

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 69. Septiembre-Diciembre 2016

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 69. Septiembre-Diciembre 2016

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

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

Consejo Editorial / Editorial Board

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*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), José Luis Moreno Pestaña (*Universidad de Cádiz*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), 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 Custillo (*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*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), 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 69. Septiembre-Diciembre 2016

Artículos

Estabilidad, circularidad y origen: una lectura fenomenológica de la concepción política de la justicia. <i>Agustín Palomar Torralbo</i>	7
Carl Schmitt y la corrosión del Estado de Derecho por la cultura totalitaria. <i>Roberto Bueno</i>	23
Umbral de transparencia en la imagen producida por artefactos de registro mecánico de la realidad. <i>Alberto Murcia</i>	39
¿Es posible la filosofía de la religión en la época moderna, a través del pensamiento de Kant y Schleiermacher? <i>José Morales Fabero</i>	55
On Occasion: Invisible Minimalism and the Pragmatic Frame. <i>Ana Falcato</i>	73
Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política. <i>Jorge Polo-Blanco</i>	93
Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset. <i>Rodolfo Gutiérrez Simón</i>	109
Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia. <i>Anahí González</i>	125
Libertinos y spinozistas. Dos categorías que atraviesan el siglo XVII. <i>Pedro Lomba Falcón</i>	141
The ontological implications of neo-Fregeanism. <i>María de Ponte</i>	159

Reseñas

PERONA, Ángeles J. (2015): <i>Normativity and Praxis. Remarks on controversies</i> , [s.l.]: Mímesis. (Isabel G. Gamero Cabrera)	177
--	-----

GONZÁLEZ, Moisés y HERRERA, Rafael (Eds.) (2015): <i>Utopía y poder en Europa y América</i> . Madrid: Tecnos. (Alfonso Galindo Hervás)	180
CASTILLA URBANO, Francisco (ed.) (2014), <i>Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América</i> , Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. CASTILLA URBANO, Francisco (ed.) (2015), <i>Visiones de la conquista y la colonización de las Américas</i> , Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. (Mateo Ballester Rodríguez)	182
SIERRA GONZÁLEZ, Ángela (ed.) (2015): <i>Discursos Políticos, Identidades y Nuevos Paradigmas de Gobernanza en América Latina</i> , Barcelona: Laertes. (Elisa Pérez Rosales)	186

ARTÍCULOS

Estabilidad, circularidad y origen: una lectura fenomenológica de la concepción política de la justicia

Stability, Circularity and Origin: A Phenomenological Reading of Political Conception of Justice

AGUSTÍN PALOMAR TORRALBO*

Resumen: Este trabajo propone un acercamiento al liberalismo político desde la fenomenología. Comienza con la descripción del espacio político democrático como aquel que puede ser abordado desde la correlación de la facticidad institucional y los principios de la justicia. En un segundo momento, profundiza en cómo Rawls entiende la formación de este espacio desde el constructivismo político para evitar el compromiso con una filosofía trascendental. Finalmente, el trabajo hace una relectura de la concepción política de la justicia desde la fenomenología husserliana atendiendo a los conceptos de origen, actitud fenomenológica, epojé y reducción.

Palabras clave: fenomenología, liberalismo político, constructivismo, justicia, estabilidad, posición original.

Abstract: This article proposes an approach to political liberalism from phenomenology. It begins with the description of the democratic political space as one that can be studied from the correlation of institutional facticity and principles of justice. Secondly, it digs into how Rawls understands the formation of this space from political constructivism to avoid commitment to a transcendental political philosophy. Finally, the article takes a reading of the political conception of justice from Husserl's phenomenology paying attention to the concepts of origin, phenomenological attitude, epoché and reduction.

Keywords: phenomenology, political liberalism, constructivism, justice, stability, original position.

Fecha de recepción: 13/11/2014. Fecha de aceptación: 16/05/2016.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Murcia (UM). Profesor de secundaria en el IES La Madraza de Granada. Mis líneas de investigación se orientan hacia la fenomenología, la metafísica y la filosofía práctica. Algunas de mis últimas publicaciones son: "Hacia una restauración del sentir a partir de la fenomenología del cuerpo de Michel Henry", *Pensamiento*, Vol., 72, nº 270, 2016, pp. 85-101; "Para una fenomenología del arte y la filosofía a luz de la metafísica hegeliana", *Estudios filosóficos*, Vol. 64, nº 185, 2015, pp. 63-81. El trabajo que aquí se presenta se inscribe dentro del proyecto de elaboración de una fenomenología de lo político que tiene como objetivo responder a la cuestión acerca de cómo se constituye el *éthos* democrático desde una lectura fenomenológica de la concepción política de la justicia. A este primer trabajo, le seguirá otro en el cual se replantee la relación entre Hegel y Rawls en torno al problema del trasfondo ético en las sociedades democráticas. Un tercer trabajo, partiendo de aquí, abordará el problema de la constitución del espacio político democrático desde una fenomenología de los valores políticos. Contacto: agupalomar@yahoo.es

1. Estabilidad, facticidad institucional y trasfondo social justo

Puede decirse, usando la terminología fenomenológica, que para Rawls hay un *a priori* de correlación entre el grado de estabilidad del orden social y el grado de consenso político alcanzado para esa sociedad. A mayor estabilidad social, mayor posibilidad de alcanzar un consenso político, y a mayor consenso político, mayor posibilidad de mantener la estabilidad del orden social. Ciertamente, ha de haber una estabilidad mínima en la sociedad para que pueda llevarse a cabo un consenso; pero, a su vez, los consensos rehabilitan, refuerzan, y mantienen la estabilidad social. En *El liberalismo político*¹ Rawls ensaya el camino del consenso como aquello que da estabilidad a sociedades democráticas profundamente divididas por el pluralismo. La concepción política de la justicia lleva la pretensión de extender el consenso, más allá de las cuestiones en torno a derechos básicos, a cuestiones de justicia social tales como la igualdad de oportunidades y la equitativa distribución de bienes. A medida que el consenso político es más amplio y profundo, mayor es la estabilidad de una sociedad a lo largo del tiempo, y a medida que su estabilidad es mayor, más fácil es ampliar y profundizar el foco del consenso².

Como hemos apuntado, este *a priori* parte del supuesto de que nuestras sociedades se hallan profundamente divididas por conflictos que no pueden ser completamente reducidos, superados y suprimidos pero que tienen que ser afrontados buscando acuerdos y consensos acerca de lo fundamental y común. Sólo desde perspectivas ideológicas que falsean la realidad y desde perspectivas doctrinarias que no quieren verla pueden negarse los conflictos políticos. “Sólo los ideólogos y los visionarios –escribe Rawls– no logran experimentar los profundos conflictos de valores políticos y entre estos valores y los valores no políticos”³. Señala Rawls que, en el modelo del liberalismo político, para garantizar la estabilidad bastaría que se cumplieran tres condiciones: i) las instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad tendrían que regularse de acuerdo con la concepción política de la justicia; ii) sobre esta misma concepción, que regula tanto derechos políticos como derechos sociales, tendrían que lograrse un consenso; y iii) esta concepción tendría que entrar en juego si la conflictividad afectara tanto a las cuestiones constitucionales fundamentales como a las cuestiones de justicia básica⁴. La estabilidad, en conclusión, depende de que la concepción política de la justicia regule las instituciones y arbitre la discusión en el espacio político cuando queda afectada la estructura institucional fundamental del régimen democrático. Ahora bien, estas dos condiciones sólo pueden satisfacerse sobre la base de la segunda: la posibilidad misma de que pueda establecerse

-
- 1 Rawls, J., *Political liberalism*, 2ª ed. aum., New York, Columbia University Press, 1996. [V. e.: *El liberalismo político*, trad., Antoni Domènech, Barcelona, Crítica, 1996. Cito por esta traducción hecha a partir de la 1ª edición, la cual no incluye los siguientes textos de la edición aumentada: “Reply to Habermas”, *The Journal of Philosophy* (New York), Vol. 92, nº 3, March 1995, pp. 132-180 y “The Idea of Public Reason Revisited”, *University of Chicago Law Review* (Chicago), Summer 64, 1997, pp. 765-807.]
 - 2 El problema de la estabilidad fue objeto del importante artículo de Brian Barry: “John Rawls and the Search for Stability”, *Ethics* (Chicago), Vol. 105, nº. 4, Julio 1995, pp. 874-915. Para un análisis del problema de la estabilidad a partir de una crítica a este artículo *vid.*: Seleme, H., “El problema de la estabilidad”, *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, (Alicante), nº 24, 2001, pp. 297-318.
 - 3 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 75. Trad. modificada.
 - 4 Cf. Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 74.

un consenso sobre la concepción política de la justicia. Si este no se produjera, entonces no podría garantizarse la estabilidad social y el espacio político que se construye con las instituciones del régimen liberal quedaría arruinado. La correlación entre estabilidad y consenso viene a recaer, por tanto, en la posibilidad de que aquellos que se hallan enfrentados en el espacio público lleguen al acuerdo de aceptar esos principios básicos que recoge la concepción política de la justicia. Como sabemos, el *overlapping consensus* tiene como objetivo último recabar el apoyo para esta concepción de la justicia.

Ahora bien, para Rawls el consenso no tiene como objetivo establecer los principios que conforman la concepción de la justicia. Esto correspondería a una suerte de procedimentalismo mediante el cual se afanarían las diferentes partes que participan en un consenso en encontrar los principios de la justicia. La concepción política de la justicia no decide cuáles son estos principios sino que estos ya se encuentran latentes en la tradición de las sociedades democráticas. “La desconfianza de Rawls hacia la neutralidad meramente procedimental –ha afirmado Melero de la Torre– le hace depositar la promesa de consenso en las ideas y valores sustantivos de justicia preponderantes en las prácticas y tradiciones democráticas”⁵. El filósofo político, que trata de espejar una concepción de la justicia, es el que, a través de la reflexión, los hace aparecer dejándolos en franquía para que puedan ser objeto de un consenso. Este rechazo al mero procedimentalismo queda recogido en la firme tesis de Rawls de que el contenido de la concepción de la política de la justicia “sale de las entrañas de una tradición política determinada...”⁶. Esta tradición ofrece las instituciones políticas, sociales y económicas que conforman la estructura básica de una sociedad democrática así como el conjunto de las ideas y de los valores sobre los que se asientan estas instituciones.

El espacio político democrático, de este modo, está internamente constituido por una trama de instituciones que estructuran y ordenan la sociedad dándole estabilidad. Si la democracia puede entenderse metafóricamente como un espacio político y público, este, antes que representárnoslo como un espacio vacío donde los diferentes grupos sociales entrarían para habitarlo, hay que verlo como un sistema de instituciones en el que ya se está pero en el que, por su factura humana, también puede transformarse, mantenerse o perderse. En este sentido, siguiendo una indicación heideggeriana, puede afirmarse que para Rawls una persona cuando nace ya es un ser-en-el-mundo desde una perspectiva política/institucional y este entramado vertebra su persona hasta el momento de su muerte. Las personas siempre se relacionan en la estructura básica de la sociedad y las relaciones que se establecen entre ellas ya *son* en la mediación de las instituciones políticas. No pueden concebirse ni las personas ni sus relaciones sociales sin esta mediación. Esto es lo que significa para Rawls que la sociedad política sea cerrada: “Sólo –afirma– dentro de ella llegamos a ser, y no ingresamos o salimos de ella voluntariamente, ni lo podemos hacer”⁷. Esta es nuestra condición política humana más básica, aquello que podríamos llamar, siguiendo a Habermas, la “facticidad

5 Melero de la Torre, M. C., *Rawls y la sociedad liberal. El proyecto de la neutralidad política*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2010, pp. 54-55.

6 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 44.

7 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 167.

político/institucional”⁸. Por tanto, la búsqueda de la estabilidad a través del consenso ya viene precedida del entretrejimiento de las instituciones que definen nuestra facticidad como seres políticos. Incluso nuestro nacimiento y nuestra muerte, más allá de que sean acontecimientos naturales, vienen dados como una entrada y una salida de las instituciones políticas.

Este espacio político en la democracia tiene su origen en una Constitución. Pero, para Rawls, no cualquier tipo de Constitución ha de ser adoptada como marco general para la democracia sino aquella que sea más justa, lo cual sólo puede dirimirse, evidentemente, bajo los principios de la justicia⁹. Bajo el liberalismo político, las instituciones democráticas no sólo señalarían, por eso, desde su origen, los límites en los cuales se desenvuelve nuestra vida en tanto que vida política sino que además estructurarían esa vida según una idea de justicia. Entre este *factum* y aquellos principios, la Constitución tiene una tarea de mediación. Y, a su vez, entre la Constitución y el tejido social hay todavía dos mediaciones: la de las leyes políticas, económicas y sociales aprobadas en la etapa legislativa que debieran preservar los principios de la justicia preservando, a su vez, en su aprobación, los principios constitucionales, y, en segundo lugar, la de las instituciones que ejecutan, administran y hacen cumplir esas leyes¹⁰.

En la Constitución, en el espacio político que instituye, en el marco jurídico que define y en los valores que promueve, arraigan las condiciones bajo las cuales puede darse la estabilidad social en una democracia. Pero la Constitución tiene otro valor añadido para el liberalismo político: ella es el resultado de un tipo determinado de consenso: el consenso constitucional¹¹. Este consenso es importante en la medida en que la Constitución surge del logro de un acuerdo y de un entendimiento político que señala desde el origen la posibilidad de dejar a un lado las posiciones sectarias, fundamentalistas y excluyentes para alcanzar con la máxima legitimidad democrática posible el acuerdo en torno a los principios constitucionales.

Ahora bien, en el espacio político definido por el liberalismo no basta con el consenso constitucional que da origen al sistema político democrático, ni basta para lograr la estabilidad deseada con la apelación a este consenso primero, sino que es necesario implicar a aquellos ciudadanos que en el espacio político suscriben doctrinas razonables. Este conjunto de ciudadanos tiene la irrecusable tarea de dar apoyo a aquella concepción de la justicia que mejor pueda dar estabilidad a las sociedades democráticas. A las doctrinas comprensivas razonables, a pesar de su interno enfrentamiento, les compete esta tarea de actualizar, ampliar y profundizar el consenso constitucional en el espacio de libertad abierto en la democracia. El liberalismo político parte así del supuesto de que un subconjunto de las doctrinas comprensivas o sustantivas, que conviven en el espacio político de la democracia, son razonables y de que ponen a prueba su razonabilidad en el apoyo a un régimen constitucional si este está configurado desde

8 Para la lectura habermasiana de Rawls en torno a la relación entre facticidad y normatividad *vid.*: Palomar Torralbo, A., “Tensión y complejidad en la teoría crítica de la sociedad y discursiva del derecho”, *Alfa. Revista de la Asociación andaluza de filosofía*, Vol. XXI, 2007, pp. 30-51. Para una ampliación del debate entre Rawls y Habermas *vid.*: Finlayson, J. G. and Freyenhagen F. (ed.), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York, Routledge, 2011.

9 Cf. Rawls J., *El liberalismo...*, p. 374.

10 Cf. Parekh, B., *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, pp. 287-288.

11 Para una lectura de la novedad que supone el consenso constitucional en la filosofía política de Rawls *vid.*: Rex, M.: “Overlapping consensus” en Mandle, J. and Reidy D. A. (ed.), *A Companion to Rawls*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 283-285.

los principios de la justicia. La razonabilidad se sostiene en aquellos sujetos que, aun viviendo en la cosmovisión de una doctrina comprensiva, ven la necesidad de apoyar públicamente aquel sistema político que genera un sistema social más justo y, por ello, deciden sumarse mediante un consenso al apoyo de aquella concepción de la justicia que mejor puede hacerlo posible. Para Rawls esta concepción es la concepción política de la justicia¹².

La relevancia del pensamiento de Rawls no está, principalmente, en la defensa del régimen y del consenso constitucional para garantizar la estabilidad social, sino en la defensa de que las cuestiones estrictamente constitucionales no puede hacerse al margen de las cuestiones de justicia social y de un consenso amplio y profundo en torno a ellas. Es difícil, por otra parte, que los propios principios constitucionales sean aceptados, reconocidos y apoyados si quienes son sujetos de los derechos de ciudadanía en tal régimen no ven que esos principios generan un sistema justo. Sin justicia social no es posible, a largo plazo, mantener un régimen político de libertades. Por ello, no sólo la defensa de las libertades es importante para la justicia social sino también la defensa de la justicia para las libertades.

Las instituciones de la democracia tienen que propiciar, de este modo, que se incardinan en el seno de la sociedad los principios de la justicia. “El papel de las instituciones que pertenecen a la estructura básica –afirma Rawls– es asegurar un trasfondo justo a las condiciones en que se dan las acciones de los individuos y de las asociaciones”¹³. Aunque no pueda eliminarse la conflictividad entre las diferentes concepciones del bien defendidas por las diversas doctrinas comprensivas, el liberalismo político apela a que estas doctrinas reconozcan, apoyen y defiendan los principios de la justicia. Como insiste Rawls, el propósito del liberalismo no está “en hallar vías de imponer esa concepción una vez que estamos convencidos de que es válida”¹⁴, sino en ir ganándose un apoyo amplio y profundo apelando siempre a la razonabilidad de los ciudadanos. Esto tiene una doble consecuencia: por un lado, requiere que ese apoyo se traduzca en una justificación razonada en el espacio público; pero de otro, esta justificación no puede quedar nunca convertida en una fundamentación filosófica, dado que no hay una razón en sí o suficiente para que la concepción política de la justicia pueda ser tomada como verdadera y, eventualmente, por serlo, impuesta a la sociedad. Su legitimidad no viene dada por ser predicada como verdadera de manera incondicional sino por ser reconocida y sostenida desde las razones de los que participan en el espacio público democrático.

2. Circularidad, fundamentación filosófica y constructivismo

Pues bien, si esta breve exposición de la concepción política de la justicia es correcta, entonces aquella correlación primera de la que partíamos entre estabilidad y consenso ha quedado abierta a estas otras: en primer lugar, la correlación entre un consenso constitucional y el llamado consenso entrecruzado y, en segundo lugar, la correlación entre el consenso entrecruzado y ese trasfondo social justo que tiene que ser asegurado por las institucio-

12 Para la razonabilidad *vid.*: Muguerza, J., “Razonabilidad” en Cerezo Galán, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 121-129; Muguerza, J., “Prólogo” a Melero de la Torre, M. C., *op. cit.*, pp. 16-17.

13 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 302.

14 *Ibid.*, p 175.

nes. Como puede observarse, cada una de estas correlaciones parece dibujar un círculo: un círculo, primero, entre estabilidad y consenso, el cual recaería, a su vez, en el círculo formado por las instituciones del régimen constitucional y los principios de la justicia, el cual, a su vez, recaería en el círculo que se forma entre el consenso entrecruzado para la concepción política de la justicia y el trasfondo ético de una sociedad. Estos círculos, como también hemos resaltado, no se dibujarían en el vacío, ni serían el resultado de una suerte de procedimentalismo, sino que cabría verlos, más o menos trazados, en las instituciones, valores y principios de la tradición política de nuestras sociedades democráticas y describirían, fundamentalmente, el modo como se relacionan, en el espacio público democrático, la experiencia y los principios de la justicia. Bajo la figura del círculo, podemos aún concretar más el contenido de estas co-relaciones de la siguiente manera: en primer lugar, a medida que el consenso constitucional esté más presente en el espacio político de las sociedades democráticas, más fácil será poner el foco del consenso entrecruzado en la concepción política de la justicia; pero, a su vez, a medida que el consenso entrecruzado atraiga hacia sí y apunte a esta concepción de la justicia con las razones provenientes de las diferentes doctrinas sustantivas, más fácil será valorar el consenso constitucional que dio origen al sistema democrático. En segundo lugar, a medida que el trasfondo de una sociedad se constituya desde los principios de la justicia, más fácil será aportar razones desde las diferentes doctrinas comprensivas razonables para el consenso entrecruzado; pero, a su vez, a medida que aparezcan y predominen en el espacio público estas razones, más fácil será constituir un trasfondo social justo. En tercer lugar, a medida que una sociedad mantenga vivo su vínculo con la tradición democrática de pensamiento, más fácil será que en ella puedan valorarse los principios, valores e instituciones democráticas; pero, desde el otro polo de la relación, a medida que se vayan fortaleciendo estas instituciones, teniéndose en cuenta sus principios y valores en el espacio público, con más claridad podrá verse a esa sociedad como dependiente y heredera de la tradición política democrática, lo cual ayudará, naturalmente, a fortalecer sus instituciones. En cuarto lugar, a medida que los individuos reconozcan la facticidad política institucional en la que se desarrolla su vida como ciudadanos, más fácil será el reconocimiento de la autoridad pública de la Constitución; pero también, a su vez, en la medida que haya un mayor desarrollo en una sociedad de la cultura liberal en torno a los principios y valores constitucionales, más fácil será que los ciudadanos se sientan responsables y copartícipes de sus instituciones democráticas. Por último, a medida que los ciudadanos apoyen mediante sus razones una concepción de la justicia, esta estará presente con un mayor consenso en el espacio público; pero, a la vez, a medida que haya un mayor consenso en torno a unos principios de la justicia, mayor facilidad habrá para que los ciudadanos busquen en sus diferentes concepciones del bien las mejores razones para apoyar los principios de la justicia.

Esta descripción de las correlaciones, que apuntan intencionalmente a una circularidad, recuerda el método hegeliano para la ciencia descrito al final de la *Ciencia de la lógica* como un *Kreis von Kreisen*¹⁵. Pero, en el contexto de *El liberalismo político*, el *factum* del pluralismo y la propia facticidad político/institucional señalan la imposibilidad de que esas relaciones terminen, finalmente, cerrándose en el círculo de un concepto y, por tanto,

15 Cf. Hegel, G.W.F., *Werke* 6, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1969, p. 572.

de una ciencia filosófica. En la distancia del liberalismo de la metafísica de Hegel, la tarea del pensamiento queda confinada a proporcionar una justificación que no puede alcanzar el grado de una fundamentación, la fuerza de la razón, que se abría paso en la historia, a la necesidad de un uso de la razón como razonabilidad, la eticidad, como constitución moral de una sociedad, a un trasfondo social justo que funciona como marco de los consensos, la propia experiencia con-vertida en ciencia, en la búsqueda de un equilibrio entre nuestras convicciones morales y el modelo teórico propuesto por la filosofía política, y, por último, el poder de constitución de la razón práctica, en la construcción de una concepción política de la justicia que tiene que ser expuesta, apoyada y defendida en el espacio público.

El liberalismo rechaza así una ciencia filosófica de la política donde las diferencias y los conflictos pueden superarse definitivamente y acepta la tesis de que, en su interior, los conflictos entre distintas concepciones sustantivas de tipo religioso, filosófico y moral no podrán ser erradicados. No hay garantía racional de que el camino de la reflexión cierre las heridas de los conflictos, ni de que, de estas heridas, no surjan otros nuevos. Pero además, en nuestras sociedades, el pluralismo ha emergido con tanta fuerza que hace difícil e improbable no sólo ya la recapitulación del conflicto en concepto, indicando esto el lugar –la facticidad– de nuestra experiencia social y política, sino la posibilidad misma de un acuerdo previo en torno a una autoridad moral, a un texto sagrado, a un orden de valores morales o a una concepción natural y universal de la ley¹⁶. El pluralismo hace inviable alcanzar un acuerdo si este viene ya predefinido desde un orden moral religioso, filosófico o natural/jurídico. Ni una doctrina del derecho natural, ni una moral religiosa, ni una moral filosófica pueden ofrecer principios comunes para regir la vida política de los ciudadanos y de las comunidades. El liberalismo político niega que la esfera política, bajo un régimen democrático de libertades marcado por el signo del pluralismo, pueda ser fundamentada en alguna de estas doctrinas. Esta debe quedar al margen de las concepciones metafísicas, morales y religiosas manteniendo un cierto escepticismo acerca de la verdad de estas concepciones y, por tanto, un escepticismo acerca de la posibilidad de que en una de ellas pueda encontrarse la base para una fundamentación de los principios políticos como principios compartidos por todos.

Profundizando en esta idea, hemos de decir que el liberalismo político rechaza toda suerte de fundamentación de la concepción política de la justicia en una concepción trascendente o trascendental del bien. La primera correspondería a una fundamentación de tipo religioso, la segunda a una de tipo filosófico. Dejemos a un lado la fundamentación basada en una moral religiosa y centrémonos en la segunda¹⁷. Una fundamentación de tipo filosófico puede adoptar para Rawls la forma de una doctrina realista o idealista. Según la primera, la fundamentación tendría que darse en un orden independiente de valores, como en el intuicionismo moral¹⁸. Pero el liberalismo político no puede comprometerse con un orden metafísico de valores cuya subsistencia sería independiente de los sujetos que los conocen. Un orden de valores objetivo sería defendido por lo que Rawls llama “realismo

16 Cf. Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 128.

17 Para el problema de la religión y de la moral religiosa en el contexto del liberalismo político *vid.*: Dombrowski, D. A., *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*, Albany, State University of New York Press, 2001.

18 Cf. Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 126.

trascendental”¹⁹. Pero también el liberalismo ha de dejar atrás una fundamentación idealista trascendental al modo kantiano. Rawls rechaza la fundamentación trascendental kantiana en tanto que su ideal de autonomía encierra una concepción moral comprensiva²⁰. Aunque el liberalismo político ponga un cierto ideal de autonomía en el foco del consenso entrecruzado, la autonomía al modo kantiano no puede ser adecuada para “proporcionar una base pública de justificación”²¹. El sentido más profundo para Rawls del ideal kantiano de autonomía tiene que ver con la capacidad del sujeto moral para realizar un reino de valores políticos. Este tipo de autonomía es adjetivada como “constitutiva”. “A diferencia del intuicionismo racional –afirma Rawls– la autonomía constitutiva dice que el llamado orden independiente de valores no se constituye a sí mismo, sino que es constituido por la actividad, real o ideal, de la razón práctica (humana) misma”²².

