria del cuerpo con el fin de mejorarlo y hacerlo más aceptable, esto es, el cuerpo gana en valor mercantil creándose nuevos focos de conflicto¹⁶.

15 En relación a los tres grandes entramados de desigualdad: género, etnia y clase, donde más avances se han producido ha sido en relación al género. Véase Fernández Enguita, M. *La Escuela a examen*, Madrid, Pirámide, 2009. En España, por ejemplo, a nivel del sistema educativo, los resultados de las mujeres son mejores en todos los niveles, hay más mujeres universitarias que hombres, pero en el salto al mundo laboral la mujer todavía se sitúa en inferioridad respecto al hombre. Por otra parte, todavía sigue vigente, y es muy notorio en el proceso de socialización de las niñas, la presencia del modelo de mujer-objeto.

16 Al respecto cabe aludir al estudio de José Luis Moreno Pestaña, "Mercado de trabajo y trastornos alimentarios: las condiciones morales y políticas de la resistencia". *Dilemata*, n° 12, 2013, pp. 143-169. En él se parte de la conexión entre las exigencias de capital erótico vinculadas a determinados tipos de trabajo y los trastornos alimentarios, pero el estudio se centra en los modos que permiten a las personas implicadas resistir esa presión, y en cómo desde la política se puede contribuir a ello.

3. La doble lectura del *estar ocupados* en el cuerpo

La atención tan especial que hoy día dedicamos al cuerpo es un reflejo de la relación problemática que tenemos con él, y también una expresión de los problemas que nos rodean. Sin embargo, todo parece indicar que no habría posible liberación del cuerpo ni desde el cuerpo, mientras se de una preocupación tan obsesiva por el mismo. Se trata de un planteamiento similar al que hace Bauman de la mano de Michael Rustin cuando se pregunta si es necesariamente más feliz una sociedad por el hecho de estar obsesionada con la felicidad¹⁷.

Al tiempo, las ocupaciones y preocupaciones del cuerpo también dan cuenta de un refugio en el que protegernos de las incertidumbres y riesgos que amenazan nuestras tambaleantes seguridades.

En el primer caso apelamos a una obsesión por el cuerpo que se concreta en hechos como la proliferación de prácticas y técnicas corporales que se han convertido en todo un fenómeno de masas. Como ejemplos de ello cabe hablar del incremento de las inscripciones corporales, cualquiera que pudiera ser su significación (un arte, una moda, una forma de diferenciación sexual, un elemento de seducción, etc.). En España, por ejemplo, se pasó de un centenar de locales de tatuajes y *piercings* en 1996 a unos 1500 en 2008. La presencia cada vez mayor de menores de edad que solicitan intervenciones para modificar partes de su cuerpo, se estima que es en torno a un 10% del total de las intervenciones en España, y va en aumento. Aunque hay intentos de regulación de estas prácticas en menores, estos mecanismos no llegan a abordar, ni frenar el problema de fondo, que es la normalización de la modificación corporal. Por ello, el asunto no es sólo cuestión de regulación por parte de las leyes sino de percepción y de educación.

Podemos advertir cómo las posibilidades técnicas van creando a su vez nuevas necesidades psicológicas, estéticas, etc. Otro ejemplo significativo es el del consumo de productos denominados saludables, o las dietas milagro que venden la pérdida de peso como una suerte de heroicidad, de conquista de la autoestima o de clave de la seducción. Una de estas dietas aparece en el libro *Seis semanas para ser un pibón*, con el subtítulo “Ser la envidia de tus amigas”, de Venice A. Fulton. El atractivo que ofrece el libro es entregar el secreto de cómo perder 9 kilos en 6 semanas.

Pero, ¿es realmente esta preocupación obsesiva por el cuerpo un indicio de una consideración hacia el cuerpo? ¿Constituyen las diversas prácticas corporales al uso (dietas, ejercicio físico excesivo, rituales de belleza, operaciones de cirugía estética, inscripciones corporales, etc.) modos de cuidar el cuerpo y la persona, o han adquirido la forma de prácticas ritualizadas que ocultan una culpabilidad hacia el cuerpo? Baudrillard vio en el discurso sobre el cuerpo en la sociedad de consumo que éste adquiere la forma de capital y objeto de culto. El cuerpo, una vez objetivado en esta doble forma reproduce las relaciones de la vida social basadas en chantajes, represiones, sometimientos, etc. La conversión del cuerpo en objeto de solicitud presenta un sentido ambivalente, en tanto que puede ser gratificante o represiva. Esta última da cuenta de prácticas que bajo el disfraz de cuidado del cuerpo resultan ser pulsiones agresivas hacia el mismo en tanto que es percibido como una amenaza¹⁸.

17 Bauman, Z. *El arte de la vida*. Barcelona, Paidós, 2009, p. 11.

18 Baudrillard, J. *La sociedad de consumo*, op. cit. p. 174

En el último siglo la relación con los cuerpos ha experimentado sugerentes cambios que guardan un vínculo con el cuestionamiento de las tradiciones y con la caída de los grandes discursos objetivizantes. Sin embargo, esto no ha supuesto una evasiva frente a la represión del cuerpo, que reaparece con más fuerza en el modelo social de la privatización¹⁹.

La dimensión social del cuerpo, la no neutralidad del mismo, la relación que éste mantiene con el entramado del poder, con discursos relativos a la verdad, –sean científicos, políticos o morales–, nos ayudan a entender que existen condicionantes sociales, económicos y políticos que interfieren y configuran nuestra relación con el cuerpo, y que la comprensión de estos mecanismos, complejos y de difícil acceso a la conciencia, nos permitiría actuar con más libertad. El *hiperindividualismo* y la *hiperresponsabilidad*²⁰ pueden entenderse, paradójicamente, como conquista de cierta autonomía, pero también como una servidumbre de sí, que bajo ningún concepto supone la eliminación de poderes difusos que actúan sobre nuestras conciencias.

En el marketing que rodea a cualquier producto relacionado directa o indirectamente con el cuerpo, se encuentra el discurso acerca del embellecimiento, la sensualidad, la salud o la juventud del mismo, valores hiperbolizados en la sociedad actual. Sobre el cuerpo pesa, pues, una responsabilidad ineludible que le convierte en elemento de condena o salvación.

La inadecuación del cuerpo a los cánones e ideales propuestos requiere una modificación del mismo, asociada a una promesa ontológica y ética, de ser y de felicidad, y un auto-castigo en caso de no cuidarlo todo lo necesario. Incluso encontramos publicidad, con un mensaje de fondo muy degradante, en la que se utiliza el recurso a la pareja para justificar la necesidad de una operación estética, eso sí, para la chica.

A través de la publicidad encontramos también un reclamo al consumo de cosméticos y de rituales de belleza en cabina que nos promete sensualidad y juventud apoyándose en imágenes de pieles pulidas y perfectas a base *photoshop* que elimina cualquier imperfección del rostro o del cuerpo que la anuncia. Este es el ideal, un cuerpo indoloro, aséptico, plástico, que no nos plantee ninguna cuestión. Sin embargo esta ideología del cuerpo perfecto convierte la concreción del cuerpo real en una abstracción y da por hecho que la eliminación de cualquier obstáculo a esa perfección manifestada en la forma corporal, la salud, la fortaleza, etc., son el sitio privilegiado desde el que vivir el cuerpo. Sólo desde una mirada simple se puede creer que la perfección corporal, la ausencia de defecto, conflicto, lleva asociada la plenitud e intensidad de la vida, la sexualidad o la felicidad.

El mayor riesgo para la relación con nuestro cuerpo no es tanto lo que explícitamente se muestra de él, la estetización, sexualización, sino cómo a través de esta explicitación del cuerpo se oculta y omite el descubrimiento del cuerpo real y propio, con sus paradojas y ambigüedades, el ser encarnado. Éste es una amenaza real para todo un modelo social y económico. Ahí se opera la auténtica censura del cuerpo. Censura que con un guiño artístico-político desmonta el artista callejero y fotógrafo francés JR²¹, quien a través de las imágenes de rostros reales de personas anónimas de cualquier parte del mundo, viste lugares públicos de cualquier ciudad. Sea su pretensión o no ésta, realmente lleva a cabo un reclamo del

19 Deleuze, G. y Guattari, F. *El Antiedipo*, op. cit, pp. 346-347. El deseo aparece bajo la forma de una representación subjetiva que lo oprime tanto como las grandes propuestas objetivas.

20 Lipovetsky, G. *La felicidad paradójica*, Barcelona, Anagrama, 2007.

21 Ha sido premio TED en 2011.

cuerpo vivo, en su expresión y su singularidad, mostrando su belleza sin reservas, además de centrar el objetivo en conflictos veteranos y novedosos de diferentes partes del mundo.

Paradójicamente, a la vez que el cuerpo es reclamado, va perdiendo también consistencia. Las formas de vida actuales y el mundo en la red parecen someter al cuerpo a una subutilización que debilita el sentimiento de consistencia del yo²².

Sin embargo, esto no debe llevarnos a concluir que nos desentendemos del cuerpo. Al contrario, el afán por el cuidado del cuerpo a través de la práctica de ejercicio físico, de la alimentación etc., nos indica también que necesitamos liberar el cuerpo y la mente, que necesitamos protegernos desde el cuerpo y con el cuerpo de jornadas agotadoras de estímulos incesantes, y que la propia relación con el cuerpo es un reflejo de problemáticas más amplias que respiramos en la sociedad.

“Al carecer de los límites de sentido proporcionados por la sociedad, el individuo busca físicamente a su alrededor límites de hecho”²³, de ahí el despliegue de toda una cultura corporal de la resistencia manifestada en el gusto por prácticas deportivas de riesgo, o que llevan al cuerpo hasta sus propios límites: maratones, *ironman*, etc.

De manera intuitiva, buscamos la certeza de la vida en el cuerpo, a través de su cuidado físico, emocional, sensorial, y en una sociedad individualista donde las instituciones han perdido fuerza, y envueltos en un panorama de incertidumbre, el reclamo del cuerpo es mayor.

La sociedad de la sobreabundancia de objetos, información, estilos de vida, identidades, productos de todo tipo, y la creciente conquista de una mayor autonomía en las formas de vida asociada a la ruptura con la tradición, al menos en la cultura occidental, ha creado una nueva problemática: ser más libre para elegir en un contexto donde la oferta crece sin límites, y donde seguimos siendo seres limitados. No hay tiempo para probarlo todo, pero esa es la aspiración que figura como tendencia.

La conquista de lo concreto, de aquello que seamos capaces de interiorizar, de poder defender, se convierte en un objetivo prioritario y, en este sentido, el cuerpo se presenta como clave en esa reapropiación de “quién soy”.

En momentos de especial incertidumbre y convulsión, como los que ahora vivimos, la vuelta al cuerpo, a su cuidado, es una búsqueda de seguridad, de soporte existencial, que abre una vía muy lícita y propicia de vuelta a lo concreto.

4. ¿La normalización del deseo?

Cuerpo, deseo y sociedad mantienen una relación indiscutible. No es sólo que el corazón del cuerpo sea el deseo, sino que el deseo no es ajeno al mundo social.

Sin la capacidad de desear todo nos resultaría indiferente, desear concede valor conjuntamente a quien experimenta el deseo y a lo deseado. Es más, desear es producir la realidad²⁴. Desear fija una intensidad que diferencia unas cosas de otras, y que nos diferencia a nosotros también. El deseo es afirmación de la vida, es una experiencia de estar en movimiento, y

22 Le Breton, D. *Elogio del caminar*, Madrid, Siruela, 2010.

23 Le Breton, D. *Sociología del cuerpo*, op. cit., p. 93.

24 Deleuze, G. y Guattari, F., *El Antidipo*, op. cit., p. 37

la sociedad de consumo tiene una dimensión vitalista, en tanto que se ha configurado como una forma de vida, toda una cultura que nos mueve, y en la que buscamos sentido.

Toda la maquinaria del marketing, la publicidad, tiene como función más elemental el despertar nuestro deseo, o más bien, planificar esos conjuntos de los que hablan Deleuze y Guattari. Erróneamente, creemos desear un objeto determinado, cuando en realidad, muchas veces lo que vamos buscando es ese conjunto percibido y prometido que no hallamos después en la mera adquisición del objeto. La insatisfacción experimentada nos devuelve otra vez a la conquista de otros objetos que, envueltos en otros conjuntos, se presentan como otras promesas sometidas probablemente a una misma suerte. Parece, entonces, que el modo en el que habitualmente creemos experimentar el deseo nos emplaza a un problema circular del que difícilmente se puede salir.

Hay, al menos, tres supuestos cuestionables en esta visión. El primero atañe a la concepción del deseo como carencia, el segundo a lo que consideramos ser el objeto del deseo, habitualmente cosas o personas, y tercero, el someter el deseo a una finalidad concreta, bien sea la obtención de placer, felicidad, calma, etc.

Fueron G. Deleuze y F. Guattari quienes dieron cuenta de que el deseo es un proceso de gran magnitud, un gigante²⁵ que no tiene por objeto cosas o personas, sino que se mueve en un conjunto. Fueron ellos, quienes desmenuzaron el hecho de que el deseo no transcurre sólo a un nivel personal y privado, sino que envuelve a las formaciones sociales, y haciendo un recorrido histórico por las distintas formaciones (primitiva, bárbara y capitalista), analizaron cómo tenía lugar la relación entre la producción social y la deseante. También cuestionaron con avidez de argumentos económicos, sociales, políticos y libidinales, que el deseo no consiste en ninguna carencia, sino en una producción. Y además, concibieron que los fines asignados al deseo suelen formar parte de entramados de poder desde los que se gobierna fácilmente a la gente.

El deseo no se ciñe en exclusiva a la sexualidad del cuerpo humano, aunque tiene que ver con ésta²⁶. Éste, situado en la frontera de la animalidad y la humanidad, la carne y el espíritu, difícil de civilizar, y por ello mismo misterioso, enigmático, ha sido contemplado como elemento de subversión, de transgresión, de turbación. Al hombre no le avergüenza tanto la desnudez del cuerpo, como el deseo que puede recorrerla²⁷.

Deleuze y Guattari plantearon el dilema de una composición social, la capitalista, en la que, aunque se de una liberación de flujos económicos, sociales, personales, la instauración de la privacidad genera una forma de represión con cotas más altas que en las composiciones precedentes. Se trata de un sistema movido desde el fondo por un instinto de muerte y una irracionalidad: producir por producir, aunque a un nivel preconsciente, se arma de razones, intereses, finalidades y sentidos que parecen justificarlo.

El capitalismo se articula sobre una ideología de la carencia que produce superabundancia. Esa ideología de la carencia no es azarosa, sino que responde a una organización social, es el arte del poder. Entonces, no es que las necesidades generen el deseo, sino que son las necesidades las que parten del deseo. "Hacer que todo el deseo recaiga en

25 *Íbid.*, p. 302.

26 Los autores mencionados hablan de una libido inconsciente a nivel del *socius* y de la existencia de una sexualidad no antropomórfica.

27 Cfr. Comte-Sponville, A. *Ni el sexo ni la muerte*, op. cit. p. 117.

el miedo a carecer, hacer que el objeto dependa de una producción real que se supone exterior al deseo, mientras que la producción del deseo pasa al fantasma²⁸”.

Partiendo de la idea de la carencia, podemos hacer una doble lectura de cara al momento actual. Por un lado, la carencia genera necesidades y esto no es el deseo, sino que es un modo de organización social, además, esa carencia no es separable de la sobreabundancia, una sobreabundancia que es un nuevo riesgo para aquellos que nos podemos permitir elegir en la variedad de productos. La superabundancia constituye una amenaza para la libertad porque produce el encandilamiento de la conciencia, y lleva a la paralización de la capacidad de pensar en nuestros límites, que son lo que nos ofrece todas las posibilidades de ser alguien y no de ser cualquiera: esto es, de configurar un mundo y no vivir la vida de todo el mundo. Además, “superabundancia” no significa necesariamente convivencia de alternativas. Abundancia de canales televisivos con programas que suelen ser clones unos de otros porque, cuando un estilo de programa tiene audiencia, se copia²⁹, abundancia de información, que no significa necesariamente más conocimiento. El criterio más imponente parece ser el de la rentabilidad económica. Este mismo argumento se puede hacer extensivo al campo educativo en una clara dependencia del campo económico, donde el criterio para mantener unos estudios de cierta rama de conocimientos estriba en su conexión con el mercado³⁰. O en el plano de la industria cultural, donde el libro más vendido no responde necesariamente al de una brillante obra de literatura, sino a la biografía de algún personaje televisivo³¹, o historias con tramas fácilmente asequibles. Incluso en el lenguaje se puede apreciar la deriva económica. Actualmente una “idea” es concebida ante todo como idea de negocio, en un discurso económico camuflado en marca de calidad. Nos resultaría tal vez extraño asociar las ideas a la configuración de nuestra intimidad de la que, sin duda, forman parte. O ser “emprendedor”³², que aparece definido según la RAE como “que emprende con resolución acciones dificultosas o azarosas”, se concibe igualmente en clave económica. Socialmente es reconocido como un emprendedor alguien que monta un restaurante, pero no alguien que ha empezado a escribir un libro de poesía, o que se ha planteado leer *Ulises*.

La sociedad de la superabundancia tiene también el riesgo de la carencia, en el otro sentido apuntado, esto es, carencia de verdaderas propuestas que la pongan en riesgo. Estas propuestas se dan, son la amenaza del sistema, su resistencia, pero el capitalismo ha tenido la virtud, hasta ahora, de ir ampliando sus axiomas³³, y con ello, aumentar su poder: integrar sindicatos, aumentar salarios, reconocer derechos de trabajadores y seguir explotándolos al mismo tiempo.

28 Deleuze, G., Guattari, F., *El Antiedipo*, op. cit., p. 35.

29 Es el caso actual de los programas relativos a la gastronomía.

30 Actualmente, en España, la función social de la educación caracterizada por la incorporación al mundo laboral ha pasado a asumirse en el ideario social como la única o la más importante de las funciones. Esto ha derivado en el consumo de títulos y en la degradación de la dimensión educativa de los estudios casi a cualquier nivel del sistema educativo. Así pues, no es extraño desvirtuar incluso los fines de la Educación Infantil sometiéndolos a criterios de eficacia escolar, sin respetar lo que dice bellamente Octavio Paz respecto a que la singularidad del ser del niño es pura sensación que se transforma en conciencia interrogante. En Paz, O., *El laberinto de la Soledad*, Madrid, Cátedra, 2012, p. 143.

31 El libro *Ambiciones* de Belén Esteban iba por su segunda edición con dos días de venta.

32 Remitimos por relación a este tema a Santos Ortega, A. “La política en manos de los empresarios: el imparable ascenso de la política del emprendedor” en *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, nº 127, 2014, pp. 29-43.

33 Deleuze, G., y Guattari, F., *El Antiedipo*, op. cit., p. 384.

En este contexto, y frente a la apariencia de liberación del deseo, se operan nuevas formas de represión, más sutiles, y sin la oposición de nuestra voluntad³⁴.

Esta sociedad tiene muy bien integrada la importancia del deseo y, de hecho, ha evolucionado de un provocar deseo en relación a objetos tangibles a un despertar el deseo en algo más abstracto: estilos de vida, conceptos³⁵, etc., y en convertir el cuerpo propio en centro del deseo, en el sentido de aspirar a ser nuestro cuerpo como ideal de nosotros mismos.

Somos el cuerpo bajo un guiño misterioso que hace posible que uno no termine de incorporarse del todo a su propio cuerpo de manera definitiva, esta es la tensión vital en la que nos mantenemos con el cuerpo, esto es el devenir cuerpo. El cuerpo tiene la apariencia de ser gobernable porque es lo más concreto, y nos volvemos hacia él buscando controlar muchos aspectos de la vida que se nos escapan. El imperativo de las modificaciones corporales, de corte más leve o más agresivo, presenta la ilusión de incorporarnos a nuestro cuerpo sin problemas, de frenar el deseo por el que también fluyen las tensiones corporales, pasando el cuerpo a entenderse como la domesticación en estado puro. Devenir el cuerpo, al margen de las planificaciones pensadas, es un riesgo, pero este devenir no se produce necesariamente bajo la forma de algo llamativo. El cuerpo modesto, resulta económicamente un cuerpo molesto. En el devenir cuerpo se deviene la modestia, los límites del cuerpo y sus múltiples tensiones, siempre inseparables de las relaciones que cada cuerpo mantiene con otros cuerpos y con las cosas del mundo de manera concreta.

Podemos considerar, entonces, que la sociedad de consumo cumple con la función de producir deseos, al tiempo de crear finalidades de esos deseos: satisfacción, felicidad, autoestima, pero esto responde a un gobierno del deseo, a convertir los deseos en legitimaciones de intereses que, al menos, habríamos de valorar si son los nuestros.

Pocos procesos adquieren tanta fuerza desde la infancia como la socialización y organización del deseo y los cuerpos sometiéndolos a fines. Desde niños somos expuestos a multitud de productos llenos de promesas y de expectativas de futuro. En este sentido, es fácil que asociemos nuestro deseo a aquello que reconocemos más fácilmente, a aquello que nos enseñan que produce sensaciones, o que es la finalidad que dará sentido a nuestras vidas³⁶.

Más difícil es lanzarse a crear los propios deseos, exige una demanda mayor, una entrega, un riesgo más elevado, pero también, un pasar por la vida de manera más intensa, más libre. Los niños, en cercanía a los artistas, fluyen en el deseo al experimentar con objetos y materiales, sin buscar ningún interés detrás. Esto es lo que permite que el deseo no sea desbaratado. Pero, ¿cómo mantener esa soberanía del deseo en el proceso de devenir adulto? ¿Cómo trazar una pedagogía del deseo para los adultos?

La advertencia de Deleuze y Guattari, muy actual, es que no caigamos en la impostura de asumir deseos que no nos amplían, que no constituyen una alegría para nosotros.

34 Esta tesis defiende Byung-Chul Han en *Psicopolítica*, Barcelona, Herder, 2014.

35 Esto hace pensar a G. Lipovetsky que la tercera fase en la sociedad de consumo es postmaterialista. En: Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica*, op. cit., Primera parte: "La sociedad de hiperconsumo".

36 Los juguetes con claros estereotipos de género y la publicidad asociada a los mismos forman parte de este proceso de crear expectativas en los niños.

5. Conclusión

La conclusión de este trabajo nos devuelve al hecho de que nos relacionamos con el cuerpo que somos, y esa relación no se da al margen de unas condiciones sociales, económicas, personales.

El cuerpo es uno de esos problemas que no cesa nunca, pero que en cada época plantea sus propias controversias. En la nuestra, pasando a ocupar un lugar muy visible en los nuevos estilos de vida que se han ido configurando, en los reclamos publicitarios constantes, en las políticas, en el mundo laboral, etc., se puede demostrar que la relación con el cuerpo goza de tensiones que son también reflejo de otras tensiones más amplias. El cuerpo es el lugar por donde pasa la vida. Se aprecia en el caso de los niños, que hacen de su cuerpo, y de sus partes, una comunicación abierta con los objetos, con las otras personas, en el esplendor de no aspirar a intereses, ni de sujetar el vitalismo que experimentan a ninguna categorización.

Desde su cuerpo, el ser humano, reta el mundo. Se ve claramente en el caso de los adolescentes, que viven el problema de la identidad en su cuerpo, y hacen del cuerpo la rebelión frente a un mundo que no parece responder a sus inquietudes vitales. Y la respuesta adulta e institucional frente a esto suele ser, en muchos casos, un control mayor, como si el cuerpo fuera el gran peligro, cuando las disonancias manifiestas en el cuerpo pueden constituir búsquedas de sentido y manifestaciones de estar vivo³⁷.

El adulto pierde mucho de esa espontaneidad del cuerpo y de sus deseos, y en ocasiones confunde el grito del deseo con la necesidad de domesticar el cuerpo de acuerdo a unos cánones que no le plantearán más problemas. Ficticio.

La socialización nos aporta tanto como luego nos quita también. Sin socializarnos el cuerpo no llegaría a la posibilidad de un cuerpo humano en sus potencialidades, sería un cuerpo sin significados, pura biología. Nietzsche denunció precisamente el borramiento de la memoria biológica por la cultural, pero sin cultura el cuerpo no tendría otro motor que la supervivencia. Sin embargo, por otro lado, la cultura y la socialización también domestican nuestra percepción del cuerpo con acuerdo a regiones de interés que limitan nuestras posibilidades de sentir, de percibir, de desear. Lo interesante sería estar dentro pudiendo estar fuera al mismo tiempo, lo que se traduce en ser capaz de pensar sobre lo que nos pasa, someternos y someter el mundo en que vivimos a crítica, ponernos más a menudo en duda. La cuestión, siempre abierta, es cómo hacer esto, ¿cómo aprender a plantear los problemas que nos rondan sin sucedáneos, sin sujetarlos necesariamente a un lenguaje que ya constituye una manera de pervertirlos?

Sin la capacidad de pensar la persona se convierte fácilmente en un instrumento. Actualmente, el ejercicio del pensamiento invita a cuestionar el sistema en el que se integran nuestras vidas, pero cuestionar el sistema supone la amenaza de quedarse en sus márgenes y, es inevitable que, en esta empresa, uno mismo resulte también cuestionado, y esto exige audacia.

Para el adulto, devenir el cuerpo no es separable, entonces, de la posibilidad de pensar en el cuerpo, el propio, y el ajeno. Pensar para liberar.

37 Cfr. Le Breton, D. *En Souffrance: Adolescence et entrée dans la vie*, París, Métailié, 2007.

El vitalismo de Gilles Deleuze

The vitalism of Gilles Deleuze

JULIEN CANAVERA*

Resumen: el propósito del presente artículo radica en mostrar que el vitalismo de Deleuze, central en su obra, implica una ruptura drástica con la tradición filosófica, ya que su reelaboración conceptual va parejo de un desmontaje de la siguiente lógica idealista de la adquisición según la cual la vida ha de ser captada bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica. Asimismo, se mostrará que de esa reformulación se desprende una visión naturalista y procesual de lo real donde sólo puede haber cabida para una ontología «evanescente».

Palabras clave: Deleuze, vida, naturaleza, proceso, monismo, pluralismo.

Abstract: the purpose of the following article is to evince that Deleuze's vitalism, present in his work, implies a drastic rupture with the philosophical tradition, as its conceptual redrafting goes hand in hand with a deconstructing of the following idealistic logic of acquisition according to which life should be grasped under the subjective and limited aspect of the organic need. Also, it will be displayed that from that redrafting you can appreciate a fluctuating and naturalist vision of the real, where there can only be place for an 'evanescent' ontology.

Keywords: Deleuze, life, nature, processus, monism, pluralism

Introducción: la vida como puerta de entrada

Una forma —aunque no sea la única— de iniciar su recorrido por esa auténtica «madri-guera» conceptual (*KLM*, 11)¹, que es la filosofía de Deleuze, consiste quizá en entenderla como una *lebenphilosophie*. En efecto, para nuestro autor, que se inscribe incontestablemente en la estela nietzscheana, lo que se da originariamente es una «unidad compleja» de la vida y el pensamiento a raíz de la cual la primera tiene el poder de *activar* el pensamiento, y el segundo, el papel —no menos esencial— de *afirmar* la vida. He aquí, a nuestro parecer, el componente altamente vitalista que inerva su obra de cabo a rabo: «los modos de

Fecha de recepción: 10/03/2014. Fecha de aceptación: 20/05/2014.

* Departamento de Filosofía, Universitat de València. Doctorando-investigador beneficiario de una beca predoctoral «V Segles». E-mail: julien.canavera@uv.es. Líneas de investigación: filosofía moderna y contemporánea. Publicaciones recientes: «Lo que significa "hacer" historia de la filosofía: Deleuze y la cuestión del método», *Dáimon: Revista Internacional de Filosofía* (Universidad de Murcia), Nº 55, 2012, pp. 21-37; «Hume en Deleuze: los primeros lineamientos del empirismo trascendental», *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid), Nº 45, 2012, pp. 123-144.

1 Para las abreviaturas usadas, véase la bibliografía.

vida inspiran maneras de pensar, los modos de pensamiento crean maneras de vivir» (N, 211). Pues, como él mismo afirma: «no hay obra que no deje a la vida una salida, que no señale un camino entre los adoquines»; y agrega: «todo cuanto he escrito —al menos así lo espero— ha sido vitalista» (C, 228).

Inversamente, Deleuze es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos que más ha aborrecido la neurosis y la muerte, a las que no hace concesión alguna: «[es] Edipo, tierra cenagosa, [quien] desprende un profundo olor de podredumbre y de muerte» y «convierte a esta muerte en un conservatorio para la vida [...]. Pero es preciso, en nombre de una horrible Ananké, la Ananké de los débiles y de los deprimidos, la Ananké contagiosa, que el deseo se vuelva contra sí». Deleuze cita entonces a Miller: «no hay uno solo de nosotros que no sea culpable de un crimen: el, enorme, de no vivir plenamente la vida» (AE, 344-345).

A continuación, nos propondremos determinar, pues, qué es lo que entiende Deleuze por «vida», a qué autores recurre para redefinir su concepto, y, finalmente, cuáles son las implicaciones, en particular ontológicas, que de esa redefinición se siguen.

Inmanencia absoluta, multiplicidad pura y comunicación transversal

Cuando hablamos de vitalismo en Deleuze, hace falta evitar ante todo dos contrasentidos principales acerca de dicha noción. El primero sería entender por vitalismo una suerte de mística que escapa como tal a todo esfuerzo auténtico de explicación, al postular la existencia de un «principio vital»; ilusión en la que, de hecho, caerán las ciencias naturales en el S. XVIII. El segundo error acerca del vitalismo deleuziano consiste en identificarlo con lo que se podría denominar un «culto a la vitalidad», como si se tratase de invocar un genio de la raza, del pueblo o del individuo, a imagen de aquel culto que se propagará en Europa a finales del S. XIX, y que terminará calando, entre otras cosas, en la aparición y el auge del fascismo².

Una vez hechas esas aclaraciones, conviene señalar que jamás hallaremos en Deleuze un concepto de vida o de vitalidad *en general*, pues si la vida —según considera nuestro autor— no puede remitir de ningún modo a un universal trascendente exterior, es ante todo porque nunca sobrepasa el ámbito de la experiencia hasta el punto de desprenderse e independizarse de ella. Por ello, se dirá de la vida que es estrictamente *inmanente* a la experiencia (lo que no significa, empero, que le sea idéntica), y, como consecuencia de ello, que lejos de anteceder a las formas concretas en las que se inventa y se reproduce, la vida les es paradójicamente *coexistente*. Sin embargo, es preciso subrayar que esa coexistencia no señala una inmanencia de la vida *en algo otro*, sino al contrario, designa una inmanencia inmanente *a sí misma*, una inmanencia *en sí misma* o una *inmanencia de la inmanencia*. «La inmanencia absoluta, escribe Deleuze, es en sí misma: no es *en* algo, no está en otra cosa, no depende de un objeto ni pertenece a una cosa. [...] La inmanencia no lo es respecto de Alguna cosa como unidad superior a toda cosa, ni de un Sujeto como acto que opera la síntesis» (DRL, 348).

Ahora bien, que la vida no pueda confundirse con una instancia superior a —e independiente de— la experiencia concreta, no quiere decir por ello que termine coincidiendo con un absoluto indiferenciado, a imagen de aquella «nada negra», de aquel «animal indeterminado»

2 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 85.

de *Diferencia y repetición*, «en el cual todo está disuelto», «diseminado» o «caotizado» (DR, 61). Antes bien, conviene tener presente que la vida (en sentido deleuziano), además de ser un valor puramente inmanente, goza al tiempo de una plena *consistencia* por la que se sitúa ya siempre a raya de lo que la tradición filosófica concibe como la única alternativa posible cuando se abandona toda referencia a lo trascendente, a saber: el caos. El *quid* de la cuestión será determinar, pues, de qué tipo de consistencia se trata. No obstante, conviene señalar que Deleuze se distancia de la noción clásica de «caos» (la cualifica de «abstracción» carente de existencia), en la medida en que el caos, bien entendido, «es inseparable de una criba que hace que de él surja algo (algo más bien que nada)» (PLB, 101), y que esa criba a su vez no señala otra cosa que el «plano de inmanencia» descrito por la vida, en el cual se sumerge el pensamiento. «El plano de inmanencia, dice Deleuze, es como una sección del caos, y actúa como un tamiz. El caos, en efecto, se caracteriza menos por la ausencia de determinaciones que por la velocidad infinita a la que éstas se esbozan y se desvanecen: no se trata de un movimiento de una hacia otra, sino, por el contrario, de la imposibilidad de una relación entre dos determinaciones, puesto que una no aparece sin que la otra haya desaparecido antes, y una aparece como evanescente cuando la otra desaparece como esbozo. El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge» (QF, 26).

A modo de primera aproximación, diríase pues que la vida, según Deleuze, consiste en una «multiplicidad de planos heterogéneos de existencia»³. Esa *multiplicidad* —categoría que Deleuze emplea a guisa de sustantivo con vistas a superar la dialéctica infructífera de lo Uno y lo múltiple, y cuyo cometido estriba en desligar la vida y sus correspondientes invenciones de una «totalidad de origen» como «de destino»— se caracteriza asimismo por el hecho de atravesar a los individuos, los seres y las cosas, instaurando entre ellos «relaciones transversales (no jerarquizadas)» (DRL, 345). En otras palabras, la vida, en tanto que «multiplicidad pura, es decir, afirmación irreductible a la unidad» (AE, 47), salta por encima de —o, mejor dicho, pasa *entre*— las demarcaciones, dicotomías y otras taxonomías preestablecidas, las cuales apuntan siempre a categorías ideales de la «inteligencia» (en sentido bergsoniano) cuya función primordial consiste en «ordenar y adaptar lo real a los intereses de la práctica y a las exigencias de la vida social»⁴, para establecer entre individuos *a priori* no destinados a encontrarse una comunicación de tipo «aberrante». En este sentido se dirá de la vida, como señalábamos líneas atrás, y según una noción forjada por Guattari, que hace comunicar las cosas y los seres *transversalmente*; o, dicho en otros términos, que los relaciona más allá o más acá de los diferentes reinos (minerales, vegetales, animales, humanos), de tal suerte que «lo [primero] que existe [en el orden de lo real] es animal-vegetal, vegetal-humano, mujer-mineral, hombre-molécula»⁵.

El concepto deleuziano de «vida» conlleva, pues, la definición de un nuevo tipo de comunicación (pero también —ya lo veremos— un nuevo sentido de las nociones de «jerarquía» y de «reparto»). No se trata ya de una comunicación que tenga lugar en una dimensión que

3 *Ibidem*.

4 H. BERGSON: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963, p. 370 (cita modificada).

5 A. VILLANI: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 19.

esté comprendida en las dimensiones de las cosas comunicadas, sino de una «comunicación aberrante» (*DRL*, 58). Por ello, se dirá de ella que se produce en el juego de los «pliegues» y de sus «encuentros aleatorios»; esto es, de los «mínimos» mundanos, que son constitutivos de la trama más profunda y segura de lo real, y que fundan las operaciones normativas a la vez que las sostienen, puesto que se prolongan incesantemente en todas las demás formas *desterritorializándolas*. Pues «lo que hace que se mantengan unidas todas las componentes [de un sistema], dice Deleuze, son las *transversales*, y la transversal sólo es una componente que carga con el vector especializado de desterritorialización» (*MM*, 341).

En este sentido las transversales dan lugar a «redes», «conjuntos multilineales» o «diagramas», que se entrelazan los unos con los otros más acá de las particiones «ficticias» (entiéndase: advenidas o secundarias) que existen entre los reinos. Este tipo de comunicación consiste asimismo en una «comunicación con...», y ya no en una «comunicación de...»⁶, en el sentido en que implica una ruptura con el reparto fijo, sedentario y jerarquizado de los seres y las cosas (= organización siempre *a posteriori*, pero no por ello menos real), a la vez que abre correlativamente los individuos a relaciones, que por ser inicialmente «no localizables» (*DRL*, 42), es decir móviles y no jerarquizadas, eran hasta entonces imperceptibles y/o impensables. Si Deleuze rechaza, en consecuencia, toda unidad de tipo orgánico o lógico en provecho de una «forma “moderna” de unidad»⁷, es ante todo porque esta última —lo veníamos explicando— tiene por resorte una dimensión de transversalidad. En cuanto tal, la transversalidad no designa una dimensión suplementaria o trascendente respecto de las *n* dimensiones de lo dado, ni remite tampoco a un sustituto por defecto; antes bien, la transversalidad siempre viene y se dispone *al lado*, siempre se encuentra en una posición *adyacente* con respecto a los elementos o términos que relaciona, atravesándolos a su manera; o, mejor dicho, volviéndolos «transversables» entre ellos. Al añadirseles, la transversalidad no cancela pues su fragmentación, más bien la confirma. Por ello, se dirá de ese tipo de unidad que no opera ni como un correctivo ni como una instancia desbordante, sino que, por el contrario, surge como un nuevo pedazo compuesto aparte, de tal modo que el Todo continúa siendo él mismo una parte heterogénea y heteróclita que avecina las demás partes, y cuya función consiste en hacerlas resonar o comunicar entre ellas.

La vida y lo viviente: entre productor y producto

La vida no es lo viviente. La razón de ser de esa irreductibilidad podría expresarse mediante una fórmula lapidaria que así reza: «los organismos mueren, pero no la vida» (*C*, 228). Pero acto seguido, diríase, con el fin de valorar y especificar mejor el alcance de dicha irreductibilidad, que lo viviente, según Deleuze, consiste en el proceso de *actualización-diferenciación* de la vida en formas concretas, mientras que la vida como tal se define por la *insistencia o persistencia* de aquello que no está dado en dichas formas actuales y diferenciadas, sin llegar por ello a convertirse en un valor trascendente. En otras palabras, si lo viviente designa aquel movimiento por el que se realizan la clausura y la reproducción de la vida en «estratos» (principalmente materiales, orgánicos, psíquicos y sociales), la vida

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ Cf. P. MENGUE: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 127.

apunta por su parte a ese movimiento primordial de apertura y producción (de novedad) que persiste en aquellos estratos. Asimismo, diríase que lo viviente *existe*, mientras que la vida *insiste* (problemáticamente) en lo que existe; o, para decirlo con una fórmula frecuente bajo la pluma de Deleuze: que la vida, lejos de estar fuera de lo viviente, *constituye más bien su «afuera no-exterior»*.

La vida, así definida, remite a la naturaleza en su acepción *productiva*. Se trata de la naturaleza en tanto que «productividad» o «proceso de producción» de lo real. Mientras que lo viviente designa aquel efecto residual que se desprende del proceso de creación vital, pero no sin dejar por ello de ser constantemente reinsertado en él; y ello, conforme a la cláusula inmanentista, en la que nos detendremos a continuación, según la cual la vida, en tanto que «causa eficiente» o «próxima», permanece en sí para producir, pero de tal suerte que lo viviente, como efecto o producto, permanece a su vez en la causa. Como señala Deleuze en *El Anti Edipo*, aunque sea recurriendo a otra terminología, «no es el deseo [como otro nombre de la vida] el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo: son contraproductos en lo real que el deseo produce» (AE, 34). De modo que «[es] la carencia [la que] remite a una positividad del deseo, y no el deseo a una negatividad de la carencia» (D, 103).

Esa distinción que Deleuze establece entre la vida (como causa productiva de lo real) y lo viviente (como efecto residual o contraproducto en lo real producido) retoma *mutatis mutandis* el célebre esquema de una «Naturaleza llamada naturante» (*Natura naturans*) y de una «Naturaleza llamada naturada» (*Natura naturata*) que asienta Spinoza en la *Ética*⁸. La primera «como sustancia y causa» y la segunda «como efecto y modo» se hallan, pues, entrelazadas «en vínculos de una mutua inmanencia: por una parte, la causa permanece en sí para producir; por otra, el efecto o el producto permanece en la causa» (SFP, 108). De ello se colige que el proceso vital se desdobra, en cada momento, en dos movimientos distintos, pero imbricados uno dentro del otro bajo una modalidad de co-implicación: por un lado, la vida insiste o persiste en lo viviente producido; por el otro, lo viviente existe —y no hace más que existir local y circunstancialmente— en esa vida que lo produce. Lo que asimismo se fragua no es otra cosa que un juego inmanente de recíproca explicación-implicación, a raíz del que la vida se explica en lo viviente (en el sentido dinámico de *desarrollo*, de *despliegue*), a la vez que lo viviente explica la vida que en él está implicada (en el sentido de *enrollamiento*, de *envolvimiento*). Pues todo en el impulso vital «se compone de la coexistencia de estos dos movimientos»; él mismo «es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones» (SFP, 93).

El élan vital: un movimiento de dos movimientos

Si la vida es creación de formas y de relaciones nuevas, y lo viviente, clausura y reproducción de lo creado —sea bajo la forma de un estrato material, orgánico, subjetivo o social—, entonces aparece que el *élan vital*, por decirlo según la terminología de Bergson, y proseguir con lo que veníamos explicando, se disocia en cada instante en dos movimientos:

8 B. SPINOZA: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007, Parte I, Proposición 29, Escolio, pp. 83-84.

uno por el que la vida se actualiza y se diferencia en formas o estratos concretos; y otro, denominado «cristalización» o «contra-efectuación», por el que esa primera tendencia, que equivale paradójicamente a una «detención del movimiento», a un «giro y cierre del ser vivo sobre sí mismo» (B, 109), es retomado como totalidad (virtual) siempre abierta a todas y cada una de sus diferenciaciones. Por ello —ya lo decíamos— hay que dejar de enfocar la vida (o la vitalidad) desde el punto de vista del organismo, de la necesidad orgánica. Ahora «ya no se cierra el todo [de la vida] a modo de un organismo; es el organismo el que se abre a un todo al modo de este todo virtual» (B, 111).

Lo que se esboza asimismo en Deleuze —y ello, bajo la influencia asumida, aunque revisitada, de Bergson— es una peculiar articulación de dos dinámicas inversas y no obstante complementarias de la existencia; o, por decirlo con una fórmula sintética, un «movimiento de dos movimientos»⁹. Pues a la dinámica de actualización de la vida en formas concretas habrá necesariamente de responder una evolución —o, mejor dicho, una «involución»— por la que el mundo viviente se ve arrastrado hacia un juego de redistribuciones incesantes. Y esta co-implicación, solidaridad o coexistencia no puede, bajo ningún concepto, ser eludida, ya que hacen falta ambas tendencias —pese a su «diferencia de naturaleza»— para que haya mundo. Tal es la «metafísica a dos cabezas»¹⁰ que firma Deleuze. Así como la *estratificación* (material, orgánica, psíquica, social, etc.) resulta imprescindible para la vida, ya que le confiere «asideros» a los que arrimarse, —como pregunta Deleuze: «incluso si tuviéramos el poder de hacerla estallar, ¿acaso podríamos lograrlo sin destruirnos a nosotros mismos?, hasta tal punto forma parte de las condiciones de la vida, incluidas las de nuestro organismo y las de nuestra misma razón» (D, 156)—, asimismo resulta no menos imperiosa la necesidad de «[no] circunscribir la vida en los límites de lo viviente formado y, por tanto, de [no] definir la vida por la organización»¹¹. Por esa misma razón, jamás puede haber en Deleuze —y lo mismo vale decir de Bergson— una distinción entre dos mundos, uno sensible y otro inteligible; antes bien, la única distinción que establece nuestro autor es una distinción «entre dos movimientos, o incluso, entre dos sentidos del mismo movimiento, aquel en el cual el movimiento tiende a congelarse en sus propios resultados, en el producto que le interrumpe, y aquel otro que abre camino, que reencuentra en el producto el movimiento del cual es resultado» (ID, 33).

Una vez sentado esto, y rescatando la idea bergsoniana según la cual la vida debe ser definida como la instancia capaz —por antonomasia— «de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema» (B, 13), esto es, como «una fuerza de búsqueda, cuestionante y “problematizante”, que se desarrolla en otro campo que el de la necesidad y el de la satisfacción» (DR, 168)¹² —de lo cual se colige, por razón inversa, que los problemas consisten asimismo en «ramificaciones» o «propagaciones»¹³ de la misma—, se divisa que lo viviente formado se presenta irremisiblemente como el resultado o producto de un pro-

9 A. BADIOU: *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Le Seuil, 1998, pp. 63-64.

10 A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 47.

11 F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 88.

12 Recordemos en efecto que, para Bergson, «esta característica de la vida, planteamiento y solución de problema» es «más importante que la determinación negativa de necesidad» (B, 109, nota 15).

13 Cf. M. BARROSO RAMOS: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna, 2006, Prólogo, pp. 1-9.

ceso de resolución. En términos generales, toda actualización (de la vida) *hic et nunc* (en formas concretas) designa efectivamente para Deleuze un proceso de resolución, siempre local, de un virtual (de un problema entendido como ramificación regional de la vida): así es como puede decirse, por ejemplo, de «la construcción de un ojo», que «es ante todo la solución de un problema planteado en función de la luz» (B, 109). Y de igual modo que un problema no se agota nunca en sus casos de solución («las soluciones no suprimen los problemas...» — LS, 80), jamás se deja el movimiento vital circunscribir en los estratos concretos de lo viviente formado, puesto que se da al mismo tiempo y en una coexistencia aberrante —conforme a ese esquema de un «movimiento de dos movimientos» que venimos manejando— esa otra dinámica de cristalización (o contra-efectuación) por la que las formas actualizadas de la vida se abren de nuevo a las virtualidades que encierran.

Si «lo virtual y lo actual forman, pues, los dos polos solidarios [y en tensión] de un [mismo] movimiento vital»¹⁴, resulta a su vez que les corresponde a cada uno una tendencia propia, cuando no un riesgo o «peligro que les es inherente» (D, 159): en la tendencia de lo actual, que consiste en «reificar» o «estratificar», siempre late el riesgo de aprisionar y ahogar la vida en la rigidez de los estratos formados (de los que «los tres más notables a nuestra escala» —ya lo hemos señalado— «son los estratos materiales, orgánicos y psíquicos»¹⁵), mientras que lo virtual, cuya tendencia es la de «caotizar» o reintroducir aleatoriedad en el sistema, conlleva por su parte el peligro de hacer estallar los estratos, convirtiendo así las líneas de vida «en líneas de abolición, de destrucción». Ésa es la razón de por qué la articulación de ambas dinámicas —articulación que, en última instancia, remite al proceso vital o deseante (como producción de lo real)— es por definición frágil y precaria: «el deseo es productor [...] de realidad», pero esto no quita que «siempre se mantiene cerca de las condiciones de existencia objetiva, [que] se las adhiere y las sigue, [que] no sobrevive a ellas, [que] se desplaza con ellas»; por ello —agrega Deleuze— «es tan fácilmente deseo de morir» (AE, 33-34).