Una filosofía práctica fundamentada metafísicamente es considerada por Rawls también como una concepción comprensiva más que ya no puede tener la tarea de fundamentar la política en un universo de valores al modo del realismo platónico o de constituirla produciéndola al modo del idealismo kantiano. La política queda, de este modo, infundada respecto a un orden trascendente de valores en la religión, respecto a una ciencia filosófica o metafísica pero también, como hemos visto en referencia a Kant, respecto a un orden moral trascendental. Ciertamente, aceptar esto significa que la filosofía ha perdido la posición privilegiada de erigirse en filosofía primera desde el punto de vista teórico y práctico, y que ella ya no puede, ni metafísica, ni trascendente, ni trascendentalmente determinar moralmente el orden de la política. Esta pérdida de la posición central de la filosofía también se manifiesta en que para Rawls la filosofía, como filosofía primera, es sólo otra doctrina comprensiva más y no puede, por tanto, arrogarse el derecho de considerarse a sí misma como la doctrina más verdadera. Como concepción comprensiva, la filosofía ha de someterse al mismo procedimiento de exposición y aceptación que las demás doctrinas comprensivas teniendo que descomprometerse con la tarea histórica de ofrecer un fundamento a la política. Con ello, ciertamente, se renuncia a la incondicionalidad, necesidad y universalidad de un principio moral racional que rija para el orden práctico; pero es, bien visto, lo que hace posible que, el liberalismo político, como una doctrina libre de certezas metafísicas, se asiente históricamente en una tradición política determinada de pensamiento²³ y lo que conlleva que no pueda eludir en su justificación las condiciones sociales de su tiempo. Desde la facultad política de la razonabilidad, la necesidad de la justificación significa que el espacio político, como espacio público, ya no puede ser determinado desde el concepto de una razón pura práctica que corresponda a un sujeto metafísico nouménico en términos kantianos.

19 *Ibid.*, p. 130.

20 Cf. *Ibid.*, p. 130.

21 *Ibid.*, p. 130.

22 *Ibid.*, p.130. Recuérdese que Kant caracterizó el uso práctico de la razón como “la facultad o de producir –*her-vorzubringen*– objetos –*Gegenstände*– correspondientes a representaciones –*Vorstellungen*– o, por lo menos, de determinarse a sí misma, es decir, su causalidad, a la realización de esos objetos...” (Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, ed. bilingüe, México DF., FCE, 2005, p.16).

23 Para las objeciones que se plantean en la identificación del concepto de la tradición política con el concepto de una cultura política y de esta con el concepto de unas instituciones objetivas determinadas *vid.*: Rodríguez Zepeda, J., “El concepto de cultura política en *El liberalismo político* de John Rawls” en Quesada, F. (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 212-225.

El liberalismo postula, a diferencia de Kant, una razón pública práctica que corresponde a un sujeto concebido como una personal moral que sólo necesita contar con un sentido de la justicia y con la virtud de la razonabilidad. No cabe ya un compromiso con una concepción trascendental del bien como la que se sostuvo por parte de doctrinas filosóficas realistas o idealistas. Y es aquí, en una concepción política libre de toda fundamentación metafísica, religiosa o moral filosófica, donde ha de resolverse el desafío que para la estabilidad de nuestras sociedades contemporáneas representa el pluralismo. Sin posibilidad de apelar a algo más allá de la propia tradición política en su facticidad pero también en sus principios, no queda sino mantener la reflexión en el movimiento de una correlación que, aunque intencionalmente tienda a ello, no puede cerrar la propia experiencia política bajo el círculo de la reflexión. Por ello, aunque recuerde la poderosa imagen de la ciencia como un círculo de círculos, al modo hegeliano, para Rawls el movimiento de la reflexión que justifica la concepción política de la justicia se concreta en la imagen de unas correlaciones que no terminan de cerrarse metodológicamente en el círculo de una ciencia, esto es, de un saber en el que la experiencia quedara cerrada, asumida, reconciliada y comprendida en un todo. Que sea posible la estabilidad en el espacio político depende exclusivamente de que los sujetos, como ciudadanos, mantengan un equilibrio entre la experiencia política y su capacidad para hacerse cargo de ella sin confiar en que la experiencia misma quede, en el *télos* del tiempo, recapitulada en la reflexión.

3. Origen, trascendentalidad y visión

Lo político, especificado de este modo, tiene, por decirlo así, que abrirse paso entre las diferentes concepciones sustantivas del bien para encontrar, en la propia tradición de la democracia liberal, los valores que puedan llevar a los ciudadanos, que viven bajo los paraguas de las diferentes concepciones del bien, a converger en una concepción política de la justicia y, más específicamente, en su núcleo²⁴: los principios de justicia. Cómo desde los valores políticos puede convergerse en un consenso es un problema que, en la orientación de nuestra investigación, sólo podrá hacerse una vez que profundicemos en el concepto de trasfondo social justo o eticidad. Pero antes de afrontar este tema es necesario reconsiderar la cuestión de la justificación de los principios de la justicia en relación a su pretensión de validez, una vez que hemos aceptado que la propia reflexión no puede elevarse sobre la experiencia política en su contexto social. Esta idea se ha expresado en la tesis de que los principios de la justicia, en tanto que se originan *de hecho* en una tradición determinada del pensamiento, han de quedar reclusos en la tradición desde la que emergieron. Esta sombra, que siempre ha acompañado la presentación de la concepción política de la justicia, presupone que la validez de su contenido viene a recaer y coincidir, como ha criticado entre otros Habermas²⁵, con el hecho de su pertenencia a una tradición determinada. Pues bien, la fenomenología husserliana nos ha mostrado la posibilidad de encontrar un camino intermedio entre ambas tesis, haciéndonos ver cómo, aun partiendo de los hechos mismos,

24 Para la extensión del término “concepción” y su diferencia con el de “concepto” *vid.*: Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 44, nota 15.

25 Cf. Palomar Torralbo, A., *art. cit.*, p. 38-42.

puede hallarse en la reflexión un fundamento de validez que, yendo más allá de ellos, pueda, sin embargo, sobrepasarlos, sin tener, por otra parte, que perder el suelo de la experiencia. Este tema se plantea en la fenomenología madura de Husserl a partir de la diferencia entre hecho (*Tatsache*) y esencia (*Wesen*). Aunque haya que establecer una diferencia radical entre hechos y esencias, la fenomenología sostiene que las esencias estructuran internamente los hechos y de tal manera que cabe una investigación de estas esencias. Estas se muestran como contenido de conciencia para un sujeto en la forma de una auto-donación originaria.

Esta investigación, que define el proyecto de la fenomenología, presupone irrenunciablemente una reflexión que poniendo entre paréntesis todo conocimiento pro-puesto nos lleva al origen donde las esencias se nos muestran en la forma de una visión. La fenomenología sostiene la tesis de que lo dado en esta visión es la fuente legítima de validez del conocimiento²⁶. Toca ahora examinar si la reflexión en torno a la validez y justificación de los principios de la justicia puede clarificarse desde el modo como la fenomenología pensó la relación entre hechos y esencias. Este acercamiento a la concepción política de la justicia no parece un desatino si consideramos que los principios de la justicia no son expuestos como una mera generalización a partir de unos hechos históricos y que tampoco cabe fundamentarlos metafísicamente desgajados de estos hechos. Esta lectura fenomenológica de la concepción política de la justicia parte de un presupuesto esencial: que en lo político mismo ha de obrarse una apertura, como en la fenomenología, hacia la experiencia originaria de una visión esencial, visión que ahora tendría como contenido la idea de justicia que se expone en los principios. Esta apertura habría de producirse al menos en un doble nivel: como la apertura de la filosofía, como modo de justificación, a los principios de la justicia y como la apertura de los ciudadanos que sostienen las diferentes doctrinas comprensivas a este origen con la finalidad de que sean ellos, en última instancia, los que lleven a cabo el consenso entrecruzado. Partamos para espejar este camino al origen, como ya abordara Husserl en la tercera de sus *Investigaciones lógicas*, del concepto de la relación de lo dependiente y de lo independiente como objeto de atención de una fenomenología particular de lo político.

Rawls sostiene la tesis de que, respecto a las propias doctrinas sustantivas del bien, la concepción de la justicia, tiene que mantener, “un punto de vista independiente”²⁷. “Esto significa –afirma Rawls– que la concepción política puede ser presentada sin necesidad de afirmar, o de reconocer, o de aventurar conjeturalmente a qué doctrinas puede pertenecer o qué doctrinas pueden apoyarla”²⁸. La concepción política de la justicia tiene que poder presentarse, utilizando el lenguaje de la fenomenología, poniendo entre paréntesis las diversas concepciones sustantivas del bien. Pero esta presentación independiente sólo puede llevarse a cabo si podemos elevarnos por encima de los propios puntos de vista o concepciones del bien que son dependientes de las doctrinas comprensivas, realizando, de este modo, lo que la fenomenología llama un “cambio de actitud” (*Einstellungsänderung*). Esta expresión es acertada en tanto que ha de ser el filósofo político el que ha de poder presentar el contenido

26 Para esta idea, que remite al principio de todos los principios en fenomenología, *vid.*: Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México DF., FCE., 2013, pp. 129-130.

27 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 42.

28 *Ibid.*, p. 43.

de la concepción política de la justicia independientemente del contenido de lo que se afirma en cada doctrina comprensiva. Lo que caracteriza al filósofo es que en él puede operarse un cambio de actitud para alcanzar ese punto de vista independiente aunque él mismo sostenga en su vida ordinaria puntos de vista dependientes de alguna doctrina comprensiva. La apertura a lo político, en primera instancia, sólo puede hacerse si quienes viven al amparo de una doctrina sustantiva desconectan el área de sus intereses particulares y de las creencias que los vinculan a esas doctrinas alcanzando un punto de vista independiente, es decir, filosófico. En *El liberalismo político* esta apertura al origen de lo político viene a pertenecer a aquel punto de vista expuesto en la posición original²⁹.

La filosofía política tiene la tarea de construir la representación de esta posición. Esta ya es caracterizada por Rawls como una “interpretación filosófica”³⁰ de una situación inicial a la que, en tanto que re-presentación construida o re-construida, no se le confiere compromiso ontológico con hecho alguno. Aunque sostenida argumentalmente mediante la teoría de juegos y la teoría de la decisión racional, esta interpretación va encaminada a que los representantes de la posición original puedan disponer de las condiciones bajo las que son posibles saber qué es la justicia, es decir, las condiciones para verla en sus principios de manera independiente de las diferentes concepciones o ideas de la justicia sostenidas particularmente en las diversas doctrinas comprensivas. Podría decirse que esta disposición metodológica obedece a la necesidad de aquilatar el significado del término “justicia” a partir del concepto originario de equidad o imparcialidad (*fairness*)³¹. La justificación de los principios de la justicia ha de presuponer metodológicamente salir del plexo de las creencias particulares de las doctrinas comprensivas para, dejándolas en suspenso, alcanzar un punto de vista en el que pueda apreciarse originariamente el contenido de la idea de justicia. Esto, que aquí ha sido explicitado desde la fenomenología, es sostenido por Rawls cuando afirma que el constructivismo político viene a sustentarse, finalmente, en “una *forma de ver* la estructura y el contenido de una concepción política”³². Aquí “contenido” se refiere a los principios de la justicia y “estructura” al resultado de un procedimiento de construcción, según el cual “los agentes racionales, como representantes de los ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionan los principios públicos de justicia que habrán de regular la estructura básica de la sociedad”³³.

Rawls pretende evitar todo compromiso metafísico apostando por una hermenéutica de la posición original como un mero mecanismo de representación en el cual se “conceptualiza lo que aquí y ahora, consideramos como condiciones equitativas...”³⁴. Los adverbios “aquí” y “ahora”, tan importantes en el comienzo mismo de la otra fenomenología –la de la experiencia de la conciencia en Hegel–, señalan, por una parte, nuestra facticidad política, pero también señalan a esa facticidad como el espacio para una eticidad: aquel en el que se muestra nuestro horizonte de comprensión de la justicia. Sin embargo, en nuestras

29 Cf. Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 58.

30 Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México DF., FCE, 2010, p. 119.

31 Que esta noción es fundacional y, en este sentido, anterior al desarrollo de los principios de la justicia ha sido sostenido en: Sen, A., *La idea de justicia*, Madrid, Taurus, 2010, p. 83.

32 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 120. Cursiva mía.

33 *Ibid.*, p. 120.

34 *Ibid.*, p. 56.

condiciones postmetafísicas de pensamiento, esta eticidad ya no puede concebirse, como dijimos, sino como un trasfondo siempre abierto que ha de tener como referencia el sentido de la justicia que nos aparece representado en la posición original. De este modo, al tomar la idea de la posición original como “medio de reflexión y de autoclarificación”³⁵ se evita el compromiso “con una doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza del yo más de lo que nuestra participación en una obra teatral, haciendo pongamos por caso, de Macbeth, o de Lady Macbeth, nos comprometería a pensar que somos realmente un rey o una reina embarcados en un lucha desesperada por el poder político”³⁶.

La vuelta a la querida metáfora del teatro viene a reforzar en Rawls la tesis de que la concepción política de la justicia ha de quedar libre del compromiso de una filosofía primera en la que tuviéramos que representar a las partes de la posición original bajo algún tipo de teoría substancialista del yo. Hemos de reconocer, sin embargo, que los actores en la escena pública trazada en la posición original, aún siendo concebidos como meras representaciones, han de encarnar a esos personajes de tal manera que a través de ellos puedan ver lo que, siguiendo con la metáfora, aquellos que están fuera del escenario no ven. Pero, si esto es así, el acceso a la posición original no queda al margen de un compromiso filosófico importante: el compromiso de ver lo que para otros es aún no visible. La posición original dibuja, de este modo, la posibilidad de ver bajo una posición metodológicamente privilegiada el contenido mismo de unos principios. Las partes de la posición original pueden ser despojadas de cualquier rasgo sustancial metafísico hasta ser pensadas como meras representaciones en un mecanismo general de representación o incluso, hablando con Shakespeare, como meros espectros, pero lo que no puede despojarse de ellas es la capacidad de poder ver los principios originariamente a partir de la descripción con la que se ha construido la situación original.

Pero, fenomenológicamente, esto no estaría claro si pensáramos que las partes de la posición original, las partes representadas en ella, son los sujetos que han de ver el contenido de la justicia. No son ellos los que han de llevar a cabo el cambio de actitud, sino nosotros, como filósofos políticos, en ellos. Este yo es el que corresponde al que viene dado según el punto de vista “nuestro, el de ustedes y el mío, que estamos empeñados en elaborar la justicia como equidad y en explorarla como concepción política de la justicia”³⁷. Bajo este punto de vista, se intenta que nosotros, en tanto que nos disponemos a la construcción de la posición original, abramos nuestra mirada a lo que sería visto por las partes representadas en ella, con el fin de que la concepción de la justicia pueda construirse independientemente del contenido de las creencias e intereses sostenidos en una doctrina comprensiva. Somos nosotros los que tenemos que abrirnos a ese origen de lo político abierto él mismo en nuestra dis-posición para situarnos como los actores que representan a las partes de la posición original. Nosotros hemos de ver lo representado en el escenario como si fuera visto por ellos. Las partes representadas en la posición original son, por decirlo así, nuestros primeros ojos. Por ello, es nuestra intencionalidad de ver los principios de la justicia originariamente lo que nos lleva al montaje de esa curiosa representación con “esas criaturas artificiales”³⁸ a las que hemos dado virtualmente vida

35 *Ibid.*, p. 56.

36 *Ibid.*, p. 58.

37 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 58.

38 *Ibid.*, p. 58.

en la posición original y somos nosotros, en tanto que “criaturas naturales” pero dispuestas a la reflexión, los que tenemos que hacer el esfuerzo por construir una concepción de la justicia partiendo de lo visto ahí en la representación.

En el lenguaje de la tradición metafísica de raigambre platónica, que nos lleva hasta el idealismo trascendental de Husserl, a aquello que es objeto de una visión intelectual y no meramente una observación de hechos se denomina “ideas” o “esencias”. Es lo que Husserl llamaba “visión de esencia” (*Wesensschau*) o “visión de lo esencial” (*Wesenerschauung*) que para él comprometía, a partir de *Ideas I*, un tipo de investigación trascendental. La reflexión trascendental es aquella que sobrepasa la investigación de las cuestiones de hecho para adentrarse en el campo que se despliega para las cuestiones eidéticas que son las que dan derecho a hablar de una visibilidad originaria, de una visibilidad que puede tomar la forma última de la evidencia. “En la evidencia, –escribe, por ejemplo, Husserl en el párrafo cuatro de las *Meditaciones Cartesianas*– a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa misma como *ella* misma...”³⁹. Esta evidencia es la fuente de legitimidad del conocimiento válido.

Pues bien, la crítica de Rawls al realismo y al idealismo trascendental no puede implicar el rechazo de un sujeto que pueda ver de forma originaria, yendo más allá de los hechos, el contenido de los principios de la justicia y mostrarlo como la experiencia de algo que puede ser visto. Esto no implica que el contenido de la concepción política de la justicia esté dado en un orden metafísico de ideas, ni tampoco que este contenido ideal se constituya en la realidad según los principios del idealismo, sino que, como contenido, se hace presente, esto es, visible, para nosotros en tanto que sujetos que pueden llevar a cabo una representación originaria de la idea de justicia como una dis-posición de nuestra reflexión.

Desde la fenomenología, esta intencionalidad conlleva la tarea de emprender para nuestra mirada un camino de vuelta a la posición original para ver y aceptar desde ahí los principios de la justicia. Este camino se nombra bajo el concepto de reducción. Para emprenderlo es necesario que echemos el velo de la ignorancia sobre aquellos contenidos morales que vienen dados naturalmente como puntos de vista comprensivos y que desacostumbremos nuestra mirada de su contemplación para pre-disponerla en la reflexión a una originaria visión. Pero lo interesante en el planteamiento de Rawls, al igual que en el planteamiento husserliano, según hemos descrito en la segunda parte de nuestro trabajo, es que no cabe cancelar, en algún momento de tiempo, el recurso a la posición original porque la experiencia quede en el saber de una filosofía primera elevada a concepto. Tras la quiebra de la metafísica, ya no podemos tener garantías de que el equilibrio reflexivo, de lograrse, cerrara todas las correlaciones en el círculo de una reflexión. Pero, por ello, precisamente, no puede prescindirse tampoco de la reflexión que nos devuelve la mirada a la representación del contenido originario de la justicia.

Por último, aunque ya no podamos entrar en ello, hay que señalar que el punto de vista más interesante en el liberalismo político no es el que corresponde a las partes de la posición original ni al nuestro que, en definitiva, es el punto de vista del teórico o del filósofo, sino el punto de vista de los “ciudadanos en una sociedad bien ordenada”⁴⁰. Ciertamente, la finalidad última de *El liberalismo político* es que los ciudadanos pongan en el centro de un consenso

39 Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 16.

40 Rawls, J., *El liberalismo...*, p. 58.

entrecruzado la concepción política de la justicia, pues son ellos y no el filósofo o teórico en su reflexión los que han de construir desde las instituciones el trasfondo ético para asegurar la estabilidad social. Pero, para ello, es necesario que ellos mismos lleven a cabo un cambio de actitud para ver el contenido de la concepción política de la justicia yendo más allá de las cosmovisiones de las doctrinas comprensivas en las que *naturalmente* viven. Tras la apertura a lo político desde el “nosotros” como filósofos ha de abrirse lo político mismo al “nosotros” como ciudadanos. Sólo si los ciudadanos ven lo que los filósofos han visto en la posición original, sólo si los ciudadanos ponen en práctica la *epojé* y emprenden el camino de la reducción de las creencias que sostienen en sus propias doctrinas comprensivas hacia las ideas que, en formas de principios, pueden verse en la posición original, podrán dar su apoyo a la concepción política de la justicia en un consenso entrecruzado y sólo así, ulteriormente, podrá definirse correctamente la práctica del consenso. Que esto comprometa una filosofía trascendental o, más aún, que el propio constructivismo, en tanto que supone una forma de ver, haya de ser desplazado por un método filosófico al modo fenomenológico es otra cuestión en la que no podemos entrar ya, pero, en cualquier caso hemos visto que es posible no sólo interpretar fenomenológicamente el liberalismo político, como hemos hecho en las dos primeras partes de nuestro trabajo, sino también clarificarlo con los conceptos con los que opera la propia reflexión fenomenológica.

4. Conclusión

Cabe, por tanto, profundizar en una lectura de la concepción de la justicia desde el camino abierto por la fenomenología. Esta lectura se basa en que tanto una como otra requieren en sus respectivas metodologías de una vuelta al origen. Esta vuelta es la condición primera para que pueda iniciarse el movimiento de una correlación entre experiencia y reflexión. La expresión “equilibrio reflexivo” señala que ya no es posible dar por cerradas aquellas correlaciones a las que apuntábamos, pero señala igualmente que, pese a todo, nuestras sociedades democráticas necesitan, para mantenerse establemente, un equilibrio entre su interna e inerradicable conflictividad y el ideal de una sociedad en la que se vieran cumplidos los principios de la justicia, aunque sepamos que lo visto como contenido en el origen no quedará como algo plenamente realizado. Pero, por esto mismo, no podemos renunciar a que lo visto originariamente esté presente en nuestra facticidad, señalando intencionalmente el camino de la relación entre experiencia y reflexión. En la fenomenología, esta idea se expresa en la tesis de que el trabajo de constitución de la subjetividad tiene como correlato el sentido del mundo y que el sentido del mundo encuentra siempre a su término la subjetividad, es decir, que la correlación misma no puede darse en algún momento de tiempo por finalizada, cancelada y cerrada. Una fenomenología de lo político, como una ontología regional, tiene como objeto de análisis ese mundo constituido como un espacio político que, vertebrado institucionalmente, es correlato de la intersubjetividad.

En nuestra lectura, hemos ensayado este camino buscando relacionar el método fenomenológico husserliano y el método del constructivismo rawlsiano en torno al problema del origen y la validez. De esta lectura, cabe afirmar lo siguiente: si la *epojé* y la reducción son posibles, entonces lo son el velo de la ignorancia y la posición original. Si la empresa de Husserl no lo fuera, tampoco lo sería la de Rawls. Ambas comparten el supuesto filosófico

moderno fundamental, que proviene en un caso del cartesianismo y en otro de las teorías contractuales, de que es posible metodológicamente la vuelta a un origen en el cual puede, en un caso, fundarse una filosofía primera, en otro, justificarse una teoría o una determinada concepción de la justicia.

Que cabe este acercamiento no sólo se hace patente en el modo en el que la fenomenología de Husserl nos hace profundizar en los supuestos filosóficos que Rawls puso en juego en su constructivismo, sino también en el modo en el que la vuelta a la posición original de Rawls señala claramente el motivo ético que está presente en la reducción fenomenológica de Husserl. Por una parte, sólo si nos situamos teóricamente en la posición original, puede estimarse prácticamente el asunto de la equidad, pero sólo si tenemos una motivación ética, que no se contenta con aceptar como definitivamente dada una realidad constituida, puede llevarse a cabo la reducción. Aquilatar el conocimiento volviendo a la experiencia del origen sólo es posible si quien emprende la tarea de poner en práctica la reducción se sitúa en una actitud de reflexión motivada éticamente por la imparcialidad. El yo puro práctico, como sujeto último que elige los principios de la justicia, puede elucidarse como sujeto teórico a través del trabajo de un yo filosófico que lleva en sí la capacidad de desconectar el área de sus intereses particulares para posicionarse en un origen en el cual puede adoptar una perspectiva o punto de vista independiente. Pero, a su vez, el yo puro teórico, como sujeto último que puede adoptar esta actitud sólo puede elucidarse prácticamente en la medida en que la reducción es una práctica que presupone originariamente la imparcialidad. Situarse en la posición original, como mirada propia del sujeto práctico, es ya una indicación de la propia capacidad del sujeto para adoptar un punto de vista independiente. Esta capacidad presupone la libertad. Sin libertad no podríamos sobrepasar el mundo de los hechos en su manifestación plural para llegar a la posición que re-une la mirada en un origen. A partir de este cruce primero de la fenomenología con el liberalismo político, pueden abrirse, sin duda, otros caminos para un diálogo fecundo entre la fenomenología como un saber de la experiencia y una filosofía política que no puede renunciar, pese a la crítica de la tradición metafísica, a la tarea de la reapropiación originaria del contenido de una idea de justicia dada como un principio irreductible para la constitución del espacio político democrático. En esta reapropiación, como hemos mostrado, está en juego la posibilidad de que la justificación de una concepción de la justicia sea sostenida en el espacio público por cuantos ciudadanos ya viven en las creencias de sus doctrinas comprensivas razonables. Pero, para ello, como se ha indicado, los ciudadanos habrán de ver a su modo lo que el filósofo político ve, para salir del plexo de sus creencias particulares hacia el foco que pone la luz en una determinada concepción de la justicia.

Bibliografía citada

- Barry, B. (1995), "John Rawls and the Search for Stability", *Ethics* (Chicago), Vol. 105, n.º 4, pp. 874-915.
- Dombrowski, D. A. (2001), *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*, Albany, State University of New York Press.
- Finlayson, J. G. and Freyenhagen F. (ed.) (2011), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York, Routledge.
- Hegel, G.W.F. (1969), *Werke* 6, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag.

- Husserl, E. (1986), *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos.
- Husserl, E. (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México DF, FCE.
- Kant, I. (2005), *Crítica de la razón práctica*, ed. bilingüe, México DF., FCE.
- Melero de la Torre, M. C. (2010), *Rawls y la sociedad liberal. El proyecto de la neutralidad política*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, pp. 54-55.
- Muguerza, J. (2005), “Razonabilidad” en Cerezo Galán, P. (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 121-129.
- Muguerza, J. (2010), “Prólogo” a Melero de la Torre, M. C., *cit.*, pp. 16-17.
- Palomar Torralbo, A. (2007), “Tensión y complejidad en la teoría crítica de la sociedad y discursiva del derecho”, *Alfa. Revista de la Asociación andaluza de filosofía*, Vol. XXI, pp. 30-51.
- Parekh, B. (2005), *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 287-288.
- Rawls, J. (1993), *Political liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rawls, J. (1996), *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- Rawls, J. (2010), *Teoría de la justicia*, México DF., FCE.
- Rex, M., “Overlapping consensus” en Mandle, J. and Reidy D. A. (ed.), *A Companion to Rawls*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 283-285.
- Rodríguez Zepada, J. (2011), “El concepto de cultura política en *El liberalismo político* de John Rawls” en Quesada, F. (ed.), *La filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos.
- Seleme, H., “El problema de la estabilidad”, *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho*, n° 24, 2001, pp. 297-318.
- Sen, A. (2010), *La idea de justicia*, Madrid, Taurus.