Esa tensión precaria, ese equilibrio dinámico y metaestable, a raíz del que lo viviente (como producto) se encuentra constantemente reinjertado en la vida (como producir) y *viceversa*, marca en Deleuze el entrelazamiento de un vitalismo y un naturalismo redefinidos, donde la «lógica materialista de la producción» (Cf. AE, 32-34), en tanto que resorte último de la naturaleza, libera el sentido verdadero y positivo de la misma como «vida», o como «potencia vital». Tal es la perspectiva spinozista, que Deleuze hace suya, y que permite una caracterización positiva de la naturaleza en su significación profunda. «Lo que Spinoza llama Naturaleza: una vida que ya no se vive conforme a la necesidad, en función de medios y fines, sino conforme a una producción, una productividad, una potencia, en función de causas y efectos» (SFP, 11). Y bien mirado, no es sino otra manera de decir que el naturalismo, según Deleuze, es inseparable de un vitalismo para el cual la naturaleza ya no debe ser captada a partir de un punto de vista antropomórfico, bajo el aspecto subjetivo y limitado de la necesidad orgánica, que siempre la presenta desde la negatividad de la falta o la carencia; antes bien, la naturaleza ha de ser aprehendida «en sí misma», positivamente, en su productividad y plenitud.

14 A. SAUVAGNARGUES: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004, p. 138.

15 *Ibid.*, p. 139.

Esa productividad intrínseca —lo veníamos explicando— marca la imposibilidad de confinar la vida en los límites de lo viviente formado y, correlativamente, la imposibilidad de definirla por la organización, ya sea a modo de estrato material, de forma orgánica o de subjetividad constituida. Ahora bien, el hecho de que el movimiento vital —esto es, «el deseo y sus agenciamientos»¹⁶— siempre esté en situación de desborde respecto de sus producciones, aun cuando no le sea posible sobrevivir fuera de ellas, permite pensar, pues, esa tendencia evolutiva o creadora, que atraviesa lo viviente, como estando situada más allá de la alternativa tradicional entre el mecanicismo y el finalismo, por un lado, y del espontaneísmo, por otro.

Más allá del mecanicismo, del finalismo y del espontaneísmo

Por una parte, la empresa de revitalización a la que Deleuze somete la naturaleza posibilita una superación del mecanicismo —y consiste, asimismo, en una reacción anti-cartesiana— en la medida en que la vida, al dejar de ser definida por la organización, en general, y al no tratarse ya, en particular, de la vida de la conciencia o de un sujeto individuado, se entiende de ahora en adelante —y ello, desde una perspectiva materialista revisitada— como «un flujo o una hylè no personal» (*AE*, 50) dotada de virtualidad, es decir, capaz de creación, aunque dicha creación sea primariamente pre- o a-subjetiva. Para ser más preciso, diríase que Deleuze, lejos de concebir la vida bajo la forma de un principio distinto de la materia, la identifica por el contrario con la actividad creadora y anónima de la materia, y que, para ello, se ve obligado, siguiendo esta vez a Leibniz, a «cuestiona[r] la ecuación cartesiana materia = espacio = extensión, si [ésta] ha de tomarse como algo substancial y primario»¹⁷. Pues, nótese que la reducción cartesiana de la materia a la extensión, en la medida en que supone una desrealización de la misma, aboca irremisiblemente a una materia inerte, privada de virtualidad o de potencia interna. No obstante, si «la extensión», tal y como subrayaría Leibniz, «es ya dis-tensión de algo previamente tensado, de una intensión o comprensión previa de lo físico»¹⁸, entonces se sigue de ello que la materia, en su significación más profunda, apunta antes bien a una «magnitud intensiva» (dinamismo) que a una cantidad extensiva (mecanicismo). Ahora bien, ese tránsito o desplazamiento de una materia «ya repartida en la extensión» a una materia «no organizada» e «intensa» apela a su vez un nuevo tipo de causalidad, de tal forma que la «causalidad necesitante», por naturaleza afín a la visión mecanicista y desrealizante del mundo material, deja paso a lo que Deleuze denomina una «cuasi-causalidad»; esto es, a un «conjunto de correspondencias no causales», cuyo «sistema de ecos, de arranques y resonancias» (*LS*, 216) permite dar cuenta —y ello, de una manera mucho más fidedigna que la causalidad bruta— de las variaciones continuas a las que la materia de lo real se encuentra, en su centro vivo, sometida.

Por la otra, conviene tener presente que ese dinamismo (o virtualidad) de la vida no está relacionada con ningún tipo de finalidad —ya se trate de un fin exterior trascendente, que estaría por realizar (como una Idea platónica); ya se trate de un fin intrínseco e immanente,

16 Cf. P. MENGUE: *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003.

17 J.-L. PARDO: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990, p. 39.

18 *Ibidem*.

que estaría llamado a desaparecer en su resultado (como la «potencia» aristotélica, que de estado infantil o embrionario, debe y pasa a desaparecer una vez alcanzada la madurez). En todo caso, el finalismo —ya advertía Spinoza— sólo consiste en una «ilusión» de la conciencia; instancia cuya «naturaleza es tal que recoge los efectos pero ignora las causas», y que al no obtener más que efectos, «[remedia pues] su ignorancia trastocando el orden de las cosas, tomando los efectos por las causas» (*SFP*, 29-30). Contra esa «ficción» humana, cuando no antropomórfica, cabe señalar que la vida (concebida como naturaleza productiva) designa ante todo un «proceso», y que un proceso (en sentido deleuziano) nada tiene que ver con un «tender-hacia»; antes bien, un proceso, que siempre lo es de creación, arremete de entrada contra todo tipo de «preformismo», a la vez que «se aliena» necesariamente en las formas concretas de lo viviente que le sirven de actualización, puesto que jamás puede ser más ancho o amplio que aquello que produce. El proceso, escribe Deleuze, «no hay que tomarlo por una finalidad, un fin, ni hay que confundirlo con su propia continuación hasta el infinito. El fin del proceso, o su continuación hasta el infinito, [...] es estrictamente lo mismo que su detención brutal y prematura» (*AE*, 14).

El proceso vital, que recorre el plano de naturaleza/inmanencia a la vez que lo traza, es asimismo inseparable de un fondo energético, de una carga caótica o una reserva de potenciales a partir de que algo nuevo e imprevisible puede emerger bajo las más diversas formas y a cualquier nivel (físico, biológico, técnico, social, político, etc.). Nunca hay que entenderlo en el sentido finalista de un «proyecto» o de un «programa» (como podría serlo el «plan escondido» de la naturaleza en Kant, por cuanto designa la intención que la naturaleza persigue en la historia a espaldas de los hombres); antes bien, hay que concebirlo en el sentido geométrico de un «diagrama» o una «sección», donde el camino-dirección que lleva de un punto del plan/o a otro no precede jamás su recorrido. Como bien resume Deleuze, valiéndose de una idea bergsoniana que parece contradecir a primera vista lo que venimos exponiendo, diríase que en el plano de naturaleza/inmanencia «hay finalidad, porque la vida no opera sin direcciones; pero no hay un “fin”, porque dichas direcciones no preexisten ya hechas, sino que son creadas “al par” del acto que las recorre» (*B*, 112).

En resumidas cuentas, conviene reconocer y asumir que existe un «error común del mecanicismo y del finalismo», y que ese error consiste, esencialmente, en creer que todo —el Todo— está dado por anticipado. Conforme a esa creencia compartida, «el primero [el mecanicismo] supone que todo es calculable en función de un estado; el segundo [el finalismo], que todo es determinable en función de un programa» (*B*, 110). Pero esa ficción —aunque no podemos desarrollar ese punto aquí— no tendría razón de ser si no fuera porque, en última instancia, hunde sus raíces en una tosca maniobra de la inteligencia (en el sentido bergsoniano del término), a saber: la de asimilar el tiempo al espacio; o, lo que viene a ser lo mismo, de *espacializarlo* (Cf. *B*, 89-90).

Por último, es preciso señalar que nada está más alejado del vitalismo deleuziano que la idea de «espontaneísmo». Si Deleuze describe la actividad innovadora de la vida como el «trabajo de un plano maquínico»¹⁹, es en primer lugar porque el deseo, que es otro nombre del impulso vital, se caracteriza por *instaurar* (en sentido «constructivista») un plano no preexistente, en el que hace coexistir —conforme a la comunicación de tipo aberrante o

19 A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 71.

transversal arriba aludida— varios niveles de realidad; y, en segundo lugar, porque dichos elementos heterogéneos, que proceden de reinos cuya naturaleza respectiva no les predispone *a priori* a encontrarse, sólo se acoplan y coexisten —esto es, se «agencian»— bajo una condición o cláusula de corte inmanentista, a saber: aquella según la cual las «unidades de producción» de ese peculiar maquinismo vital —las llamadas «máquinas deseantes»— «no funcionan más que estropeadas, estropeándose sin cesar» (AE, 17). En efecto, cuando decíamos que la vida —esto es, el deseo y sus agenciamientos— se adhiere a las condiciones de existencia objetiva, que se desplaza con ellas y que no les sobrevive, lo que queríamos señalar era, en última instancia, el hecho de que la vida, según indica Nietzsche, remite a un «principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina» (NF, 74). En otras palabras, diríase que el deseo deleuziano, al igual que la Voluntad de Poder nietzscheana (de la que, de hecho, pretende ser *mutatis mutandis* la traducción — Cf. D, 103), no se presenta nunca bajo la forma de una «condición condicionante», «extrínseca» e «indiferente» a lo que determina (las «condiciones de la experiencia posible» en Kant); antes bien, apunta *estricto sensu* a una «condición condicionada y cambiante»²⁰, que al no ser más amplia que lo que condiciona, no produce lo real sin a su vez «reprimirse» o «torcerse» en los contraproducidos de lo real producido, y ello, conforme a esa dinámica doble del impulso vital arriba aludida.

Un plano de igual dignidad: nuevo sentido del reparto y de la medida

Este «movimiento vital de dos movimientos» —lo hemos señalado sobremanera— constituye en cuanto tal el todo de lo real. Pero se trata de un todo cuyo primer carácter radica, por las razones anteriormente expuestas, en impugnar o aborrecer toda referencia a lo trascendente, ya sea verticalidad de las alturas o verticalidad de las profundidades. Recobrado pues el «sentido de la superficie» (LS, 172), se dirá del impulso vital (o deseante) que remite a un plano único de realidad al que Deleuze llama «plano» o «campo de inmanencia». Ese plano —también denominado «plano de Naturaleza» (D, 110)— se define en segundo lugar por su carácter intrínsecamente *unívoco*, puesto que, a defecto de una trascendencia que desempeñe el papel de fundamento, así como de la correspondiente jerarquía que ordene los seres y las cosas en función de su participación electiva en dicho principio, ya no puede haber nada en él que sea superior o inferior. Aquí, todo —el Todo— está en el mismo nivel, en un mismo plano de igual o común dignidad, pues «la univocidad del ser significa [...] también la igualdad del ser» (DR, 74-75). Asimismo, «igual» o «común» no remiten aquí a una identidad genérica, sino que designan, como ya hemos visto, esa comunicación transversal y a-jerárquica entre seres y cosas que solamente difieren entre sí. La univocidad, en este sentido, habrá de ser concebida como la síntesis inmediata de lo múltiple; razón de por qué definíamos anteriormente la vida como una multiplicidad de planos heterogéneos de existencia. Pues, en Deleuze, lo uno ya no se dice más que de lo múltiple, dejando asimismo de presentarse como un género superior y común capaz de subordinarse y englobar lo múlti-

20 Cf. R. RODRÍGUEZ: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, «7. 3. Nietzsche como final», p. 158.

ple. Síntesis inmediata de lo múltiple quiere decir, en otras palabras, que «el ser igual [o la vida] está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual [en esta vida]» (DR, 74).

De esta «distribución nómada» de las cosas en un mismo plano común de igualdad deriva, a su vez, y tal como veníamos anunciando líneas atrás, una redefinición de la medida o la jerarquía. En el plano de inmanencia, ya no se puede medir en efecto los individuos en función de un patrón o un modelo preexistente, puesto que la inmanencia aborrece por definición toda verticalidad. A la medida externa de los seres y las cosas, se le sustituye una medida interior a cada uno de ellos en relación a sus propios límites y a su eventual superación. Como dice Deleuze: «hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser “salta” eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado» (DR, 74).

De ello se coligen dos consecuencias íntimamente relacionadas. Primero, que las cosas cesan de definirse originariamente por su forma, especie o función: pues si la univocidad del ser significa que los seres y las cosas ya no se distinguen más que por su grado de potencia, y si ese grado de potencia es ante todo justiciable de una *prueba intrínseca* en la que no se mide más que a sí mismo (medida interior), antes de compararse con otros (medida exterior), entonces resulta que un ser o una cosa sólo se deja definir —por lo menos, en un primer momento— a partir de la declinación singular de sus afectos, más bien que en función de su género y de su diferencia específica²¹. Segundo, que lo más débil puede igualarse a lo más fuerte, que «lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande», con tal de que deje de estar separado de lo que él puede. Pues «el menos fuerte es tan fuerte como el fuerte si va hasta el final [de lo que puede]» (NF, 89); esto es, sólo puede igualar al más fuerte por cuanto logre, mediante esa prueba intrínseca en la que no se mide más que a sí mismo, efectuar su potencia mediante afectos que la agranden, que la intensifiquen, empujándolo entonces hasta el final de la misma.

El movimiento vital: ontológicamente uno, formalmente múltiple

Una vez asentado ese plano único de existencia donde los seres y las cosas comunican libremente sus diferencias fuera de un género superior y común que los englobe, se cierra automáticamente el paso a todo dualismo ontológico, cualquiera sea su índole. No hay «trasmundo» (como diría Nietzsche), sino que, al contrario, la única perspectiva ontológica bajo la cual se presenta el plano de inmanencia (o de naturaleza) es la del llamado «monismo». No obstante, conviene subrayar que dicho concepto apela en Deleuze a una diferenciación con respecto a lo que la tradición filosófica suele entender por él. Pues si bien es cierto que, tradicionalmente, «[monismo] se dice de todo sistema filosófico que considera el conjunto de las cosas como reductible a la unidad»²², no por ello se puede asimilar sin más el monismo

21 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 10.

22 A. LALANDE: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002, p. 648.

al cierre. De hecho, es precisamente de esa confusión —o, en otro registro terminológico, de la identificación indebida de la inmanencia con la clausura— de donde proviene la trascendencia²³ y emerge, asimismo, un trasmundo.

El pluralismo (o empirismo) ostentado por Deleuze —de cuya fórmula encontramos una primera aproximación en Hume: «todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente» (ES, 94)— opera, al contrario, como un *garde-fou* contra la tentación «pesadamente monista» (en el sentido clásico del término) de subordinar —y negar— lo múltiple a —en— lo Uno, y de tratar correlativamente las multiplicidades como meras apariencias o aspectos de una unidad que se supone es lo único real. Así pues, si «lo múltiple no puede someterse ya a lo Uno» (N, 226), es porque la concepción monista aquí defendida no implica, conforme al monismo ideado por Bergson en el que Deleuze se inspira, ningún tipo de cierre o de clausura al estilo hegeliano. En otras palabras, se trata de un monismo abierto, ya que la cláusula pluralista impide que haya una «combinación capaz de abrazar todos los elementos de la Naturaleza a la vez» (LS, 338); esto es, una combinación susceptible de reunir todas las producciones del movimiento vital a modo de totalidad «colectiva», de Uno-Todo cerrado.

La vida —esto es, la naturaleza como «principio de lo diverso y de su producción»— define, por el contrario, una totalidad de tipo «distributivo», puesto que deshace, al erradicar todo tipo de fundamento, el riguroso corsé ontológico que pretendía ligar «de una vez por todas» sus elementos o producciones, y distribuye esos mismos elementos o producciones a modo de partes no totalizables; es decir, a guisa de términos heterogéneos, que al ser independientes los unos de los otros, sólo pueden comunicarse por relaciones exteriores (en efecto, tengamos presente que el derrumbe del fundamento conlleva irremisiblemente la aniquilación de todo orden objetivo y fijo de relaciones por el que los términos se mantendrían unidos «todos a la vez»). Como bien dice Deleuze, haciéndose eco de una tesis epicúrea: «la Naturaleza como producción de lo diverso tiene que ser necesariamente una suma infinita, es decir, una suma que no totaliza sus propios elementos»; y agrega acto seguido: si «es evidentemente una suma, pero no un todo», es precisamente porque consiste en la «potencia en nombre de la cual las cosas existen *una a una*, sin posibilidad de asemejarse *todas a la vez*, ni de unificarse en una combinación que le fuese adecuada o la expresase toda entera *de una vez*» (LS, 338-339).

Russell ha mostrado que el monismo (en sentido clásico) se identifica plenamente con el «axioma de las relaciones internas». La demostración, de la que Deleuze podría valerse, reza así: «si la relación entre dos cosas está fundada en la naturaleza de ambas cosas, en otros términos, si esta relación les es esencial, entonces ambas cosas no hacen en realidad más que una, puesto que no son más que las dos partes necesarias e interdependientes de un mismo todo»²⁴. Asimismo, si se plantea a modo de postulado que todas las relaciones entre las cosas son necesarias y esenciales, entonces, poco a poco, se divisa que todas las cosas no son más que las partes o los aspectos de un todo único —definición clásica del monismo que rechaza Deleuze. Aquí es precisamente donde ha de entrar en liza el pluralismo (o empirismo) radical a guisa de amparo contra la amenaza que representa el monismo en

23 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 19.

24 Citado en: S. MADELRIEUX: «Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie* (Paris), 2006/3, Tome 69, p. 380.

su vertiente «anti-naturalista». En efecto, tengamos presente que «el empirismo radical se caracteriza [antes que nada] por la afirmación de relaciones sin fundamentos internos en los términos»²⁵; o, lo que es lo mismo, por la afirmación de una insalvable exterioridad de las relaciones a los términos que ligan. «Las relaciones son exteriores a sus términos» (*ES*, 108); he aquí, según considera Deleuze, la «proposición verdaderamente fundamental» del pluralismo; proposición cuya importancia reside ante todo en mantener lo múltiple a salvo de una totalidad de origen como de destino, y en asegurar, correlativamente, la producción de novedad —o lo que Deleuze, en una correspondencia privada²⁶, denomina también «heterogénesis». Ésa es la original creación que el postulado de un todo único impide y vuelve incomprensible, puesto que elimina de entrada la dimensión esencialmente «relacional» de la naturaleza (como potencia vital). «La Naturaleza, dice Deleuze, no es atributiva, sino conjuntiva: se expresa en “y”, no en “es”» (*LS*, 338).

Pues bien, el todo de lo real está abierto, y está abierto sencillamente porque «se está haciendo» (como diría Bergson). Lo que esa tesis pone asimismo de manifiesto es el carácter incontestablemente temporal del Todo, temporalidad originaria de la que el poder relacional arriba aludido es el correlato. Aquí «el Todo no es un conjunto clausurado, es lo Abierto mismo, dimensión de un ser-tiempo que cambia y, asimismo, dura y produce lo nuevo»²⁷. Aquí no existe, pues, nada originario. Es más: frente a la «ilusión de un originario y de un derivado, de una identidad en el origen y de una semejanza en lo derivado» (*DR*, 173), Deleuze aboga por un proceso continuo de puesta en relación, sin principio ni fin: se trata del «devenir» (cuya esencia, empero, no es singular sino plural²⁸). Resumido de forma lapidaria, diríase que no hay «nada de originario ni de derivado, sino una derivación generalizada» (*AE*, 84). Ni totalidad de partida ni totalidad de destino, la vida designa al contrario una totalidad de lo real siempre «fragmentaria», «inacabada», «al lado» (*AE*, 47); lo que es otra manera de afirmar, pues, que el Todo nunca está dado (célebre tesis bergsoniana que Deleuze hace suya — Cf. *B*, 110). O, para retomar la distinción que establecíamos en el seno del impulso vital, que lo actual no agota jamás (el todo de) lo real, puesto que el movimiento de actualización-diferenciación de la vida en formas concretas se dobla siempre de una dinámica complementaria de cristalización mediante la cual ese primer movimiento es retomado como totalidad virtual abierta a todas sus diferenciaciones. Si según Bergson, al que cita Deleuze, «la palabra “Todo” tiene un sentido», es sólo «a condición de no designar algo actual». Inversamente, cuando él nos «recuerda que el Todo no está dado», esto «no significa que la idea de todo esté desprovista de sentido, sino que designa una virtualidad cuyas partes actuales no se dejan totalizar» (*B*, 98).

Henos aquí, de nuevo, con el carácter «bicéfalo» de la metafísica deleuziana. Por una parte, la multiplicidad (de las producciones vitales) es en absoluto reductible a un todo único, no cabe en una sola y misma combinación: el papel del pluralismo consiste, pues, en mitigar la tendencia anti-naturalista del monismo, eliminando toda posibilidad de cierre

25 J. WAHL: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005, p. 293.

26 Cf. «Lettre-préface de Gilles Deleuze» en: J.-C. MARTIN: *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 2005, p. 7.

27 P. MARRATI: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2004, p. 251.

28 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 11.

o clausura —y, por extensión, todo universal trascendente exterior que permita aprehender la multiplicidad de las cosas con un Uno, y como estando en Uno. Por la otra, cabe señalar que no hay pluralismo que no sea al mismo tiempo un monismo, ya que esa multiplicidad, de no ser así, estallaría inevitablemente en una colección desordenada de términos dispares, indiferentes y trascendentes los unos respecto de los otros: aquí la función del monismo es la de impedir que el pluralismo tienda hacia —y termine hundiéndose en— la indeterminación o caos, dotando lo múltiple de una unidad, aunque esa unidad siempre se afirme *de* lo múltiple, y no a la inversa —pues la vida «es lo uno», pero «su unidad es la de lo múltiple y sólo se dice de lo múltiple» (NF, 122).

Así es como Deleuze acaba planteando la ecuación «pluralismo = monismo» (MM, 25), y mediante esa «fórmula mágica», logra asentar la univocidad del *élan vital*: ése es «ontológicamente uno, [pero] formalmente diverso» (SPE, 56). Diríase, pues, en otro registro terminológico, que «lo uno de la univocidad condiciona la afirmación de lo múltiple en su irreductibilidad»²⁹. La vida, al igual que el ser unívoco, se dice entonces en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice. Pero para ser más preciso —y aquí es donde reside precisamente «lo esencial de la univocidad»— no es que la vida (el ser) se diga en un único y mismo sentido, sino que se diga en un único y mismo sentido *de* todas sus producciones y formas concretas (*de* todas sus diferencias); es decir, como señalábamos antes, que sea «igual», «común» o «la misma» («el mismo») para todas, aunque éstas no sean iguales, no sean las mismas. Pues la vida (el ser) —subraya Deleuze— «se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere» (DR, 72). He aquí, finalmente, la fórmula completa de la univocidad: «lo que es unívoco es el ser mismo [la vida misma]; lo que es equívoco es aquello de lo que se dice» (DR, 446). Sentado esto, se podrá mostrar que la vida, al igual que el ser unívoco, se dice en última instancia «de la diferencia misma». El *quid* de la cuestión, empero, será determinar qué tipo de diferencia está aquí en juego.

Conclusión: una ontología evanescente

Para acabar esa breve exposición, conviene señalar finalmente que sería erróneo hablar indiferentemente de ser y de vida en la obra de Deleuze, ya que ello nos podría llevar a una serie de imprecisiones, cuando no de equivocaciones. Con el fin de eliminar todo equívoco, siempre hay que tener presente, primero, que entrar en Deleuze, lejos de suponer un «*retour à*» la vieja ontología (en la acepción más escolástica del término) y abocar asimismo a una apología del nombre de «ser», significa ante todo «deslizarse en la vida»³⁰ (en el más estricto sentido de la palabra). La orientación vitalista de la filosofía deleuziana conlleva incontestablemente una ruptura con la ontología, en la medida en que el operador central de su pensamiento, habiendo dejado de remitir a una lógica de la interioridad (= lógica del «es» y de los atributos), se expresa de ahora en adelante —lo veníamos anunciando— en una «lógica del afuera» (= lógica del «y» y de las relaciones) cuyo primer cometido es salvaguardar el movimiento vital de todo horizonte fijo e identitario. Inversamente, si nuestro

²⁹ F. ZOURABICHVILI: *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 83.

³⁰ A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 21.

autor puede proceder a la amputación silenciosa de una letra —posibilidad que le brinda el francés: $E(S)T^{31}$ —, es porque no hay nada en él que nos permita hablar, por decirlo de forma lapidaria, de una «ontología de Deleuze»: ni en el sentido trivial de un discurso metafísico, que nos diría en última instancia de qué está hecha la realidad (el pensamiento de Deleuze es ineludiblemente «crítico» —en sentido kantiano— por cuanto cuestiona las condiciones de la experiencia, aunque sea redirigiendo la crítica a otro espíritu: determinar las condiciones «reales», y no meramente «posibles», de la experiencia); ni tampoco en el sentido más profundo de un primado del ser sobre el conocimiento, es decir a la postre, de una antecendencia respecto del sujeto, donde éste aparecería ya precedido por el ser a modo de instancia que posibilita dicho aparecer (el ser, no menos que el sujeto, resiste su desbordamiento en la experiencia real, ya que ese desbordamiento —formulado en clave vitalista— conlleva la sustitución del «es» (*est*) por el «y» (*et*); vale decir, la introducción de un nuevo tipo de lógica, que firma el acto de defunción de la ontología como tal: «instaurar una lógica del Y, derribar la ontología» (*MM*, 29), resume nuestro autor). En segundo lugar, y como corolario de lo antes dicho, hace falta pensar la vida como primera en Deleuze: ésa ya no es un nombre del Ser, sino que, al contrario, el Ser es quien pasa a ser ahora un nombre de la vida³². De esa inversión radical se colige, finalmente, que la palabra «ontología» sólo tiene sentido y valor en Deleuze a condición de remitir a lo que podría denominarse una «ontología evanescente»³³, en la medida en que «la diferencia» —de la cual la vida se dice— «no es ni siquiera el ser, ya que se confunde con *devenir*; pero tampoco se reduce al ente, puesto que devenir no va de un ente a otro, sino que se efectúa *entre*»³⁴.

Bibliografía

I. Obras de Deleuze (y abreviaturas usadas)

- Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Gedisa, 1996 (ES).
Nietzsche y la filosofía, Barcelona, Anagrama, 1971 (NF).
Nietzsche, Barcelona, Labor, 1974 (N).
El bergsonismo, Madrid, Cátedra, 1987 (B).
Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968 (SPE).
Diferencia y repetición, Buenos Aires, Amorrortu, 2002 (DR).
Lógica del sentido, Barcelona, Barral, 1970 (LS).
El Anti Edipo (con F. Guattari), Barcelona, Paidós, 2004 (AE).
Kafka. Por una literatura menor (con F. Guattari), México, Era, 1990 (KLM).
Diálogos (con C. Parnet), Valencia, Pre-Textos, 1980 (D).
Mil Mesetas (con F. Guattari), Valencia, Pre-Textos, 2003 (MM).
Spinoza: filosofía práctica, Barcelona, Tusquets, 2009 (SFP).
El pliegue. Leibniz y el Barroco, Barcelona, Paidós, 1989 (PLB).
Conversaciones, Valencia, Pre-Textos, 1995 (C).

31 Cf. F. ZOURABICHVILI: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004, p. 9.

32 Cf. A. VILLANI: *Op. Cit.*, p. 21.

33 F. ZOURABICHVILI: *Op. Cit.*, p. 10.

34 *Ibid.*, p. 81.

- ¿*Qué es la filosofía?* (con F. Guattari), Barcelona, Anagrama, 1997 (QF).
La isla desierta y otros textos: textos y entrevistas (1953-1974), Valencia, Pre-Textos, 2005 (ID).
Dos regímenes de locos: textos y entrevistas (1975-1995), Valencia, Pre-Textos, 2007 (DRL).

II. Bibliografía general

- BADIOU, A.: *Court traité d'ontologie provisoire*, Paris, Le Seuil, 1998.
 BARROSO RAMOS, M.: *Inmanencia, virtualidad y devenir en Gilles Deleuze*, Servicio de Publicaciones Universidad de la Laguna, 2006.
 BERGSON, H.: *Materia y memoria*, Madrid, Aguilar, 1963.
 LALANDE, A.: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 2002.
 MADELRIEUX, S.: «Pluralisme anglais et pluralisme américain: Bertrand Russell et William James», *Archives de Philosophie* (Paris), 2006/3, Tome 69, pp. 375-393.
 MARRATI, P.: *Deleuze. Cinéma et philosophie*, Paris, PUF, 2004.
 MARTIN, J.C.: *La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 2005.
 MENGUE, P.: *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
 — *Deleuze et la question de la démocratie*, Paris, Kimé, 2003.
 PARDO, J.-L.: *Deleuze: violentar el pensamiento*, Madrid, Cincel, 1990.
 RODRÍGUEZ, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
 SAUVAGNARGUES, A.: *Deleuze. De l'animal à l'art*, Paris, PUF, 2004.
 SPINOZA, B.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2007.
 VILLANI, A.: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
 WAHL, J.: *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.
 ZOURABICHVILI, F.: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 2004.
 — *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

NOTAS CRÍTICAS

Feminismos jurídicos. Propuestas y debates de una trama paradójal

Legal feminisms. Proposals and discussions of a paradoxical plot

*MALENA COSTA**

Resumen: Nota crítica sobre los principales debates de los feminismos jurídicos a través de sus antecedentes y postulados epistemológicos.

Palabras clave: feminismos jurídicos – derecho – epistemologías – paradoja

Abstract: Critical note on the main debates of legal feminisms through their background and epistemological assumptions.

Key words: legal feminisms – law – epistemologies – paradox

I. Postulados y antecedentes

Desde las primeras narraciones de la antigua filosofía en Grecia hasta las modernas ciencias experimentales, los ámbitos legitimados del conocimiento se conforman de manera mayoritaria, cuando no exclusiva, por varones. La inclusión de las mujeres en los espacios de conocimientos institucionalizados se reduce a su carácter de objeto y, por lo general, para dar cuenta de su condición de inferioridad (Maffia, 2007). Tal es también el caso del derecho, al menos hasta su pasado reciente.

En tanto disciplina que ha sido equiparada con lo masculino (Olsen, 2000), el campo del derecho priva a las mujeres de participar en la construcción y práctica del mismo. No obstante, desde los momentos fundacionales del Estado moderno, las mujeres generan

Fecha de recepción: 23/03/2015. Fecha de aceptación: 24/05/2015.

* Profesora en Filosofía y Doctora por la Universidad de Buenos Aires con mención en Estudios de Género [malenacostaw@gmail.com]. Becaria postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Docente de la Universidad de Buenos Aires, desarrolla su labor de investigación en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad. Integrante del Grupo de Estudio de Sexualidades y del Espacio de Feminismos Jurídicos en Argentina, sus investigaciones se centran en el área del pensamiento jurídico feminista. En esta línea, entre sus publicaciones más recientes se destacan «El pensamiento jurídico feminista en los confines del Siglo XX», *Asparkia. Investigación Feminista*, n° 26, 2015, (en prensa) y «El Pensamiento Jurídico feminista en América Latina. Escenarios, contenidos y dilemas», *Género & Direito*, n° 2, 2014, pp. 24-35.

diversas acciones en función de transformar su condición subalterna. Incluso antes de la autodesignación del movimiento feminista como tal, existen antecedentes proto-feministas ineludibles para considerar el accionar de las mujeres en relación con las dinámicas subordinantes del derecho¹.

Durante la segunda mitad del siglo xx, el acceso masivo de mujeres a los espacios académicos genera notables transformaciones en la tradición del conocimiento instituido. Como corolario, las ideas feministas intervienen e influyen en todos los campos del saber, y constituyen de manera progresiva corrientes propias y un heterogéneo legado de conocimientos.

El pensamiento feminista sobre el derecho se forja como dominio académico especializado durante la década de 1970. Hacia el final de esa década, en algunas universidades de Estados Unidos se instituye un área de investigación y producción denominada *Feminist Jurisprudence*, *Feminist Legal Theory* o *Feminist Legal Thought*, a la que aquí se llama feminismos jurídicos (Costa, 2014). Como efecto de resonancia de la segunda ola feminista, esta área halla su capital originario en una creciente producción de literatura especializada, encuentros académicos y revistas dedicadas a cuestiones del derecho en relación con las mujeres (Brooks Whitman, 1995; Smart, 1989). Si bien el pensamiento feminista conforma una profusa corriente crítica del derecho que cobra cuerpo en distintas latitudes, no hay paralelos institucionales de esta área en otros lugares del mundo.

Entre los presupuestos epistemológicos que sustentan las propuestas jurídicas feministas es posible destacar tres postulados generales. En primer lugar, los feminismos jurídicos sostienen que las mujeres, sus experiencias, todas sus aportaciones a la vida y sus intereses son ignorados durante siglos por el discurso del derecho. Desde los feminismos jurídicos se advierte así la imposible neutralidad del derecho y su condición inherentemente política. En efecto, un segundo postulado sostiene la indisoluble relación entre teoría y práctica, pensamiento y acción, es decir, la concepción del conocimiento en tanto praxis. La tesis del conocimiento como praxis se diferencia del objetivismo de la ciencia jurídica liberal predominante, la cual desde los feminismos jurídicos es caracterizada por su fuerte androcentrismo. Aunque ese no es el único condicionamiento de la presunta objetividad del derecho. El clasismo, el racismo y el heterocentrismo también son advertidos como sesgos que intervienen en el discurso jurídico (Crenshaw, 1995; Harris, 1993).

Al explicitar el vínculo del derecho con los intereses particulares de quienes lo construyen y aplican, los feminismos dan cuenta de la concurrencia de diversos discursos para la constitución de la trama jurídica en su conjunto. En ese sentido, las acciones e intervenciones feministas en torno al derecho requieren la articulación de saberes jurídicos y extrajurídicos: conocimientos empíricos de las prácticas activistas, análisis de los escenarios políticos e, incluso, formulaciones de principios éticos. La intersección deliberada entre las diversas disciplinas del conocimiento es un tercer postulado del área feminista jurídica. De este modo, praxis e interdisciplinariedad configuran los postulados jurídicos feministas en la advertencia y desmantelamiento del androcentrismo del derecho.

1 Los dos textos más significativos en esas intervenciones feministas *avant la lettre* son la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791) de Olympe de Gouges y la *Vindicación de los derechos de la Mujer* (1792) de Mary Wollstonecraft.

En relación con los antecedentes del área, por un lado, algunas pensadoras señalan a los *Critical Legal Studies* (corriente norteamericana de corte marxista) como el principal referente del pensamiento jurídico feminista. Esta asociación se debe a que muchas investigadoras de esta área suscriben a los principios de aquella corriente de finales de la década de 1970. No obstante, la continuidad de temáticas y enfoques críticos puede resolverse en un antecedente más primigenio de los feminismos jurídicos y de toda crítica al derecho, como es la obra de Karl Marx. Es importante destacar, primero, la apropiación que el pensamiento feminista hace de la crítica marxiana al ideal igualitario del Estado burgués, su carácter abstracto y la contradicción lógica que resulta entre el imperio de la igualdad en el plano político-jurídico y las desigualdades propias de la sociedad de mercado (Marx, 1999). Segundo, las revisiones feministas de las categorías y análisis marxianos tienen su impronta original, en la medida en que incorporan problemas distintos y novedosos respecto de sus antecesores. Para mencionar las más evidentes: la crítica de la separación entre el espacio público y el ámbito privado, afianzada y renovada bajo el lema de “lo personal es político”; la comparación entre clase y sexo, entre otras categorías, en la obra de Catherine MacKinnon (1995); la consideración del derecho como un instrumento opresivo en su consolidación del patriarcado.

Por otro lado, la teoría crítica, la hermenéutica y lo que en términos vagos se denomina postmodernismo son los otros antecedentes que concurren en la formación del área feminista jurídica. En línea con la teoría crítica, los feminismos asumen el conflicto como base para toda investigación, puesto que consideran que los intereses y las contradicciones sociales se reproducen en estructuras o sistemas de dominación, lo cual socava cualquier intento de enfoque objetivo neutral o desinteresado. En cuanto a la objetividad, y en consonancia con la hermenéutica, los feminismos discrepan con la posibilidad de estudiar cualquier acontecimiento o fenómeno social sin dar cuenta de las condiciones de quien investiga en tanto agente involucrado/a. Con relación al denominado postmodernismo (Flax, 1990; Lovibond, 1989), los feminismos también polemizan con el concepto humanista de un sujeto con una autoconciencia sin fisuras, un auténtico *yo* racional y con una voluntad plena separable del entramado discursivo que da sentido a lo social. Por último, en esta misma dirección, los feminismos objetan con firmeza la posibilidad de una realidad única o de una verdad universal que dé cuenta de la realidad.

No obstante, la apropiación de los debates postmodernos por parte de los feminismos es materia de polémica. No sólo se cuestiona la incompatibilidad de las causas feministas con los preceptos postmodernos (en pensadoras de latitudes y escuelas diversas como Linda Alcoff, Celia Amorós, Seyla Benhabib, Nancy Fraser o Linda Nicholson), sino que, además, la originalidad o autoría de estas innovaciones son asimismo disputadas (Barrón López, 2008).

II. Lineamientos genealógicos

Acaso el gesto más honesto en el pensamiento de un movimiento político sea el de la reflexión crítica permanente, la cual, para los feminismos jurídicos, coadyuva a afianzar una pujante, aguda y prolifera producción. De manera inevitable, esto marca un zigzagueo en cualquier recorrido que se pretenda relatar. Es posible, no obstante, sistematizar una

sucesión de periodos en la pre-configuración, inauguración, inflexión y diseminación del área jurídica feminista en las universidades norteamericanas. Cada uno de esos momentos se corresponde con la predominancia de ciertas nociones del principio de igualdad, propuestas respecto del derecho y distintos enfoques de investigación. Para comprender la sucesión de esos momentos, la paradoja emerge como clave útil en la lógica de los debates del área. El diccionario de Filosofía de Ferrater Mora ofrece una definición de esta clave: “Etimológicamente, ‘paradoja’ significa ‘contrario a la opinión’, esto es, ‘contrario a la opinión recibida y común’” (Ferrater Mora, 1999: 2693). En esa línea, Joan Scott considera que “la paradoja es un signo de la capacidad de equilibrar pensamientos y sentimientos complejamente contradictorios” (Scott, 2012: 21).

En el primer momento del área feminista jurídica, durante los comienzos de la década de 1970, las críticas dirigidas hacia el derecho señalan los modos en que las codificaciones legislativas se constituyen en detrimento de las mujeres. También se cuestionan los estereotipos usados para legitimar tales figuras. El énfasis es puesto en comprender y definir la igualdad en tanto semejanza entre varones y mujeres, al considerar que unos y otras deberían ser tratadas por el sistema jurídico del mismo modo. La convicción de que este sistema opera de manera discriminatoria a través de la exclusión promueve entre las primeras feministas jurídicas la creación de estrategias para garantizar el acceso de las mujeres a los ámbitos de predominancia varonil. Esta modalidad estratégica en torno a la exclusión/inclusión se denomina “modelo de asimilación”, basado en una concepción de la igualdad como no-discriminación, equiparación, igualación o, como lo denomina Ann Scales, “modelo incorporacionista” (Scales, 1993). Para estas primeras investigadoras jurídicas, concentradas en la práctica del litigio, la igualdad es un objetivo asequible a partir de la modificación de los prejuicios que impiden una correcta aplicación de las leyes.

Hacia fines de la década de 1970, el área se instituye como tal a partir de las discusiones desatadas sobre aquellas primeras concepciones. Algunas feministas consideran que las características que hacen a las mujeres diferentes de los varones –especialmente, las referentes a las capacidades reproductivas– deben ser reconocidas por el derecho a través de tratamientos y leyes especiales. El argumento que conduce a este cambio de estrategia es que las mujeres ocupan una posición diferente en la sociedad, inferior o subordinada respecto de la de los varones, por la cual necesitan un cuidado particular y respuestas específicas (Fineman, 2005). El clásico debate feminista sobre la igualdad y la diferencia se impone en el área jurídica a través del dilema igualdad de trato/tratamiento especial. En esa vuelta sobre la especificación, las feministas jurídicas cuestionan el presupuesto de que el derecho establece un campo procedimental neutro que pueda garantizar una recepción justa de todos los puntos de vista. Advierten entonces que una de las principales desventajas de las estrategias de igualación es lo que desde el movimiento feminista se define como *invisibilización*, es decir, la supresión –en este caso, en el discurso jurídico– de las experiencias y necesidades de las mujeres (Minow, 1993).

No obstante, la disyuntiva igualdad/diferencia es cuestionada de inmediato por presuponer que las mujeres deben ser iguales o diferentes respecto del varón, es decir, en tanto que los términos de ese dilema no consideran que la postulación del varón como modelo de la humanidad resulte problemático. Esa inflexión del área, durante la década de 1980, se corresponde con un tercer momento en el que emergen críticas al lenguaje neutral del

derecho y se formula la consideración del discurso jurídico como perpetuador de las desigualdades. Se trata de un periodo propositivo, en el que las feministas jurídicas abogan por la creación de una jurisprudencia que pueda romper con el patrón masculino y atender, por fin, a las necesidades de las mujeres.

Catherine MacKinnon es la principal exponente de esas propuestas. MacKinnon señala que la neutralidad del lenguaje jurídico junto con la abstracción del sujeto del derecho constituyen un medio para el enmascaramiento del dominio masculino, el cual, en tanto invisible, se legitima como el punto de vista de la ley e impone asimismo su postura a la sociedad toda. En su original apropiación del pensamiento marxiano, MacKinnon afirma que el dominio masculino se presenta tan absoluto como el capitalismo; y aboga, entonces, por una igualdad que sea “significativa para las mujeres” (1995: 435), para lo cual diseña su propuesta de una jurisprudencia feminista. Esta pensadora considera que el derecho debe reconocer y rectificar las relaciones de subordinación del dominio masculino (Campos Rubio, 2008). Con esa convicción, establece un método que se basa en la revaloración de la experiencia de las mujeres. “Desde el punto de vista feminista, la cuestión de la realidad colectiva de las mujeres y cómo cambiarla se funde con la cuestión del punto de vista de las mujeres y cómo conocerlo” (MacKinnon, 1995: 433). El punto de vista de las mujeres, según MacKinnon, se resume en una única y unilateral condición: “La desigualdad por razón del sexo la comparten las mujeres. Es la condición colectiva de las mujeres” (MacKinnon, 1995: 433). Una jurisprudencia feminista tiene que basarse en esa experiencia que hace de las mujeres un sujeto colectivo, es decir, en la experiencia de dominación que hace a todas sexualmente subordinadas.

Las críticas a este tipo de propuestas surgen rápidamente. Hacia la década de 1990, la noción de esencialismo aparece entre los feminismos jurídicos para impugnar aquellas propuestas basadas en la idea de “experiencia” o “conciencia de las mujeres”. La oposición a estas concepciones se basa en su carácter absolutista, en su pretensión de subsumir todas las posibilidades de existencias en una sola categoría; en este caso, en la pretensión de acuñar una experiencia universal basada en la subordinación femenina como el grado cero del ser mujer (Halley, 2006). Angela P. Harris afirma que el esencialismo refiere a “la noción de que hay una ‘experiencia de las mujeres’ monolítica que puede ser descripta independientemente de otras facetas de la experiencia como la raza, la clase y la orientación sexual” (Harris, 1993: 348). El debate sobre el esencialismo, por consiguiente, tiene su piedra de toque en la relevancia de aquellas “otras facetas”. A partir de entonces, la condición de privilegio de quienes componen el área jurídica es puesta de relieve. Se trata en todos los casos de mujeres adultas blancas de clase media urbana (Dalton, 1993). Las críticas antiesencialistas señalan cómo esas condiciones se erigen en tanto patrón de legitimidad de lo femenino, del mismo modo en que el varón adulto blanco burgués y sin discapacidades se presupone como el modelo del sujeto del derecho (Crenshaw, 1995; hooks, 2004).

Durante el cuarto periodo del área jurídica, el antiesencialismo conduce a la crítica de los universales del derecho y, en simultáneo, a la crítica de los universales feministas. El viejo debate igualdad/diferencia se redefine respecto de las condiciones de posibilidad de ser igual o ser diferente, es decir, se cuestionan los mecanismos de legitimación de aquellos discursos que determinan quiénes son iguales y cómo lo son, o quiénes son diferentes y respecto de qué. En suma, la crítica a los universales trae consigo el cuestionamiento del

derecho como discurso útil para las mujeres y conmueve los cimientos del área feminista jurídica (Brooks Whitman, 1995/1991; Brown, 2000; Frug, 1995).

Hacia mediados de la década de 1990, con la influencia cada vez mayor de los estudios *queer* y de la diversidad sexual (Ball, 2005; Butler, 1999; Fineman, Jackson & Romero, 2009; Thoreson, 2009) y los enfoques decoloniales, las producciones de los feminismos jurídicos cambian el foco de sus análisis e intereses. Las especulaciones en torno al derecho viran para dar lugar a la dimensión del poder como componente constitutivo de las relaciones sociales. Así, a través de la revisión de postulados foucaultianos, desde los feminismos jurídicos se advierte que el poder habita no sólo en las relaciones sociales que condicionan a las mujeres sino también en las relaciones entre los propios grupos feministas de investigación y del activismo político. Desde la inteligibilidad postmoderna, y con la mirada puesta cada vez más en las subjetividades, el objetivo de los feminismos jurídicos se difumina entre diversas áreas, en la intersección cada vez más marcada con otras disciplinas. Las feministas jurídicas abogan ahora por una praxis que ponga el acento más en la deconstrucción de los discursos jurídicos que en la culminación de una jurisprudencia o pensamiento legal feminista.

Ese es el momento culminante del área. El nuevo milenio marca un detenimiento, acaso una pausa, de los debates de los feminismos en torno al derecho. La incorporación de nuevos enfoques lleva a los feminismos jurídicos a una diseminación gradual y aún en curso. Las investigaciones más recientes se concentran en las subjetividades, en la circulación de poder entre los grupos del activismo y en los relatos del derecho desde las distintas jurisdicciones en la vida cotidiana.

III. Sólo paradojas para ofrecer

En esta trama de intervenciones sobre el discurso jurídico, los feminismos se contraponen a las posturas dominantes pero siempre en diálogo con estas. Así, reclaman igualdad por parte del derecho al tiempo que lo impugnan como perpetuador de las desigualdades. Ya en el siglo XVIII, en sus especulaciones respecto del derecho durante los tumultuosos sucesos de la Revolución francesa, Olympe de Gouges afirmaba que las mujeres “sólo tienen paradojas para ofrecer” (cit. en Scott, 2012: 29). Es ese movimiento de idas y vueltas el que lleva a Joan Scott a sostener que la lucha feminista está signada por la paradoja: “La paradoja marca una posición que contrasta con la dominante, haciendo énfasis en esa diferencia” (2012: 21).

Las paradojas no son estrategias de oposición, sino el elemento constitutivo de los feminismos jurídicos. Los argumentos de Olympe de Gouges y Mary Wollstonecraft inauguran ese patrón paradójico: “para protestar contra la exclusión de las mujeres, debían actuar en su nombre y, de ese modo, terminaban por invocar la misma diferencia que pretendían negar” (Scott, 2012: 12). La indecibilidad de aquellas acciones ilustradas se reitera en los debates contemporáneos: las primeras estrategias feministas de igualación se muestran como contracara de la invisibilización de las mujeres en los discursos dominantes del derecho. Por su parte, las medidas de tratamiento especial y las propuestas de jurisprudencia feminista se basan en una concepción determinada de las “experiencias de las mujeres”, y redundan así en la negación de aquellas que no se identifican con la “mujer” construida por esas nociones.