Carl Schmitt y la corrosión del Estado de Derecho por la cultura totalitaria

Carl Schmitt and corrosion of the rule of law
by the totalitarian culture

ROBERTO BUENO*

Resumen: Este artículo se centra en la formación de la cultura totalitaria en el siglo XX y en cómo ésta conecta con la crítica de la constitución democrática de nuestras sociedades occidentales. El artículo analiza las posibles conexiones de esta crítica con su representación teórica en la tradición política del fascismo y en el pensamiento político-jurídico de Schmitt. El texto pretende desvelar cómo algunas de estas articulaciones repercutieron en los movimientos políticos autoritarios, suficientemente fuertes para ensombrecer el Estado de Derecho en las décadas de 1920 y 1930. El artículo se centra en la defensa del Estado de Derecho (y en sus tradiciones políticas liberal, democrática y parlamentaria) frente a los ataques de la cultura política autoritaria de diferentes tipos.

Palabras clave: Carl Schmitt; Estado de Derecho; Democracia; Dictadura; Totalitarismo; Fascismo.

Abstract: This article focuses on the formation of totalitarian culture in the 20th century and how it found ways of connecting to the criticism of the contemporary democratic constitution of our occidental societies. This article analyzes the possible connecting lines of this criticism with the theoretical representation of the political tradition of fascism and Schmitt's political and juridical thought. This article aims to reveal how some of these connections reverberated in the authoritarian political movements that appeared strong enough to undermine the *Rule of Law* in the decades of 1920S and 1930S. This article concern itself with the constant exposure of the *Rule of Law* (and its traditions linked to a liberal political, democratic and parliamentary culture) to the attacks from the totalitarian political culture of different patterns.

Keywords: Carl Schmitt; Rule of Law; Democracy; Dictatorship; Totalitarianism; Fascism.

1. Introducción

Este trabajo analiza algunos de los principales elementos políticos de la cultura fascista, principalmente por medio de *La doctrina del fascismo* (1932), de Benito Mussolini, y la contrapone a la obra política de Hermann Heller, trabajo gestado en el calor de la Repú-

Fecha de recepción: 14/12/2014. Fecha de aceptación: 21/05/2015.

* Profesor Adjunto III. Facultad de Derecho de la Universidade de Brasília (UnB) (Brasil). Las líneas de investigación del autor son: filosofía del derecho y política, teoría de la democracia, conservadurismo y Carl Schmitt. Autor de los libros *Uma interpretação conservadora-revolucionária de Carl Schmitt. O potencial totalitário em gestação: Weimar e o nacional-socialismo* y *Carl Schmitt e Donoso Cortés: entre autoritarismo e ditadura*. E-mail: rbueno_@hotmail.com

blica de Weimar. Reconstruiremos parcialmente el fondo argumentativo llevado a cabo por estos intelectuales que responden a estos tiempos de severa crisis y, también, las opciones políticas que adoptaron entonces para ver qué respuestas podemos construir hoy frente al totalitarismo. Sugerimos que esta tradición totalitaria, referida ya en las primeras décadas del siglo XX, sobrevive en nuestros días y funciona erosionando los fundamentos del Estado democrático de Derecho tan persistentemente como a comienzos del siglo XX, aunque hoy actúe de modo subrepticio. El análisis de esta persistente corrosión política, en nuestros días, es realizado para aislar una importante vía de transmisión filosófica y jurídica totalitaria que pervive en el trabajo de Schmitt.

El análisis de este texto se desarrolla sobre el escenario teórico e histórico de los argumentos totalitarios traídos a colación en los años 20 y 30. Por lo tanto, situaremos el período de consolidación teórica del fascismo en este tiempo, tanto en Italia como en Alemania. Este período facilita el movimiento de convergencia de diversas tradiciones conservadoras, antidemocráticas y antiparlamentarias en el movimiento fascista. De este período partiremos para perfilar la cultura totalitaria que es consolidada allí. A partir de este movimiento inicial, estableceremos las vías de contacto con el trabajo jurídico y político de Schmitt, cuya actual relectura es aquí criticada por su desconsideración a esta conexión totalitaria de fondo que explicita su obra de forma continua. Investigaremos las conexiones entre el discurso totalitario aquí representado por el fascismo con el texto político-jurídico schmittiano, autor señalado como un enlace teórico con el Estado totalitario¹. Aclarar esta situación permite que analicemos mejor las vías de inoculación schmittiana del virus antidemocrático y antiliberal en nuestros días.

El análisis crítico del impacto del totalitarismo fascista sobre la democracia y el Estado liberal, parlamentario y de derecho será aquí realizado desde dos posiciones diversas de contemporáneos de inicio de siglo, a saber, Heller y Kelsen, con la finalidad de mantener una crítica contextualizada históricamente con los valores asumidos por Schmitt. Esta crítica revelará el potencial corrosivo de la tradición schmittiana al Estado de Derecho (*Rule of Law* o *Rechtsstaat*) y sus valores democráticos.

1. Carl Schmitt y la corrosión del estado de derecho

Schmitt publicó *Die Diktatur* todavía en el período de juventud, en el año 1921. La elección del objeto no fue ocasional, pues, en el desarrollo de su pensamiento, analizó el tema bajo la luz de lo político. Por ello, este trabajo es anticipador de algunos aspectos de la retórica en pro de la dictadura y de sus desdoblamientos en Europa en las décadas de 1920 y 1930.

Schmitt construye un concepto de dictadura dual, con dos elementos, aparentemente, sin conexión interna: a saber, la dictadura comisaria y la dictadura soberana. Analiza la dictadura a partir de los conceptos de soberanía y seguridad del Estado. A partir de esta aproximación teórica, prevé que la substancia del poder político trasciende todo el ordenamiento jurídico². Este es uno de los núcleos fundamentales de su oposición a Kelsen.

1 Díaz, 2003, 160.

2 Fijalkowski, 1966, 19.

Los conceptos de dictadura y de excepción en la obra de Schmitt abrieron paso a interpretaciones dispares. Algunas de estas interpretaciones apuestan por una interpretación literal y desorientada de su contexto y también de sus principales interlocutores. Estas interpretaciones descontextualizadas infravaloran el peso de las circunstancias históricas en Schmitt, así como de las fuerzas filosóficas y políticas que en él operaban vigorosamente y con las cuales interactuó sabidamente. Schmitt fue consciente de que el diálogo de su texto con sus interlocutores potenciaba ya una alta tensión. Los riesgos para las instituciones weimarianas, provenientes tanto de la izquierda como de la derecha más radical, eran considerables y, por cierto, no le pasaron inadvertidos a cualesquier intelectual, menos a alguien tan sutil como él.

La opción de este trabajo es por una interpretación holística y contextualizada. A la vista de su contexto histórico, Schmitt asume un alto riesgo teórico antidemocrático al trabajar en una doble vía: a saber, promoviendo la superación de la democracia parlamentaria y, paralelamente, elogiando la dictadura. Esta fórmula política le permite postular una fuerte centralización³. El mejor ángulo analítico hace hincapié en que, de entre sus dos propuestas de dictadura, es la dictadura soberana, la más centralizadora, la que se impone sobre la dictadura comisaria, la que resulta menos favorecedora de este efecto concentrador de poder. En este aspecto, atribuimos un riesgo antidemocrático a Schmitt por nuestra propia pre-comprensión liberal favorable al concepto de democracia. La tradición del socialismo liberal –definida por la convergencia entre democracia y Estado de Derecho– entiende que la democracia no es un mero procedimiento y resalta su fundamento ético y el valor prioritario de la libertad⁴. Y es precisamente contra esta tradición jurídico-política ilustrada contra la que se enfrentan Schmitt y sus interlocutores.

Schmitt adopta una estrategia completamente divergente a la hora de abordar el concepto de democracia. En este sentido, el concepto de democracia de Schmitt huye de lo que venimos articulando hasta aquí sobre el concepto liberal y democrático. El concepto de democracia de Schmitt no se reduce a ser un concepto procesal de toma de decisiones políticas. El totalitarismo schmittiano no acepta la división pública de las responsabilidades. Para la teoría política totalitaria, estipular reglas y principios en la toma de decisiones es un sin sentido porque sería propio de una teoría de cuño individual como la liberal. Además, estipular reglas y principios para la toma de decisiones reduce el papel dado a la voluntad política en la toma de decisiones querido por el totalitarismo schmittiano.

El concepto schmittiano de democracia la compatibiliza con el de dictadura. Por detrás de este movimiento autoritario, subyace una argumentación que asocia la democracia liberal con una tradición decadente, de matriz católica, que, en la percepción de Nietzsche, contiene una moral del rebaño, de siervos pacíficos y voluntarios (propia del cristianismo). Según la crítica conservadora revolucionaria alemana de los años 20, este concepto gregario de democracia había contaminado el espacio político con su conjunto de debilidades de carácter. La democracia liberal, contra la cual Schmitt apunta sus baterías en pro de su versión dictatorial, volvía a reconocer que los más fuertes deberían disponer de la posición de dominio (*Herrschaft*). Quienes gobiernan, según la versión gregaria de la democracia –criticada por Sch-

3 Heller, 1931, 118.

4 Díaz, 2003, 149.

mitt–, debían seguir una estrategia de asimilación e identificación de las grandes masas con sus órdenes, de acuerdo con un modelo de triunfo y virtud vinculado al liderazgo político.

Esta estrategia dictatorial contra el modelo individualista de democracia, sin embargo, no fue utilizada únicamente por Schmitt. Mussolini ya había preparado suficientemente el camino al insistir que la genuina democracia –si algún día se diera en la historia de la humanidad– era de creación contemporánea y estaba siendo realizada, originariamente, en la Italia fascista⁵. Aún más, para Mussolini la democracia era realizable más allá de las fronteras italianas. En aquel momento de la historia, el fascismo veía también viable la democracia en la Alemania hitleriana. Mussolini plantea los términos de esta estrategia de redefinición conceptual y política de la democracia en un discurso proferido en Berlín el 28 de septiembre de 1937. En él, amplía su noción de democracia y pasa a incluir a la Alemania nacional-socialista como otra realización histórica de su concepto de democracia. Ya no volvería a distanciarse de la dictadura de Hitler. Desde luego, la compatibilidad de la democracia con la dictadura abre espacios para la tentativa de legitimación política de regímenes como los de Mussolini y Hitler. Distorsionaron un concepto de democracia que no les podría dar cabida en su concepción delimitada, pues el concepto democrático-liberal prioriza el valor libertad. Adoptaron las vías de una completa malversación conceptual de la democracia.

El totalitarismo opera con este concepto tergiversado de democracia. No acepta el contenido heterogéneo del Estado Legislativo Parlamentario (*parlamentarischer Gesetzgebungsstaat*) sobre el que ejerce su crítica. Muy al contrario, la democracia fascista es homogénea y está caracterizada por ser “(...) organizada, centralizada, autoritaria”⁶. Esta aproximación autoritaria a la democracia es substantivamente compatible con la percepción schmittiana de la unidad entre gobernante y gobernados. Unidad autoritaria que Mussolini expresa como centralización. En Schmitt, este primer movimiento de distorsión conceptual de la democracia excluye, de plano, la noción de pluralidad. Para el fascismo mussoliniano, la comprensión autoritaria de la democracia como poder centralizado es la correcta. Si cabe algún vestigio de democracia en esta visión, sería dentro del concepto de democracia de Heller cuyo concepto de unidad democrática es bien distinto.

El argumento de Heller es que la operatividad del criterio de la mayoría desde el cual una democracia puede funcionar depende de que exista previa conformación de un cuadro político que se podría denominar unitario o de totalidad⁷. Este conjunto previo es el que permite que las decisiones puedan ser tomadas por un grupo de gobierno de modo vinculatorio a los demás miembros, eventualmente, disidentes. Pues, para que alguien acepte libremente reducir su esfera de expectativas en beneficio de decisiones mayoritarias, inspiradas en valores diversos, se supone que este sujeto encuentra un buen motivo para, en caso de conflicto entre el plano colectivo y el individual, desear, pese a todo, el mantenimiento de la sociedad en la cual se encuentra inscrito o a la que pertenece. Lo que supone el triunfo de los valores y elecciones colectivos sobre los propios valores puntuales del individuo⁸. La pregunta que permanece todavía sin respuesta en el mundo contemporáneo es qué tipo de valores últimos serán capaces de articular colectivamente a los individuos.

5 Matthews, 1944, 31.

6 Mussolini, 1935, 38.

7 Heller, 1931, 16.

8 Heller, 1931, 16.

Esta propuesta de compatibilización de la democracia con la dictadura es reveladora del sentido de otros aspectos ambiguos del trabajo de Schmitt. Rigurosamente, la democracia definida por Schmitt no puede ser entendida sino como un sistema cuyo núcleo duro es incompatible, en todos sus términos, con las instituciones democráticas que emplean esfuerzos para mantener vigentes valores como la pluralidad, las garantías jurídicas individuales y el conjunto de las libertades fundamentales. Schmitt reconoce que estos son valores propios del Estado constitucional liberal⁹, y que éste es incapaz de discernir valores centrales para el Estado totalitario, como, por ejemplo, la genuina separación entre amigo y enemigo¹⁰. En el mismo sentido del fascismo de Mussolini, Schmitt establecía los límites de la posibilidad de la libertad en un Estado fascista. Por su propia amplitud conceptual, el Estado fascista engloba y domina toda la vida moral del hombre¹¹. Es más, solamente en él existe la libertad real del hombre. Aquellos que, por ventura, discrepaban del proyecto totalitario en curso en el fascismo se encontraban con una decidida violencia estatal en su camino, supuestamente justificada porque no disponían de la más mínima legitimación, ética o política, para enfrentar al auténtico interés de la comunidad (*Gemeinschaft*) traducido en las acciones del *Führer*. En este sentido, es desconsiderado como persona moral capaz de posicionarse axiológicamente en la existencia y dotarse de algún sentido existencial.

El discordante de los intereses del Estado (luego, de toda la comunidad) no era alguien que converja con la política pública. Sino alguien que se opone a la estructura jerárquica capaz de traducir los verdaderos intereses del pueblo. Heller describe bien este problema cuando señala: “El adversario político del momento se trueca en enemigo absoluto, en demonio, que no tiene con nosotros ni un derecho ni un juez común, y con el cual no se puede pactar”¹². No hay discrepancia de fondo de esta descripción helleriana del adversario político bajo el totalitarismo con la definición del enemigo realizada por Schmitt en su *Begriff des Politischen* al describir al enemigo como alguien a quien podemos vernos en situación de eliminar¹³. Heller, sin embargo, tiene perfecto discernimiento de las consecuencias a las cuales la teoría schmittiana conduce cuando mantiene la oposición entre amigo y enemigo en los términos de la muerte o desaparición del adversario político, pues en este ámbito “No cabe pensar en una base de discusión e inteligencia entre estos enemigos políticos. Entre ellos no cabe parlamentar, sino dictar”¹⁴. Esta intransitividad termina por representar especialmente la creencia de los reaccionarios acerca de la incapacidad parlamentaria para restablecer el orden normal¹⁵. Por lo tanto, los tiempos entonces en curso no eran de parlamentar, pero sí de dictar; no eran de diálogo de la clase opinante sino de comando por la élite dominadora. Ésta es la respuesta final de Schmitt a los difíciles tiempos de crisis. Y tal conclusión lleva a pensar, si esta opción de compromiso totalitario no agrava más aún la crisis, que se propone resolver al elevarla a un nivel mayor, el de la violencia institucionalizada por el Estado.

9 Schmitt, 2009, 65.

10 Schmitt, 2009, 59.

11 Mussolini, 1935, 20.

12 Heller, 1931, 20.

13 Schmitt, 2002.

14 Heller, 1931, 32.

15 López Alós, 2009, 168.

Es posible asumir, incluso, que, para Mussolini, el Estado totalitario podría ser muy bien caracterizado en su conocida máxima, pronunciada en discurso en la Cámara de los Diputados el 26 de mayo de 1927: “Todo en el Estado, nada contra el Estado, nada fuera del Estado”¹⁶. Este dicho sería adoptado, de modo muy semejante, por Salazar en Portugal: “Nada contra la Nación, todo por la Nación”. De esto tampoco diverge Lenin al no excluir lo privado del ámbito de la acción política del Estado, y subordinarlo, enteramente, al campo de la acción estatal que procura (declarativamente) la defensa de los intereses de la clase trabajadora. Todas estas son aproximaciones que rechazan de plano la noción de libertad que subyace a la ética kantiana en su consagración de la libertad en la esfera del Estado. A este propósito, bien reconoce Laporta que los “(...) propósitos y proyectos de los seres humanos bajo un poder ilimitado de estas características no sería, desde luego, muy envidiable y la dignidad del hombre entendida como autonomía individual estaría supeditada nuevamente a los excesos de un mecanismo tan veleidoso, insaciable e impredecible como el que más”¹⁷.

En su texto, Heller reconoce que este perfil diseñado y sintetizado en la retórica de Mussolini, citada arriba, es una fórmula bien acabada del Estado totalitario¹⁸. Con esta idea converge Matthews, al decir que esta violenta decantación de Mussolini es también pieza fundamental tanto para el fascismo como para el nacionalsocialismo, así como para cualquier otro tipo de totalitarismo¹⁹, que en Schmitt entronca con su concepción de soberanía ilimitada según el modelo teológico del catolicismo romano. De hecho, esta idea fuerte es suficiente para expresar el grado de control superlativo atribuido al Estado en detrimento del papel de cualquier otro actor social, sea individual o colectivo. En otro momento, la idea autoritaria es todavía más reforzada por Mussolini al decir que “Estamos en un Estado que controla todas las fuerzas que obran en el seno de la nación”²⁰, suficientemente esclarecedor sobre los límites que el poder (y la violencia) instaurado en este Estado puede asumir frente al discordante. Este es un acercamiento de aquello que Hitler denominó de *Führerstaat*, que a todo y a todos domina y subyuga.

2. Estado total: el necesario ataque al individualismo liberal

El Estado fascista evoca la intromisión en la vida privada en límites impensables en la sociedad democrática, dado que admite ser él mismo un referencial ético superior a las capacidades individuales disponibles para la toma de decisiones en materia de moral. Así se implementan las condiciones totalitarias para la genuina destrucción de la vida privada²¹. Se trata de que al totalitarismo ya no le basta el control de las acciones, pues ambiciona aún más, a saber, el dominio perfecto, vía esfera de la moralidad. El Estado es el actor que podrá emprender esta actividad una vez purificado tanto por sus instituciones como, sobre todo, por la autoridad que le controle y ordene de modo autoritario. Es esta una dimensión ética, que reclama como fundamento lo que supuestamente legitimaría el Estado fascista:

16 Mussolini, 1935: 64-65.

17 Laporta, 1994, 137.

18 Heller, 1931, 64.

19 Matthews, 1944, 222.

20 Mussolini, 1935, 65.

21 Águila, 1993, 213.

intervenir en la moralidad pública y privada y decidir adecuadamente sobre lo que sea el interés público, como si fuera, por inspiración transcendente, capaz de expresar la verdad revelada (y de modo infalible) a los súbditos sobre los reales intereses del Estado.

Por lo tanto, va quedando claro cómo, para el fascismo, la libertad del individuo tiene su concepción estrictamente dependiente de la acción del Estado. La libertad apenas puede ser pensada *fuera* del Estado, pues “(...) para el fascista todo está en el Estado, nada humano o espiritual existe, y tanto menos valor tiene, fuera del Estado”²². Esta es una descripción bastante bien acabada de lo que Águila entiende como totalitarismo – arreglo político en el cual nada hay que sea privado, pues absolutamente nada debe escapar a la intervención del Estado. No hay libertad en el sentido liberal, para el Estado totalitario, pues se entiende que “El Estado debe eliminar las bases del individualismo y absorber en su autoridad la libertad de cualquiera, así como extender lo más ampliamente posible su esfera de control”²³. Siguiendo este razonamiento, no hay mantenimiento alguno de los fundamentos de la democracia, pues se legitima el rebasamiento del umbral de la vida privada, mucho más allá de la frontera de lo imaginable en materia de control político.

El delineamiento del desprecio de los fascistas hacia la cultura democrático-parlamentaria y a las libertades permite observar cuan próximo está Schmitt de esta cultura política que pretende establecer un control irrestricto de las actividades políticas por medio del Estado. La crisis weimariana mantiene problemas en común con otras crisis de las democracias. Dahl se ocupa de estas crisis para mencionar que la intensidad con la cual se presentan, aliadas a su duración en el tiempo “(...) aumentan las posibilidades de que la democracia sea derrumbada por líderes autoritarios, que prometen arreglar los problemas con métodos dictatoriales rigurosos. Está claro, esos métodos exigen que las instituciones y los procedimientos esenciales de la democracia sean dejados de lado (...)”²⁴.

En este sentido, por lo tanto, es absolutamente cierto que su teoría de la dictadura (comisaria o soberana) no podría de modo alguno estar orientada a prestar buenos servicios al constitucionalismo liberal weimariano en crisis o a cualquier aspecto de la democracia. La estrategia de Schmitt es aproximarse al concepto de democracia liberal con la finalidad de demolerlo y vilipendiarlo. Nuestra interpretación sugiere que *una* de las perspectivas fructíferas para explorar los desdoblamientos de esta cuestión, ya en la década de 1930, es su texto *Staat, Bewegung, Volk*. Una idea que reaparece en este texto, procedente de sus escritos anteriores, es cuan dañina es la pluralidad para su perspectiva de Estado y de sociedad: “El reconocimiento de la multiplicidad de la vida particular y específica conduce inmediatamente a una nueva e infeliz dilaceración pluralista del pueblo alemán [...] si un Estado fuerte no fuera creado para garantizar la totalidad de la unidad política frente a cualquiera multiformidad”²⁵.

No hay espacio para la pluralidad en el ejercicio del poder, pues este Estado fuerte emergente está preparado para imponer la totalidad sobre la pluralidad. Para Schmitt, la estructura del Reich, posterior a 1933, seguía este modelo y representaba un nuevo (y prometedor)

22 Mussolini, 1935, 16.

23 Véase Águila, 1993, 214.

24 Dahl, 2001, 173.

25 Schmitt, 2009, 62.

camino²⁶. En rigor, la posición de Schmitt sobre la relación del concepto de dictadura con la democracia se enfrenta al conjunto de los términos que algunos comentaristas utilizan para prestarle perfil y contenido a un tipo de Estado comprometido con la democracia y con el derecho.

Un conjunto mínimo de principios democrático-liberales y parlamentarios se opone incisivamente a la defensa que Schmitt realiza de la dictadura. Para el fascismo, la representación política de aquel período ya no bastaba para responder a los problemas políticos²⁷. Los representantes políticos no pasarían de ser aduladores de las masas y capaces propagadores de innobles discursos seductores. En este sentido, recordemos lo que Schmitt reclama para aquellos días: un Estado fuerte capaz de sobreponerse a las dilaceraciones sociopolíticas promovidas por el pluralismo²⁸.

Para Kelsen esta defensa de la dictadura fue posible por parte de aquellos que sostenían una clara "(...) creencia *metafísico-religiosa* de que el dictador (...) está en posesión de la verdad absoluta (...). Pues sólo frente a tal *absoluto* (...) puede pretenderse una obediencia silenciosa (...)”²⁹, y, en esto, encontramos la esencia de la dictadura. Esta conexión, detectada por Kelsen bastante bien, se afirma con el desenvolvimiento del mito y su aplicación en la realidad política totalitaria, tanto fascista como nacionalsocialista o todavía comunista. El mito es creación pura, una creencia y una pasión, y en momento alguno necesita ser una realidad. En este modelaje él ya cumple singularmente bien la función que el fascismo le demanda: que sustraiga al hombre de la esfera abstracta de la reflexión y de la crítica para concentrarlo en la pura acción. Resultado para el cual el mito posee especial adecuación³⁰.

En ambas, las estructuras fascistas y nacionalsocialistas son incapaces de la contraposición, la oposición, la construcción de una narrativa crítica del poder establecido. En suma, son incapaces del debate, puesto que el mito no admite valores opuestos; para quien cree en él, el mito es un valor constitutivo de la verdad y, por lo tanto, es incontestable en sus posiciones, sin ser la verdad misma. La presencia del concepto de verdad comprendido en estos términos absolutos se impone a los argumentos y creencias liberales de fondo, algo que bien aparece delineado tanto por Vallespín como por Águila³¹.

A todos y cada uno de estos elementos conformadores del Estado democrático de Derecho se sobrepone la cultura jurídico-política de Schmitt, que, a su vez, revela profundo antagonismo a la descripción de la dictadura realizada por Kelsen. Schmitt criticó a la democracia parlamentaria como parte de un amplio compromiso de fondo, no explícito, con las teorías autoritarias del comienzo de la década de 1920 que, como es el caso del fascismo, favorecieron el modelo de Estado centralizado. Un Estado autoritario solvente para resolver el conjunto de abusos que Schmitt atribuye al parlamentarismo y a las irresponsabilidades de las Asambleas³².

26 Schmitt, 2009, 63.

27 Mussolini, 1935, 28.

28 Schmitt, 2009, 62.

29 Kelsen, 1988, 104.

30 Pareto, 1985, 45.

31 Véase Sauquillo, 2001.

32 Mussolini, 1935, 47.

El movimiento teórico fascista aparece en las líneas de Mussolini como un claro antípoda del socialismo cuya propuesta es profundamente antibolchevique. Se trata de una estrategia comprensible ya que, en el marco de los años 20, el fascismo y el socialismo eran competidores, como proyectos políticos antagónicos, para aquellos tiempos difíciles. Mussolini es bastante claro en cuanto a la oposición al socialismo y a la base científico-marxista: el fascismo era su negación absoluta³³. El fascismo se radicalizó con su apropiación por el nacionalsocialismo, para representar la verdadera antítesis del Estado de Derecho, entendido este como detentor de un sistema de legalidad, que defiende los derechos fundamentales y se opone a los abusos del Estado. Los totalitarismos necesitan, por definición, rechazar de plano a ambos.