De modo que la paradoja feminista se comprende en los incesantes intentos de reclamar al proyecto político moderno la igualdad prometida a través del derecho. Y, a la vez, en la

dilucidación de los mecanismos de invisibilización, exclusión, marginación, subordinación o subalternación que hacen que esa igualdad no pueda ser coherente con los términos de la política jurídica vigente.

Las investigaciones feministas encuentran hoy nuevos desafíos: al tiempo que adquieren el reconocimiento de las instituciones académicas, se someten al riesgo de asimilar ciertas modalidades institucionales que esterilizan los compromisos políticos. Con nostalgia, Katharine Bartlett señala ese riesgo, característico del siglo XXI.

La relación interactiva de los feminismos jurídicos entre investigación y práctica [...] se retroalimentan una a la otra. Los feminismos jurídicos se construyeron de manera inextricable y directa con el compromiso y la experiencia del derecho. [...] Sin embargo, mi sospecha es que hoy, en comparación con la década de 1970 y la de 1980, la mayoría de las investigadoras jurídicas feministas están principalmente comprometidas con sus roles como profesoras de derecho y no ocupan tiempo significativo aconsejando clientes o litigando en casos. Así, mientras las investigadoras feministas se vuelven más maduras y los límites del área menos definidos, los problemas que identificaron los primeros feminismos jurídicos no han sido resueltos. (Bartlett, 2012: 429)²

De qué manera los feminismos pueden postular y hablar en nombre de las mujeres, y a la vez asumir que los sentidos de “mujer” se difuminan, es la inquietud que resuena en la silenciosa actualidad del área jurídica. El camino paradójico de los feminismos se dibuja entre gestos de liberación, búsquedas de igualación y momentos de necesarias pausas, impuestos por la sospecha sobre toda categoría con pretensiones absolutas, así como ante el recelo respecto del propio devenir de los discursos feministas. La paradoja es a la vez el elemento constitutivo de los feminismos, como sugiere Scott, y su gesto político más coherente. El vaivén paradójico señala la insaciable búsqueda de estrategias que respondan a los cambios de las coyunturas y, en simultáneo, generen transformaciones en la rigidez de las estructuras.

Bibliografía

- Barrón López, S. (2008), «Investigación empírica y teoría feminista en los estudios familiares en el mundo anglosajón: una síntesis extramuros», *Empiria*, n° 15, pp. 75-98
- Bartlett, K. (2012), «Feminist Legal Scholarship: a History through the Lens of the California Law Review», *California Law Review*, V. 100, n°2, pp. 381-429
- Ball, C. (2005), «This is not your father's autonomy: lesbian and girls rights from a feminist and relational perspective», *Harvard Journal of Law and Gender*, V. 28, n° 345, pp. 167-180
- Brooks Whitman, C. (1995), «Review Essay: Feminist Jurisprudence» en F. Olsen (ed.), *Feminist Legal Theory I: Foundations and outlooks*, New York, New York University Press, pp. 17-31

² Traducción propia.

- Brown, W. (2000), «Suffering rights as paradoxes». *Constellations. An international journal of critical and democratic theory*, V. 7, n° 2, pp. 230-241
- Butler, J. (1999), *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge
- Campos Rubio, A. (2008), «Aportaciones iusfeministas a la revisión crítica del derecho y a la experiencia jurídica», *Actas del I Congreso multidisciplinar de la Sección Biskaia de la Facultad de Derecho*, Bilbao, Universidad del País Vasco
- Costa, M. (2014), *Igualdad y derecho en los feminismos jurídicos*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
- Crenshaw, K. (1995), «Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics» en F. Olsen (ed.), *Feminist Legal Theory I: Foundations and Outlooks*, New York, New York University Press, pp. 443-471
- Dalton, C. (1993), «Where we stand: observations on the situation of feminist legal thought» en K. Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 32-39
- Fineman, M. (2005), «Feminist Legal Theory», *American University Journal of Gender, Social Policy and the Law*, V. 13, n° 1, pp. 13-23
- Ferrarter Mora, J. (1999), «Paradoja», *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Ariel Filosofía, pp. 2693-2697
- Fineman, M.; Jackson, J. & Romero, A. (2009), *Feminist and queer legal theory: intimate encounters, uncomfortable conversations*, Farnham, Ashgate,
- Flax, J. (1990), «Postmodernism and Gender Reactions in Feminist Theory» en Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/postmodernism*, New York, Routledge, pp. 39-62
- Frug, M. J. (1995), «A postmodern legal manifesto» en Frances Olsen (ed.), *Feminist Legal Theory I: Foundations and Outlooks*, Nueva York, New York University Press, pp. 491-521
- Halley, J. (2006), *Split decisions: how and why to take a break from feminism*, Princeton, Princeton University Press
- Harris, A. (1993), «Race and Essentialism in Feminist Legal Theory» en D. K. Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 348-358
- hooks, b. (2004), «Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista» en Eskalera Karacola (ed.), *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50
- Lovibond, S. (1989), «Feminism and postmodernism», *New Left Review*, 178 (noviembre/diciembre), pp. 5-28
- MacKinnon, C. (1995), *Hacia una teoría feminista del Estado*, Madrid, Cátedra
- Maffía, D. (2007), «Epistemología feminista: La subversión semiótica de las mujeres en la ciencia», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, V.12, n° 28, Caracas
- Marx, K. (1999), *La cuestión judía*, Buenos Aires, CS Ediciones
- Minow, M. (1993), «Feminist Reason: Getting it and Losing it» en D. K. Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 339-347
- Olsen, F. (2000), «El sexo del derecho» en Alicia Ruiz (ed.), *Identidad femenina y discurso jurídico*, Buenos Aires, Biblos, pp. 25-44

- Scales, A. (1993), «The emergence of feminist jurisprudence: An essay» en D. K. Weisberg (ed.), *Feminist Legal Theory: Foundations*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 40-57
- Scott, J. (2012), *Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores
- Smart, C. (1989), *Feminism and the power of law*, Londres, Routledge
- Thoreson, R. (2009), «Queering Human Rights: The Yogyakarta Principles and the Norm That Dare Not Speak Its Name», *Journal of Human Rights*, V.8 n° 4, pp. 323-339

RESEÑAS

PARDO, José Luis: *A propósito de Deleuze*. Valencia, Pre-Textos, 2014.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/203831>

El nuevo libro de José Luis Pardo se compone, como nos advierte el breve prólogo que lo encabeza, de dos partes bien diferenciadas. La primera de ellas (“Violentar el pensamiento”) es una reedición de *Deleuze: violentar el pensamiento*, resultado de una tesis doctoral presentada por el filósofo madrileño en 1986 y publicada en 1990. Ésta es reproducida aquí en su versión original, sólo con algunas correcciones puntuales y despojada de cierto número de elementos (el cuadro cronológico inicial, así como el glosario y los “comentarios de textos” finales) que formaban parte de aquella primera edición por exigencias de formato de la colección en que se hallaba integrada.

En cuanto a la segunda sección (“A propósito de Gilles”), se compone de una selección de textos sobre Deleuze anteriormente publicados en revistas y volúmenes colectivos entre 1995 y 2005, y que Pardo dice haber concebido desde el principio como una suerte de “apéndice crítico” a la mencionada tesis. Este segundo bloque se subdivide en tres apartados, a los que corresponden los siguientes títulos: “La imagen del pensamiento”, “Estilos” y “Micropolítica y revolución”. El primero de ellos aborda cuestiones de conjunto de la obra de Deleuze y de algunos otros pensadores franceses de su generación; el segundo se ocupa sobre todo de las investigaciones de carácter estético o de teoría del arte realizadas por el autor de *Diferencia y repetición*; finalmente, el tercero recoge reflexiones acerca de la filosofía política de Deleuze y de Foucault. Considerada en su conjunto, esta segunda parte tiene como objetivo permitir comprender mejor al lector el trayecto intelectual que va desde *Violentar el pensamiento*

hasta *El cuerpo sin órganos* (2011), que fue el segundo libro consagrado íntegramente por Pardo a la filosofía de Deleuze.

Dicho esto, a continuación intentaremos revisar por separado únicamente los contenidos más importantes y las particularidades más visibles de cada una de estas dos grandes divisiones.

“Violentar el pensamiento” consta de seis capítulos, pero se ocupa fundamentalmente, en primer lugar, de las obras monográficas de Deleuze; segundo, de *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, los dos grandes trabajos escritos por este pensador en solitario; y, por último, de los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* (titulados respectivamente *El anti-Edipo* y *Mil mesetas*), de los que es co-autor Félix Guattari. A estos tres motivos corresponden los seis capítulos mentados en el siguiente orden: el primero de ellos (“Más allá de la historia de la filosofía”) comienza con una presentación general del pensamiento de Deleuze que en seguida deja paso a una lectura de las monografías de este autor prolongada en el segundo (“De la impresión al pliegue”) y, en buena medida, en el tercero (“El pensamiento sin imagen”) de tales capítulos, mientras que una parte de este último y la totalidad del cuarto (“Cuerpos y proposiciones”) se ocupan de las dos obras mayores escritas por este filósofo en solitario (con un claro protagonismo de *Lógica del sentido*, sobre todo en el último de ellos); por su parte, el quinto capítulo (“La política de la diferencia”) se centra en los planteamientos de *El Anti-Edipo*, mientras que el sexto y último (“Hacia una teoría de la individuación”) hace otro tanto con *Mil mesetas*.

La caracterización del pensamiento deleuziano arranca propiamente en esta primera parte con la siguiente declaración, que se encuentra en la página 23 del volumen que reseñamos: “El problema propio de la filosofía de Deleuze es, sin duda, el problema de la diferencia. Y, siendo la subjetividad lo que precisamente hace impensable tal problema, es preciso acometer su deconstrucción para acceder a tal pensamiento”. Esta deconstrucción es la que justamente se revisa en el resto de páginas de este primer capítulo y en las de la práctica totalidad de los dos siguientes a partir de las monografías, que de este modo son leídas, no ya como meros ejercicios de historiador de la filosofía, sino como integrantes de un mismo movimiento o, como dice Pardo, conformando un (p. 24) “mismo mapa que, dibujado ya de modo ‘global’ y complejo, encontramos en obras sistemáticas como *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*”, e incluso “como intentos de sustraer regiones enteras del pensamiento a las exigencias de la historia de la filosofía”. Esta deconstrucción de la subjetividad se articula en torno a tres momentos esenciales (impresión, pliegue y expresión), a los que cabe añadir un cuarto (la representación) que constituye el momento en que la diferencia es negada a favor de la identidad, dando lugar a la consolidación del sujeto.

La misma ambigüedad de la palabra “sujeto” (que sirve para designar tanto al resultado del proceso de la subjetivación como a aquello de lo cual se predicán los predicados de las proposiciones) sirve de bisagra entre los capítulos tercero y cuarto, en el último de los cuales se intenta determinar, siguiendo especialmente el itinerario de la *Lógica del sentido*, en qué consiste el sentido de las proposiciones. Esto tiene lugar bajo la forma de una controversia con la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo, así como bajo la consigna de

un retorno al estoicismo, en el que Deleuze habría encontrado la definición del sentido como lo expresado de la proposición (y, por lo tanto, como el correlato en el ámbito de las palabras de aquello que Spinoza y Nietzsche le habrían permitido previamente describir, ya que no en relación a las cosas, al menos a propósito de los sujetos).

Nos ha parecido que la bisagra entre este segundo bloque y los capítulos quinto y sexto de esta primera parte se encuentra en la página 115, concretamente en el fragmento que citamos a continuación: “En sus *Diálogos* con Claire Parnet, Deleuze hace una distinción en su obra. Tanto en los trabajos monográficos como en *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición*, su propósito era describir cierto ejercicio del pensamiento que (...) se opone punto por punto a las exigencias de la representación: pensar, sentir, querer la diferencia es también pensar, sentir, querer de forma diferente. (...) Pero, porque no parece suficiente contentarse con estos objetivos, hay un ‘tercer Deleuze’ al que reconocemos en el tándem Deleuze-Guattari. La razón es sencilla: no basta *describir* otro ejercicio del pensamiento, hay que ejercerlo efectivamente de otro modo, llevándolo sin ambages sobre las cuestiones más candentes de la actualidad.” El eje central de este ejercicio “otro” del pensamiento en relación al mundo en que vivimos consiste en la afirmación según la cual, frente a la definición marxista de la sociedad por el modo de producción, habría una infraestructura más profunda que la económica y una superestructura más influyente que la ideológica, las cuales a su vez hallarían su fundamento en el hecho de que toda sociedad no es más que una forma determinada de organización del deseo, siendo éste el motivo por el que el deseo es “revolucionario”. Dicho de otro modo, no es que el deseo *quiera* la revolución (en el sentido en que los revolucionarios macropolíticos la

quieren de forma consciente), sino que su desear es en sí mismo revolucionario porque pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación, esto es, porque la producción social no es sino cierta organización, cierta “represión” de la producción deseante.

“A propósito de Gilles” arranca, por su parte, con un breve texto (que sirve de preámbulo a la primera de sus secciones) en el que se alude no ya a tres, sino a cinco tipos principales de escritos de Deleuze: primero, monografías de historia de la filosofía (sobre Hume, Kant, Nietzsche, Bergson, Spinoza, Leibniz, Foucault o Châtelet); segundo, sus obras más cabalmente creadoras (*Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido*, *¿Qué es filosofía?*); tercero, sus textos sobre estética (sobre Proust, Kafka, Bacon, Artaud, Beckett, el cine o el Barroco); cuarto, sus libros “mayores” escritos con Félix Guattari (*El anti-Edipo* y *Mil Mesetas*); quinto y último, sus textos “menores” o compilatorios (*Diálogos*, *Conversaciones*, *Crítica y clínica*).

De la primera sección de la segunda parte nos gustaría destacar el texto titulado “Las aporías de la diferencia”, no únicamente por su carácter de texto-marco para las problemáticas de toda una generación de filósofos franceses (próximos y a la vez distantes al estructuralismo, al Heidegger-lector-de-Nietzsche y a los “sucesos de Mayo” de 1968, entre otros tópicos) y por la precisión de sus conceptos, que en las primeras páginas del mismo son caracterizados de una manera exclusivamente negativa (la identidad de un signo no es ni la identidad material de su sustancia sonora ni la identidad ideal de un significado o de su contenido; el signo no es ni la materia física en que se actualiza ni el contenido conceptual que transmite; el orden simbólico no es el real ni el imaginario; las ciencias humanas no se confunden ni con las ciencias naturales ni con la her-

menéutica), sino también por las notas al pie que incorpora y que no figuraban en su primera versión, publicada en el volumen primero de la recopilación *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, coordinada por J.M. Navarro (para una lista completa de la procedencia de los textos de esta segunda parte, véase la página 379). Algunas de estas notas son particularmente relevantes porque, o bien constituyen una suerte de bibliografía comentada sobre el estructuralismo (véase a este respecto la nota 2 de la página 216), o bien nos ayudan relacionar este texto con otros de la trayectoria de su autor (como, por ejemplo, en la nota 1 de la página 217, donde se alude al acercamiento de los “filósofos de la diferencia” al territorio de política remitiéndonos a otros escritos de Pardo tales como “Máquinas y componendas. La filosofía política de Foucault y Deleuze”, también incluido en esta selección y del que hablaremos más adelante, “Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones”, originalmente publicado como artículo en el n° 1 de la revista *Logos* en 1999 y más tarde en forma de libro en la editorial Escolar y Mayo, y “Espectros del 68”, introducción a la traducción que Pardo hizo de *La sociedad del espectáculo*, de Guy Debord, publicado igualmente en 1999). Puede incluso suceder que estas dos operaciones se den simultáneamente en una misma anotación; así ocurre, en efecto, en la nota que figura al pie de la página 219, donde se nos sugiere, para profundizar en la noción de “orden simbólico”, recurrir a la lectura de textos tanto de pensadores franceses de la época (“Análisis simbólico y método estructural”, de Michel Serres, y “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, del mismo Deleuze) como del propio Pardo (quien nos reenvía aquí a su *Estructuralismo y ciencias humanas*, publicado por Akal en el año 2000), contribuyendo así a configurar

una compleja red de conexiones textuales a través de la cual el lector puede construir su propio itinerario.

De la segunda sección de esta segunda parte, titulada “Estilos” y dedicada a los textos sobre estética de Deleuze, nos parece oportuno destacar el ensayo titulado “Pintar, pensar, ver”, que pasa revista a la teoría del filósofo francés sobre la pintura. Inicialmente publicado con el título “Figuras y fondos” en el volumen colectivo *La estética del nihilismo* en 1996, la versión que se incluye en *A propósito de Deleuze* añade al texto original otro de casi el doble de extensión, a saber: una carta “presuntamente escrita – según la deliciosa ironía que figura en la página 278 – por Francis Bacon a Gilles Deleuze, pero cuya autenticidad no está siquiera mínimamente comprobada”. En este escrito Pardo se revela una vez más como un auténtico maestro en el arte de la ventriloquia literaria (que acaso haya aprendido de su admirado Platón), sirviéndose de la misma para establecer un paralelismo, no ya entre los principales hallazgos teóricos de Deleuze y los más significativos logros pictóricos de Bacon, sino entre las grandes tendencias de la filosofía y de la pintura en general.

Inmediatamente después de este escrito, y formando parte también de la segunda sección de “A propósito de Gilles”, se encuentra otro notable texto, titulado “El concepto de la asfixia”, que se ocupa del problema del estilo en la filosofía deleuziana. Dice Pardo a este respecto que, para el filósofo francés, el estilo es (p. 300) “la travesía de la vida en el lenguaje”, por lo que hay estilo cada vez que la vida atraviesa el lenguaje, o sea, cada vez que aquélla se apodera de éste. Para entender qué significa esta declaración hay que tener presente, de un lado, que la palabra “vida” alude en esta frase a algo que no se da a los vivos más que escapándose, fugándose (es decir, como un presente puro, sin horizonte

de futuro ni trasfondo pasado, de manera que no se puede tomar aliento –no se puede mirar hacia atrás para seguir adelante–, y de ahí la “asfixia” del título del artículo) y, de otro, que el “lenguaje” es en esa misma frase, por una parte, el sistema de consignas que detiene y encasilla la vida mientras que, por la otra, (p. 301) “puede ser utilizado por la vida para romper ese bloqueo, para reconvertir la línea de muerte en una línea de fuga, en una línea de vida”. Sólo cuando esto último sucede la vida se apodera del lenguaje y, por consiguiente, nace el estilo. Esta condición no es, sin embargo, válida tan sólo para el estilo literario, sino que lo es también para la filosofía en la medida en que ésta pertenece también al lenguaje estilizado por la vida – lo que se halla ligado al hecho de que, para Deleuze, la filosofía (en tanto que movimiento del concepto, y a diferencia de lo que sucede con el estilo literario) sea en esencia un discurso público, y dirigido además a un público no cualificado previamente como filósofo.

Esta relación intrínseca de la filosofía con lo público es la que ha impulsado a Deleuze plantearse el problema de la política. En este sentido, y tras un breve texto que le sirve de preámbulo, la tercera y última sección de la segunda parte de este libro incluye un único escrito titulado “Máquinas y componendas”, cuya relación con el ensayo sobre el estilo creemos que se trasluce especialmente en el fragmento que reproducimos a continuación: “La vida es un fenómeno raro y local, improbable, inestable, precario. Lo principal es que la componenda resista, que se aguante, que se tenga en pie. *Las componendas proceden del punto de agotamiento o de extinción de la vida, que es exactamente su punto de nacimiento.* La vida comienza cuando es imposible y tiene que hacer una trampa para devenir real.” Partiendo de esta idea, Pardo examina algunos de los puntos cen-

trales del pensamiento “revolucionario” de Deleuze (y Guattari) y de Foucault, siendo lo más llamativo de esta revisión el que en ella se advierta una serie más o menos larga de aporías en la filosofía política de estos autores. Esta independencia de criterio, que no impide en modo alguno reconocer el respecto y la admiración que Pardo siente hacia Deleuze, hace de estas últimas páginas un

dignísimo colofón para la que a buen seguro sea una de las “componendas” textuales más lúcidas e interesantes de las que a día de hoy disponemos (en castellano y, nos atrevemos a decir, en cualquier otra lengua) sobre este pensador francés.

Antonio Castilla Cerezo
(Universidad de Barcelona)

MACOR, Laura Anna: *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte, Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2013.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/207911>

“Ningún otro concepto ha acompañado el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XVIII en todas sus vertientes como el de *Bestimmung des Menschen*.” Con estas palabras comienza un libro que bien podría titularse *Rise and Fall* de un concepto pregnante del siglo XVIII. Pues este libro trata de un concepto, de un solo concepto, recorriendo a tal efecto extensa y detalladamente su historia durante algo más de medio siglo (1748-1800). Nada más. Y nada menos, porque hay expresiones que hacen época, es decir, expresiones que expresan una época entera, todo su sentir. Pensemos en *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!*, *No taxation without representation* o *Écrasez l'infâme!* Una expresión semejante es *die Bestimmung des Menschen*, en este caso válida para la Alemania pensante de la segunda mitad del siglo XVIII. En todas sus grandes figuras este concepto/expresión juega un papel determinante. Se trata, como bien muestra el libro, de un concepto novedoso, escurridizo, de fronteras difusas y por definir. Y en esa indefinición descansa su importancia y se fundamenta la lucha por determinar su significado, pues desde Kossel ya sabemos que los conceptos son vec-

tores de lucha, son palabras por cuya fijación conceptual se combate. Pero detengámonos en la propia expresión: “*Die Bestimmung des Menschen*”. ¿Qué significa? ¿Cómo podríamos verterla al español? Mientras que *Menschen* significa simplemente ser humano, *Bestimmung*, el término relevante, significa de muchas maneras. Significa, a la vez, determinación, destino, destinación, definición, disposición o fijación, entre otras posibilidades. En ese vaivén semántico se perfilan las distintas apropiaciones del término por parte de una pléyade de autores que conforman el panteón intelectual alemán de la época: Spalding, Mendelssohn, Herder, Schiller, Kant, Fichte, etc. Este libro proporciona por primera vez una reconstrucción histórica de este conflictivo concepto.

Dividido en un resumen, un prólogo, una introducción y cinco partes (cuarenta y tres epígrafes en total) el libro describe, como ya hemos señalado, la historia conceptual (*Eine Begriffsgeschichte* dice el subtítulo) de *Die Bestimmung des Menschen*. Un resumen en inglés, alemán e italiano, de una página cada uno, es lo primero que el lector encuentra. Tras un prólogo donde se consignan los debidos agradecimientos, en la introducción

la autora pone honesta y pulcramente *las cartas sobre la mesa*, delimitando claramente el ámbito de estudio, analizando el estado de la cuestión, explicando la metodología de trabajo, resumiendo el contenido de todo el libro y contextualizando sus propios resultados. Hay que reconocer que se trata de un libro bien estructurado, escrito desde y para la investigación y pensado para uso y disfrute del lector. En este sentido, constituye un modelo de trabajo de investigación en las humanidades y las ciencias sociales.

En las cinco grandes partes en que se divide el cuerpo del texto, la autora estudia el desarrollo del concepto, que entra en circulación a partir de la publicación, en 1748, de la obra de Spalding *Betrachtung über Bestimmung des Menschen* [Consideración sobre el destino del hombre] y que se agota en el cambio de siglo, siendo utilizado significativamente por última vez en la obra de Fichte, publicada en 1800, *Die Bestimmung des Menschen* [El destino del hombre]. Después el concepto deviene mero tópico y no tendrá apenas uso ni influencia en el siglo XIX. En este intervalo temporal, en el que, a propósito del concepto, surgen polémicas entre Spalding y Goeze, Abbt y Mendelssohn o Mendelssohn y Herder, entre otros, y se determinan las concepciones sobre la *Bestimmung* del hombre en Mendelssohn, Kant, Schiller o Fichte, se sitúa este libro. Los cinco capítulos exponen el desarrollo semántico del concepto siguiendo un orden cronológico y las cinco fases que se corresponden con los capítulos son las siguientes: prehistoria del concepto, primera recepción teológica, posterior interpretación en el ámbito de la filosofía moral, ampliación filosófico-histórica en su referencia a la humanidad en general y agotamiento.