3. El estado de derecho como antípoda del totalitarismo

En esta sección argumentaremos en torno a lo que consideramos un equívoco: el retorno de Schmitt como referencial teórico para realizar la crítica a la democracia en nuestros días. Sugerimos que su propuesta resulta inviable por conllevar la corrosión del Estado de Derecho y por proyectar el nacionalsocialismo.

La cultura jurídico-política y democrática contemporánea está comprometida con valores incompatibles con regímenes cerrados en su radicalidad como el totalitarismo, y la legal protección de las libertades individuales y colectivas es una de ellas. Sin embargo, hay que observar que la mera legalidad no es garantía suficiente para el diseño institucional de un Estado democrático. Para observarlo, basta considerar que todo Estado es un Estado *con* derecho. Algo bastante distinto es hablar del concepto de Estado *de* derecho. En este último, suponemos la supervivencia esencial de compromisos democráticos, que suponen una cualidad especial: conducir sus asuntos según el principio de imperio de la ley.

El Estado *de* Derecho está constituido por un ideal ético, por una proyección normativa y, todavía, por un juicio de *deber-ser*, antes que solamente por una descripción del mundo del *ser*. El conjunto de sus principios y elecciones valorativas está filosóficamente orientado por el Iluminismo, contra el cual son dirigidas las incisivas críticas de Schmitt y del conservadorismo revolucionario. Críticas a veces rechazadas por el núcleo duro del totalitarismo. Esta comprensión es previa y necesaria para entender cuáles son los procesos y críticas comprometidos con la democracia y cuáles socaban las bases democráticas de la vida en común a través de proyectos antiliberales de diverso cuño y radicalidad.

Para algunos comentaristas está bastante claro que el Estado *de* Derecho puede ser evaluado desde la supremacía de la razón y de la libertad ya que estos son indefectibles trazos ilustrados³⁴. Esta supremacía no logra afirmarse sino cuando el Estado se encuentre bajo un control político e institucional fundamental del derecho. Y esta es, verdaderamente, una de las más sólidas apuestas del autor al rechazar firmemente el decisionismo arbitrario, típico del caudillismo fascista³⁵. Decisionismo arbitrario que aparece en el texto schmittiano según la visión de Laporta, cuando dice que estas son características “(...) propias de un Estado totalitario negador de la libertad”³⁶, como expresión subjetiva que ocupa su espacio en un mundo plural.

33 Mussolini, 1935, 33.

34 Véase Díaz, 2003, 147.

35 Laporta, 1994, 140.

36 Véase Díaz, 2003, 152.

La herencia del Iluminismo y el absolutismo, de una parte, y la arbitrariedad, de otra, conviven, en tensión, en el escenario político de Weimar, bajo la forma del liberalismo jurídico y de las fuerzas conservadoras. A pesar de que el Estado de Derecho alemán fuese reconocido como una gran conquista científica en materia política, esta viva tensión sostuvo y fortaleció a la cultura totalitaria, para la cual Schmitt colaboró. Antes que resolver los impases, el jurista sólo agravó las inestables relaciones de la República de Weimar, forzándolas hasta llevarlas a la trágica caída final. Los compromisos de Schmitt estuvieron declaradamente dirigidos a favorecer la reinstalación del orden. Sólo se esforzó en impulsar un orden jurídico voluntarista, cuya autoridad total era el *Duce* o el *Führer*. Schmitt deposita una confianza exacerbada en este único hombre, como si fuese posible influenciar a algún consejero. Equívoco que su maestro florentino, Maquiavelo, parece haber cometido.

Schmitt realiza paulatinamente su estrategia de corrosión de la cultura del Estado democrático de Derecho y se ocupa de acelerar su fin. Aquí existe un enfrentamiento filosófico de fondo entre una tradición neokantiana, cuyo formalismo presenta la construcción del derecho sin una constitución de contenido previamente asumida, y una versión totalitaria, donde el derecho recibe el contenido y fuente de validez último del querer de un sólo hombre. A este respecto, Heller señala como “(...) La norma sin voluntad fue sustituida por la voluntad sin norma, y el derecho sin fuerza, por la fuerza sin derecho (...)”³⁷. Heller no podría ser más preciso al identificar cómo el fascismo comprende una configuración política que sustituye al derecho y que, para cumplir la función que este ejerce en el Estado democrático de derecho, echa mano de la pura violencia como elemento supuestamente destinado a la estabilización de las relaciones sociales.

Legitimado en el ejercicio de sus funciones políticas por la libre voluntad legislativa, que realiza negociaciones políticas en el ámbito del Poder Legislativo, el Estado de Derecho está sobrepasado por el ideal de reavivar sus compromisos. El Estado de Derecho tiene, así, que recomponer sus déficits políticos. En suma, el Estado legislativo tiene que realizar las promesas que no fueron cumplidas³⁸, como señala Bobbio³⁹. En este mismo sentido, Heller señala que el Estado de Derecho proyecta el nuevo vigor de la esfera política en el dinamismo de la autonomía ciudadana dirigida a ocupar el dominio público⁴⁰, al menos en sus mejores versiones. Se trata de un orden político, por definición, refractario a los proyectos de organización arbitraria del poder que estipulen la preeminencia visceral del Poder Ejecutivo sobre los demás.

La reflexión de Schmitt sobre el tema se distancia de esta perspectiva al cargar fuertemente contra el Estado de Derecho de tipo liberal. Esta interpretación nos aleja de las conclusiones de eruditos comentaristas que sostienen que Schmitt defendió al régimen constitucional weimariano⁴¹, que, intervino, supuestamente, para la defensa de sus principios. Sería imperdonablemente *naïve* permitirse desconocer los comunes desdoblamientos causados a la política moderna por el elogio a la dictadura en tiempos de exacerbada fragilidad institucional y de alto voltaje político como aquel vivido en Weimar. En este contexto,

37 Heller, 1931, 110.

38 Díaz, 1978, 157.

39 Bobbio, 2011.

40 Heller, 1931, 104.

41 Alexandre Franco de Sá, 2009.

opina Bercovici que “(...) Schmitt tuvo un papel activo en la crisis final de Weimar (...)”⁴², pero para Bercovici –a diferencia de otras interpretaciones, por ejemplo, la de Sá– termina “(...) influido en la elección de salidas autoritarias para la crisis, al apoyar gabinetes presidenciales para instrumentalizar sus ideas en la dirección de la dictadura presidencial y la disolución de la Constitución”⁴³.

El Estado de Derecho fenece bajo la inspiración fascista afín a Schmitt, y hay, en esto, una línea de continuidad en su posición intelectual desde la década de 1920 hasta alcanzar su auge a partir de 1933, fecha a partir de la cual el sentido de su texto es abiertamente favorable al nacionalsocialismo. Elías Díaz reitera que una buena posibilidad para la comprensión de fondo de Schmitt remite a la lectura de su interpretación europea de Donoso Cortés⁴⁴, idea que comparto porque remarca la connivencia de Schmitt con el poder arbitrario.

La crítica schmittiana –dirigida al parlamentarismo, a la democracia y al liberalismo– desemboca en la desestabilización de las propias condiciones de posibilidad del Estado de Derecho. Algo que nos conduce a algunas posiciones que necesitan ser revisadas. Primeramente, y en referencia al diseño del Estado de Derecho hecho arriba, se trata de que Schmitt no retoma cualquiera de los compromisos no cumplidos por la democracia. Para Schmitt era vital darle término al Estado de Derecho y su inspiración liberal. Los objetivos que apoyaría decididamente durante el régimen nacionalsocialista tampoco coinciden con el cometido democrático. Discrepar en cuanto a las razones de fondo no es tan problemático en Schmitt: su crítica está basada en una argumentación imprecisa, a saber, que el descrédito del valor del Parlamento no puede ser pensado a partir de su contraposición al momento histórico vivenciado. Como bien recuerda Dahl, no hay arreglos institucionales y prácticas que puedan corresponder, realmente, a los objetivos de una democracia ideal⁴⁵. El argumento antiparlamentario schmittiano es idealizado y tendría más consecuencias para el análisis final de las posibilidades del Parlamentarismo. Pero este es un resultado que siempre es obtenido al confrontar la realidad con el ideal.

En segundo lugar, Schmitt piensa lo político según una lógica bastante diversa de cualquiera posibilidad de participación política porque no apuesta por vías dialógicas. Al contrario, Schmitt piensa lo político a partir del puro enfrentamiento y no de la interlocución e influencia mutua entre los actores políticos, pues el escenario en que su Estado actúa está marcado por la centralización de poderes, que, ya al inicio de la década de 1920, es por él pensada a partir de la figura del *Reichspräsident*. Este es uno de los puntos en que sobresale la oposición entre el proyecto del Estado democrático de Derecho y el del Estado dictatorial. En el primer caso, triunfa el imperio de la ley, y en el segundo, el imperio del soberano. Aunque ambas realidades apunten a un escenario conflictivo, en el primer caso, los criterios que sirven de mediación son públicos y preestablecidos conforme a valores compartidos transformados en normas jurídicas, aunque susceptibles de interpretaciones y alteraciones por vía de los procesos legislativos de creación. En el segundo caso, el imperio del soberano es delineado por la tentativa de sofocamiento de las diferencias potenciadoras de los con-

42 Gilberto Bercovici, 2004, 141.

43 Bercovici, 2004, 141.

44 Véase Díaz, 2003, 155. Sobre este tema, véase Schmitt, 2006.

45 Dahl, 2001, 97.

flictos. En este caso, la norma no es susceptible de alteraciones porque su sentido depende, simplemente, de la voluntad del soberano, criterio único e irrecurrible para dirimir conflictos.

Schmitt discernió su posición real cuando estructuró la política y el Estado, en el texto de 1936, titulado *La Doctrina del Derecho en el Fascismo y en el Nacionalsocialismo*, al indicar que el fascismo era de gran importancia para la doctrina del derecho alemán, precisamente debido a las evidentes semejanzas del fascismo con el movimiento alemán, tanto en el punto de vista de su configuración interna como externa⁴⁶. La proximidad del fascismo con la filosofía schmittiana también puede ser percibida por medio de su identificación con los movimientos del conservadurismo revolucionario alemán del período. Como señala Bercovici, estos movimientos del conservadurismo revolucionario alemán inspiraron muchas de las propuestas del fascismo italiano⁴⁷.

A este propósito, es también cierto que el conservadurismo revolucionario alemán fue un movimiento de soporte al autoritarismo caracterizado por medio de una doble estrategia: a saber, la minimización del Parlamento y, como reverso de la medalla, el fortalecimiento de los poderes del Presidente del Reich⁴⁸. El bias teórico autoritario de Schmitt, con considerable gama de presupuestos teóricos del fascismo, puede ser observado a través de su caracterización realizada por uno de los liberales más solventes en la crítica de Schmitt: “El fascismo, en su esencia, es la destrucción de las ideas y de las instituciones liberales, en el interés, en su esencia misma, de aquellos que poseen los instrumentos del poder económico”⁴⁹. Nuestra convergencia con Laski sobre el tema es apenas parcial: pues el liberalismo político sí fue efectivamente defenestrado; a su vez el liberalismo, en materia económica, es comprendido en una nueva y moderna clave, puesto que el mercado ya no se encuentra bajo estricto control de los dueños del capital. El mercado opera coordinadamente con las fuerzas del mercado y bajo el poder del *Duce* (político). La idea de que la dictadura fascista se hizo viable por el consorcio entre grandes industriales (poder financiero) y Mussolini (poder político) garantizó que el nuevo régimen no perjudicase los intereses⁵⁰.

La crítica fascista al liberalismo patentiza su retórica y es contribución decisiva a la cultura antiparlamentaria y antidemocrática. Schmitt auspicia declaradamente esta cultura. El ácido elemento aportado por el fascismo fue valioso para provocar la debilidad de los materiales republicanos y democráticos de Weimar. Por lo tanto, lo que se encontraba bajo tensión eran dos dispares concepciones del poder y de la estructura de la política: una era una visión policrática (democrático-parlamentaria); la otra, opuesta, era una visión monocrática, de modelación teológica, defendida por Schmitt. Esta última excluye, por antonomasia, la pluralidad de opiniones y de partidos que las organice y congregue. Y, en esto, Schmitt también acompaña a la doctrina mussoliniana, al decir que el fascismo “(...) no fue partido político, sino todo lo contrario (...) fue anti-partido y movimiento”⁵¹.

Esta perspectiva desde la que pensar lo político y al Estado discrepa esencialmente de los fundamentos democráticos del Estado de derecho. Esta clase de argumentos fascistas

46 Schmitt, 1995, 67.

47 Bercovici, 2004, 89.

48 Bercovici, 2004, 141.

49 Laski, 1939, 178.

50 Matthews, 1944, 196.

51 Mussolini, 1935, 27.

presentan una intensa crítica a la democracia parlamentaria pero no poseen contenido suficientemente consistente para atestiguar el objetivo al cual se proponen. Está en su cimiento una irremediable oposición a la democracia parlamentaria que también puede ser observada por la caracterización que de la doctrina fascista realizada por Marcuse. Para él, el sistema político depende de la profundización de la coerción para mantener el poder⁵², pues no disponía de la sólida base legitimadora típica de las democracias parlamentarias: la argumentativo-persuasiva. Así, el sistema necesita seguir fomentando el fácil uso de la fuerza, algo que, ciertamente, invierte la lógica legitimadora por parte del Estado democrático de Derecho. Pero, si bien es cierto que el Estado no puede, y ni debe, ceder el monopolio de la coerción, según la tradición weberiano-kelseniana, por otro lado, el Estado democrático de derecho no la utiliza como el fundamento fuerte de sistema de legitimación política y garantía de su eficacia.

El Estado democrático de derecho funciona cuando asegure sus compromisos con elecciones libres, derechos individuales y políticos colectivos, instituciones públicas activas y eficientes, etc. Por otro lado, y obedeciendo a las obvias variaciones históricas, el gobierno de los hombres fue la marca indeleble tanto del Estado absoluto pre moderno como también la del Estado fascista y totalitario nacionalsocialista. Schmitt retoma esta tradición, parcialmente interrumpida en el siglo XVIII francés, y emplea sus esfuerzos contra el Estado legislativo que se caracteriza en hacer residir la “(...) expresión suprema y decisiva de la voluntad común a la ley, reduciendo la legitimidad (del monarca o del pueblo) a la legalidad”⁵³. Schmitt guarda coherencia con el fascismo y, por ello, apoya un gobierno de los hombres inspirado en el Estado absoluto pre moderno.

Wolin es uno de los comentaristas que sugiere que Schmitt apunta que, en las situaciones de emergencia, el poder del soberano debe ser ilimitado⁵⁴. Esta falta de límites jurídico-políticos, en las circunstancias de emergencia como las que se encontraba Alemania, le sirve para apartarse del gobierno de las leyes y optar por el gobierno de los hombres. En aquel momento, los enfrentamientos políticos se recrudecían, y el análisis schmittiano apuntaba el camino de la radicalización de los enfrentamientos. Su opción es por el abandono de las garantías jurídicas (orden liberal constitucional) y por el incremento de lo político (arbitrario-dictatorial). Lo político abandona el área teórica de la comprensión en el plano dialógico. Ahora, lo político es el recurso para resolver los impases bajo la pura imposición y la fuerza necesaria, no para el restablecimiento del orden para el establecimiento de un *nuevo orden*, que Schmitt propone como renovado vehículo de lo político. Este es el momento corrosivo del orden weimariano al cual Schmitt no es ajeno.

Wolin reconoce que, en las situaciones de emergencia, el poder del soberano deberá estar revestido de independencia y de ilimitación. Dentro de la lógica schmittiana, cabe decir que puede esperarse cualquier mal para un poder de inspiración teológica⁵⁵. Sauquillo destaca que si para Schmitt subsiste la Providencia, el poder terreno (y soberano) está inspirado y legitimado por ella, y, entonces, de hecho, “(...) todo poder es bueno pues Dios está tras su

52 Marcuse, 1999, 95.

53 Bercovici, 2004, 94.

54 Wolin, 1990, 400.

55 Sauquillo, 2008, 8.

ejercicio”⁵⁶. La independencia absoluta del soberano en sus acciones es también expresa cuando diseña la posición del *Führer* nacionalsocialista. Aunque éste cuente con un Consejo, no está constituido como organización de control ni tampoco como una especie de dualismo interno en el poder⁵⁷. Por consecuencia, su poder es ilimitado y sus defensores asumirán que todas las consecuencias que deriven de tal opción jurídico-política se encuentran en ella, explícita o implícitamente.

4. Consideraciones finales

Schmitt conoce demasiado bien el campo sobre el cual opera, tanto en su dimensión política cuanto jurídica. Sobre el autor muchos equívocos pueden ser cometidos, excepto el de atribuirle todavía un mínimo grado de ingenuidad, en ningún momento de sus análisis. La ilimitación de poderes que Schmitt reclama para el gobierno alemán como forma de enfrentar las crisis del período, conceptual e históricamente, puede ser vista como un ariete contra el régimen weimariano. Cuando retrocedemos a las pautas que configuraron su trabajo, desde los primeros momentos de la década de 1920, este elogio de la ilimitación del poder conlleva ya el riesgo comprobado de que el mal producido por la dictadura era peor que el supuesto remedio a los males en el plano jurídico-político que padecía la República de Weimar. Éste remedio discrecional se revela productor de todavía más intenso mal que aquella enfermedad social y política que procuraba combatir: los desordenes de Weimar.

No se trata apenas de un mero repudio a la cultura liberal. El texto de Schmitt muestra su compromiso con el principio político de puro dominio y aplicación de la fuerza. La lectura de Wolin presenta a un Schmitt que apuesta por los poderes extraordinarios del soberano frente a la situación de emergencia. Tal situación extraordinaria permite comprender que los poderes que le atribuye Schmitt al soberano, para superar la situación extraordinaria, sean ilimitados e irrestrictos para restaurar el orden perdido. De esta intensidad de poderes se reviste el soberano para transformar el orden y las bases de todo el régimen puesto en cuestión. Aliado al movimiento deslegitimador del parlamento, este elemento de voluntad política fuerte e ilimitada muestra dos de los corrosivos ácidos aplicados por Schmitt en el núcleo de la cultura del Estado de derecho weimariano.

A este respecto concordamos con Wolin al llamar la atención sobre que la acción de este poder ilimitado está sometido a la jurisdicción bajo el punto de vista del liberalismo constitucional. Mientras que para Schmitt esto no ocurre, puesto que él ubica el soberano fuera de los límites del sistema jurídico⁵⁸. Esta localización de la política más allá del mundo del derecho es esencial para la comprensión de la lectura de Schmitt. Tal perspectiva se vuelca en el fortalecimiento de la cultura de la dictadura que el soberano históricamente desempeñó, abriendo así espacio al totalitarismo. Sugerimos que el texto de Schmitt contiene, de hecho, una versión del doble rostro de Jano. Uno de sus rostros es oculto, pero con cuidado observamos que no se revela impenetrable. Inversamente, por la vía de análisis holístico y contextual de la filosofía política schmittiana, observamos su verdadera cara, comprometido

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Schmitt, 2009, 63.

⁵⁸ Wolin, 1990, 400.

con el alineamiento pro-dictatorial y antirrepublicano, en perjuicio de cualquier especie democrático-liberal y del Estado democrático de Derecho. Exceptuada aquella fórmula democrático-liberal que sirve de tapadera para la consolidación de la dictadura, aparece el verdadero rostro de Schmitt.

Referencias citadas

- Águila, R. del (1993), “Los fascismos”, en Fernando Vallespín, *Historia de la Teoría Política*, Vol. 5, Madrid: Alianza Editorial, pp. 189-242.
- Bercovici, G. (2004), *Constituição e Estado de Exceção permanente. Atualidade de Weimar*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- Bobbio, N. (2011), *O futuro da democracia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Dahl, R. (2001), *Sobre la democracia*, trad. Beatriz Sidola. Brasília: UnB.
- Díaz, E. (1978), *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Madrid: Civitas.
- Díaz, E. (2003), “Carl Schmitt: La destrucción del Estado de Derecho”, *Revista Jurídica, Universidad Autónoma de Madrid*, n.º. 8, pp. 143-162.
- Fijalkowski, J. (1966), *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la Filosofía Política de Carl Schmitt*, Madrid: Tecnos.
- Franco de Sá, A. (2009), *O poder pelo poder. Ficção e ordem no combate de Carl Schmitt em torno do poder*, Braga: Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa.
- Heller, H. (1931), *Europa y el Fascismo*, trad. Francisco Javier Conde. Madrid: Editorial España.
- Kelsen, H. (1988), “El problema del parlamentarismo”, en Hans Kelsen, *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Madrid: Editorial Debate.
- Laporta, F. J. (1994), “Imperio de la ley. Reflexiones sobre un punto de partida de Elías Díaz”, *Doxa*, N. 15-16, pp. 133-145.
- Laski, H. (1939), *El Liberalismo Europeo. Un Ensayo en Interpretación*, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Victoriano Miguélez.
- López Alós, J. (2009), “El pensamiento reaccionario sobre la democracia”, Edición digital en Res Publica. Revista de filosofía política, suplemento 1: *Presente, pasado y futuro de la democracia*. pp. 161-169.
- Marcuse, H. (1999), “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, en Douglas Kellner (ed.), *Tecnologia, guerra e fascismo, Coletânea de artigos de Herbert Marcuse*, São Paulo: Unesp.
- Matthews, H. L. (1944), *Los frutos del fascismo*, México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Teodoro Ortiz.
- Mussolini, B. (1935), “La doctrina del fascismo”, Firenze: Vallecchi Editore.
- Pareto, V. (1985), *La transformación de la democracia*, Madrid: Editorial Revista de Derecho Privado / Editoriales de Derecho Reunidas. Traducción de Constantino García y María de los Ángeles Martín.
- Sauquillo, J. (2001), “El retorno de la política”, *Claves de la Razón Práctica*, n.º. 109, pp. 56-63.
- Sauquillo, J. (2008), “En el corazón de la política: viaje a las tinieblas del Estado”, *Isegoría* n.º. 39, julio-diciembre, pp. 217-226.

- Schmitt, C. (1995), “La doctrina del Derecho en el Fascismo y en el Nacionalsocialismo”, en Carl Schmitt, *Escritos de Política Mundial*, Buenos Aires: Ediciones Heracles, pp. 67-68.
- Schmitt, C. (2002), *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, C. (2006), *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, Buenos Aires: Struhart.
- Schmitt, C. (2009), “Stato, Movimento, Popolo”, en Carl Schmitt, *Principi politici del Nazionalsocialismo*, Roma: Associazione Culturale Thule Italia.
- Wolin, R. (1990), “Carl Schmitt, political existentialism, and the total state”, *Theory and Society* no. 4, vol. 19.

Umbral de transparencia en la imagen producida por artefactos de registro mecánico de la realidad*

Thresholds of transparency in the image produced by mechanical recording of reality

ALBERTO MURCIA**

Resumen: En este artículo se revisa la hipótesis sobre la transparencia de las imágenes de Kendall Walton y sus diferentes críticas. Propongo que la imagen fotográfico-cinematográfica solo puede ser potencialmente transparente. Debería, así, hablarse de grados de transparencia. La transparencia de la imagen se divide en umbrales que dependen de la fase de producción en la que esté. De esta forma tenemos transparencia en el registro, de representación, de enunciación y epistémica.

Palabras clave: transparencia; percepción; imaginación; ver como; ficción; edición.

Abstract: In this article, it is questioned Kendall Walton's claims about transparency. It is claiming that photographic-cinematographic image might only be transparent potentially, and we should talk about degrees of transparency. The threshold divides the image transparency, which depends on the timing of production of the image. Thus, there is recording transparency, transparency of representation, transparency of utterance, and epistemic transparency.

Keywords: transparency; perception; imagining; seeing as; fiction; editing.

Cuando se dice que algo es transparente nos referimos a que se puede percibir a través de ese objeto. De manera análoga, se asegura que la imagen producida mediante artefactos de registro mecánico de la realidad es transparente. Pero pese a su fiabilidad informacional y semejanza con el modelo las imágenes fotográfico-cinematográficas¹ no son plenamente transparentes, como Kendall Walton sostiene, aunque tampoco totalmente opacas, como defienden sus críticos.

Toda imagen permite cierta transparencia con el modelo que depende de en qué momento se esté en la producción de la imagen y de cómo se conserva la relación informacional desde el modelo a la representación. Mientras que la imagen es potencialmente transparente al registrarse, al editarse e introducirla en una ficción cinematográfica las

Fecha de recepción: 19/01/2015. Fecha de aceptación: 04/11/2015.

* Agradezco enormemente las conversaciones con Fernando Broncano y Jesús Vega Encabo sin las que no hubiese sido posible afinar ciertos aspectos de esta investigación. También agradezco las objeciones y notas aportadas por los revisores/as anónimos/as que trataron el texto.

** Investigador en la Universidad Carlos III. Contacto: albertomurcia79@gmail.com

1 Mientras no se especifique lo contrario, el término *imagen* refiere a las imágenes producidas por artefactos mecánicos de captación de la realidad; esto es, por lo general, las imágenes fotográfico-cinematográficas.

condiciones que permitirían afirmar que sigue siendo transparente deben ser diferentes: no es lo mismo que se vea al actor Humphrey Bogart a que le percibamos como si fuese Rick, el dueño del bar de *Casablanca*.

Por lo general, cuando se habla de transparencia en el contexto de la imagen se suele entender este concepto exclusivamente como transparencia epistémica. No es el caso de este artículo en el que transparencia es sinónimo de transparencia perceptual². Mi objetivo consiste en defender que las imágenes pueden ponernos en contacto perceptual con el modelo, y a ese contacto perceptual es a lo que llamamos transparencia. Sin embargo, dado que la imagen puede ser tratada desde su captación hasta su exposición, el término transparencia no puede ser utilizado de la misma forma. Por esta razón, considero que el proceso de producción de la imagen se puede dividir en distintos umbrales que marcan diferencias en el sentido del término transparencia. De esta manera tendríamos, transparencia en el registro, de representación, de enunciación y epistémica. La opacidad de la imagen también está relacionada con estos umbrales de producción de la imagen.