Así, la primera parte está dedicada a la prehistoria del concepto antes de su explosión en 1748. La autora demuestra en esta

primera parte cómo el sustantivo “Bestimmung” no es un invento del siglo XVIII, sino que se puede encontrar en los primeros diccionarios de la lengua alemana, ya en los siglos XV y XVI. Sin embargo, no es hasta el siglo XVIII cuando comienza a utilizarse el concepto “Bestimmung des Menschen”, a propósito de los debates sobre la religión natural propios del Reino Unido y Francia, y comienza a introducirse en el ámbito teológico. Pues es un teólogo luterano, Johann Joachim Spalding, quien con su texto de 1748 consigue un éxito y una resonancia tales que hacen que la expresión permanezca objeto de debate público durante largo tiempo (su obra conoció hasta 1794 once reediciones). Spalding, quizá demasiado cercano a las posiciones deístas e ilustradas en su concepción de la naturaleza o el destino del ser humano, es replicado en el ámbito estrictamente teológico por una pléyade de autores luteranos ortodoxos y el concepto se extiende. En los años sesenta, el concepto abandona progresivamente el ámbito teológico y metafísico, donde es utilizado en cuestiones relativas al “de dónde” y “hacia dónde” del ser humano, relativas a su sentido y su finalidad y se convierte en objeto de disputa en el ámbito de la filosofía moral, siendo empleado en debates relativos a la vida y conducta práctica. En los años setenta y ochenta sufre un cambio filosófico-histórico y comienza a ser aplicado no sólo para designar la *Bestimmung* del hombre individual, sino la del género humano, aflorando una serie de problemas derivados de cualquier consideración en términos colectivos y no sólo singulares. Por último, después de la sacudida de las críticas kantianas, Fichte retoma el concepto, pero éste apenas será utilizado desde entonces, quedando muy ligado a la época ilustrada y a los debates metafísico-morales, cuando con el cambio de siglo la *Bestimmung* del ser humano se vuelca hacia el ámbito político y

social, más cercano al concepto *Beruf*. Cierra el libro, junto a los preceptivos índices onomástico y analítico, una completa y exhaustiva bibliografía, clasificada por temas, digna de mención no por mera erudición, sino como trabajo de recopilación de textos fuente y secundarios no identificados ni agrupados anteriormente.

El libro ofrece, pues, la primera reconstrucción de un concepto que no sólo tiene una importancia capital en el ámbito de la teología o de la filosofía sino que, como tal, como concepto central de la Ilustración alemana, abarca todos los debates de la vida cultural del siglo XVIII. Este trabajo de Laura Anna Macor se sitúa —y la autora así lo reconoce— en la línea de investigación abierta y desarrollada en los últimos treinta años por Norbert Hinske, quien trata de estudiar la Ilustración alemana desde una perspectiva historiográfica basada en un minucioso y detallado análisis de fuentes. Rechazando una concepción muy extendida en la historia general de la filosofía cuyo *modus operandi* consiste en reconstruir el pasado desde una perspectiva muy interesada del presente, en función de sus temas e inquietudes, sin un conocimiento profundo de las fuentes y sin la debida y profiláctica distancia hermenéutica, Hinske ha promovido una serie de investigaciones, continuadas por un círculo amplio de estudiosos, que dibuja una imagen nueva, más cercana a los propios protagonistas históricos de la Ilustración alemana. La autora, siguiendo el marco general de este programa de investigación, atestigua desde el comienzo un principio básico que quien escribe esta reseña comparte plenamente, un principio interpretativo fundamental que debería ser el abecé de todo historiador de la filosofía: no investigar el pasado en función del presente, no aceptar del pasado aquello que hoy se considera como la herencia incontrovertida de una época o movimiento, sino aprender

a comprender una época o movimiento tal como se comprendió a sí mismo, desde sus propios intereses, textos y palabras. En el primer caso la labor intelectual puede describirse como un análisis teórico ahistórico; en el segundo caso, como una descripción histórica (p. 19). El objetivo último consiste en evitar violentar hermenéuticamente los textos, tratando de comprenderlos en su propio lenguaje y desde sus propias preocupaciones e intereses, cuidándose en todo caso de medirlos en relación con nuestro presente, el cual, como situado al final de la historia, tiende a favorecer aquellos momentos del pasado de los que se siente deudor y descarta aquellos momentos con los que no tiene o no quiere tener una relación. Desde este punto de vista, y siguiendo a Hinske, Laura Anna Macor parte además de un segundo principio hermenéutico según el cual cada época o movimiento posee unas ideas fundamentales que no son aquellas que nosotros les atribuimos, sino las que ellos mismos se atribuyeron. Estas ideas fundamentales, a su vez, se convierten en una tipología (ésta sí, creación del historiador) compuesta por tres elementos: programa, lucha y base. De ese modo, las ideas programáticas de la Ilustración alemana serían la propia idea de Ilustración, el compuesto eclecticismo/pensar por sí mismo/mayoría de edad y la idea de perfectibilidad; las ideas a combatir serían las tinieblas y oscuridad de las épocas preilustradas, la superstición, el prejuicio y el entusiasmo; y las ideas básicas serían dos, la idea de una razón común a todos los hombres y la *Bestimmung* de los mismos. Las ideas programáticas funcionan como objetivos, las ideas a combatir señalan los enemigos y las ideas básicas indican los presupuestos. Pues bien, en el marco de este programa, el libro de Laura Anna Macor está dedicado a reconstruir la historia conceptual de una de las dos ideas básicas de la Ilustración alemana. La propia autora cita

en nota los abundantes textos previos que han reconstruido conceptualmente varias de esas ideas, si bien siempre de manera parcial (pp. 25-26). Aunque ella misma no ofrece un texto omnicompreensivo, sino que genera un amplio punto de referencia que permite seguir reconstruyendo la imagen de la Ilustración alemana. Así, y puesto que las ideas básicas expresan los presupuestos antropológicos del movimiento ilustrado, su formulación más importante y más extendida se encuentra en el concepto de *Bestimmung des Menschen* (p. 28). Por eso este estudio representa un hito importante en la investigación sobre la Ilustración alemana. Considerado de este modo, resulta, además de un estudio impecable en sí mismo, una herramienta provechosa para

otros investigadores que decidan utilizarlo como base para otras investigaciones.

La cuestión de la *Bestimmung des Menschen*, como pregunta cuyo origen se halla en la clásica indagación por el puesto del hombre en el cosmos, su dignidad y su relación con la divinidad y como concepto clave de la Ilustración alemana, queda espléndidamente descrita en esta aguda contribución a la historia de la Ilustración alemana imprescindible para cualquier historiador de la filosofía moderna a la vez que útil para cualquier lector que se sienta tocado por el mundo de la Ilustración.

Eduardo Zazo Jiménez
(Universidad Autónoma de Madrid)

FALCÓN Y TELLA, María José, *La justicia como mérito*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Paulo, 2014.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/209701>

María José Falcón aborda en este nuevo libro uno de los grandes temas de la Filosofía del Derecho, quizás el más importante o al menos el más recurrente a lo largo de la historia del pensamiento: la idea de justicia. Aunque el título puede confundir las expectativas del lector, ya que la autora anuncia en él que va a tratar de la justicia “como mérito”, lo cierto es que su recorrido teórico lo hace por las diversas especies de justicia, manteniendo siempre una cierta referencia al concepto de “mérito”. Sabemos que en las primeras reflexiones filosóficas sobre la justicia (Platón), el concepto de esta fue desplegándose en distintas formas a partir de la definición primera: dar a cada uno lo suyo. “Lo suyo” fue significando, progresivamente, “lo debido”, “lo apropiado”, “lo conveniente”, “lo merecido”, “lo dispuesto según

ley”, etc. Aristóteles destacó entre las clases de justicia aquella que consiste en dar a cada uno según sus méritos (justicia distributiva).

La primera parte de esta obra presenta un análisis riguroso y sintético de las principales doctrinas acerca de la justicia, centrándose especialmente en la combinación de estos dos aspectos principales: igualdad y mérito. La autora entiende la justicia en términos de mérito como “combinación de la noción de igualdad con la idea de recibir lo merecido (...), según la cual la justicia tiene que ver con el igual valor y el desigual mérito de los seres humanos” (p. 15). Desde esta perspectiva, y con una gran dosis de erudición, repasa las ideas de justicia que se formulan en los textos bíblicos, en los filósofos griegos ya citados, en Tomás de Aquino, en Confucio y el Corán, en los autores hispanos defensores

de los indios, y en autores políticos modernos y contemporáneos, como Maquiavelo, Habermas, Rawls, Dworkin, Nozick, Posner, W. Sadurski (autor que ha dedicado especial atención al tópico de la justicia como mérito), MacIntyre, el marxismo y el feminismo. Es difícil tratar tan amplia temática sin realizar un trabajo de síntesis y selección, que es el que ha realizado la autora en este libro, destacando siempre, a veces a grandes trazos y otras veces con más detalle, lo esencial de cada doctrina. Al combinar el aspecto de la igualdad de todos los seres humanos, que es el rasgo determinante en la idea de justicia, con el aspecto de los méritos que cada individuo acumula en su actividad diaria ante la sociedad, la idea de justicia sale reforzada, pues de esta manera cumple su función originaria, que no es otra que mejorar la vida social, haciendo que cada uno tenga lo que es suyo y lo que le corresponde. La igualdad es el punto de partida de la justicia, el mérito es el punto de llegada.

Estas ideas de la primera parte hallan su desarrollo práctico en la segunda parte, bajo el título de “Áreas temáticas conexas”. Ahí María José Falcón trata cuestiones clave de la justicia en nuestros días en el ámbito jurídico y moral. En primer lugar, cuál es la naturaleza del castigo, la sanción o pena, en relación con la justicia como retribución. Aquí aparece el concepto de demérito como justificación del castigo y también se hacen algunas propuestas para mejorar la justicia

penal, como implicar activamente a las víctimas en la resolución de conflictos. La autora vuelve también a replantear el tema de la desobediencia civil por razones de justicia y, en relación con ello, el conflicto que a veces surge entre deberes de conciencia y deberes de derecho, así como la objeción de conciencia de los jueces. Muchas otras cuestiones completan esta visión panorámica de la justicia, aunque no en todas aparece claramente la dimensión del mérito, que es supuestamente el *leitmotiv* de este análisis. Así, por ejemplo, se trata el tema de la guerra justa, la tolerancia y la sociedad abierta teorizada por Popper, así como las relaciones de la idea de justicia con la religión, la equidad, la seguridad jurídica, la igualdad, la libertad, la felicidad, etc. El libro culmina con un repaso a las teorías del contrato social modernas y contemporáneas, la relación de dichas teorías con el concepto de legitimidad y la crítica de las mismas.

La obra de María José Falcón tiene la virtud de resaltar un aspecto de la justicia que ha sido a veces olvidado, presentar una nueva visión de las teorías de la justicia en clave sincrónica y también desplegar algunos de los temas más importantes que tienen que ver con este concepto, que sigue siendo todavía hoy, junto con la libertad, el núcleo y fundamento de la filosofía jurídica, moral y política.

José López Hernández
(Universidad de Murcia)

CAMPILLO, Neus: *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Publicaciones de la Universidad de Valencia, Valencia, 294 páginas.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/210851>

“Nunca está nadie más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo.” Esta frase,

con la que Hannah Arendt da fin a su obra *La Condición Humana*, sirve de punta de lanza a la investigación que Neus Campillo,

(catedrática de Filosofía de la Universidad de Valencia e investigadora del *Institut Universitari d'Estudis de la Dona*), presenta bajo el nombre *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* editada bajo el sello de la Universidad de Valencia.

Como lo indica su título, en esta ocasión la profesora Campillo hace hincapié en una de las preocupaciones que más acusaron a Arendt: la apuesta por un pensamiento activo, que abre el debate a una de las más elementales articulaciones de la condición humana como es *la política*. Los tiempos de oscuridad que había vivido, cuya alargada sombra, consideraba, perduraría después de la caída de los regímenes totalitarios, hace que Arendt crea necesario esclarecer la relación existente entre la filosofía y la política. Una necesidad que, observando las noticias que aparecen en nuestros medios de comunicación día a día, no debe de pensarse como obsoleta. La lamentable tendencia actual por minimizar la importancia de la reflexión del pensamiento dentro del espacio público, pasa ante nuestros ojos diariamente. En un mundo como el nuestro, en donde el desencanto político es evidente, la presencia de un libro centrado en mostrar cómo el pensamiento crítico puede ser político, puede actuar, se agradece.

Quien conoce la obra de Hannah Arendt sabe que el pensamiento de la filósofa alemana tiene una guía propia dentro de la cual se enmarcan sus reflexiones. Se trata de algo tan fundamental para Arendt como lo era *el comprender*: esa forma de la política cuya vocación fundamental es la búsqueda de sentido. La comprensión hace posible que los sujetos que actúan puedan aceptar lo ocurrido y reconciliarse con lo que, irrevocablemente existe, en este, nuestro mundo político. Esta búsqueda por *comprender* en el más puro sentido *arendtiano*, es el espíritu del que surge el libro de Neus Campillo. Un

camino que no evita que la autora se percate de las propias dificultades que Arendt tuvo en su intento de dar cuenta de lo político al nivel de la vida del espíritu. Campillo revisa, a través de los nueve capítulos que conforman este libro, dividido en cuatro partes, la compleja relación entre la filosofía y la política. De esta forma *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* nos va demostrando cómo, para la pensadora alemana, la constatación de las terribles verdades que acechan a los seres humanos no tienen que hacernos renunciar a una cultura crítica, desde la ciudadanía y la responsabilidad, de la que estamos tan necesitados. A través de una bibliografía concienzuda y minuciosa, Campillo muestra el camino tomado por Arendt desde *La Condición Humana* (preocupada en pensar en lo que hacemos) a *La Vida del Espíritu* (en donde se preocupa de que hacemos cuando pensamos) en la construcción de un pensamiento intrínsecamente político.

Este material tiene, indudablemente, varios aciertos. El primero de ellos consiste en entender el filosofar de Hannah Arendt como singular e inclasificable: ni aristotélico, ni heideggeriano, ni kantiano, como a veces se le suele presentar. Esto no evita que la autora de este libro nos lleve de la mano en el diálogo con la tradición filosófica que estableció Arendt. El pensamiento de la filósofa fue resultado de una reflexión constante sobre sus experiencias personales y políticas, pero también sobre la confrontación con la tradición del pensamiento occidental. Campillo nos muestra el diálogo mantenido por Arendt con la filosofía de Heidegger y el mundo como espacio de aparición. El diálogo con Marx es fundamental para la distinción entre labor y trabajo que realiza la pensadora. Encontramos en su diálogo con Kant elementos que le permitieron avanzar en su afirmación de lo político frente a una filosofía que despreciaba los asuntos

humanos, que sigue la estela de Benjamin. Estos diálogos ocupan una buena parte del libro (la primera y tercera partes). Campillo logra que este diálogo no encasille el pensamiento de Arendt, sino que muestre cómo la filósofa tuvo la enorme capacidad de plantear política y filosóficamente una serie de problemas cruciales del siglo XX, confrontándose con la tradición, a veces incluso, desde fuera de la filosofía académica. Un ejercicio sin duda revitalizador de una filosofía que, también hoy, necesita salir de las aulas a la calle. En este sentido, Arendt critica el monopolio del pensar por el filósofo profesional, porque entiende que el pensar es una cualidad humana no una técnica profesional. Campillo defiende esta postura en su obra al realizar su análisis. De esta forma, nos muestra con toda claridad cómo los ejercicios de pensamiento de Hannah Arendt, como ella llamaba a su forma de hacer filosofía, tienen una fuerte coherencia, aunque no tengamos una teoría, como tradicionalmente se entiende.

El segundo acierto del libro consiste, precisamente, en mostrarnos este camino en busca del discurso de Arendt, explicando y desgranando de manera minuciosa los principales conceptos que utiliza para establecer la relación entre filosofía y política. Para ello, Campillo introduce, en la segunda parte del libro, los nuevos significados que para la filósofa alemana tendrán los conceptos de acción, libertad, identidad, pluralidad, voluntad, poder, mundo, pensamiento.... El libro no se apresura, se toma su tiempo en ir aclarando cada concepto y su vinculación, para así establecer la relación entre filosofía y política. Y he aquí que, en medio de la disertación teórica, el libro no olvida señalar siempre donde se manifiestan las posibilidades del pensamiento como forma de acción.

El tercer punto en importancia de este libro es que logra entender, no como una

mera inversión, la relación entre contemplación y acción que se encuentra entre la filosofía y la política. Arendt no trata de invertir el peso de alguna de ellas, poniendo una por encima de la otra, sino que busca pensar algo nuevo: busca crear nuevos conceptos necesarios para nuevos tiempos, tiempos de oscuridad. Hannah Arendt era consciente de la necesidad de un nuevo pensamiento sin barandillas. Se trata de un llamado que no debe sernos extraño a nosotros mismos, que andamos tan necesitados de reflexión. Como indica en su obra *La Vida del Espíritu* y nos lo recuerda Campillo: "Cada ser humano, cada nueva generación, al tomar conciencia de su inserción entre un pasado infinito y un futuro infinito debe descubrir de nuevo y trazar con esfuerzo la senda del pensamiento." La tesis que defiende este libro es precisamente esta: acción y no más contemplación de una filosofía de despacho, plasmada especialmente en el capítulo VI *Armonizar filosofía y política*. Filosofía y política deben complementarse, más que oponerse. Ni la acción será exclusivamente producción ni el pensamiento será simplemente teoría. Se trata del juicio reflexivo de hacer un uso público de la razón, haciendo posible una forma *del vivir juntos* que da lugar a un espacio público, en donde podamos ser iguales y distintos, evitando la uniformidad y superficialidad de la sociedad de masas.

El cuarto acierto que Campillo recalca en cada una de las páginas de este texto, es la marca del totalitarismo en la obra de Hannah Arendt. Si en la tensión entre filosofía y pensar se manifiesta el verdadero filosofar, el totalitarismo mostraba esta tensión máxima. El pensamiento de Arendt busca cómo nuestra sociedad puede hacer frente al peligro del totalitarismo, buscando la posibilidad de seguir pensando cuando se ha constatado que la cultura de la modernidad

puede representar el fin de la humanidad. Recordemos que para Arendt el peligro del totalitarismo siempre acecha ahí, como termina su obra *Los Orígenes del Totalitarismo* donde sea imposible aliviar la miseria de los seres humanos. Su interés era comprender cómo lo imposible había sido posible y reconciliarnos con ese mundo porque debemos, tenemos, que seguir viviendo en él. Y a ello se aboca la cuarta y última parte del libro titulada *Totalitarismo y Filosofía*. En este aspecto, Arendt no creía que para evitar la realización del totalitarismo hubiera que construir ninguna teoría, sino que debía de buscarse en la propia condición humana antídotos contra él. Observó el fenómeno totalitario no como una locura, no como un producto raro, momentáneo y fugaz: para la pensadora alemana el totalitarismo va más allá del auge del nazismo, ampliando, como señala Campillo acertadamente, los rasgos totalitarios a fenómenos como las bombas nucleares y la organización económica moderna.

Precisamente es en la última parte de este trabajo, donde Campillo señala dos ideas fundamentales. La primera es la relevancia del análisis de Arendt de la sociedad de consumo y la cultura de masas para entender el fenómeno totalitario. La segunda, la tarea de elaborar una cultura crítica que se contraponga al fenómeno totalitario y que haga posible una filosofía de la humanidad. Lo que le interesa rescatar a Neus Campillo en el cierre de su trabajo es la tesis de que la crisis de la cultura se da por el carácter consumidor de la sociedad. He aquí la traición de los hombres modernos, a ojos de Hannah Arendt: se ha intentado la fabricación de hombres de la humanidad, mediante una tecnología y una falsa política. Así lo define la propia autora en las primeras páginas de este libro con una frase que abarcaría en pocas palabras tanto el esfuerzo de Arendt como el espíritu de

este trabajo, el cual sería conformar: “Una filosofía de la humanidad como alternativa a la fabricación de la humanidad”.

De esta forma, *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*, nos recuerda la concepción del sujeto de Arendt, en donde la acción y la libertad son posibles desde la pluralidad entre hombres, en el espacio público, tan necesario hoy. La filosofía será pensamiento crítico que tiene en cuenta los asuntos humanos. Un pensamiento crítico articulado a una fenomenología de lo político, de manera que la actividad más propia del hombre no es el *bios theoretikos*, sino el propio pensamiento crítico.

La tesis que maneja Neus Campillo en su trabajo, la tarea de armonizar filosofía y política, es posible a partir de ese entender el pensar desde la pluralidad, condición fundamental del espacio público. Su tesis finaliza con una propuesta de una cultura como *humanitas*, como antídoto a la cultura de masas, que muestra en el último capítulo del libro titulado *Una filosofía de la Humanidad*. Una filosofía de la humanidad como opuesta a una filosofía del hombre, que respeta la pluralidad, la distinción y la interacción entre los individuos. El sujeto de Arendt es un humano entre humanos. En su pensamiento aparece una apertura a cómo la filosofía es parte integral de una vida vivida. Es en el espacio público, en el que actuamos como ciudadanos, donde puede revelarse nuestra individualidad. Un espacio público que reclama hoy más que nunca un rescate y que no se conseguirá si la filosofía no baja, a ese espacio público que construimos entre todos.

La obra que nos presenta Neus Campillo, posee así el acierto de colocar sobre la mesa el corazón del pensamiento de Arendt: una reflexión cuidadosa y detallada sobre lo filosófico y lo político. Una reflexión tremendamente oportuna para estos particulares

“tiempos de oscuridad” que nos rodean y que aporta un nivel de profundización necesario en el estudio de la obra de la pensadora alemana. *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político* es un material que, con detenimiento, continuando con el propio “afán de comprensión” de Arendt, logra respetar los propios caminos y procesos de la filósofa alemana en la construcción de un pensamiento que no puede considerarse como una construcción acabada, ni puede ni debe ser encasillado.

Por todo ello, debemos cerrar esta reseña con las propias palabras con las que Neus Campillo termina su *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Retomando a Lessing, para caracterizar al pensamiento de Hannah Arendt solo podemos decir que “Su actitud hacia el mundo no fue ni positiva ni negativa sino radicalmente crítica.”

Andrea Luquin Calvo
(Universidad Isabel I)

SUCASAS, Alberto, *Celebración de la alteridad. Cinco ensayos levinasianos*, Prometeo/Lilmod, Buenos Aires, 2014, 201 págs.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/209701>

Lo leemos en el mismo prólogo y lo sabemos ya desde la publicación de su *magnum opus* levinasiano¹, fruto de su excelente trabajo doctoral previo: Sucasas articula su interpretación sobre la metafórica del palimpsesto, de la indisociabilidad, problemática y apasionada, de filosofía y judaísmo, siempre en tensión y nunca englobables en síntesis totalizante. Ingresamos en una dimensión cuando abandonamos la *otra*, pero la una nos remite constantemente a la otra sin verificación ulterior alguna mediante contraste con un supuesto “texto original”. Dicho de otro modo: la inspiración judía no va en detrimento de la universalidad y autonomía del *logos*, mas ello no quiere decir que lo judío en Levinas sea meramente ornamental, sino que, en realidad, es el elemento fundante de su reflexión. Levinas es judío sin dejar de ser filósofo y filósofo sin dejar de ser judío. En tal aporía, geográficamente trazada por Chestov, otro insigne discípulo de Husserl, como *Atenas y Jerusalem*, ha de moverse el

eventual lector de Levinas, y es ella la que suscita la experiencia tal vez más fecunda que tal lectura nos granjea: la de conocernos mejor a nosotros mismos, la de atender una fuente ocultada y preterida de la que dimana una parte nada desdeñable de lo que pensamos y, sobre todo, de lo que esperamos. Pues como se sabe, y tal es la lección indeleble que Levinas extrajo de Rosenzweig, la posibilidad de algo así como un pensamiento judío pasa por el exceso de la filosofía del Todo, del Ser. Lo que esperamos, y esto también lo supo desde la otra orilla del mesianismo Ernst Bloch, no *es*, y el horizonte escatológico desborda necesariamente la ontología, por muy fundamental que sea. Sin sucumbir en modo alguno a la seducción estetizante de la teología negativa, Levinas nos impele más allá del ser, no para extasiarnos en la inefabilidad, sino precisamente para poder hablar verdaderamente, para inaugurar la relación con el otro que es la justicia, que es el lenguaje.

Así, pues, veamos cómo se despliega este palimpsesto en cada uno de los temas que se abordan en esta *Celebración de la alteridad* que reseñamos. Los capítulos que componen

1 Sucasas, A., *Levinas: lectura de un palimpsesto*, Buenos Aires, Lilmod, 2006.

el libro, versiones más o menos adaptadas de diversos artículos recopilados, guardan sin embargo una íntima coherencia entre sí, confiriéndole a la obra un carácter unitario. Tal carácter, como venimos diciendo, lo garantiza la intención, emprendida en torno a distintos aspectos, de presentar a Levinas, pensador judío, como una de las voces filosóficas más relevantes de la pasada centuria. Es en virtud del entrecruzamiento entre la judeidad y la filosofía, repetimos, que la obra levinasiana adquiere toda su singularidad; y *Celebración de la alteridad* no busca sino contribuir a realzarla.

Sucasas da comienzo a su periplo con un preciso esbozo biográfico (“I. Levinas por Levinas”) en el que se aducen algunos testimonios de su vida que el propio Levinas, siempre reticente a toda hagiografía, nos legó, como a regañadientes, dispersos por sus publicaciones. La experiencia infantil, en Lituania, ya anticipa el juego de duplicidades que pervivirá en la vida juvenil y adulta. Junto al mundo hebraico de la Biblia y el Talmud, el precoz lector que fue Levinas ya se entusiasmaba con los clásicos de la literatura rusa y, algo más tarde, occidental. Su formación fue siempre amplia y profunda, como correspondía al hijo de una familia de judíos burgueses que, si bien preservaban las tradiciones milenarias, se encontraba en un estadio avanzado de asimilación. Con su incorporación, en Estrasburgo, a la vida universitaria francesa se acrecentará notablemente la fascinación que la cultura europea ejercía en el joven estudiante, eminentemente los clásicos filosóficos, mas no será hasta el contacto con Husserl y Heidegger que su vocación filosófica se consolidará por completo. Tras estos “años de formación” vendría la catástrofe que sin duda supuso para Levinas el comprobar la adhesión de Heidegger, el admirado maestro friburgués, al nacional-socialismo. Esta dolorosa decepción produjo lo que Sucasas, en deliberada alusión el deve-

nir heideggeriano, llama la *Kehre* de Levinas, cuyo jalón inicial estaría constituido por el librito *De la evasión*, en el que ya se perfigura esa crítica (en un principio, meramente negativa) de la ontología que se consumará en las grandes obras posteriores (*Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*) y en la que estriba, como dijimos más arriba, la ingente relevancia que para el panorama filosófico tiene el pensamiento del Levinas maduro.

Es de notar que precisamente cuando Levinas empieza a pergeñar su propio pensamiento, se introduzca en un terreno que no había explorado hasta entonces, al menos no públicamente: el de la exégesis talmúdica. De este modo operamos el tránsito hacia el segundo capítulo (“II. Descubriendo el Talmud con Chouchani y Levinas”), en el que se escudriña minuciosamente esa faceta del filósofo a colación de su experiencia con esa misteriosa y enigmática figura, *monsieur Chouchani*, quien insufló en Levinas la pasión por la aproximación rabínica al Libro. En consonancia con su propuesta hermenéutica, aquí Sucasas intenta mostrarnos cómo, a pesar de todas las apariencias, el Levinas talmudista recupera temas presentes en sus escritos filosóficos más importantes para arrojar sobre ellos la luz, nada nueva, de una tradición tan antigua como venerable. Por tanto, el hecho de que Levinas quisiese ver publicadas sus lecciones talmúdicas en otra editorial (*Minuit*) distinta de aquellas en las que difundía sus ensayos y artículos puede considerarse como un gesto que emula la proverbial discreción de su maestro: dando a entender que se estaba ocupando de materias “confesionales”, en realidad estaba afinando y reformulando las cuestiones nucleares de su obra puramente “filosófica”. Tal solapamiento de niveles de discurso parece apoyar sobradamente la tesis del palimpsesto, que, como vemos, es la que sigue defendiendo Sucasas en lo que hace al Levinas talmu-

dista. Siguiendo a Sucasas, lo decisivo para Levinas del Talmud es que en él se revela la contradicción insobornable que atraviesa por completo la condición judía: la de la *universalidad concreta*, esto es, la de una forma de acceso a la verdad, restringida a una comunidad, pero de un alcance potencialmente universal. La conciencia de esta paradoja determina la propia estructura de los casi infinitos comentarios talmúdicos. No pretenden estos proclamar una verdad indubitable y no susceptible de ulterior discusión, cuya validez estaría ya dada de una vez para siempre. Antes al contrario, es precisamente en la serie infinita de unas precisiones que se remiten las unas a las otras reflexiva y especularmente que la verdad se manifiesta en el curso de las generaciones, al fin y al cabo del tiempo. Hay, pues, un “universalismo de la letra” que apela a la significación humana literalmente inagotable del Libro, asentada sobre ese misterio formidable del lenguaje, cuya ruptura ontológica podrá Levinas comparar a la de la cartesiana idea de Infinito: contiene más que su capacidad. Así el rabino, al inclinarse sobre las letras cuadradas, instaura una inteligibilidad interminable e inclausurable dogmáticamente, siempre abierta a nuevas interpretaciones atentas al peso de lo real.

Del capítulo tercero (“III. Levinas en España: veinticinco años (1977-2001) de presencia filosófica”) cabe destacar ante todo su pertinencia, por así decirlo, pedagógica. Todo hispanohablante recién iniciado al estudio de Levinas agradecerá encontrar tan justa y equilibradamente resumidos todos los trabajos y traducciones de que disponemos en castellano, con su respectiva reseña, más o menos extensa. Por otra parte está lo que Sucasas llama el abordaje desde la “sociología de la cultura”, que consiste en ubicar y enjuiciar la situación (filosófica, mas no sólo filosófica) hispánica en que surge en un momento dado la incipiente preocupación por

Levinas y en desentrañar los presupuestos de las distintas lecturas que por nuestras latitudes ha habido. No nos demoraremos en comentar el artículo pormenorizadamente, pues incurriremos así en una suerte de espiral, en una reseña de otras reseñas que correría el riesgo de tener demasiado lejos los textos originales que se discuten. Quede constancia, pues, de cuán provechosa resulta su lectura, aunque no podamos entrar en detalles.

En el siguiente capítulo (“IV. Levinas en Derrida”) regresamos a la cuestión del palimpsesto, de la mano de una amistad, a la que Sucasas accede desde los textos de Jacques Derrida dedicados a Levinas. Hecha la salvedad de que el camino inverso (un hipotético “Derrida en Levinas”) estaría muy dificultado por la extremada discreción de nuestro filósofo, se entra en materia analizando separadamente cada texto. Reencontramos el palimpsesto, decimos, porque, ¿qué otra cosa denunció Derrida, siempre naturalmente desde la más honda admiración, sino esa “promiscuidad alejandrina” entre el logos griego y el profetismo hebreo? *Violencia y metafísica* es, como se señala pertinentemente, el lugar de referencia para toda esta cuestión. Si la crítica de la ontología *habla griego*, ¿no estará recayendo así en el lenguaje del ser e imposibilitando toda apertura de una dimensión de exterioridad? Tal es la aporeticidad que Derrida, ejemplificada a través del *jewgreek-greekjew* joyceano, descubre, sobre todo en *Totalidad e infinito*. Como apunta Sucasas, las variaciones ya puramente (prof)éticas a las que en *De otro modo que ser*, soldado el lastre de todo resquicio ontologicista, Levinas somete a este tema, bien podrían deberse a este cordial desafío. Con *pathos* casi paulino, Derrida se interrogó sobre si somos griegos o judíos, dejando la cuestión abierta. No pudo seguir a Levinas en su proyecto de crítica filosófica desde un afuera de la propia lengua filosófica. Derrida no admite tal ambigüedad, lo cual

se refleja en su forma de leer la suturación levinasiana de la herida ético-política. Para Levinas, y con ello penetramos en el último capítulo (“V. Difícil política”), es intolerable que la exterioridad se traduzca histórico-políticamente en forma de ghetto. Es preciso, y esta es la clave de su sionismo, que, de la misma manera que puede haber una expresión filosófica *heterológica*, no contaminada por el ser, también haya una forma política que sea algo más que una mera forma política, que sea, pues, *metapolítica* o política mesiánica. Ahí Derrida, mantuvo una cautela que no le impidió, sin embargo, sintonizar con su amigo, en cierto sentido, su maestro e inspirador.

Sucasas, dividiendo la exposición según la tríada de los tipos de Estado que contempla Levinas: totalitario, liberal y mesiánico, nos insta a matizar y a no imputarle sin más a Levinas un craso fanatismo. Como queda dicho más arriba, se puede afirmar que la reflexión levinasiana *en bloc* parte de un rechazo de la totalidad, despertado sin duda por los acontecimientos políticos de los años 30. Los totalitarismos serían, desde este punto de vista, la realización de una cierta veta de la racionalidad occidental, de una cierta “filosofía del hitlerismo”. Mas no hay que imaginarse su apuesta por un Estado mesiánico como una ingenua e irresponsable huida. Ella es sólo la opción extrema (escatológica, en definitiva), no extrapolable. Cabe también, y Levinas lo defiende con firmeza,

un Estado de la liminalidad, que no exceda los límites de la libertad de los ciudadanos, sino que se restrinja a garantizar las condiciones de posibilidad de la misma y a fomentarla indirectamente. Tal es el sentido de lo que él llama el Estado liberal, que posibilitaría la apertura de la relación ética, que me implica y me somete solamente al otro, a la relación política, a la justicia, en donde la aparición del tercero me hace cargar con la responsabilidad, no sólo por el otro, sino también, como tan dostoyevskianamente gustaba de decir Levinas, por todos los demás.

Pasando revista, para concluir, al itinerario propuesto por Sucasas, podemos comprobar que el libro, a pesar de no haber sido escrito como tal, es susceptible de una lectura integral, pues, como se procurado hacer ver, los capítulos poseen un orden interno que los va concatenando unos después de otros, produciendo en el lector una grata sensación de cohesión y discursividad. Así, pues, la diversidad temática no es óbice a la unidad de planteamiento, que estriba, según se ha visto, en la explicitación, en la que tantos años lleva afanándose el autor, de la importancia de lo judío en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Recomendamos, pues, encarecidamente su lectura, ya sea como introducción al mundo levinasiano o al mundo del pensamiento judío en general.

Eugenio Muinelo Paz

VICKERS, Peter, *Understanding Inconsistent Science*, Oxford, Oxford University Press, 2013, xii+273 pp.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/218751>

El libro de Peter Vickers presenta las bases para analizar las inconsistencias en la ciencia de una forma novedosa, con la que se desmarca de los estudios desarrollados en

las últimas dos décadas. La tesis central del autor es que dichas inconsistencias, o bien no existen, o han sido exageradas por la comunidad filosófica. Vickers argumenta que los

debates en torno a las inconsistencias se ven lastrados por las imprecisiones que conlleva el concepto “teoría” y, por tanto, aboga por eliminar dicho término de la discusión. El método que propone para el estudio de las inconsistencias lo denomina *eliminativismo teórico* y mediante el mismo analiza cuatro casos de la física y las matemáticas muy citados en filosofía de la ciencia: el modelo de Bohr (capítulo 3), la electrodinámica clásica (capítulo 4), la cosmología newtoniana (capítulo 5) y los inicios del cálculo (capítulo 6). En el capítulo 7 estudia con igual rigor, pero concediéndoles menor extensión, la teoría del movimiento de Aristóteles, la paradoja de Olbers, la concepción clásica del electrón y la teoría de la difracción de Kirchhoff.

El autor presenta el estado de la cuestión en la introducción y pasa a desarrollar su método en el capítulo 2. El *eliminativismo teórico* consiste en formular las preguntas adecuadas eliminando previamente el concepto “teoría”, que el autor considera no solo poco importante para el debate, sino también dañino (p. 6). El objetivo es evitar que las confusiones que derivan del uso del término “teoría”, tales como su definición, naturaleza o estructura, afecten a la discusión. Una misma teoría puede caracterizarse de diversas formas utilizando distintos conjuntos de proposiciones y, por ello, ocasionar malentendidos. Consecuentemente, el autor defiende que hay que descartar etiquetas e identificar el conjunto de proposiciones relevantes y susceptibles de resultar inconsistentes. Así, Vickers aboga por estudiar no una caracterización particular de una teoría, sino todos los conjuntos de proposiciones relevantes para, a continuación, formular las preguntas adecuadas. Algunas de ellas son: ¿Es ese conjunto particular de proposiciones realmente inconsistente? ¿En qué sentido las proposiciones son históricamente relevantes? ¿Qué evidencia hay de que esas proposiciones hayan

jugado un papel genuino en la historia de la ciencia? ¿Qué actitud proposicional tomó la comunidad científica con respecto a las proposiciones en cuestión? (p.28-29). A continuación explicaré brevemente las virtudes del método en dos de los casos estudiados.

En el capítulo 4, al final del estudio, la inconsistencia revelada por Mathias Frisch en la Electrodinámica Clásica aparece como poco relevante. En ella se muestra como, según la interpretación que se haga de la Fuerza de Lorentz, una partícula cargada cuando es acelerada puede experimentar una fuerza nula o no nula debido al campo generado por la propia partícula. La bondad del método de Vickers se muestra de dos maneras distintas en este caso. Primero, revela el malentendido que subyace en la discusión entre Mathias Frisch, Gordon Belot y Fred Muller (p.90) sobre qué entienden por electrodinámica. Vickers muestra que los autores realizan distintas caracterizaciones de lo que convienen en llamar “la misma teoría”. A continuación, detecta las proposiciones relevantes de la electrodinámica, las agrupa en distintos conjuntos que pueden resultar problemáticos para, finalmente, discutir las posibles inconsistencias que afloran de ellos. Segundo, del estudio se concluye que la inconsistencia parte del uso de aproximaciones e idealizaciones y que, por tanto, es inocua. El autor considera que la inconsistencia, si bien existe, no es relevante y no ha provocado errores de gran calado en el desarrollo de la ciencia, pues los científicos, cuando trabajan con aproximaciones, saben cuándo derivar conclusiones y cuándo abstenerse de ello.

El estudio de la cosmología newtoniana (capítulo 5) a través del método planteado revela que algunas inconsistencias estudiadas en filosofía son históricamente irrelevantes. La inconsistencia en este caso surge, según Vickers, al dar respuesta a la siguiente pregunta:

¿cuál es la fuerza gravitacional neta sobre una partícula en cualquier punto arbitrario del Universo? Al combinar de forma distinta varias proposiciones entre las que se encuentran las tres leyes del movimiento de Newton, la ley de la gravitación, un espacio plano euclidiano y una distribución homogénea de la materia en el universo (cuando es visto a gran escala), se sigue que, o bien la fuerza neta es nula, o tiene una cantidad distinta de cero, o tiene una suma indeterminada. Para el estudio de esta inconsistencia, Vickers divide el problema en los dos siglos posteriores al desarrollo de la teoría de la gravitación universal de Newton, el XVIII y el XIX, y concluye que la inconsistencia detectada por John Norton y otros autores recientes es históricamente irrelevante. Por un lado, argumenta que durante el siglo XIX no hubo una cosmología propiamente dicha. Para ello Vickers se apoya casi de forma exclusiva en el libro *The rebirth of Cosmology*.¹ El autor acusa a la filosofía de la ciencia de crear un problema donde nunca lo hubo. Decir que en el siglo XIX la cosmología newtoniana era inconsistente es absurdo (p. 135), pues ni los científicos estaban formulándose las preguntas adecuadas, ni estaban razonando con un conjunto de proposiciones inconsistentes. Sencillamente, no había actividad científica en dicho campo. Sin embargo, en el siglo XVIII la inconsistencia pasó desapercibida debido a que no se tenía aún el conocimiento adecuado sobre la suma de series divergentes. Las herramientas matemáticas relevantes no existían. La inconsistencia estaba escondida en las matemáticas (p. 144) y allí siguió hasta que en el siglo XX renació el interés por este campo de la física.

Vickers cierra su libro con una dura crítica a la filosofía de la ciencia realizada en las últimas dos décadas. Opina que los filósofos

de la ciencia, cincuenta años después de Kuhn, no se han manchado las manos lo suficiente con la ciencia y la historia de la ciencia (p. 252). La reflexión metafilosófica que esconde su libro será muy útil para guiar futuras investigaciones y su método eliminativista puede aplicarse a otros problemas de la filosofía de la ciencia y ser igualmente fructífero. El eliminativismo no solo evita confusiones en el debate, sino que permite agrupar las proposiciones relevantes en distintos conjuntos que pueden ser asimismo problemáticos y que no fueron considerados previamente. Una prueba de la exhaustividad del método no es solo que permite estudiar las inconsistencias, sino que en muchos casos las disecciona y descubre algunas nuevas que se pasaron por alto. El libro de Vickers exige al lector una familiaridad con la física y las matemáticas de los episodios históricos que se abordan; no puede ser de otro modo cuando lo que está en juego es una filosofía de la ciencia de calidad.

No obstante, es cuestionable el ataque frontal contra toda la reflexión filosófica previa en el campo de las inconsistencias. En ese ataque se critica, entre otros, el uso de la lógica paraconsistente y sus intentos por entender y resolver el problema de las inconsistencias en la ciencia como, por ejemplo, la propuesta de las estructuras parciales recientemente desarrollada por Steven French, Newton da Costa y Otavio Bueno. Si bien es cierto que el estudio de Vickers y su método demuestra ser más fructífero y revelador con el problema de las inconsistencias, no debe olvidarse que para las propuestas que hacen uso de lógica paraconsistente dicho problema es uno de los múltiples frentes que abordan. Son propuestas mucho más ambiciosas. Por ello considero que el trabajo de Vickers puede servir como crítica constructiva para revisar dichas propuestas, pero de ninguna manera es razón suficiente

1 Merleau-Ponty, J. and Morando, B., *The Rebirth of Cosmology*, New York, Alfred A. Knopf, 1976.

como para considerar que son proyectos completamente desencaminados (p. 253).

Sin duda, el libro de Vickers será un referente en el futuro para aquellos que sigan trabajando el tema de las inconsistencias. La lectura de *Understanding Inconsistent Sciences*, en fin, altamente recomendable dada la

exhaustividad y calidad de sus investigaciones, así como por el gran potencial de su método.

Miquel Molina
(Universitat de València,
mimol@alumni.uv.es)

FRAZZETTO, Giovanni: *Cómo sentimos. Sobre lo que la neurociencia puede y no puede decirnos acerca de nuestras emociones*, Anagrama, Barcelona, 2014.

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/225401>

Desde que Antonio Damasio publicara *El error de Descartes* (1994) la relación entre el cerebro y el “yo”, sujeto o alma (según la filosofía que se prefiera), ha dado pie a numerosos estudios y aproximaciones. Su tesis central es que el pensamiento, la “pura” razón, debe encarnarse, reconocer su cuerpo, y con ello otros tantos episodios o fenómenos humanos como las emociones. De ahí que una lesión física en el órgano que los hace posibles (la corteza prefrontal) implique una sustancial modificación del tipo e intensidad de la experiencia “racional” y “emotiva”. La relación entre el cuerpo y el “alma” ha sido, en efecto, siempre motivo de un vivo debate en todos los campos del saber. Y aunque ciertamente no sea la corriente dominante, no siempre se ha otorgado la preeminencia en la disputa a la parte inmaterial de lo humano. El atomismo de Demócrito o el materialismo mecanicista inglés de el s. XVII son elocuentes mentores del positivismo más reciente. Por eso es interesante acudir a disciplinas como las neurociencias, que estando emparentadas de algún modo con el modelo más (neo)positivista de la ciencia, nos ayudan a comprender cómo la complejidad de nuestra realidad no siempre permite reducir los fenómenos humanos a variables cartesianas,

claras, distintas y medibles, transferibles a todos los individuos de manera genérica.

El libro de Giovanni Frazzetto, joven pero ya consolidado investigador neurocientífico de origen siciliano, se adentra en el fascinante mundo de los sentimientos a partir de este contexto. Sin embargo, y a pesar de estar convencido de la utilidad de los métodos de la neurociencia, no se cierra a otras expresiones humanas como la poesía, el arte o el pensamiento. Más bien lo contrario. Puesto que “*la ciencia no era la vía para el conocimiento de uno mismo*” (p. 11), ser neurocientífico no le ahorra a Frazzetto tener que lidiar con la complejidad de los sentimientos como uno más y habérselas con la fuerza, indomesticable, de su presencia. De ahí que no tenga reparos en acudir a muchas expresiones humanísticas para dilucidar algunas oscuridades científicas, algo que no pocos positivistas tildarían de poco serio.

El libro se estructura en siete capítulos, cada uno de ellos dedicado a un sentimiento básico: ira, culpa, angustia, duelo, empatía, alegría y amor. Sobre los primeros se ha escrito mucho ya; y es que como señala Frazzetto, hay una tendencia a investigar aquello que nos hace desagradable la vida, y por eso se desatiende lo positivo, y la ciencia, como región del saber que es, también repro-

duce este esquema. ¿O es que no vienen los noticieros repletos de malas noticias y de informaciones que mantienen al televidente en perpetua tensión? Lo positivo, en efecto, no vende. Por eso encuentra Frazzetto importante dejar el espacio final del libro, el que le otorga el color definitivo, a las positivas.

La estructura de los capítulos es similar. En primer lugar se narra una breve historia, seguramente autobiográfica, donde se pone de relieve el sentimiento en cuestión. Se trata de una narración cotidiana en la que todos podemos reconocernos. A partir de ahí, Frazzetto repasa los experimentos que se han dado en los campos de la neurociencia que ahondan en la estructura emotiva descrita. Luego vuelve a su relato y liga lo que expone con la emoción descrita, abriéndose al mismo tiempo a las lecturas humanísticas dadas a esas experiencias. El resultado global es más un ensayo, una reflexión tan neurocientífica como humanística sobre las emociones y los sentimientos, que una exposición sistemática de una serie de resultados de laboratorio.

Destaca, eso sí, la referencia directa a Darwin. Hay una constante mirada a su obra y una asunción implícita de sus tesis de fondo: las cosas se pueden explicar por su utilidad evolutiva. Así, la ira o el miedo se entienden como dos expresiones emocionales necesarias que permiten sobrevivir. Sin ellas, la destrucción estaría a la vuelta de la esquina y seguramente ni el libro ni esta reseña se hubieran podido escribir. Pero, como venimos diciendo, además de esta referencia «ortodoxa», Frazzetto introduce muchas referencias artísticas, literarias y filosóficas. Sobresale, por lo aparentemente contrapuesto de sus posiciones, la mención y consideración (muchas veces positiva) de Freud y su teoría del psicoanálisis, un elemento suficientemente elocuente de la postura que venimos señalando.