* * *

El problema que aquí se expone se encuadra dentro de dos discusiones filosóficas más extensas. Por un lado, ¿son «realistas» los medios de reproducción mecánica de la realidad? (Gaut, 1997)³. Por otra, ¿cuál es la relación entre la imagen y la imaginación? (Walton, 1980, 1990, 2008).

Sobre el realismo del medio cabe preguntarse ¿cuándo se ve un imagen estamos literalmente ante el modelo que representa esa imagen? (Bazin, 2004; Sesonke, 1978). De otro modo ¿nos permite una imagen el acceso transparente al modelo como sucede con los espejos o los telescopios? En la historia de la imagen fotográfico-cinematográfica esta discusión se escribe desde Bazin, aunque el problema de la relación entre realidad-representación exista desde casi el comienzo mismo de la filosofía. La posición que se sostiene aquí es intermedia: la transparencia de la imagen depende de cómo se registró y trató, y aunque nunca sea plenamente transparente tampoco es totalmente opaca.

En cuanto a la relación entre la imagen y la imaginación, debemos considerar al espectador involucrado en algún tipo de actividad imaginativa con respecto a la imagen. Pero ¿cuál y cómo sucede? Una respuesta a esta pregunta la ofrece la *hipótesis de la participación* (Walton, 1990, 2008; Wilson, 1992, 2011). Cuando vemos un film lo que hacemos es imaginarnos que vemos lo que representa la narración ficcional. Dos réplicas al respecto: ¿Por qué algunas películas nos obligan a imaginar algo sin sentido? (Currie, 1995) y ¿desde dónde nos imaginamos los eventos? esto es, ¿existe algún lugar privilegiado para ello? (Wilson, 2011; Carrol, 1996). Por otra lado, ¿esta hipótesis solo se aplica a la ficción o puede ampliarse a imágenes de no-ficción?

2 También podría decirse que la transparencia de la que se habla en el artículo está relacionada con la idea de percepción no epistémica, directa e inmediata, que Dretske defiende en *See and Knowing* (1969).

3 En Gaut (2010) se recogen siete discusiones diferentes sobre «realismo» en un medio como el cinematográfico: Realismo sobre el contenido, ilusionismo, fotorealismo, realismo ontológico, realismo epistémico, realismo perceptual y realismo de transparencia. La discusión de este artículo se centra solo en el realismo de transparencia.

Solo trataré aquí el aspecto que relaciona la imaginación y el *ver algo como* (McGuinn, 2009). Que algo se vea como permite que ante una ficción sea posible enunciar verdades ficcionales. La edición tendría la responsabilidad última de que nuestra percepción sea asistida para que algo lo veamos como y realizar afirmaciones sobre la ficción que sean correctas.

La producción de imagen es un proceso en el cual se pierde gradualmente transparencia desde su registro hasta el caso especial en que ésta forme parte de una ficción. Por ser una cuestión de grado creo insuficiente unificar la transparencia bajo un mismo concepto. Este debe ser modificado según en qué momento de la producción de la imagen nos encontremos, pues afecta a la relación existente entre el modelo, la imagen y la percepción.

Comenzaré por situar el marco general de la discusión sobre la transparencia para después discutir cómo esta propiedad varía (y, por tanto, su sentido debe sufrir alguna modificación) en los distintos momentos de la producción de la imagen. Así, tendríamos transparencia en el registro, de representación, de enunciación y epistémica.

1. Transparencia

La transparencia es una propiedad de las imágenes producidas por artefactos de registro mecánico de la realidad. Que sean transparentes significa que se puede ver al modelo a través de las imágenes como si estuviésemos en presencia del mismo. El modelo se representa, esto es, se hace «presente en el tiempo y en el espacio» pues registrado el modelo éste queda fuera de tiempo, «embalsamado» (Bazin, 2004). Solo gracias a la capacidad de registro mecánico de la realidad se puede afirmar que «la fotografía es el objeto en sí mismo» (Seasonske, 1978, 242).

Podemos decir que una imagen que fue producida por un artefacto de captación mecánica de la realidad es transparente porque conserva en mayor grado la información⁴ del modelo original que otros formatos son incapaces de reproducir. Así, la pintura o la escultura, son opacos debido fundamentalmente a la intervención de los estados mentales de los autores de la imagen que *degradan* la información del modelo. La imagen fotográfico-cinematográfica es capaz de reproducir un mayor grado de información sobre el modelo original. La relación entre la percepción y la imagen es informacional y de dependencia contrafactual.

El teórico del cinematógrafo Andre Bazin (1985, 2000, 2004) planteó por primera vez la cuestión de la transparencia de la imagen. Fue en unos términos poco sistemáticos, como sucede con el uso que hizo de *presencia* y *representación*, o con enunciados como «una imagen es una presentación de aquello que ha sido fotografiado». Es ambiguo pues mezcla aspectos fenomenológicos sobre la experiencia del que mira con la ontología de la imagen. Que se despierten ciertos sentimientos o se aviven recuerdos al contemplar una imagen no implica, necesariamente, que la imagen posea esa propiedad. Si alguien se entristece ante la foto de un familiar que murió no implica que eso sea estar en presencia del modelo; pero aunque Bazin estuviese en lo cierto, ¿la relación causal entre imagen y sujeto que activa esos aspectos fenoménicos debe pasar por asegurar que se está en presencia del modelo?

4 «La información [es] un producto objetivo, cuya generación, transmisión y recepción no requiere, o no presupone en ninguna medida, procesos interpretativos [...] el significado y la constelación de actitudes mentales asociadas que lo manifiestan son productos manufacturados. La información es el material en bruto» (Dretske 1987, pp. 1-2).

El problema quedará en el aire hasta que Kendal Walton (1984, 1986, 2008) estructure el pensamiento baziniano y defienda que los artefactos que registran mecánicamente la realidad producen imágenes transparentes. Es así porque la imagen:

- (1) Nos sitúa en contacto perceptual con el modelo. La imagen fotográfico-cinematográfica es como la imagen de un espejo, un telescopio, un microscopio, etc.
- (2) Existe una dependencia contrafactual entre el modelo y el registro de la imagen. El artefacto puede evitar las intenciones del que lo opera.

Antes de entrar en detalle sobre los problemas de esta propuesta debemos evitar la confusión entre transparencia en el sentido de «situar en contacto perceptual» con transparencia en el sentido epistémico. Estos dos conceptos se entrecruzan debido a la vieja idea de que percibir algo del mundo implica conocer algo. Pero también es una vieja tradición el afirmar que percibir algo no es necesariamente conocerlo.

El contenido de una botella de plástico puede permitir ver que en su interior hay un líquido verde, pero si no está convenientemente etiquetado con dificultad podremos saber si se trata de un refresco o de un veneno. Que la botella sea transparente no garantiza que sepamos qué atesora. De forma análoga, si una imagen generada por artefactos mecánicos de registro de la realidad es transparente es porque nos permite ver aquello que retrata, pero debemos cuestionar lo que podemos saber mediante esta imagen. Esto es, en otros términos, cuestionar nuestra capacidad para generar creencias sobre aquello que vemos. Ver el líquido verde en la botella o ver-en-la-imagen la misma botella y líquido sugiere un problema similar de incertidumbre epistémica. Mi interés aquí se centra solo en la transparencia como contacto perceptual.

Que la transparencia sea una propiedad de las imágenes fotográfico-cinematográficas ha sido atacado por dos frentes. Por una parte, los que amplían la propiedad de la transparencia a toda imagen (Lopes, 1996). Por otra, los que creen que toda imagen fotográfico-cinematográfica es opaca (Currie, 1995; Carrol, 1996).

¿Por qué no ampliar la transparencia a todo tipo de imágenes como a los dibujos hechos a mano? Supongamos que estamos ante una pintura hiperreal y nadie sugiere que sea una pintura, ¿por qué debemos suponer que estamos impedidos por la imagen para ponernos en contacto con el modelo? Por otra parte, ¿por qué es una condición necesaria para dibujar que medien estados mentales? ¿y si nos situamos en otra perspectiva en la cual sea la experiencia (no-conceptual) la que guíe al dibujante? (Lopes, 1996).

Dibujar es un acto que difiere considerablemente de activar un dispositivo de registro mecánico de la realidad. Mientras que con una cámara realizo fotografías sin poseer ningún concepto –un niño de un año podría disparar una cámara–, una pintura requiere que el dibujante vea el mundo siendo de una forma determinada, bajo conceptos, deseos y creencias. ¿No resulta inverosímil creer que se puede dibujar un gato sin poseer conceptos? Puedo ver un gato –o cualquier otra cosa– sin poseer conceptos⁵, pero sin ellos

5 Para la defensa de una percepción no-epistémica ver Drestke 1967, 4 y sig. Aunque siendo justos, también existen posiciones que defienden una conceptualización *a priori* de la realidad: la mente humana está preparada desde el nacimiento para la conceptualización (McDowell, 1996); sin embargo, esto último difiere considerablemente de lo que Lopes pretende defender.

difícilmente puedo dibujar un gato. Para ver que *P*, un dibujo, es más oscuro que *O*, el modelo, significa juzgar, *ver que...* cosa que simplemente *ver* no hace (Gaut, 2010, 87).

Cierta razón tiene aquel que defiende que no todo debe estar necesariamente conceptualizado para realizar una pintura. Seguro que un niño de entre tres y cinco años carece de conceptos suficientes, pero parece innegable que al menos algún concepto debe ser utilizado –el espacio de representación, las formas que dibuja, las expresiones faciales, los colores, etc. De lo contrario, en lugar de un dibujo serían solo garabatos sin propósito. Esto es suficiente, en principio, para debilitar una defensa de que la transparencia es una propiedad independientemente de cuál sea su forma de producción.

Una de las premisas waltonianas sobre la transparencia consiste en afirmar que existe una conexión causal entre el modelo y el sujeto que ve la imagen. Continuidad esta que asemeja a la que se da cuando se percibe cualquier otro aspecto de la realidad. Los que defienden que toda imagen es opaca sostienen que, primero, la continuidad causal está quebrada y, segundo, que incluso aunque pueda defenderse que existe una continuidad causal entre modelo e imagen, esto no garantiza el contacto perceptual.

Aceptada la hipótesis de que una imagen es transparente cuando está libre de estados mentales, ¿qué es aquello que está causando la imagen? El modelo en sí no puede ser, ya que las cámaras no capturan la *esencia* de las cosas; por tanto debe ser algo más mundano pero menos intuitivo, como que sea la luz lo que es registrado. Al igual que los ojos captan las distintas frecuencias de la luz donde se codifican los colores, las formas u otras propiedades de los objetos⁶, la cámara realiza un proceso idéntico al convertir la información de los fotones en objetos perceptibles sobre un soporte fotográfico apto. Por tanto, la luz es la causa de la imagen; ésta incide en el objeto y es captada por los mecanismos apropiados de registro, como los ojos o las lentes de la cámara.

Sin embargo, cuando uno observa una imagen, la luz que incide en la imagen es otra bien distinta a la que chocó cuando fue registrada. Al mediar la imagen entre modelo y sujeto, el artefacto mecánico interrumpió la cadena causal entre ambos. Por tanto, la imagen nunca puede ser totalmente transparente, tal y como afirma Gaut (2010).

Creo que esta observación es bastante acertada, pero bajo esta explicación subyace un problema: ver solo puede producirse mediante los ojos y bajo una condiciones determinadas de captación y procesamiento de la luz. Entonces, ¿qué sucede con animales que ven mediante otros sistemas de tratamiento de la información como es el caso del sonar de los murciélagos? (Currie, 1995). Si se crease algún ingenio tecnológico que transforme el oxígeno del entorno en impulsos visuales que captase la piel, ¿es eso ver? Si me injertara un nuevo órgano que genere impulsos eléctricos que me permitan orientarme en el espacio, ¿tampoco *vería*? Si ver es una clase natural en la que está implicada la relación necesaria entre ojos y fotones, entonces ¿qué sucede con el *umwelt* de cada especie animal (Uexkull, 2010)? ¿Esas características particulares deben de influir sobre el concepto de ver?

La percepción es bastante sesgada. Registramos la luz y formamos imágenes pero solo somos conscientes de una pequeña cantidad de detalles de lo que se ve (Nöe, 2005, 2006). En cambio, si pudiéramos tomar una instantánea de lo que registran nuestros ojos en un

6 Algunos filósofos defienden que vemos de forma más activa que simplemente esperar a que los fotones choquen contra nuestros ojos. Sobre eso Nöe, 2005.

momento determinado, con esa imagen seríamos conscientes de la cantidad de detalles que pasaron desapercibidos. En este sentido, es cierto que la imagen, como representación, rompe la continuidad causal, pero ésta suele ser mucho más rica informacionalmente que aquello que se percibió mediante los sentidos. Por tanto, ¿en qué sentido somos más consciente de lo que vemos? ¿al percibir o al mediar la realidad? El problema de los que defienden que la cadena causal está quebrada es obviar que lo que se percibe es la información del modelo.

Atendamos ahora a las objeciones a la segunda condición de transparencia, aquella que supone que la reproducción de la imagen esté libre de estados mentales. Imaginemos que tenemos dos relojes, A y B. Los relojes están en lugares distintos. A emite una señal mediante la cual B siempre registra la hora de A de forma precisa. No media ninguna intención de algún agente entre la señal de A y B. Por tanto si vemos el reloj B ¿podemos afirmar que estamos en contacto perceptual con A? Deberíamos decir que no es así, pues lo que vemos es B y afirmar lo contrario parece descabellado (Currie, 1995). Sería como si al ver en un museo la reproducción de una columna griega dijésemos que estamos viendo la columna real que se encuentra a kilómetros de distancia (Gaut, 2010).

Ambas objeciones se diluyen un poco si pensamos que el caso del reloj y el de la columna son un problema de conservación de la información. En efecto, al ver B no estamos viendo A, pero es que B tampoco es A, incluso aunque ambos relojes se fabricasen en la misma cadena de montaje. B comparte la información que estaría disponible si pudiéramos ver el reloj A. Así, algo de A está en B. Comparten, al menos, que la hora de uno depende contra-factualmente de la hora del otro.

El caso de la columna es ligeramente diferente, la réplica también conserva algunas propiedades del original, pero resulta un tanto complicado afirmar que estamos ante la columna original; si la réplica se manufacturó para que imitase a la original, la columna de réplica fue mediada por ciertos estados mentales que pretendían encarnar la idea de que la columna del museo reproduzca a la columna griega. En este sentido, el problema de las columnas es similar al de la pintura o la escultura: la reproducción es opaca en tanto que han mediado estados mentales en la continuidad entre original y réplica.

* * *

En lo que resta de artículo defenderé que una imagen producto de un registro mecánico de la realidad conserva o pierde transparencia según la fase de producción de la imagen.

Es en cada fase del proceso de producción donde se debe cuestionar la transparencia. La imagen se aleja de una transparencia en un sentido pleno conforme desvirtuamos las cualidades informacionales que se preservaron durante su registro. Considero que es en la edición de la imagen donde situaríamos el umbral último de transparencia, pues, como el pintor que encarna pensamientos en la imagen (Scruton, 1981), en la edición se oscurece considerablemente la capacidad de contacto perceptual de la imagen. La edición supone la manipulación intencional de imágenes donde se les da orden y duración; es una forma de agencia que asiste lo que se percibe y articula las verdades ficcionales que se pueden enunciar. En el cine actual prima dirigir la atención de la mirada, algo que se consigue mediante la edición (Gaut, 2010; Bazin, 2004; Bordwell, 1996).

Para explicar este proceso dividido en cuatro sentidos diferentes el concepto de transparencia de la imagen. Cada sentido matiza el significado original de transparencia como contacto perceptual con el objeto representado: (1) *Transparencia en el registro*, cuando ésta podría ser plenamente transparente; (2) *transparencia de representación*, cuando se ha generado la imagen y puede ser manipulada conforme a unas intenciones; (3) *transparencia de enunciación*, aquello que se enuncia sobre una ficción depende de cómo se haya manipulado la imagen y de su relación con (1) y (2); (4) *transparencia epistémica*.

De estos cuatro sentidos, la *transparencia epistémica* se queda fuera del estudio. Pertenecce a un marco más general que se deriva y rodea el resto de sentidos de transparencias. Se posee transparencia epistémica si al percibir un objeto podemos saber algo sobre lo representado⁷. Aquí se tratará el asunto epistémico solo en su relación con lo que sabemos sobre una ficción mediante la transparencia de enunciación; i.e. cómo una agencia *externa* a la imagen asiste a la percepción para que se pueda enunciar de forma verdadera lo que se imagina que se ve, pues esto supone que se conoce lo que está sucediendo en la ficción (Wilson, 2011). Pero no hay que confundir transparencia epistémica con transparencia de enunciación: mientras que la verdad ficcional es un problema sobre la imaginación, el de la transparencia epistémica lo es sobre la relación entre imagen y conocimiento del mundo.

2. Transparencia en el registro

La transparencia en el registro consiste en que los artefactos de registro mecánico conservan la información sobre la realidad sin que dependan necesariamente de los estados mentales –intenciones, creencias, deseos, etc.– del sujeto que registra la imagen. Así como lo que esté sucediendo en el mundo puede ser indiferente para un dibujante, pues siempre podría ajustar la realidad a sus intenciones, el que maneja una cámara deberá ajustar sus intenciones a la realidad. La imagen que se captará depende contrafactualmente de lo que esté delante del artefacto de registro mecánico de la realidad⁸. El sentido de transparencia en el registro es el que coincide en mayor medida con lo que se entiende como transparencia de la imagen.

La transparencia en el registro es un asunto artefactual y no tanto un problema sobre la imagen que se va a producir. La consecuencia de que exista la transparencia en el registro puede que sea una imagen transparente, pero lo que se propone con esta categoría de transparencia no es que cuando se esté archivando la realidad se generan imágenes necesariamente transparentes, sino que el máximo grado de transparencia debería darse en este punto de la producción de imagen.

7 Tal vez haya que decir, de forma más específica, que lo que se sucede es que la imagen es capaz de generar una creencia específica sobre lo representado.

8 Que la imagen dependa contrafactualmente del modelo refiere a la *teoría de la dependencia contrafactual de la causación* de David Lewis (1973): «Un evento *e* depende contrafactualmente del evento *c* si y solo si (i) si *c* ha ocurrido, *e* habría ocurrido; y (ii) si *c* no hubiera ocurrido, *e* no habría ocurrido». Pero existen muchos contraejemplos (conocidos como *pre-emption cases*) en los que puede justificarse que *e* ocurre sin necesidad de que *c* ocurra. Por esto se dice que la teoría de Lewis describe la causación solo en términos de suficiencia (Paul y Hall, 2013). Podemos decir lo mismo sobre la dependencia entre modelo e imagen, la relación es suficiente (Gaut, 2010).

Tengamos en cuenta dos cosas. Por un lado, la transparencia en el registro es el momento en el que se está produciendo el traspaso de la información desde la realidad mediante el artefacto de registro. De hecho, aquí no hay aún una imagen de la que se pueda tener experiencia. Por otro, se da a entender con esto que las condiciones para que suceda una transparencia plena solo se dan cuando se está registrando la imagen; una vez la imagen tiene existencia, su transparencia queda mermada.

Al estar la imagen registrándose, hay que considerar la posibilidad de que ésta aún no exista; ese momento en el que se activan los mecanismos de captación del artefacto y aquel espacio-tiempo delante del objetivo está embalsamándose, que diría Bazin. Es en ese instante en los que la imagen está formándose, ese proceso en el que la información *se transfiere*, cuando los artefactos de registro de la realidad son transparentes. Deviene en paradoja asumir que la imagen sea más transparente cuando aún es inobservable; pero esta propuesta solo quiere dar cuenta de que de que una imagen solo pudiera ser totalmente transparente cuando todavía no se pueda manipular, y no tanto que la imagen solo es transparente en un estado *ideal*.

Los artefactos de registro mecánico de la realidad ofrecen una «apertura al mundo», en los términos de McDowell (1996), como parece que sucede con los ojos, el oído, la piel o cualquier otro de los órganos y sistemas sensoriales. Estos artefactos son un medio de contacto perceptual con la realidad como lo son otros artefactos que nos asisten en procesos similares: un audífono que modula la escucha, las gafas de sol que filtran la intensidad de la luz, las lentillas que corrigen la visión, etc. Estos artefactos median no tanto para que se perciba la realidad siendo de una forma concreta como que se asista, simplemente, al acceso perceptual. Del mismo modo que, *prima facie*, el sentido de la vista registra una botella como una botella, una cámara está capacitada para cumplir la misma función.

En cuanto a la posibilidad de una transparencia plena durante el registro, tengamos en cuenta que manejar una cámara –seleccionar un encuadre, situar los objetos de la realidad, manipular el obturador, la velocidad de captación, uso de filtros en el objetivo, etc.– supone introducir ciertas intenciones en la relación contrafactual con el modelo. Si esto sucede, se debe negar que exista una transparencia total en el registro de imágenes. Pero incluso aunque el artefacto de registro de la realidad funcionase de manera autónoma –y esa autonomía de la cámara implica la carencia de alguna forma de pensamiento– la mecánica del dispositivo posee unas características de fabricación que constriñe la información que puede registrar. Ni todos los niveles de la realidad pueden ser representados, ni todas sus propiedades.

Para que existiese una transparencia en el registro perfecta las condiciones deberían ser ideales: absoluta no intervención que implica autonomía del artefacto y acceso a múltiples capas de la realidad. Condiciones estas que, como podrá suponerse, son solo posibles para los estudiosos de la imagen o para un futuro en el que existan artefactos que lo permitiesen. Pese a estas objeciones, estos artefactos registran y conservarán la información con un nivel de precisión superior, en principio, a cualquier otro formato de registro de la realidad en la que intervengan sujetos con estados mentales. Una pintura siempre sufrirá de opacidad con independencia de lo que la imagen pictórica asemeje a la realidad o la información que conserve porque depende contrafactualmente de las actitudes intencionales del autor de la imagen.

3. Transparencia de representación

Toda imagen generada por un artefacto de registro mecánico de la realidad es una representación. Incluso si se diesen esas improbables condiciones ideales de transparencia que antes se mencionaron, una imagen es una representación de la realidad y nunca la realidad en sí. La discusión en este punto sería si esa representación puede ponernos en contacto perceptual con el modelo.

Los artefactos mecánicos de captación de la realidad representan por semejanza con el modelo (Scruton, 1981), aunque esta semejanza sea producto de cómo la información del modelo fue ordenada por el artefacto que genera la imagen. Denomino *transparencia de representación* a este fenómeno de semejanza entre modelo e imagen que garantizaría la existencia del modelo; i.e. la imagen fotográfico-cinematográfica depende contrafactualmente de la condición de existencia del modelo.

Una vez que se dispone de una representación esta puede manipularse. Editar consiste en manipular la imagen producida. Esto genera, al menos, dos consecuencias inmediatas: (i) disminución de la transparencia de la imagen y (ii) asistir a la percepción para que aquello que se registró se vea de una manera específica; marca la diferencia que supone, por ejemplo, ver a Humphrey Bogart, el actor, o *verlo como* Rick en la trama de Casablanca. Editar es encarnar intenciones en la imagen.

No es lo mismo un cristal que un espejo. Mientras que el cristal nos permite ver a través suyo (no representa), el espejo nos devuelve una imagen que es representación del modelo. Los defensores de la transparencia de la imagen sostienen que una foto es como el marco de un cristal por el que nos ponemos en contacto con el modelo. Por el contrario, los que defienden la opacidad creen que solo artefactos como un espejo son transparente como el cristal, ya que éstos mantienen la cadena causal entre modelo y percepción (Gaut, 2010, ver arriba).

Sea un espejo, un telescopio o una cámara, cuando accedemos a sus imágenes estos artefactos permiten ver un aspecto de la realidad. La dependencia con lo retratado es contrafactual y exige, por tanto, la condición de existencia del modelo. Lo que se representa en una imagen producida por un artefacto de registro refiere a un aspecto mismo de la realidad. Estas imágenes son como los nombres propios para Saul Kripke, están causadas por el modelo al que refieren. Pero, a diferencia de las personas y sus nombres, modelo e imagen se nos presentan como semejantes.

Si alguien toma una fotografía de la Sagrada Familia, la cámara registrará la Sagrada Familia, mientras que si lo hace estando de paseo frente a la Torre Eiffel difícilmente se registrará la Sagrada Familia. Lo que registre la cámara debería garantizar cierta condición de existencia. En cambio, si se llevase un bloc de notas y un bolígrafo sería indiferente el tener delante la Torre Eiffel y querer dibujar la Sagrada Familia. Es la cámara, al carecer de estados mentales y usar procesos mecánicos de registro, la que obliga a un contacto directo con la realidad que se establece bajo la condición existencia del modelo.

Supongamos que alguien toma una foto de la campiña francesa. Después modifica la imagen e inserta la Sagrada Familia. La composición de la campiña francesa y la Sagrada Familia reduce considerablemente la transparencia de la imagen. Esto no sucede porque

campo e iglesia carezcan de existencia, sino porque se encarnaron las intenciones del que la manipuló para que se vea siendo de una forma determinada.

La percepción, como tratamiento de la información sensorial, representa la información siendo de una forma determinada. Esto es conocido como experiencia perceptual (Montague, 2009). A lo largo de este artículo se usa la expresión percepción como experiencia perceptual pues toda experiencia perceptual implica percepción –aunque no sucede al contrario. Aunque habitualmente se perciben las cosas siendo como lo que son– i.e. una silla como una silla– la experiencia perceptual puede implicar que se sume la imaginación a la percepción. Para diferenciarlo de la fenomenología de la percepción que implica la experiencia perceptual, se ha denominado a esto ver imaginativo, o, simplemente ver como (McGuinn, 2009)⁹. El proceso perceptual, si seguimos un esquema tradicional, sería tal que: el input de la percepción sería la información sensorial capturada con la visión; la percepción sería proceso cognitivo de tratamiento del input sensorial; y la imaginación, al intervenir en el proceso cognitivo, colabora para que el input sensorial sea visto siendo como.

No se trata de que se haga una inferencia sobre lo que se ve, se oye, se huele, etc. –es un caso bien distinto– o que la percepción se presente bajo una única descripción, sino que lo que se vio, escuchó u olió se percibe siendo de una forma determinada. En el caso específico que estoy tratando, el de la imagen, la imaginación *implementa* aquello que se ve.

Si me miro al espejo lo que veo es mi representación, pero percibo a un hombre siendo guapo, feo, alto, bajo, gordo, delgado, triunfador, fracasado, simpático, desagradable, etc. Características que no están directamente causadas por la representación sino que se elaboran a partir de esa información y que la imaginación asiste. Algo distinto a realizar una inferencia –aunque puedan hacerse. Ver es contacto directo: veo a S; pero puedo representármelo de formas distintas. S como amigo, enemigo, amante, padre, madre, compañero, amenaza, incluso varias categorías a la vez. De forma análoga, lo que la edición le hace a la percepción mediante la imagen es asistirle para que perciba la representación siendo de una forma determinada, algo que es, en cierta medida, diferente a lo que se pudo registrar.

Cuando se altera lo representado puede emerger un sentido muy diferente sobre lo percibido en la imagen¹⁰. El *efecto Kuleshov*, descubierto por Lev Kuleshov, teórico del cine y cineasta, trata de demostrar esta hipótesis. Kuleshov editó unas imágenes en las que se veía a un hombre con aspecto indiferente y en su contraplano un ataúd; por otro lado, el plano de una niña y luego el de un plato de sopa. Sin indicación alguna por parte del Kuleshov, el público estaba de acuerdo en atribuir pena al hombre y alegría a la niña. Por tanto, el orden y duración de los planos influía notablemente en cómo se percibe la imagen.

Nótese que pese a que lo representado –un hombre triste o una niña alegre– es producto de la manipulación, la imagen aún conserva la condición de existencia de los modelos. En ese sentido, la imagen preserva la transparencia, pues vemos al hombre, a la niña, al plato de sopa, al ataúd y demás, aunque ahora los veamos como un hombre triste y una niña alegre.

9 «Seeing as is joining or mingling of perception and imagination, in which the two elements can always be distinguished» (McGuinn, 2009, 601).

10 Bazin creía que la edición desvirtuaba lo que la cámara registró. Un cine más *real* era aquel que se asemejaba a nuestra forma natural de ver los objetos, y no el que usa la edición para asistir, señalar o dirigir la atención. Para una respuesta sobre esto ver Gaut, 2010, pp. 74-77.

4. Transparencia de enunciación

Según la transparencia de enunciación una ficción cinematográfica es transparente cuando podemos enunciar adecuadamente aquello que vemos en una narración de ficción (fílmica)¹¹.

Ya que en esta parte me centraré exclusivamente en la ficción cinematográfica cabe preguntarse ¿puede existir una transparencia de enunciación sobre una imagen no-ficcional?¹². Algunos filósofos consideran que toda imagen responde a un «imaginarse que», por lo que una imagen estaría sujeta siempre a ciertas condiciones sobre lo que se podría decir o no decir acerca de esta. Pero este problema compete en mayor medida a lo que llamé transparencia de representación. La transparencia de enunciación, tal y como aquí se entiende, plantea un problema bien distinto: cómo una imagen condiciona aquello que puede decirse sobre ésta cuando se inserta en una ficción.

Según la terminología de Kendall Walton (1990) y George Wilson (1992, 2011) enunciaríamos la transparencia conforme a aquello que estamos imaginándonos que vemos cuando se accede a las imágenes del film; podría, así, enunciarse con propiedad si lo que se percibe es verdadero o falso según sea lo representado¹³. Cuando alguien está ante el final de *Casablanca* (Michael Curtiz, 1942), sería verdadero afirmar que está imaginándose a Rick despidiéndose de Ilsa en un aeródromo, y falso que está imaginándose a dos elfos partir hacia los Puertos Grises. Pero, si damos crédito a la línea trazada por Walton y Wilson, también sería verdadero afirmar que esta persona está imaginándose a Humphrey Bogart e Ingrid Bergman en un decorado. El registro y representación de imágenes exige la condición de existencia de los modelos, pero en principio, la narración sobre el devenir de Rick e Ilsa, como personajes de ficción en una ficción, es ajena a la captación de imágenes. ¿Podemos decir que existen dos condiciones de verdad, una orientada a las personas a las que refieren las imágenes y otra a los personajes de la ficción sobre lo representado? ¿Cómo es que vemos a Rick e Ilsa y no a Humphrey Bogart e Ingrid Bergman, o acaso vemos a los dos simultáneamente –los reales y los ficcionales?

Entre *ver* a Humphrey Bogart y *ver como* Humphrey Bogart es Rick debemos justificar el hecho de que veamos a Rick en lugar del actor que lo interpreta, pues Humphrey Bogart es un ser humano con existencia mientras que Rick es ficcional.

En el juego de producción de imagen se ha introducido un elemento nuevo, el *hacer creer* al espectador ciertas características que no están en el modelo. Esto supone un detrimento de la transparencia en favor de la narración ficcional. El editor sería el último umbral en las distintas fases de la producción de la imagen entre una conexión (gradualmente) transparente con los modelos y la intrusión de estados mentales con la intención de narrar. De otra forma, la edición es el último asistente del ver como. Es la edición,

11 Aclaro que esta no es una nueva definición de transparencia, sino que, como el resto de transparencias expuestas, matiza el significado original del término y depende de condiciones diferentes.

12 Existe una discusión sobre si existen marcas sintácticas, semánticas o formales para diferenciar un discurso ficcional de otro que no lo sea (Alcaráz, 2013). En este artículo pasaré por alto por esta cuestión sobre lo ficcional. Pensaremos, en principio, que un espectador identifica –aunque no se especifique cómo –que se encuentra ante una ficción. Sobre el debate: Walton, 1990; Currie, 1991; Lamarque y Olsen, 1994; *inter alia*.

13 Ver nota al pie 8.

como manipulación de representaciones, la que asiste a que en el espectador se imagine una determinada cosa –lo representado–, y no solo lo que se registró (Scruton, 1981).

Si se observa un cuadro llamado *Sileno* en el que se ha dibujado a un vagabundo borracho debemos entender que la intención del dibujante ha sido representar al vagabundo como Sileno. El pensamiento ficcional está siendo encarnado en la representación como condición misma de la existencia de la imagen, esto es, la intención de que se vea a un vagabundo borracho como Sileno. ¿Sucede lo mismo con la fotografía? No, pues la condición principal para el registro transparente de la fotografía no es la intención de representar, sino la existencia del modelo.

Supongamos que alguien que pasea con sus amigos señala con el dedo a un vagabundo borracho y dice «¡Sileno!» ¿Qué sucedió? El acto de apuntar con el dedo trata de introducir al vagabundo en una representación de tal modo que sus amigos puedan verle como Sileno. El que señala les está invitando a percibir de una manera determinada al vagabundo. En la producción de la imagen la cámara es el dedo que señala. La edición es la que encarna el pensamiento ficcional en imágenes e introduce a los espectadores en la ficción.

No es cierto, como afirma Scruton (1981, 588), que todos los elementos representacionales del pensamiento se den antes de la toma de la imagen. Puede dejarse unas imágenes a alguien sin ninguna guía específica ni instrucciones y que al editarlas esta persona le otorgue duración y orden de tal forma que expresen una intención representacional. La edición encarna pensamientos en la imagen en cada decisión que altere el material del que se disponga.

* * *

La terminología de *ver* y *ver como* funciona a la hora de explicar por qué lo que vemos lo vemos siendo de una forma determinada¹⁴. En la discusión sobre la experiencia cinematográfica estos términos devinieron en *lo que vemos* y *lo que estamos imaginándonos que vemos*.

Cuando se está ante un medio representacional se realiza un ejercicio en el cual nos imaginamos que vemos lo representado. Es lo que Walton (1990) llama juego de *hacer-creer* [*make-believe*] en el que los objetos materiales –los cuadros, las fotos, la pantalla de cine, etc.– sirven de utillería [*props*] y apuntadores [*prompters*] para el ejercicio de la imaginación. Sucede que cuando vemos una fotografía o una pintura *nos imaginamos que vemos al modelo*¹⁵. La foto, la pintura, la película es la que nos catapulta hasta la interacción de la imaginación con lo que el objeto representa. Estaríamos entrando, según Walton, en el territorio de los mundos de ficción y de *las verdades ficcionales*.

14 Sobre *ver* y *ver como*, Budd (1984) *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. London: Routledge; Scruton (1974) *Art and imagination*. London: Methuen; Wollheim (1980) *Arts and its objects*. Cambridge: Cambridge University Press; McGuinn (2009) «Imagination», *Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: OUP.

15 Imaginar se entiende como un habilidad del pensamiento, distinta a percibir cuyas condiciones de cumplimiento son específicas. «Imagining (proposal imagining) like (proposal) believing or desiring, is *doing* something with a proposition one has in mind.» Walton (1990, 20) contrapone imaginar a creencia y verdad a ficción. De este modo se presentan dos pares [imaginación-ficción] y [creencia-verdad]. Cada par relaciona sus términos y se pueden imaginar malentendidos o haber creencias falsas. *Creer* tampoco es *imaginar-que*, al igual que imaginar y percibir son cuestiones diferentes (McGuinn, 2009, 603).

Supongamos que se tiene un dibujo de Frodo Bolsón. Frodo es un hobbit, un ser de aspecto antropomorfo, de orejas puntiagudas, más bajitos que media que los humanos y con pies exageradamente grandes y peludos. Los hobbits no se dan en nuestro mundo, como los unicornios o las montañas de oro; así, tenemos la certeza de que el dibujo de Frodo es producto de los estados mentales del dibujante. Pero que sea un personaje de ficción es indiferente; si se tratase del dibujo de un caballo en lugar del de un hobbit estaríamos ante el mismo problema: ninguno de los dos necesita existir como condición para ser dibujados. Al verlo estamos imaginándonos que vemos al hobbit Frodo, pues esa era la intención encarnada en el papel de aquel que lo dibujó –incluso aunque no sepamos que se trata del hobbit Frodo Bolsón.

Pensemos que en lugar de un dibujo de un hobbit tuviésemos una fotografía de Frodo Bolsón de la película *The Lord of the Rings* (Peter Jackson, 2001). En efecto, seguiríamos sin contacto perceptual con Frodo Bolsón –pues Frodo no existe. Veríamos a Elijah Wood, el chico que lo interpreta, caracterizado como el hobbit llamado Frodo Bolsón en el decorado de un volcán y, de manera simultánea, estamos imaginándonos que vemos a Frodo Bolsón en el Monte del Destino. Nos estamos poniendo en contacto perceptual con un primer nivel en el que vemos al actor mientras que a su vez, en un segundo nivel, se nos asiste a entrar en la ficción representada; el segundo nivel es el que nos permite afirmar ciertas *verdades ficcionales* sobre la imagen, como sería «estoy imaginándome que veo a Frodo en el Monte del Destino».

Para Walton, este juego de imaginarnos que estamos viendo también se da en cualquier otro tipo de imagen fotográfica que no represente un objeto o situación que implique la agencia de un narrador como pudiera ser una foto de graduación o la de la Sagrada Familia, con la excepción de que en este tipo de imágenes existe una correlación entre lo que vemos y lo imaginamos que vemos (2008, 127). Pero ¿por qué motivo nos estamos imaginándonos que vemos y no, simplemente que veo? Entendería que se den las dos cosas cuando nos enfrentamos a una ficción, pero ¿por qué debería sucederme el mismo efecto cuando no hay mediación entre la imagen y una narración que la conduzca?

Wilson (1992, 2011) cuestiona eso mismo. Cuando en la imagen se encarnaron pensamientos que asistan a imaginarse algo de una manera particular hay una diferencia entre lo que vemos (Elijah) y aquello que vemos en la ficción (que esa persona representa a Frodo Bolsón); así, no siempre que vemos una imagen producida por un artefacto de registro mecánico de la realidad se nos impone que imaginemos que vemos que *p*. Solo cuando una intención ficcional manipula la imagen con el propósito de que se vea como, puede la imagen ser vista como. Así en la ficción de *El señor de los anillos*, decimos que se ve a Elijah pero vemos a Elijah como Frodo, pues la edición asiste a que percibamos imaginativamente esta situación.

De este modo, ante una imagen no se tiene libertad absoluta imaginarse lo que se quiera (Wilson, 1992; Scruton, 1981) pues la imagen y la agencia que articula la narración asistiría lo se podría imaginarse que se ve. Pero tampoco implica, necesariamente, como afirma Wilson que el responsable de la narración de ficción prescriba aquello que se puede decir sobre el film: no todos los aspectos de la imagen pueden ser controlados o fijados desde una supuesta entidad presente tras la imagen.

5. Las marcas de lo ficcional

He propuesto aquí que una imagen fotográfico-cinematográfica producida por un artefacto de captación mecánica de la realidad no es transparente como Walton afirma, ni opaca como mencionan sus críticos. La transparencia de la imagen depende del momento de su producción, así como de la manipulación a la que se ve sometida. Incluso cuando no sepamos qué se está viendo o la imagen esté dentro de una narración ficcional, esta conserva algo de la información original del modelo. Dado esto, podemos afirmar que estamos en contacto perceptual con, al menos, alguna de las características del modelo. Decimos que percibimos una iglesia ante una foto de la Sagrada Familia –aunque no sepa su nombre –o que vemos a Elijah Wood aunque nuestra percepción esté asistida para que le veamos como un hobbit de *El señor de los anillos*.

Por supuesto, quedan abiertas muchas cuestiones alrededor de lo que se propuso. ¿De qué manera una meta-imagen afectaría a los umbrales de transparencia? ¿No se exagera el peso de la edición en el modo en que se encarnan ideas en un medio como el cinematográfico, cuando, por ejemplo, un movimiento de cámara también asiste a la percepción? ¿Cómo afecta la imagen digital a la transparencia? (Gaut, 2010) Pero existe una cuestión a la que dedicar estas últimas líneas: las marcas de lo ficcional.

En el campo literario se discute sobre si existen o no marcas semánticas, léxicas o formales que diferencien claramente lo ficcional de lo real (Alcaráz, 2013). Por el momento parece que el consenso mayoritario es que no existen como tales, solo gracias al contenido o mediante elementos externos, como es comprar un libro en una sección de ficción, podemos diferenciar entre ficción o no-ficción. Algo similar sucede al ver una ficción cinematográfica. Por tanto, no es tan evidente, como he defendido, que al editar una imagen para insertarla en una narración de ficción ésta asista transparentemente la enunciación de verdades ficcionales, pues, para empezar, ¿cómo puede enunciarse una de estas verdades si ni siquiera puedo distinguir claramente ficción de no-ficción? La elección del plano, los movimientos de cámara, o los cortes de edición ayudan a diferenciar entre ficción y no-ficción, pero no siempre ni en toda circunstancia.

Es cierto que Walton solventa estas cuestiones ampliando su *imaginarse viendo* a todo tipo de imagen, pero resulta insuficiente en cuestiones de transparencia. Si recibo un video con una amenaza de bomba producido como si fuera un *blockbuster*, ¿basta decir que como siempre *me imagino que veo que p* y como, además, toda imagen es siempre transparente, es suficiente para actuar y dejo de lado si la imagen es real o ficticia? Creo que no. Aunque en este caso se mezclen asuntos epistémicos, la ontología de la formación de la imagen ficcional debería poder aclararnos algo en este aspecto.

Bibliografía

- Alcaraz, M. J. (2013), «Arte, ficción y verdad» en: *Estética*. Francisca Pérez Carreño (ed.) Madrid: Tecnos.
- Bazin, A. (1985), «Three Essays On Widescreen». *Velvet Light Trap: A Critical Journal Of Film & Television*. 21, pp. 8-16.
- Bazin, A. (2000), «Andre Bazin On Film Technique: Two Seminal Essays». *Film Criticism*. 25, 2, pp. 48-78.

- Bazin, A. (2004), *¿Qué es el cine?* Madrid: Rialp.
- Bordwell, D. (1996), *La narración en el cine de ficción*. Barcelona: Paidós.
- Bordwell, D. (2002), «Intensified Continuity». *Film Quarterly*, 55, 3, pp. 16-28.
- Carrol, N. (1995), «Towards An Ontology Of The Moving Image» En Cynthia A. Freeland y Thomas E. Warterberg (Eds.) *Philosophy And Film*. London: Routledge.
- Carrol, N. (1996), «Defining The Moving Image» en *Theorizing The Movie Image*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 49-74.
- Currie, G. (1995), *Image And Mind: Film, Philosophy, And Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Currie, G. (2010), *Narrative & Narrators*. Oxford: Oxford University Press.
- Cutting, J. (2005), «Perceiving Scenes In Film And In The World». En Anderson, J. y Anderson, B. (Eds.) *Moving Image Theory, Ecological Considerations*. Illinois: Souther Illinois University Press.
- Dretske, F.I. (1969), *Seeing and Knowing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dretske, F.I. (1987), *Conocimiento e información*. Barcelona: Salvat.
- Gaut, B. (1997), «Analytic Philosophy Of Films: History, Issues, Prospects.» *Philosophical Books*, Vol. 38, 3, pp. 145-156.
- Gaut, B. (1998), «Imagining, Interpretating, And Film». En *Philosophical Studies*, 89, pp 331-341.
- Gaut, B. (2010), *A Philosophy Of Cinematic Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamarque, P y Olsen, S.H. (1994), *Truth, Fiction and Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis, D. (1973), *Counterfactuals*. Massachusetts: Blackwell.
- Lopes, D. M. (1996), *Understanding Pictures*. Oxford:Oup.
- McDowell, J. (1996), *Mind and world*. Harvard: HUP.
- Mcginn, C. (2009), «Imagination». En *Oxford Handbook Of Philosophy Of Mind*, Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckerman y Sven Walter. Oxford:Oup.
- Montague, M. (2009), «The Content Of Perceptual Experience». En *Oxford Handbook Of Philosophy Of Mind*, Brian P. McLaughlin, Ansgar Beckerman y Sven Walter. Oxford: Oup.
- Nöe, A. (2005), «What does change blindness teach us about consciousness?» En *Trends in Cognitive Science*, v.9, 5, 218.
- Nöe, A. (2006), *Perception In Action*. Mit: MUP.
- Scruton, R. (1981), «Photography And Representation» En *Critical Inquiry*, V.7, 3, pp. 577-603.
- Sesonske, A. (1974) «Aesthetics Of Film, Or A Funny Thing Happened On The Way To The Movies» En *Journal Of Aesthetics And Art Criticism* 33, 1, pp. 51-57.
- Sesonske, A. (1978), «Andre Bazin By Dudley Andrew». En *The Journal Of Aesthetics And Art Criticism*. Vol. 37, 2, pp. 241-243.
- Sesonske, A. (1980), «Time And Tense In Cinema». En *The Journal Of Aesthetics And Art Criticism*, 38, 4, pp.419-426.
- Walton, K. L. (1980), «Appreciating Fiction», en *Dispositio*, 13-14, pp. 1-18.
- Walton, K. L. (1984), «Transparent Pictures: On The Nature Of Photographic Realism», en *Critical Enquiry*, 11, pp. 246-277.
- Walton, K. L. (1986), «Looking Again Through Photograph: A Response To Edwin Martin» en *Critical Inquiry*, 12, 4, pp.801-808.

- Walton, K. L. (1990), *Mimesis As Make-Believe, On The Foundations Of The Representational Arts*. Massachusset: Harvard University Press.
- Walton, K. L. (2008), *Marvellous Images*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, G. M. (1992) *Narration In Light*. New York: Johns Hopkins University Press.
- Wilson, G. M. (2011), *Seeing Fictions*. Oxford: Oxford University Press.
- Uexkull, J. (2010), «The Theory Of Meaning». En *Essential Readings In Biosemiotics Anthology And Commentary* Spinger: New York.

¿Es posible la filosofía de la religión en la época moderna a través del pensamiento de Kant y Schleiermacher?

Does the philosophy of religion in modern times is possible through the thought of Kant and Schleiermacher?

JOSÉ MORALES FABERO*

Resumen: Con el movimiento de la ilustración, Kant llamaba a hacer uso público de una razón mayor de edad para desmontar el pensamiento dogmático de los tutores y abrirse a formas de argumentación libres y emancipadoras. Por otro lado, es sabido cómo el romanticismo surge como reacción frente al pensamiento ilustrado. El espíritu de la época busca refugio en el sentimiento después de la pérdida del contenido absoluto. Esta nueva figura –el sentimiento– va a ser a los ojos de Hegel la conclusión lógica a que ha conducido la Ilustración. Aquí va a residir el motivo fundamental del enfrentamiento entre la Ilustración y el Romanticismo, donde las figuras de Kant y Schleiermacher se encuentran o quizás se separan en cuanto al ámbito que debe corresponder a la filosofía, a la religión y si hay un punto de encuentro en las dos (Filosofía de la Religión).

Palabras clave: Filosofía, Religión, Filosofía de la Religión, Ilustración, Romanticismo y Época Moderna.

Abstract: With the movement of the Enlightenment, Kant called to make public use of one major reason to disassemble the dogmatic thinking of tutors and open up to free and emancipatory forms of argumentation. On the other hand, know how romanticism emerges as a reaction to the enlightened thinking. The spirit of the times seeks refuge in sentiment after the loss of the absolute content. This new figure –the feeling– is going to be the logical conclusion that has led the illustration in the eyes of Hegel. Here's to reside the fundamental motive of the confrontation between the enlightenment and romanticism, where Kant and Schleiermacher figures are or maybe are separated in the field which should correspond to philosophy, religion and if there is a meeting point in the two (philosophy of Religion).

Keywords: Philosophy, Religion, philosophy of Religion, enlightenment, romanticism and modern times.

1. Introducción

Si la filosofía antigua había tomado la realidad objetiva como punto de partida de su reflexión filosófica, y la medieval había tomado a Dios como referencia, la filosofía moderna se asentará en el terreno de la subjetividad. Las dudas planteadas sobre la posibilidad de un

Fecha de recepción: 24/01/2015. Fecha de aceptación: 30/04/2015.

* Diplomado en Trabajo Social, Licenciado en Humanidades, Máster en Filosofía Teórica y Práctica por la UNED. Actualmente trabaja en la tesis doctoral sobre “El autoritarismo en la modernidad: una reflexión de Richard Rorty y Boaventura de Sousa”, bajo la tutela del Dr. Jacinto Rivera de Rosales Chacón. Publicaciones disponibles en: https://www.researchgate.net/profile/Jose_Morales_Fabero/stats. E-mail: jmoralesf@hotmail.es.

conocimiento objetivo de la realidad, material o divina, harán del problema del conocimiento el punto de partida de la reflexión filosófica. Son muchos los acontecimientos que tienen lugar al final de la Edad Media, tanto de tipo social y político, como culturales y filosóficos, que abrirán las puertas a la modernidad, y que han sido profusamente estudiados. En lo filosófico, el desarrollo del humanismo y de la filosofía renacentista, junto con la revolución copernicana, asociada al desarrollo de la Nueva Ciencia, provocarán el derrumbe de una Escolástica ya en crisis e impondrán nuevos esquemas conceptuales, alejados de las viejas e infructuosas disputas terminológicas que solían dirimirse a la luz de algún argumento de autoridad, fuera platónica o aristotélica.

Cómo es de sobra sabido, la Filosofía Moderna comienza en el Renacimiento y la Reforma Protestante. Es a René Descartes a quien se le considera como el padre de ésta. Él exigió para el pensar filosófico una absoluta autonomía de modo que vinieron a desarticularse la razón y la fe. Se entroniza la Razón y el antropocentrismo como ejes vertebradores y configuradores del hombre moderno que tiene su correlato en la Revolución Francesa y los Ilustrados, y que da cuerpo, como sistema filosófico, Immanuel Kant.

Detrás de la pérdida de los dioses subyace el gran interrogante ontológico de los siglos XIX y XX: ¿Qué es la vida?, ¿Cuál es la verdadera vida, qué significa vivir verdaderamente o qué es vivir según un querer vivir? La experiencia de la modernidad ha significado que el hombre se encuentra enteramente a solas en el escenario existencial que habita. La más intensa potencia tecnológica expresiva de nuestra cultura moderna deja al hombre contemporáneo en una situación de indigencia, de pobreza ante el arraigo, la solidez y los sentidos de la vida. Como es sabido, Heidegger señala, como una de las manifestaciones de la Edad Moderna, la desdivinización. Sin embargo, esta “desdivinización” no supone, sin más, la eliminación de la religiosidad, sino que más bien “a través de ella, la referencia a los dioses se transforma en la experiencia religiosa. Al llegar a este punto, se desvanecen los dioses. El vacío así surgido es rellenado por la investigación histórica y psicológica” (Heidegger, 2010, págs. 63-79). Es justo afirmar que Schleiermacher expresa con claridad la situación descrita por Heidegger, pues, no vacilaba en afirmar que los pensamientos especulativos más profundos vienen a identificarse para él con sus sentimientos más íntimos. En concreto, en lo referente a la interpretación del ámbito teológico y religioso salta a la vista la intensidad con que Schleiermacher recurre a la psicología para exponer su punto de vista.

Tras las guerras de religión que cubren la Europa del siglo XVII, la religión que había impuesto la razón rectora, que antes unía a los pueblos, ahora separa. Así Europa pierde la base de sustentación sobre la que descansaba su identidad y que legitimaba el viejo orden social. Nos encontramos en un momento histórico en el que precisamente está tomando auge esa nueva disciplina que pronto va a ser conocida con el nombre de “filosofía de la religión”. El problema de la religión aparece, en efecto, con frecuencia dentro de la filosofía de esta época, tanto en Kant, Hegel y Schleiermacher. Estamos, por tanto, ante un concepto clave de este momento histórico que remite a una nueva situación respecto del fenómeno religioso (Frajó, 2010, 13-42).

En la época moderna la filosofía alcanza un ámbito nuevo al ser examinada la religión a través del pensamiento racional. Ello fue posible, en buena medida debido a la crítica de la Ilustración a la tradición teológica, que le permitió abocar más bien en un concepto neutro de religión - la religión natural- como único fundamento válido, que subyacía a los distintos

fenómenos religiosos. Junto con todo ello aparecía asimismo un nuevo clima de tolerancia religiosa, que tanto obsesionó a los ilustrados y una nueva conciencia de la autonomía de la moral que tan profundamente vivió Kant. Precisamente, con la llegada del Renacimiento y la Modernidad, tuvo lugar el cuestionamiento del pensamiento dogmático:

El nacimiento de la filosofía de la religión fue posible por la demolición de muchos absolutos, religiosos, morales, culturales, sociales y políticos. Como consecuencia de los descubrimientos de nuevas religiones (...) se ensancharon los horizontes mentales europeos y se relativizaron el cristianismo y su moral... Con la Modernidad llegó la investigación histórico-crítica de los textos y la Biblia dejó de ser un conjunto claro y coherente de libros: se descubrió que en las páginas sagradas había errores, contradicciones e intereses humanos. Cuando Lessing publicó los fragmentos de Hermann Samuel Reimarus en los que éste afirmaba que Jesús fue un mesías político fracasado y que fueron sus discípulos los que lo convirtieron en un mesías espiritual, comenzó a ponerse de relieve que el texto sagrado era susceptible de variadas interpretaciones. (Fraijó, 2010, 28-29).

Estos y otros hechos fueron la condición indispensable para que naciera la filosofía de la religión, que propugna una reflexión libre y objetiva sobre el hecho religioso. Resquebrajadas las servidumbres confesionales y dogmáticas, la filosofía de la religión nació con una decidida vocación emancipatoria. Se atrevió a seguir el consejo del opúsculo *¿Qué es Ilustración?*, en el que Kant llamaba a hacer uso público de una razón mayor de edad para desmontar el pensamiento dogmático de los tutores y abrirse a formas de argumentación libres y emancipadoras: “¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! He aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2004, 83). Por otro lado, es sabido cómo el romanticismo surge como reacción frente al pensamiento ilustrado. El espíritu de la época busca refugio en el sentimiento después de la pérdida del contenido absoluto. Esta nueva figura –el sentimiento– va a ser a los ojos de Hegel la conclusión lógica a que ha conducido la Ilustración: “en el intento de escapar a la obra secularizadora de la Ilustración se trata de buscar refugio en el sentimiento”¹. Aquí va a residir el motivo fundamental del enfrentamiento entre la Ilustración y el Romanticismo, donde las figuras de Kant y Schleiermacher se encuentran o quizás se separan en cuanto al ámbito que debe corresponder a la filosofía, a la religión y si hay un punto de encuentro en las dos.

Juntas nacieron sin duda la filosofía y la teología en el alba del pensamiento; si luego fue necesario separarlas porque su unión se había pervertido en kantiana “lucha de facultades” o en doméstica rivalidad de sierva y señora, tal vez llegó el momento de una unión dialogal e igualitaria, como tantas cosas. Hegel lo había dicho ya a su modo en la introducción a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel. “*Vorlesungen über, die Philosophie der Religion*”, I, i, F Meiner, Hamburgo, 1966, p. 5. “A lo largo de la Edad Moderna se ha ido ensanchando cada vez más el conocimiento de lo finito mientras que, por el contrario, el conocimiento de la Divinidad se ha ido haciendo cada vez más impreciso. Por supuesto que el espíritu debe ocuparse de lo finito, de lo terreno, pero existe una necesidad superior de que el hombre tenga un “domingo de la vida” en el que se levante por encima de las necesidades de la vida cotidiana y se ocupe de lo Verdadero sin más” Hegel (1966, 5).

La historia de la Filosofía despliega ante nosotros la sucesión de los espíritus nobles, la galería de los héroes de la razón pensante, que, sostenidos por la fuerza de esta razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la Naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios, y que han ido acumulando con su esfuerzo, para nosotros, el más grande de los tesoros: el del conocimiento racional. (Hegel, 1995, 8).

Por otro lado, existe también una esperanza del hombre puesta en la religión, cuando sus necesidades no le han sido cubiertas en este mundo, o cuando se siente indefenso a merced del cosmos, e incluso cuando se siente el hombre con una pérdida de seguridad, y por ende añora a un padre, cuya nueva forma es la de “un padre celestial”. Para Freud, la religión es una facultad imaginativa del hombre que le ha permitido superar sus angustias, creando ilusiones con “futuro”. Es por lo anterior que la religión puede ser concebida como un sistema de interpretaciones y explicaciones pre-rationales. La religión sin embargo ha hecho frente a las exigencias, por un lado de la ciencia en cuanto a sus reclamos prácticos y a los teóricos por parte de la filosofía, ha intervenido en forma crítica y competitiva cuando se ha sentido invadida en su terreno.

Las grandes preguntas kantianas se refieren a las facultades y límites del hombre. En su radical pregunta ¿qué es el hombre? confluyen los intereses de la razón, que Kant plasmó en sus tres conocidos interrogantes: resumía la metafísica (¿qué puedo saber?), la moral (¿qué debo hacer?) y la religión (¿qué puedo esperar?) (Kant 1996, 630). Mientras que el sentimiento religioso del hombre concreto fue el centro del pensamiento de Schleiermacher, ya que, ni la razón ni el pensamiento ni los evangelios ni la Iglesia conducían a Dios, sino sólo el hombre en su sensibilidad, emociones y sentimiento, es decir, la piedad, la devoción sentida y la mística. La religión no pretendía explicar el universo, sino contemplarlo y empaparse de él; lo importante era la admiración, el sobrecogimiento.

Desde el punto de vista historiográfico, la primera obra que estudió el surgir de la filosofía de la religión fue escrita por el filósofo kantiano Immanuel Berger, y se publicó en Berlín en 1800 con el título: *Geschichte der Religionsphilosophie oder Lehren und Lehrmeinungen der originellsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion historisch dargestellt* (Feiereis, 1965). Es interesante constatar que Berger equipara la filosofía de la religión con la historia de una reflexión libre sobre la religión. Mientras la religión fue, desde un punto de vista sociopolítico, algo dado, evidente y obligatorio, la misma religión se ocupó de sofocar todo pensamiento libre y autónomo sobre ella. Sólo cuando la religión fue perdiendo poder, pudo ser objetivada en un proceso reflexivo que a través de variadas y agitadas etapas culminó en la rotunda negación de los contenidos religiosos llevada a cabo por el ateísmo contemporáneo. Pero, para llegar a la radicalidad de este estadio, hubo que esperar a los siglos XIX y XX (Fraijó, 2010, 21).

2. Immanuel Kant: Cuestionamiento de la Metafísica tradicional

Immanuel Kant en el año 1781 publica su libro capital *Kritik der reinen Vernunft*. Justamente la palabra “crítica” es esencial en ese periodo. Lo interesante es que en sus obras de madurez, ya más propiamente personales, que marcan un estilo nuevo, él tiene conciencia del viraje que va a producir su filosofía y dice que se trata de “un giro copernicano”. Es

decir, él tiene perfecta conciencia de un estilo nuevo, que tiene que ver evidentemente, con la tendencia que ya se advierte claramente en Descartes: la tendencia a evitar el error, más que el descubrimiento de la verdad. La primera pregunta que se nos plantea es, ¿cómo evitar el error en campos como la filosofía y la religión, donde su mismo objeto de estudio es el “Todo del Universo”?

Por ello Kant va a ir paso a paso desgranando el conocimiento humano, y así en la *Crítica de la Razón Pura*, dice:

el conocimiento humano comienza con intuiciones, pasa a los conceptos y concluye con las ideas” (B730). La unidad sistemática del saber no es una unidad dada, sino proyectada (B 675). La noción de una inteligencia extramundana tiene un carácter obligado para dar sentido objetivo final e integrado al conocimiento de la razón teórica y hace concebir la naturaleza como dotada de una unidad y un orden por obra de aquél (B725).

En el marco del uso teórico de la razón, Dios nos es dado, según el pensamiento kantiano, como un ideal trascendental, es decir, como un concepto de la razón pura teórico-especulativa, como un polo o principio regulativo hacia el cual avanza el conocimiento humano. La Idea por contener lo incondicionado (la totalidad de las condiciones de lo condicionado dado) sobrepasa el ámbito de toda experiencia posible, por lo que nunca podremos encontrar en la experiencia algo que le corresponda (lo *perfecto* o lo *completo* de una clase de cosa). En la Idea de Dios esta perfección puede ser tomada en dos sentidos, es decir, en un sentido teórico como *ens summum*, Dios (modelo de todo ente en cuanto tal), y en un sentido práctico como *perfectio moralis* (a lo que debería tender todo ente por obra de la libertad). Si bien, por medio de los conceptos trascendentales, según Kant, no se puede determinar ningún objeto, sin embargo, puede ser considerado imperceptiblemente, como el canon y la guía en el uso del entendimiento (*KrV* A 329 B 385).

En Kant la teología es concebida como el sistema de nuestros conocimientos acerca del Ser Supremo. El conocimiento de todo lo que tiene lugar en Dios es lo que Kant llama, *theologia archetype* y éste solo tiene lugar en Él, mientras que el sistema de los conocimientos de aquello que de Dios reside en la naturaleza humana se llama *theologia ectypa*, y puede ser muy deficiente. La totalidad de todo conocimiento posible acerca de Dios no es posible para el hombre. Sin embargo es la consideración más digna del hombre el ver hasta dónde puede llegar nuestra razón en el conocimiento de Dios. Para Kant no hay más teología que la de la razón o la de la revelación. La teología de la razón es o bien especulativa, basada en un saber teórico, o bien moral, que tiene el conocimiento práctico como objeto; pero para ser precisos, dice Kant, dividimos la teología racional en a) *transcendentalis*, b) *naturalis* y c) *moralis*. La primera consiste en pensar a Dios sólo por conceptos trascendentales, es decir, se piensa a Dios como *ens originarium*, como *ens summum*, lo cual supone que el Ser Originario no proviene de otro ser y es raíz de toda posibilidad. En la segunda se piensa a Dios por medio de conceptos físicos, como Autor de todos los seres posibles, es decir, como *ens originarium*, como *summa intelligentia*, o también Dios como ser vivo quien debe haber empleado su entendimiento y voluntad libre para la producción del mundo. En tercer lugar se piensa a Dios como *ens originarium*, como *summum bonum*, es decir, como el Sumo Bien

o supremo fundamento del conocimiento como un sistema de todos los fines. En la teología trascendental nos representamos a Dios como Causa del mundo, en la teología natural, como Autor del mundo, y por último en la teología moral, como Soberano y Legislador.

En el *theismus moralis*, se piensa a Dios como autor de nuestras leyes morales, y ésta, según Kant, es la auténtica teología que sirve de fundamento de la religión. Kant distingue entre moral teológica, donde las obligaciones morales presuponen el concepto de Dios que determina todos los deberes, y teísmo moral que concibe a Dios no como primer principio de la Naturaleza sino como principio del Reino de los Fines; la creencia de que Dios existe se infiere a priori de los principios morales, y con esto se deja libre el paso para las pruebas prácticas como principio de todas las religiones. El teísmo moral kantiano es crítico, declara insuficientes a las pruebas especulativas de la existencia de Dios, pues considera imposible demostrar la existencia de modo apodícticamente cierto, pero está convencido de la existencia de Dios y tiene una fe libre de toda duda en el fundamento práctico que nunca podrá ser derribado, pues los hombres se desbaratan al chocar con ello. Esta moralidad absolutamente necesaria de las acciones emana de la idea de un ser racional que obra libremente y de la naturaleza de sus propias acciones no hay nada más cierto ni más firme que la obligación de actuar moralmente bien. Las acciones se rigen todas y están determinadas por su naturaleza para el hombre (quien es tal cuando pone en ellas sus propios fines). El hombre cuando es consciente de cumplirlas, se sabe cómo un eslabón en la cadena de todos los fines, digno de felicidad con la esperanza de constituir con los otros un todo en el Reino de la moralidad.

Del planteamiento kantiano se desprende que el hombre tiene en la moralidad el fundamento seguro sobre el cual poder edificar su fe en (el) Dios (cristiano), porque siente en sí el impulso a esperar la felicidad duradera, cuando actúa conforme a deberes fundados en su propia naturaleza. Por su propia razón estará obligado a pensar un Ser cuya Voluntad son los mandamientos que el hombre conoce dados a priori por sí y de un modo apodícticamente ciertos. Tendrá que pensar en un tal ser como Perfecto (con respecto a todo), como Omnisciente (con respecto a los motivos y propósitos), Omnipotente (con respecto al orden de la naturaleza), Santo y Justo. El teísmo moral, se hace un concepto determinado de Dios conforme a la moralidad, es decir, a las leyes fundadas en su propia naturaleza racional. Así se deduce la teología de la moral, según una evidencia práctica, no por el saber, sino por la fe. Por ello, la existencia de un sabio gobernante del mundo es un postulado necesario de la razón práctica. El concepto de Dios es posible cuando no contradice las leyes del entendimiento. La posibilidad de este conocimiento de Dios está basada en la moralidad. Esto es suficiente para generar la religión en el hombre, pero no es el máximo de la teología. Lo mejor es que además sepa que un ser tal efectivamente existe. Para Kant todo conocimiento tiene dignidad en tanto guarde relación con la religión; pues la religión no es más que la aplicación de la teología a la vida práctica, esto es, a las buenas intenciones y a un comportamiento grato al Ser Supremo. La religión natural es el substrato de toda religión, el sostén y la firmeza de todo principio moral, y la teología natural, especie de teología racional, que intenta determinar la existencia y la naturaleza de un *Autor* del mundo sobre la base de una "*analogía con la Naturaleza*" ya sea según la naturaleza de nuestra alma o la del mundo (*KrV*, A 631-632/ B659-660), posee un valor que la eleva por encima de toda especulación, en tanto es hipótesis de toda religión y le proporciona el peso a todo concepto de virtud y honradez.

Kant, en *La Religión dentro de los límites de la razón* (1793), expone: “La Religión es el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos” (Kant, 2001, 153). A partir de una posible unidad de la teología filosófica y la teología revelada, en virtud de una supuesta coincidencia entre la revelación y la razón pura, Kant nos proporciona una interpretación moral de las afirmaciones bíblicas que refieren a la naturaleza humana dotada de disposiciones buenas y malas. La religión cristiana es, según Kant, una religión natural en cuanto Moral (en relación a la libertad del sujeto) ligada a un fin último (Dios como autor moral del mundo) referida a la duración del hombre de acuerdo a ese fin (inmortalidad) a la que “los hombres pueden y deben llegar por medio de la razón práctica pura” (Kant, 2001, 153). Pero la religión cristiana también es una religión erudita, según su contenido y los principios que se encuentran dentro de ella, y, en cuanto tal, expone la tesis de la fe que no puede ser reconocida por la razón, pero que, sin embargo, debe ser comunicada sin adulteración a todos los hombres en todos los tiempos venideros, considerado como un bien santo confiado a los eruditos. En la aceptación de sus principios, la fe cristiana (*fides sacra*) es por un lado pura fe racional libremente aceptada por cada uno de nosotros (*fides elícita*), y por otro lado fe de revelación (*fides statutaria*). La religión cristiana edificada sobre hechos (y no sobre meros conceptos racionales), es una fe religiosa puesta a la base de una iglesia consagrada a su fe cristiana con dos caras, por un lado, la de aquella que responde según una fe histórica, y, por el otro, la de aquella que responde según una fe racional práctica y moral (Kant, 2001, 160). En efecto “las leyes puramente morales no son únicamente la condición insoslayable de toda verdadera religión, sino que son también aquello que constituye esta misma religión” (Gómez Caffarena, 1984, págs. 179-196). Por tanto, es necesario una ilustración religiosa, mediante la cual llegamos a que el individuo respete una serie de normas apoyado únicamente en el cumplimiento del deber, y mediante esta conducta voluntaria y bien intencionada consigue el individuo cumplir la voluntad divina. Así en la ilustración religiosa, moral y religión se identifican, ya que lo que la religión racional propugna es el cumplimiento por el mero hecho del deber de las normas morales.

3. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Cuestionamiento de la Teología tradicional

Como hemos referido, el espíritu de la época busca refugio después de la pérdida del contenido absoluto; y mientras que Kant lo ha buscado en una “fe racional”, Schleiermacher, lo buscará en el sentimiento. Su obra, salida del mundo romántico, va a intentar otro tipo de solución para el problema religioso: buscar un ámbito que se sustraiga a la crítica de la Ilustración. Ese ámbito vendría a ser el sentimiento como provincia autónoma, sede genuina de la religión. En su obra *Sobre la religión* (1799) afirmaba que la religión es la “percepción e intuición del Universo” y el “sentimiento del infinito en lo finito”. No sometida a los dogmas, consideraba que es la raíz y el fundamento del hombre, y que juega un papel necesario en todas las culturas. Siguiendo la teoría avanzada más de mil años antes por San Agustín de Hipona, afirmaba que el conocimiento del alma es indisociable del de Dios. En su obra más importante, *Der christliche Glaube* (2 vols., 1830-1831, Schleiermacher, 2013), definía la religión como el sentimiento de dependencia absoluta: “dependencia del ser (entidad finita) respecto del Infinito o Dios”. El pecado nace de la incapacidad para distinguir esa dependencia absoluta (respecto a Dios) de la dependencia relativa (con el mundo temporal).

Para el estudio y análisis de la obra schleiermachiana, vamos a trabajar con la obra *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Schleiermacher, 1990), aparecida en 1799, pues se trata probablemente de la obra más representativa del autor y, a la vez, de la que gozó de mayor difusión, pasando a formar parte de las obras clásicas de la filosofía de la religión, para lo cual utilizaré la obra traducida por el profesor Arsenio Ginzo, para referirme a la obra original de Schleiermacher. En ésta obra será tachado de spinozista y panteísta, y la censura eclesiástica lanzará graves acusaciones sobre la obra. No obstante, autores como Fichte, Schlegel, Schelling, Goethe y Hegel se harán eco de uno de sus escritos más polémicos, donde defiende la necesidad de una iglesia separada del estado, y una teología separada de la filosofía; y un año después, en 1800, aparecen de forma anónima sus *Monologen: Eine Neujahrsgabe* (Schleiermacher, 1991), donde reivindica la libertad individual y el valor del sujeto humano.

De una forma un tanto paradójica, el movimiento secularizador ilustrado incidió en el auge de la filosofía de la religión que se está produciendo en este momento. Se trata de encontrar una fórmula nueva para hacer atractiva la problemática religiosa a una época escéptica y cansada a este respecto. Los destinatarios son, no obstante, un grupo cualificado: los "Gebildete" (Schleiermacher 1990, 3-4). A su manera también Schleiermacher desea "reconciliar" religión y cultura en el seno de la conciencia moderna. Schleiermacher era consciente de que su época, debido a la crítica de la Ilustración y a las tendencias que se manifestaban dentro del Idealismo alemán, era una época que se había extrañado de la religión. Frente a ello, su convicción es que todavía no se ha identificado su auténtica naturaleza y que está inédita aquella dimensión del ser humano de donde brota. Schleiermacher va entonces a intentar aquella solución que quedaba por acometer después del desgaste y erosión causados por la Ilustración: el refugio en el sentimiento. Cabría preguntarse por lo demás, si ¿el espíritu romántico con su añoranza del pasado y con sus métodos pararracionales de acceso a la realidad no mostraba precisamente una predisposición hacia una concepción religiosa de la vida? Parece que esta pregunta exige efectivamente una respuesta afirmativa. Lo que ocurre es que se trata de una religiosidad distinta de la tradicional, apareciendo más bien como una amalgama de elementos de la Antigüedad clásica, del Cristianismo y del mundo oriental, integrado todo en una visión panteizante y estetizante. Con ello se consumaba un distanciamiento frente a la tradición filosófica y teológica, que habían dominado la cultura occidental, en mayor grado de lo que los mismos románticos fueron conscientes, y esto parece haberle ocurrido también a Schleiermacher. De un modo similar a Hegel, también Schleiermacher declara que el hombre moderno se encuentra tan absorbido por su mundo que ya no encuentra lugar para la Divinidad.

Así como quedan abandonados los templos exteriores dedicados a la misma, así también el corazón del hombre se encuentra atosigado por los nuevos motivos de la experiencia de su situación en el mundo, no quedan más dioses domésticos que las sentencias de los sabios y los cánticos de los poetas. (Schleiermacher 1990, 3).

Los ideales de la humanidad y la patria, el arte y la ciencia que se encontraban entonces en plena eclosión absorbían de tal forma el espíritu del hombre culto contemporáneo que ya no dejaba espacio alguno para "el ser eterno y sagrado" que se encuentra más allá del

mundo (Schleiermacher, 1990, 4), reconociendo también, que el hombre moderno ha logrado transformar y adaptar la realidad terrena de un modo tan complejo y bajo tan distintas perspectivas, que ese hombre ya no siente la necesidad de remontarse a la consideración de lo eterno tal como postulaba Spinoza. Por el contrario, la experiencia demiúrgica del hombre en cuanto artífice de un universo propio, le hacen sentirse demasiado orgulloso para pensar a su vez en Aquel que le ha creado (Schleiermacher, 1990, 4).

Los destinatarios de los Discursos eran los compatriotas cultos de Schleiermacher que cultivaban afanosamente todas las facetas de la cultura humana, pero que, bajo el influjo de la crítica ilustrada, consideraban la religión como algo trasnochado por el paso de los tiempos; a lo que se añade, que esos interlocutores tienen que ser precisamente alemanes, puesto que se trata de aquel pueblo donde es posible un desarrollo armónico de las facetas humanas más profundas, asoma por tanto, una conciencia de características un tanto mesiánicas acerca de la misión del pueblo alemán, sobre todo por lo que se refiere a la dimensión filosófica y religiosa. En efecto, al igual que Hegel cree que ese pueblo “ha recibido de la naturaleza la alta vocación de ser el guardián de este fuego sagrado” (Schleiermacher, 1990, 4). Por tanto los destinatarios de sus Discursos de Schleiermacher conocen los avatares por los que ha pasado la problemática tratada, en los últimos tiempos; por eso no va a repetir, una vez más, lo que ya es de sobra sabido. Dejando a un lado todas las actitudes que le parecen insatisfactorias, Schleiermacher quiere avanzar hasta las

profundidades más íntimas del espíritu humano, allí donde brotan los sentimientos más originarios del alma y mostrar cómo el sentimiento religioso brota de esos estratos más profundos de la humanidad y pertenecen, por ello, a lo más elevado y querido que ésta tiene” (Schleiermacher, 1990, 15).

Schleiermacher quiere en primer lugar evitar los equívocos con que nos tropezamos en la historia de la religión desde las “fábulas absurdas de los pueblos salvajes hasta el más refinado deísmo, desde la superstición más primitiva hasta aquella especie de cristianismo racional, producto de la Ilustración, que viene a ser un conglomerado bastante heterogéneo de metafísica y moral” (Schleiermacher, 1990, 18). Los dos conceptos frente a los que va a tratar de edificar su propio concepto de religión. A lo largo del devenir histórico asistiríamos a un refinamiento creciente en esa combinación de metafísica y moral. Situados en esta perspectiva llegaríamos al deísmo del siglo XVIII, producto artificioso de la época ilustrada (Ginzo, 1994).

Ante esta situación es preciso realizar un viraje. A los ojos de Schleiermacher, los críticos de la religión no pudieron encontrarla en los sistemas mencionados y ello por la sencilla razón de que la religión no se encontraba allí. ¿Dónde se encontraba pues? En los estratos más profundos del espíritu humano. La religión, afirma más explícitamente Schleiermacher, “brota necesariamente del interior de cada espíritu noble, de modo que le pertenece una “propia provincia” en el espíritu humano, dentro del cual reina sin obstáculos de tal manera que es digna de ser conocida y apreciada por sí misma (Schleiermacher, 1990, 25-26).

De lo expresado hasta ahora, ya han asomado dos características fundamentales del pensamiento religioso schleiermachiano: predominio del aspecto subjetivo en el concepto de religión y la valoración de dicho concepto en polémica contra la Ilustración y el Idea-

lismo alemán. Pero ocurre que la religión ve desfigurada su propia naturaleza a lo largo de la historia debido al hecho de que “tiene un mismo objeto con la metafísica y la moral, a saber, el Universo y la relación del hombre con él” (Schleiermacher, 1990, 29). Por tanto, ve en esta igualdad de objeto el origen de muchos equívocos sobre el tema que está tratando. Aparecen utilizados aquí los términos de “metafísica” y “moral” sin mayor rigor. Pero, por el contexto, está claro que Schleiermacher piensa sobre todo en la metafísica de la Ilustración y en los sistemas morales de Kant y Fichte. Ante tal situación, Schleiermacher puede afirmar que la metafísica y la moral han invadido el campo de la religión y: “mucho de lo que pertenece a la religión se halla encubierto de un modo indebido en la metafísica o en la moral” (Schleiermacher, 1990, 29). Por lo tanto, su lucha va a consistir en ganar un “espacio” para lo religioso, que vendría a ser la condición primordial, el nivel más originario del espíritu humano. El problema, entonces, consistirá en deslindar una metafísica teologizante concebida como ontoteología, o una moral, asimismo de corte teológico, de la religión misma para poder garantizarle a esta última, una “provincia” propia que la mantenga incólume a pesar del proceso de secularización emprendido por el mundo moderno.

Para localizar esta propia provincia, Schleiermacher quiere adelantarse al proceso de descomposición de la metafísica racionalista de la Ilustración² (deísmo) o situarse más allá de los sistemas morales de los grandes idealistas contemporáneos suyos en los que la moral parecía absorber realmente a la religión. Ante la perplejidad de la situación que está viviendo, lo que pretende es elaborar un concepto “químicamente puro” de la religión. Dicho concepto sería el principio último de unidad del mundo espiritual del hombre. Dicha unidad sólo es posible, de una forma coherente, si se admite a la religión como principio supremo unitario. “La religión sería lo supremo en filosofía, y la metafísica y la moral serán formas subordinadas de la misma” (Schleiermacher, 1990, 31).

Pero ¿en qué consiste la religión en cuanto independiente de la metafísica y la moral? En un conocido pasaje de los *Discursos*, Schleiermacher la describe así:

(la religión) no pretende, como la metafísica, determinar y explicar el Universo de acuerdo con su naturaleza; tampoco pretende como la moral transformar y hacer disponible dicho Universo partiendo de la fuerza de la libertad y del albedrío divino del hombre. Su esencia no consiste ni en pensar ni en obrar sino en la intuición y en el sentimiento. Lo que ella pretende es contemplar el universo, quiere venerarlo piadosamente en sus representaciones y acciones, quiere dejarse impresionar y pleni-ficar en la ingenua pasividad por los influjos inmediatos del mismo. (Schleiermacher, 1990, 35).

El término intuición tiene, como es obvio, una connotación más objetiva que el sentimiento; sería, en este sentido, un aspecto de la religión que la vincula con el objetivismo de la ciencia. Por eso el término “sentimiento” tiende a suplantar al término “intuición”. Schleiermacher se adentra en su proceso de subjetivización de la religión declarando, a la

2 “Por lo que se refiere a la metafísica, la marcha negativa que hasta la fecha ha seguido hace dudar a todo el mundo, con razón, de su posibilidad. Esto por una parte; por otra, ninguna de las formas adoptadas hasta hoy por la metafísica permite afirmar, que lo que a su objetivo esencial atañe, que exista realmente.” (KrV B 21).

vez, que quiere reaccionar frente a los equívocos de su tiempo, sobre todo en lo referente a las relaciones entre religión y filosofía. Se trataría de hacer resaltar lo máximo posible el carácter específico del hecho religioso concibiéndolo como “sentimiento de absoluta dependencia” (Schleiermacher, 1990, 49-50). Dependencia ¿de qué o de quién? Schleiermacher utiliza distintos términos: el Universo, lo Infinito, el Todo... prefiere utilizar estos términos al de Dios³. Todo ello indicaba claramente un viraje en el modo de concebir la Divinidad. Nos movemos en una visión del mundo fundamentalmente panteísta. Mientras que Dios era el *ens realissimum* dentro de la visión teísta, ahora se prefiere evitar este nombre porque, al fin y al cabo, en el nuevo marco de comprensión de la esencia de la Divinidad, parecía que el nombre de Dios no designaba más que un ser privilegiado, pero no el Todo de la realidad. El caso es que Schleiermacher cree haber encontrado esta tercera faceta “*necesaria e imprescindible*” junto con la especulación y la praxis. Vemos que junto con el término “especulación” aparece citado asimismo el término “praxis”, y así como la religión se sitúa en un plano más originario y subjetivo que la especulación, así también tiende a desvincularse de la praxis, al caracterizar el sentimiento religioso como dominado por la pasividad ante el Universo. Por eso, la religiosidad de Schleiermacher aparece dominada más bien por el *amor dei intellectualis* de raigambre spinozista. Una mística cósmica que experimenta ahora en el romanticismo un segundo momento de esplendor después del que había tenido lugar en ciertos pensadores del Renacimiento. Respecto a Spinoza nos dice expresamente que

lo infinito era su comienzo y su fin, el Universo, su único y eterno amor... Se encontraba lleno de religión y lleno de espíritu santo, y que por ello también se presenta, sólo e inigualado, como maestro en su arte... (Schleiermacher, 1990, 37-38).

Ese concepto de religión basado en el puro sentimiento va a hacer posible, desde una nueva perspectiva, el clima de tolerancia de tanta incidencia en el pensamiento de la Ilustración. De un modo similar a como, por ejemplo, Lessing defendía un punto de vista relativista respecto al ámbito religioso, también ahora Schleiermacher va a hacer lo mismo apoyándose en la vaciedad del sentimiento: “lo fundamental es el sentimiento de dependencia del Universo de modo que las distintas formas religiosas no son más que concreciones de este sentimiento fundamental” (Schleiermacher, 1990, 44). Se trataría de un ecumenismo religioso basado en el sentimiento. Dado el carácter subjetivo del mismo, cada uno lo experimentará de una forma distinta, por más que en todo ello habría una coincidencia fundamental, precisamente en el sentimiento de dependencia del Universo. Sin embargo, Schleiermacher logra superar en parte el individualismo atomizante al que apuntaba su subjetivismo religioso en la medida en que en su pensamiento está pesando visiblemente el concepto de Humanidad que, de un modo particular desde la Ilustración, venía perfilándose dentro del pensamiento occidental, pasando a través de pensadores como Kant, Herder, Goethe... Lo que ocurre es que esa comunión entre todos los individuos que constituyen el género humano tendría un sentido más bien místico que racional. Para Schleiermacher lo Absoluto sería algo que tan sólo es accesible a la fe o al sentimiento, pero no a la “razón cognoscente”, propuesta por

3 Los intérpretes de Schleiermacher han llamado frecuentemente la atención sobre este punto. Véase, por ejemplo, la exposición de R. Otto en la edición de los *Discursos*.

Kant. La consecuencia de ese proceso de subjetivización va a ser precisamente que se pierde la “catolicidad de la religión” para degenerar más bien en una especie de “atomismo universal”, un conjunto de átomos yuxtapuestos debido a la ausencia de una objetividad vinculante.

Expuesto su punto de vista acerca de la esencia de la religión, Schleiermacher advierte que es preciso hacer una serie de matizaciones respecto al pensamiento tradicional. Se trata ante todo del valor del “contenido” de las distintas formas religiosas. Para Schleiermacher no tendría más que un valor secundario. Dicho contenido, expresado de un modo conceptual, no es más que una elaboración abstracta de aquel sentimiento básico que está en la base de la religión. Cada uno lleva en su propio interior, lo que los distintos mediadores religiosos no hacen más que contribuir socráticamente a su alumbramiento. En este sentido puede Schleiermacher hablar despectivamente de aquellos que permanecen fijados en una “Escritura muerta”:

Cada Escritura sagrada es tan sólo un mausoleo, un monumento de la religión que nos atestigua que allí ha estado un gran espíritu, pero que ya no está más... No tiene religión quien cree en una Escritura sagrada, sino aquel que no necesita ninguna e incluso podría él mismo producir una. (Schleiermacher, 1990, 79-80).

Pero, dentro de todo este contexto, tiene particular interés el modo como Schleiermacher aborda el problema concreto de Dios. En realidad se trata de un problema básico dentro de la exposición schleiermachiana, pues Hegel va a señalar con razón que aquí asistimos claramente al desplazamiento del centro de interés desde Dios a la religión. En efecto, Schleiermacher va a confesar a sus interlocutores que en el seno de su concepción no es válido eso de que “sin Dios no hay religión alguna” (Schleiermacher, 1990, 81); asimismo cabe afirmar “que una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios” (Schleiermacher, 1990, 82), puesto que Dios no sería, en definitiva más que una concreción, entre otras, del sentimiento religioso.

Sin embargo, hay que manifestar rápidamente que para Schleiermacher, Dios y el mundo están indisolublemente relacionados. Imaginar al mundo sin Dios es perder de vista el lazo de unión; imaginar a Dios sin el mundo es imaginar un concepto vacío. No obstante, Dios y el mundo no son idénticos, pues el mundo es la unidad suprema inclusiva de todas las antítesis, mientras que Dios es la unidad suprema exclusiva de todas las antítesis. Ambas ideas, por tanto, sustentan una relación distinta al conocimiento, siendo Dios el *terminus a quo* y el mundo el *terminus ad quem*.

En concreto, en lo referente a la interpretación del ámbito teológico y religioso, salta a la vista la intensidad con que Schleiermacher recurre a la psicología para exponer su punto de vista. Por otra parte, cabe considerar a Kant como un punto de referencia fundamental a la hora de entender mejor esta tendencia a la subjetivización de lo religioso, en la medida en que la ciencia queda reducida ahí al ámbito de lo fenoménico, de forma que el “mundo eterno” no es alcanzado por investigación alguna. Lo Incondicionado queda vinculado a la voluntad moral y como consecuencia de ello, también la religión queda sometida a un proceso “discursivo”. Frente a esto, la voluntad de Schleiermacher habría consistido en “completar” el punto de vista kantiano acerca de los límites del conocimiento científico, en la medida en que para él todas las convicciones religiosas tienen un carácter “inmediato”, “*pertenecen a lo más íntimo de nuestra persona, y en ésto reside su evidencia*”.

4. Consideraciones o conclusiones

La realidad (cósmica, natural, mundanal) aparece simultáneamente como caótica y maravillosamente ordenada, como cosmos regulado y como anarquía amenazante. El mito es la gran creación cultural, en la que se combinan los distintos saberes y se buscan respuestas al por qué y para qué del mundo y del hombre. Inicialmente no surge tanto la pregunta filosófica acerca de “¿por qué hay algo y no hay nada?”, cuanto la previa acerca del sentido (orden) y significación (valor) del universo, del que forma parte el hombre y la naturaleza⁴.

El universo religioso consta de dos polos, Dios y el hombre. La historia de las religiones muestra las oscilaciones de la relación⁵. Por lo tanto, en la filosofía de la religión son dos las realidades comprendidas: religión y filosofía. Esa vinculación abre la posibilidad de elegir el punto de partida de la filosofía de la religión, en la filosofía o en la religión. La posibilidad de situar el epicentro en una o en otra, permite abordar la problemática de forma diferente y con respuestas también diferentes. Una filosofía de la religión que centra su interés en la filosofía y hace de ésta su punto de partida, está claro que la considera anterior en el tiempo y superior en importancia, y sólo se ocupa de la religión por el hecho de que la filosofía es una ciencia universal y se pregunta por la realidad experimental en su conjunto averiguando sus condiciones de posibilidad. Aquí la filosofía se convierte en el poder que todo lo determina. Se cultiva la filosofía de la religión sobre la base de una filosofía determinada y se interpretan los fenómenos religiosos de acuerdo con un sistema filosófico previo. Es la filosofía de la religión fundada por Kant (1793) y que en el neokantismo adquiere sus perfiles más precisos.

Por otro lado, el interés de la filosofía de la religión puede también situar su epicentro en la religión, dándole la primacía, eligiéndola como punto de arranque y otorgándole la vigencia que corresponde a lo que temporal y objetivamente es anterior. En efecto, la religión no debe su existencia a la filosofía; tiene su propio origen en la experiencia religiosa; en ocasiones se vive con intensidad, aun sin ir acompañada de una filosofía explícita. Por tal motivo algunos filósofos consideran adecuado empezar por el conocimiento de cómo las personas religiosas se entienden a sí mismas en su lenguaje y comportamiento religiosos y, respectivamente, de cuáles son las afirmaciones que las religiones hacen de sí mismas y cuáles son sus pretensiones y exigencias. Tal concepto de una filosofía de la religión sólo podía surgir tras haber sido superada la concentración del pensamiento filosófico moderno en la conciencia y su función mediante un giro hacia el objeto, que hoy aparece claramente en la consigna del movimiento filosófico de la fenomenología, ligada al nombre de Husserl: “¡Vuelta a las cosas!” El pensamiento lucha por liberarse de todas las opiniones tradicionales y preconcebidas sobre los objetos, así como de las tendencias de todo tipo hacia construcciones aprioristas, al tiempo que procura volverse a las cosas en actitud de entrega ingenua intentando estudiarlas en su realidad dada. Este tipo de filosofía de la religión, que pretende entender la religión y su importancia *por vía de acuerdo*, arranca del supuesto de que en la consideración objetiva la esencia de las manifestaciones religiosas se le aparece a quien se deja afectar por las mismas y está persuadido de que toda visión que se presenta como originaria es una fuente legítima de conocimiento. Dicho concepto de una filosofía de la religión

4 El significado de los mitos en relación con la filosofía, la religión y la ciencia en Estrada, 1994, 29-48.

5 Para ampliar este tema ver Eliade (1988).

resulta más adecuado a la autonomía y pretensión de la religión. Tampoco corre tanto el peligro de someter la religión a una ley que no le hace justicia. La religión vivida precede a cualquier filosofar que se haga sobre la misma; la religión tiene la primacía. Un ejemplo de este tipo es la filosofía de la religión de Schleiermacher, montada sobre el conocimiento básico de la autonomía de la religión, que trata de la esencia y de la verdad de la religión.

Por otro lado, la crítica de la religión subraya los límites de la subjetividad humana, tanto del conocimiento como de la experiencia, y avisa del peligro de la especulación teológica, precisamente porque pretende trascender lo humano. Sin embargo, la filosofía no sólo no puede acabar con el fenómeno religioso, sino que se inspira en él. De hecho la filosofía occidental sería inexplicable sin muchas de las referencias que ha asumido de las religiones bíblicas, que son las que le han servido de fuente de inspiración, aunque, al mismo tiempo, las haya criticado e impugnado. Por eso, la filosofía y la religión han tenido una relación compleja y conflictiva, al menos en nuestra cultura occidental. La filosofía en cuanto saber reflexivo, crítico, racional e inmanente, que evalúa y analiza los otros saberes humanos, ha interpelado y, frecuentemente, descalificado la validez del saber religioso y las funciones ejercidas por la religión. La fe no es algo puntual, aunque una experiencia concreta puede ser decisiva en la vida de una persona, sino que se inscribe en el entramado biográfico y procesual de cada uno de nosotros. En realidad tanto la creencia religiosa, como la increencia, en su versión agnóstica o atea, responden a un proceso existencial y no se reducen a la aceptación o no de una determinada prueba o justificación de la existencia de Dios⁶. Ante el fenómeno religioso nadie es neutral, siempre estamos remitidos a un imaginario de sentido con raíces míticas, simbólicas y afectivas, que no sólo subyacen a las religiones sino también a las cosmovisiones filosóficas. Podemos basar nuestro comportamiento en una comprensión no religiosa del hombre, en un humanismo de cuño filosófico, pero esta cosmovisión humanista es tan mítica, infundamentable y en última instancia subjetiva como la religiosa. Por eso, la respuesta de una persona religiosa al ataque de un humanista ateo, puede ser también la de “*tu quoque*”, porque, en cuanto animal que se hace preguntas, el ser humano siempre procede desde convicciones no demostrables y certezas subjetivas.

En esta misma línea, ante el reflujo de la Ilustración y de su proyecto de desencantamiento del mundo, el Romanticismo propicia el “retorno de los dioses” y está a la búsqueda de una “nueva mitología” (Schleiermacher, 1990, 27-31), pues los *Discursos* surgen en el que cabe denominar período fundacional de la filosofía de la religión y, con todas las carencias y limitaciones, no deja de constituir una de las expresiones paradigmáticas de esta disciplina. En el caso del cristianismo la implicación de la razón en la religión fue más fuerte que en otros contextos culturales, porque los cristianos se presentaron en la sociedad romana como representantes de la verdadera filosofía ante una cultura marcada por el logos de la cultura griega (Cicerón 2007). De ahí, la necesidad de la teología y la filosofía de la religión, que clarifican los presupuestos filosóficos de los mismos pronunciamientos religiosos, así como también la crítica teológica de las distintas escuelas filosóficas, que han servido de inspiración a la misma filosofía⁷.

6 El significado limitado de las pruebas de la existencia de Dios y la importancia de la biografía personal, desde donde creemos o no en Dios, ha sido el objeto de estudio en Estrada, 1996, 257-280.

7 Así lo reconoce J. Habermas, 1990 y 2002, 141-144.

Schleiermacher supone una clara revisión de los planteamientos kantianos. Hace una construcción filosófica en la que intenta recuperar una cierta importancia para el tema de la libertad, a la que considera como el bien más originario y primitivo. Uno ha de mirarse a sí mismo y entonces: “¡Libertad! (...), en cuanto vuelvo sobre mí mismo para contemplarme, entonces mi mirada se aleja de la esfera del tiempo, libre de los límites de la necesidad” (Schleiermacher, 1991, 19). En este proceso de autorreconocimiento, el sujeto se da cuenta de que la razón del ser del propio cuerpo, no es otra sino el espíritu. No obstante, no ve Schleiermacher esta acción como algo circunscrible únicamente al sujeto –ya que ha sido criticado su concepción religiosa como demasiado subjetivista y sentimental–, la eticidad no ha de reducirse al ámbito de la voluntad singular (a través de los conceptos), sino que su realización se emplaza en una conexión social entre varios individuos, condición ésta que Schleiermacher ve como imprescindible para la realización de lo ético. Es un modo de colectivización en el que Schleiermacher ya consigue sobrepasar el racionalismo clásico, prestando especial atención a la relación “hablante-dialogante” (Schleiermacher, 1977, 329), internándose en la reflexión de Herder acerca del lenguaje. El “tú” consigue realizarse en esta acción que se da, sobre todo, gracias a la libertad.

Por otro lado, la esencia de la religión, Schleiermacher nos dirá en su “soliloquio” que es como una introspección en la autoconciencia cristiana: “Tantas veces como vuelvo mi mirada hacia adentro de mi ser más íntimo estoy en el campo de la eternidad” (Schleiermacher, 1991, 72). Ello condujo a que desde Schleiermacher, exista en el seno del protestantismo, un movimiento investigador de los fundamentos teológicos. Kant ya había dado antes una solución negativa al problema de la esencia de la religión “me vi obligado a eliminar la ciencia para levantar la fe” (*Kr V. B XXX*). Por lo que, puesto todo del lado de la fe, desbancada radicalmente la ciencia, se centraba ahora todo el interés en desentrañar la esencia y contenido de aquella fe; siendo en este punto, donde se inserta Schleiermacher. Por tanto, nos dice que en el acto de la autoconciencia, yo aprehendo mi ser radicado en el ser divino y lo aprehendo como sentimiento de dependencia absoluta. Así, el Dios de Spinoza y la “*cosa en sí*” de Kant, no son ya objeto de razón, sino del sentimiento místico, de la religión, cuya esencia consiste en advertir lo finito ligado indisolublemente al Absoluto del que depende. Él mismo resume el debate de modo típicamente cristiano.

En la conciencia de la redención tenemos directamente el sentido del amor divino; y puesto que esta conciencia es la base de toda nuestra conciencia de Dios, su amor viene a representar para nosotros su esencia. (Schleiermacher, 1991, 96).

Como consecuencia de lo expuesto para Schleiermacher la fe no se sustenta en un saber teórico sobre el mundo y Dios; en ello, está Kant.

Pero la fe no constituye un código ético ni puede reducirse simplemente a la moral, apartándose de Kant. La fe es algo único, elemental e irresoluble, es un puro sentimiento, el sentimiento de absoluta dependencia respecto del todo. Intuición y sentimiento del universo, eso es la religión. (Hirschberger, 1978, vol. 2, 252).

De ahí, que Schleiermacher cuestionara la doctrina de los postulados en el marco de la razón práctica kantiana, lo cual va a tener a la vez consecuencias importantes para la

filosofía de la religión, en la medida en que la crítica schleiermachiana cuestiona el último apoyo de una teología filosófica en el sentido de la metafísica tradicional (Meckenstock 1988, 154; Ginzo 1990). Por lo demás, Schleiermacher ha tratado de aplicar en su teoría ética una idea tan central en su pensamiento como es la de individualidad. Pero, a diferencia de otros románticos, se va a mostrar sensible a la vez a la inserción de los individuos en las estructuras comunitarias, desde la familia hasta el Estado. Trata de esta manera de ser fiel al doble imperativo de individualidad y universalidad.

Esta forma de entender la religiosidad por Schleiermacher, han sido decididamente combatida, dado su carácter sentimental y estético, por la religión católica –aunque no solo por ella–, que bajo el influjo de Schleiermacher, desembocó en las diversas formas del modernismo. El catolicismo reconoce también que la fe no se agota, en un puro concepto y pura racionalidad. Pero abraza el temor de que una fe que no contenga por ninguna parte elementos cognoscitivos, y particularmente no encuentre un fundamento racional en los *preambula fidei*, deje, de ser una fe racional y razonable (*rationabile obsequium*), y se quede en pura fe ciega, algo indefinible y vago, una suerte de ἀπειρον, como dirían los griegos.

Por ello, no todas las cosmovisiones son igualmente razonables, ni creíbles ni pertinentes, sobre todo en culturas como la nuestra que están marcadas por la racionalidad experimental científica y la reflexión crítica de la filosofía. En la religión no hay certezas sobre Dios, sino convicciones de fe. Nunca podemos demostrar que hemos llegado a lo último o a lo Absoluto, caso de que exista, y siempre hay que relativizar las representaciones que el hombre hace de ese presunto Absoluto, al que llamamos Dios. Todos los lenguajes sobre Dios son construcciones humanas, y, en última instancia, hay que cuestionar su verdad y pertinencia, debido a que siempre estamos mediados socioculturalmente. Por eso la distinción entre la búsqueda de la divinidad y ésta misma, implica una relativización de todas las religiones, sin que esto quiera decir que todas sean iguales. Por ello creemos, que cuanto más capacidad posee una religión para dar cabida en su seno a los logros de la filosofía, menos permeable será a la tentación fundamentalista. Es, por ejemplo, la gran ventaja del cristianismo frente al islam. Lo mismo vale de la teología, donde los proyectos teológicos actuales más valiosos son los que más se han abierto a la herencia filosófica. La historia parece mostrar que ni la religión ni la filosofía salen perdiendo cuando aúnan esfuerzos, siendo precisamente esta cuestión, lo que intenta la filosofía de la religión.

Podríamos concluir, diciendo que como Kant desmontó el edificio de la antigua metafísica, así Schleiermacher, es conocido como el padre de la teología moderna, ya que destruyó la escolástica teológica. Los *Discursos sobre la religión* (1799) se realizaron desde la óptica de la teología protestante, bien sea desde un talante aprobatorio o polémico. Pensamos, que tiene razón R. Otto cuando señala que el interés fundamental de los *Discursos* es el relativo a la filosofía de la religión, en la medida en que se propone fundamentalmente investigar de nuevo la “esencia” de esta última. “Como hombre os hablo de los sagrados misterios de la humanidad”, precisa Schleiermacher en el primer “discurso” (Schleiermacher 1990, 5). Así como Kant trató de obviar tanto el dogmatismo como el escepticismo, así Schleiermacher trató de hacer otro tanto frente al racionalismo y al supranaturalismo, intentado conectar, por el contrario, con los nuevos horizontes y perspectivas que ofrecía la época. Como señala Hans Küng, la mayor preocupación de Schleiermacher fue el desarrollo de una fe personal y la relación con Dios que no estaba

obligado por el dogma y es para el desarrollo de esta filosofía que se concede el estatuto del padre de la teología moderna (Küng, 1995, 153-157). También hay que decir, que su redefinición de la teología cristiana, ejerció su impacto más fuerte en el tema de la autoridad; ya que según él, ninguna autoridad, ya sea de la Biblia, de los credos o de la Iglesia, debe prevalecer sobre la experiencia inmediata de los creyentes, frente a otras culturas, donde aún persisten la unión entre Iglesia y Estado; y donde la interpretación de las sagradas escrituras, está cerrada a una minoría o casta sacerdotal.

Bibliografía

- Cicerón, M. T. (2007): *Sobre la República. Sobre la naturaleza de los dioses*. Trad. Álvaro D'ors y Ángel Escobar. Madrid: Gredos.
- De Wulf, M. (1918): *Elementos de Historia de la filosofía*, Barcelona: Ed. Luis Gili.
- Eliade, M. (1988): *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. 3 vols. Trad. de Jesús Valiente Malla. Barcelona: Paidós.
- Estrada, J. A. (1994): *Dios en las tradiciones filosóficas I: aporías y problemas de la teología natural*, Madrid: Trotta.
- Estrada, J. A. (1996): *Dios en las tradiciones filosóficas II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid: Trotta.
- Feiereis, K. (1965): *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionphilosophie*, Leipzig.
- Fraijó, M. (Coord.) (1996): *Filosofía de la Religión*, Trotta: Madrid.
- Fraijó, M. (1996): "Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad", en Fraijó, M. (Coord.) (1996), pp. 13-46.
- Ferrater Mora, José. (1990): *Diccionario de Filosofía*, 4 vols. Madrid: Alianza.
- Ginzo, A. (1981): "Estudio introductorio", en Hegel, G.W.F.: *El concepto de religión*, México-Madrid-Buenos Aires: F.C.E.
- Ginzo, A. (1990): "Estudio preliminar", en Schleiermacher, F. D. E.: *Sobre la religión*, Madrid: Tecnos, pp. 9-97.
- Ginzo A.: (1994) "Schleiermacher: la autonomía e inmediatez de la religión", en Fraijó, M. (1994), pp. 239-264.
- Ginzo, A. (1981): "La filosofía de la religión en Hegel y Schleiermacher", en *Anales del Seminario de Metafísica*, 16, Universidad Complutense de Madrid, pp. 89-118.
- Gómez Caffarena, J. (1983): *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad.
- Gómez Caffarena, J. (1994): "La filosofía de la religión de I. Kant", en Fraijó, M. (1994), pp. 179-200.
- Habermas, J. (1990): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona.
- Hartman, N. (1960): *La Filosofía del idealismo alemán. Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. de Hernán Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hegel, G.W.F. (1966): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hamburgo: F. Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1995): *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2010): "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza, pp. 63-79.

- Hirschberger, J. (1978): *Historia de la Filosofía*. 2 vols. Trad. Luis Martínez Gómez. Barcelona: Herder.
- Kant, I. (1996): *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid: Ed. Alfaguara.
- Kant, I. (2004): *¿Qué es Ilustración?* Trad. de Roberto Rodríguez. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2001): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza.
- Küng, H. (2005) *En Busca de Nuestras Huellas*. Trad. de Carmen Gauger. Barcelona: Debolsillo.
- Küng, H. (1995) *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la Teología*. Trad. Carmen Gauger. Madrid: Trotta.
- Meckenstock, G. (1988): *Deterministische Ethik und Kritische Theologie. Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza 1789-1794*. Berlin/New York, 1988.
- Oelmüller, W. (1979): *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Francfort a Main: Suhrkamp.
- Otto, R. (1985): *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Trad. de Fernando Vela. Madrid: Alianza.
- Popper, K. (1983): *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona: Paidós.
- Schleiermacher, F. (1977): "Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolf Andeutungen und Asts Lehrbuch" in: *Hermeneutik und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schleiermacher, F. (1990) *Sobre la religión*. Trad. de Arsenio Ginzó, Madrid: Tecnos.
- Schleiermacher, F. (1991): *Monólogos*, Edición bilingüe hispano-alemana de Anna Poca. Barcelona: Anthropos.
- Schleiermacher, F. (2013): *Compendio de la fe cristiana según los principios de la Iglesia evangélica*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca: Sígueme.
- Wittgenstein, L. (2007): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.

On Occasion: Invisible Minimalism and the Pragmatic Frame

En alguna ocasión: minimalismo invisible y el marco pragmático

ANA FALCATO*

Abstract: This paper compares Kent Bach's peculiar version of semantic minimalism with the most radical form of contextualism in