La distancia entre el discurso objetivo y asequible de los datos científicos y la viven-

cia en primera persona de los sentimientos en cuestión es algo fácil de intuir. Entre la teoría y la práctica de cualquier sentimiento (como de cualquier fenómeno vital) existe un abismo no siempre transitable de manera confortable. La realidad siempre es diferente, para lo bueno y para lo malo, como se trasluce claramente en dos sentimientos extremos y contrapuestos: la angustia y el amor.

“*Hablar de regiones cerebrales, genes y neurotransmisores parece algo increíblemente distante del monólogo en que consiste el torbellino de la angustia personal*” (p. 110), nos dice. A diferencia del miedo, que tiene un objeto concreto, la angustia no tiene motivo aparente. Se trata de un estado de alerta frente a algo difuso, sin forma, que atraviesa la experiencia vital. Podemos, ciertamente, reducir el fenómeno a sus manifestaciones cerebrales y fisiológicas, y ver que la angustia tiene que ver con el tálamo, la corteza audio-visual y, finalmente, la amígdala, pero eso no da muestras de la fuerza existencial de su presencia. Cuando uno siente angustia no piensa en el tálamo o en la amígdala. Siente un desasosiego físico acompañado de un alud de ideas extrañas y todas ellas desagradables que lo empujan a buscar una solución.

La ciencia explica hasta cierto punto, pero no otorga soluciones. La receta, si la hubiera, se la tiene que hacer cada uno, dice Frazzetto. Por eso la creatividad es en este punto la clave, y más teniendo en cuenta que el cerebro es un órgano muy plástico. Se ha constatado que, por ejemplo, se adapta y muda a través de una terapia psicoanalítica, lo que no deja de ser un apoyo “científico” a la tantas veces despreciada terapia dialógica (p. 135). Una creatividad realista y abierta a la complejidad y efectividad de las cosas como son, esto es, que no pretenda erradicar la angustia de la vida de una vez por todas. Eso no es posible. Y, de hecho, tampoco sería deseable. Sin incerteza no habría cambio, ni tampoco vida.

¿O es que lo más intenso del vivir no va acompañado de incerteza? Pensemos en el amor, por ejemplo, el sentimiento con el cual termina el libro.

El amor, apunta, comprende por sí solo tantos otros sentimientos como alegría, ansiedad, celos, tristeza, culpa e incluso, en casos de despecho, rabia o ira. Por eso es especialmente atractivo, a la vez que temible. Es incontrolable; va más allá de las capacidades pre-establecidas del sujeto que lo percibe. Desde un punto de vista neurocientífico es muy poco lo que sabemos del amor, pero si una cosa es cierta es que el amor entra por los ojos, no por el corazón. A partir de ahí se produce una verdadera alteración interna que afecta a la percepción del mundo, de las posibilidades propias, de la situación en el mundo, y se produce una verdadera transformación mágica de la realidad. Después, explica Frazzetto, la calma que adviene, que permite visualizar con mayor realidad, con mayor enfoque hermenéutico, la experiencia tenida y, sobre todo, el objeto de la misma. Un proceso de euforia y realidad que ya apuntaron con meridiana claridad Stendhal, Proust u Ortega y Gasset. Por eso, insiste, es en las lecturas filosóficas o poéticas de las diferentes tradiciones donde hay que buscar los elementos interpretativos que queremos encontrar para saber un poco mejor con qué tenemos que habérnoslas.

El amor y sus revoluciones vivifican a la persona. Pero otra cosa es la consagración de ese flujo explosivo en una relación más estable. Y ahí sí que la neurociencia puede ayudar a esclarecer por qué unas personas se adaptan mejor a la pareja que otras. Se ha visto que un gen asociado a la producción de la vasopresina provoca una menor presencia de este neurotransmisor en personas con más dificultades para la estabilización de relaciones estables o que permanecen solteras (p. 293). Obviamente no podemos hablar de un

determinismo fisiológico, entiende Frazzetto, pues el autor está convencido de que en todas los sentimientos el elemento conductual no se explica por un solo factor, y menos si este es biológico. Pero el dato está ahí. Sí es cierto, con todo, que también hay evidencia “neurocientífica” de que la relación primera con la madre marca, y mucho, el modo de relacionarse posteriormente, otra intuición psicoanalítica que “la” ciencia parece estar cada vez en más condiciones de apoyar (p. 299).

Sea como fuere, por más que busquemos razones neurológicas y bio-químicas a través de estudios que buscan reducir el grado de incerteza, “*hay aspectos del amor que son simplemente inabordables para la investigación científica*” (p. 309). Y eso vale para todos los sentimientos, porque, como sucede con el amor, el miedo a sentirlas es el miedo al riesgo, a no poder controlarlas y a introducirse en una vorágine de emociones y de sentimientos que sobrepasan nuestra estructura. Querer buscar en la neurociencia un apoyo seguro y estable para saber movernos por un terreno tan movedizo como los sentimientos es simple y llanamente una quimera. Y aun cuando eso fuera posible, tampoco sería deseable, ya que, como concluye Frazzetto, no hay ninguna razón para vivir regidos por un solo sistema de ideas o por un conjunto de credos científicos que nos den la pauta verdadera de todo. El cerebro, como la vida, es plástico, mudable y adaptable. Es, como diría Popper, un mundo abierto. Permanentemente y siempre abierto. Otra cosa es que eso nos asuste y nos conduzca a preferir la seguridad del sistema a la realidad de la experiencia. Pero eso ya son opciones personales que no tienen que ver con “la” ciencia, porque también para la ciencia “*siempre habrá algo más por descubrir*” (p. 317).

Miquel Seguró (PSITIC,
Universitat Ramon Llull)

GONZÁLEZ MÁRQUEZ, JUAN ANTONIO: *Europa y España en el Pensamiento de Luis Díez del Corral*. Real Academia de la Historia-Real Academia de Ciencias Morales y Políticas-Universidad Rey Juan Carlos-Universidad de Huelva, 2013. 832 págs.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/>

Esta extensa obra sobre el pensamiento del ilustre filósofo e historiador español Luis Díez del Corral constituye la tesis doctoral del también filósofo Juan Antonio González Márquez. En ella, el autor dialoga con Díez del Corral sobre todos los temas que ocuparon su labor intelectual, desde dos ejes que conforman el orden de la escritura: el significado de Europa y el de España, o el de España en Europa y viceversa. Esta dialéctica no es solo verbal, puesto que se realiza con los ojos, con las manos, con la mente y el cuerpo íntegros, para tratar de comprender el significado de las metáforas, las ideas, las creencias y las vivencias de uno de los mejores exponentes del pensamiento español del siglo XX, expresadas a través de sus escritos y sus actos. Compone este libro una colección de tapices, que restauran las escenas esenciales de la biografía intelectual del discípulo de Ortega y Gasset. A través de los hilos hermenéuticos se hace próximo lo distante, se llena de sentido lo oculto y se simboliza lo universal y lo singular de una obra coherente y plena de actualidad.

Los dos núcleos del libro: Europa y España tejen las dos partes principales del mismo. En la primera: *¿Qué es Europa? El ser de Europa y el devenir europeo*, se nos desvela, a través del mito del rapto de Europa, que ésta es portadora desde la Antigüedad de una promesa hecha a sí misma, la cual se manifiesta claramente desde la Modernidad, y en función de la cual se aspira a la unidad de los pueblos que la integran y al liderazgo mundial. Esta promesa quizás esté condenada a no ser realizada jamás, porque todo lo que se ama demasiado nos da miedo o bien porque lo global es tan complejo que no somos capaces de aprehenderlo. Así, en los vericuetos de la

historia encuentra Europa la ocasión para traicionarse a sí misma en su enajenación aldeana, bestial, que ciega a la razón, se mueve a tientas en las épocas oscuras, haciendo del vecino el chivo expiatorio de la incapacidad que la locura nos hace sentir. Los mitos son metáforas que explican, interpretan nuestro origen, cometido y destino, y el rapto de Europa por Zeus, nos permite captar el instante, retener en la memoria los ricos matices de la imagen que pensamos con los ojos y lleno de posibilidades nos cuentan el relato de lo que ha sido y podría ser Europa. Ésta ha sido raptada una y otra vez: cuando los hunos la arrasan, cuando es conquistada por las ideas bizantinas durante el Renacimiento, cuando se descubre el Nuevo Mundo, cuando se descubrieron otras culturas en el siglo XIX y cuando se convirtió en campo de Marte en el siglo XX. En este punto, Díez del Corral acoge la esperanza del tiempo lineal en lugar de la visión cíclica, aunque Europa parezca que des-espera en su dinámica histórica. Europa, sin embargo, se redescubre en la Modernidad para asentándose sobre la concepción lineal agustiniana, secularizada hoy ya, dar a la metáfora del rapto un nuevo significado, distinto al originario que tuvo en la Antigüedad griega, y que se aclara en la transformación de la cultura europea como un hervidero creativo que trata de liberarse del *fatum* absoluto, descubriendo su misión en la historia y a ésta como un itinerario por recorrer. Así, dos círculos europeos, el centrípeto, creador y sustentador de la cultura europea, y el centrífugo, expansivo y defensivo a la vez de las naciones marítimas compondrán el recorrido del continente hasta nuestros días.

Europa y España, España y Europa estaban condenadas a encontrarse y a enten-

derse. Una no puede ser pensada sin la otra, ni ambas sin su inclusión en la historia universal. Y esta relación dialéctica es abordada por Díez del Corral a través de ideas-madre como las de liberalismo, Monarquía española, nuevo y viejo mundo que con suma claridad mental categoriza y dota de sentido al mostrarnos su fuerza en el desarrollo de Europa y España. La labor de González Márquez no es menos encomiable en la segunda parte del libro titulada: *España*, al manifestarlas, revisar los diálogos que el pensador mantuvo en sus obras con Maquiavelo, Guicciardini, Campanella, Montesquieu, Tocqueville, los Von Humboldt, Guizot, Donoso Cortés, Cánovas del Castillo o Raymond Aron, para comprender la génesis y elaboración de la idea y de la entidad que es España en Europa y, a su vez, conectarlas con los tiempos que vivimos actualmente, para comprendernos como españoles y europeos. Pero, sobre todo, al tratar de enfrentar la tarea tan heideggeriana de desvelar los existenciarios: temporalidad e historicidad, ecumenismo, campo-ciudad, nacionalismo-europeísmo, arte y técnica, a través de los cuales han cabalgado tales ideas por el cauce de la historia universal.

González Márquez nos desgrana con nitidez a la largo de las páginas de este libro el método hermenéutico, comparativista e historicista de Díez del Corral, y fiel al procedimiento de investigación del maestro, no solo se sumerge en las obras del autor, sino que bucea afanosamente en documentos epistolares y biográficos, que sirvan las claves

del quehacer intelectual del autor. Así, incorpora como parte tercera la importantísima correspondencia mantenida por Luis Díez del Corral con Ramón Carande Thovar y algunos documentos muy interesantes sobre la formación académica, laboral y personal del propio Díez del Corral. También incluye esta parte última textos inéditos y otros publicados, pero no incluidos en la *Obras Completas* del pensador, completando un estudio primigenio y extraordinario sobre su figura intelectual.

Se completa el libro con una magistral presentación a cargo de Carmen Iglesias, directora de la tesis doctoral, y una no menos sabrosa introducción a cargo de Miguel Herrero de Miñón, ambos discípulos directos de Luis Díez del Corral.

Finalmente, me gustaría destacar de entre las muchas notas positivas que tiene este libro, tres que tienen un valor fundamental en mi opinión. En primer lugar, la determinación, pero humildad al mismo tiempo, con la que el autor encara la extenuante tarea de buscar el sentido de lo que somos en la historia de la humanidad a través de los bellos paisajes dibujados por Díez del Corral. En segundo lugar, la maestría con la que se desenvuelve en la aprehensión de la interpretación metafórica de los acontecimientos por parte del pensador, lo cual no es tarea fácil a pesar de su arraigo en la cultura hispana. Y en tercer lugar, el rigor del que hace gala González Márquez al retratar los episodios y pasajes de la vida y obra del filósofo.

Lucio García Fernández

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco: *Para la tercera cultura*. Barcelona, El Viejo Topo, 2013.
<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/215301>

Es el libro póstumo de Fernández Buey, que no tuvo tiempo de terminarlo. Afortuna-

damente, Salvador López Arnal y Jordi Mir lo han rescatado, tarea en la que agradecen la

ayuda de amigos de Buey como Alicia Durán, Jorge Riechmann, Iñáqui Vázquez Álvarez, Miguel Riera, Víctor Ríos, Joan Benach, Mercedes Iglesias, Vera Sacristán, Óscar Carpintero, Rafael Díaz Salazar y Antonio Izquierdo.

Buey se nos muestra aquí en una de sus facetas genuinas, la exploración del mundo actual, no para construir alguna cosmovisión extraordinaria, sino para indagar sobre la cultura en la que vivimos, nos educamos y debatimos. Pero vayamos al grano: ¿qué es eso de la tercera cultura? Tercera cultura parece indicar que hay una primera cultura (las humanidades), una segunda (las ciencias) y que ahora se nos propone una tercera. El asunto se remonta a épocas históricas tan lejanas como la cultura clásica griega, aunque la cuestión propiamente dicha viene del siglo XVIII.

Buey comienza mostrando que es frecuente oír quejas tanto de los humanistas (filósofos, historiadores, sociólogos, politólogos, filólogos, escritores), en el sentido de que no entienden el mundo en que navegan los científicos especializados, como lo es también de parte de estos, en el sentido de que los humanistas se han quedado en la cuneta del avance científico. El autor subraya que “sin cultura científica no hay posibilidad de intervención razonable en el debate público actual sobre la mayoría de las cuestiones que importan a la comunidad. Esto se debe a que la ciencia es ya parte sustancial de nuestras vidas. Buena parte de las discusiones públicas, ético-políticas o ético-jurídicas, ahora relevantes, suponen y requieren cierto conocimiento del estado de la cuestión de una o varias ciencias naturales (biología genética, neurología, ecología, etología, física del núcleo atómico, termodinámica, etc.).” (p. 39) Por ello acude a obras de científicos que ayudan a aclarar temas como la raza (Cavalli Sforza), la conciencia o lo que las religiones llaman el alma (Francis Crick). Pero Buey no solo reclama que los humanistas se acerquen

a la ciencia, sino que también los científicos se ocupen de las disciplinas humanísticas.

La discusión sobre esta dicotomía, educación humanista-educación científica, comenzó en el siglo XIX. Una vez producida la revolución industrial ¿debían la escuela y la universidad seguir formando hombres cultos en el restringido sentido humanista (filosofía, arte, literatura) o debían ocuparse de formar profesionales (ingenieros, abogados, médicos)? T. H. Huxley, por ejemplo, proponía acabar con la atención al latín y griego para dirigirla a las ciencias naturales. Mathew Arnold replicó, en términos amistosos, que Huxley usaba el concepto de ciencia en sentido reduccionista, ya que también las humanidades eran ciencia. El tratamiento que, ya en el siglo XX, ha tenido más repercusión ha sido el provocado por el inglés C. P. Snow. Buey se refiere a él, tras un repaso a las polémicas en torno al positivismo y a la creciente confianza en la ciencia como *ciencia de hechos*, donde desfilan Goethe, Ranke, Rickert, Marx, Husserl y otros. El debate provocado por Snow arranca del artículo que publicó en la revista *New Statesman*, fundada por los Web, con el título “Las dos culturas” (1956). La posterior conferencia de Snow, “Las dos culturas y la revolución científica”, varias veces revisada, se convirtió en un librito que adquirió, desde los años sesenta del siglo XX, una proyección internacional. Desde su admiración a la ciencia, Snow se queja de la mutua incompreensión entre científicos y literatos (a estos últimos los llama “luditas por antonomasia”): los primeros apenas leen los libros de los segundos, pero estos ignoran la física moderna, lo cual es lamentable por ambos lados por lo que supone de empobrecimiento del espíritu. Para evitarlo se impone modificar los planes de estudio.

En Snow hay desde luego un canto a la industrialización y una contundente acusación a los literatos de no haberse enterado de la

revolución industrial ni de la revolución científica. En su revisión de 1963 matiza alguna de sus posiciones, pero sigue insistiendo en el abismo que separa ambas culturas, aunque admite ahora que habría que hablar de muchas culturas, ya que los científicos puros tampoco se entienden con los ingenieros. Y sostiene que, en el plano político y moral, los científicos suelen ser más comprometidos que los humanistas. Lo que él propone en definitiva es una “tercera cultura” que supere el abismo, para lo cual se requiere que la tradicional hegemonía de las humanidades pase a la cultura científica.

Una de las consecuencias del debate fue que se hablara de “crisis de las humanidades”. Buey, sin detenerse en muchos detalles sobre la polémica, reconoce que lo importante es que ella apunta a un problema no solo de Inglaterra, sino de los países que se autodenominan “avanzados”. Escribe en este sentido: “durante el último tercio del siglo XX ha habido tantas candidaturas a ocupar el lugar de *cultura puente* entre las ciencias y las humanidades como candidatos hubo a ser el Newton de las incipientes ciencias sociales durante el siglo XIX.” (p. 191). En este contexto menciona el folleto de Sacristán *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, de 1968 y se refiere al proyecto de Van Reuselaer Potter (1971), según el cual este puente sería la bioética, a la obra de Lepenies, *Las tres culturas* (1985), a los intentos de la UNESCO por fomentar la transversalidad o interdisciplinaria y a la labor de grandes divulgadores como Asimov, Gould, Sagan, etc.; en España Mosterín, Llosa, Sánchez Ron, Wagensberg, Puigdoménech, Fernández Rañada, Joandoménech Ros, o la revista *Quark* y programas televisivos como *Redes* (TV-2).

En este mismo sentido se ocupa de Brockmann, empresario cultural y agente literario que, desde su fundación (*Edge Foundation*), se dedica a implantar la tercera cultura. Brock-

mann pretende evitar disputas de mandarines para centrarse en cuestiones como biología molecular, inteligencia artificial, teoría del caos, las redes neuronales, el universo inflacionario, los fractales, los sistemas complejos adaptativos, las supercuerdas, la biodiversidad, la nanotecnología, el genoma humano, el equilibrio puntuado, la lógica borrosa, la hipótesis Gaia, la realidad virtual. Según Brockmann, los intelectuales de letras siguen sin comunicarse con los científicos, pero estos, en cambio, sí se comunican con el gran público. También este proyecto ha recibido críticas en el sentido de que solo un filósofo (Dennet) aparece en su programa y de que no rompe las fronteras de la cultura científico-natural, sino que, desde una visión epistológicamente colonialista, las da por buenas. Es decir, a esa cultura científica le falta reciprocidad; es cultura de la uniformidad, del pensamiento único, por lo que no confluye en una tercera cultura, sino en la que predomina.

Buey trata igualmente de la *consilencia* para unificar ciencias y humanidades y comenta las propuestas de E. O. Wilson (*Consilience: la unidad del conocimiento*, 1999) y S. J. Gould (*Érase una vez el zorro y el erizo. Las humanidades y la ciencia en el tercer milenio*, 2004). Que dos grandes científicos como Wilson y Gould hayan dedicado sendos libros a esta cuestión da una idea de su importancia, aunque sus lecturas sean distintas.

Buey dedica unas interesantes páginas a *La vida de Galileo*, de Bertold Brecht, obra de la que comenta y contextualiza sus tres versiones. Son páginas en las que, una vez más, se ahonda en el tratamiento de la ciencia desde el humanismo. Brecht, amigo de Einstein, reclama la independencia del científico, pero también, sobre todo en la última versión, critica su venalidad, su falta de compromiso con los problemas de fuera del laboratorio. En esta misma línea, tan cara a Buey, de consideración de la ciencia desde la literatura,

aborda en preciosas páginas “los árboles del Paraíso en la visión de John Milton”, sin olvidar *El árbol de la ciencia*, de Baroja. La moderna literatura de tradición cristiana “ha utilizado constantemente el mito del pecado original, tal como se expresa en el Génesis, contraponiendo el Árbol de la Vida al Árbol de la Ciencia como metáfora permanentes de dos cosas que difícilmente se dejan reducir a los cambios culturales.” (p. 274) Es decir, se han transferido a la Biblia conceptos (como el de ciencia moderna) que estaban lejos de quien o quienes redactaron el Génesis. Lo cierto es que la interpretación predominante del mito en la cultura occidental ha consistido en oponer ciencia o conocimiento a vida, una lectura que se encuentra también en el *Fausto* de Goethe. La conclusión es que solo podemos aspirar a un paraíso limitado, el que permite el *ignorabimus*, el ignoraremos. Dado que la ciencia se ocupa de la naturaleza y de esta no se deduce ninguna ética (aquí parece que Buey acepta la posición de Weber), se impone el reconocer que apreciar el árbol de la vida no tiene por qué llevar al desprecio de la ciencia, sino que su aprecio, “en la medida en que es ella la que, al señalarlos con claridad los caminos que conducen al infierno, nos permite autocontenemos.” (p. 283)

En el capítulo 3 aborda las ciencias sociales y la tercera cultura. Aquí repasa la reacción antimecanicista del siglo XVIII (Vico, Rousseau, Saint-Pierre, Diderot, Goethe), poniendo de manifiesto que las ciencias sociales (sociología, economía, psicología) han logrado institucionalizarse, pero a base de olvidar la historia de su origen y de considerar “mera literatura” todas las demás. La excepción la marca la historia, en la que no ha prosperado esta línea científicista. Lo cierto es que esta institucionalización se produce mediante la combinación de empirismo inglés (ciencia como análisis), ilustración francesa (ciencia como crítica) y filosofía idealista

alemana (ciencia como cosmovisión). Las páginas que dedica Buey a la economía, a la que acusa de haberse vuelto formalista, no tienen desperdicio. Habiendo nacido ligada a la ética, resulta que en la actualidad se hace cada vez más formalista y más alejada de la ética. Concluyendo acerca de las posiciones humanistas y las científicas, Buey plantea quién es el mejor amigo del saber, “si el filósofo y el humanista licenciado o el científico que reflexiona, con conocimiento de causa, sobre sus propias prácticas, o ambos juntos”. La respuesta es “ambos juntos”. (p. 329)

El libro termina con un anexo sobre la medicina hipocrática. Aunque el anexo es claramente un esbozo inacabado, proporciona un valioso panorama de la medicina griega y de lo que ella supuso como comienzo de una actitud ante la enfermedad y el cuidado de la salud, cosas que ya no se hacen depender de la voluntad divina, sino de factores humanos y de prácticas terapéuticas adecuadas. Ello no impide que, durante mucho tiempo, convivieran ritos sagrados para curar y diversas terapias ligadas a ellos. Este apéndice sobre la medicina hipocrática muestra que Buey, siguiendo una línea que se había iniciado con su tesis doctoral (una crítica al marxismo científicista) y su posterior libro *La ilusión del método*, explora terrenos de la historia de la ciencia a los que antes no se había extendido, pero siempre con la vista puesta en la conexión ciencia-filosofía o, para ser coherente con el título del libro, para mostrar que la tercera cultura tiene raíces muy antiguas

En definitiva, un libro apasionante, que no deja cerrado ningún campo de los que explora, sino que invita a enriquecer con nuevas aportaciones lo que Buey deja muy claro: la necesidad de conectar ciencia y humanidades, letras y saber científico. Tal es la tarea de la tercera cultura.

Pedro Ribas

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año, número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*:
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social:

N.I.F. o C.I.F.: Calle / Plaza:

C.P.: Ciudad: Provincia:

País: Tlfs.: Fax:

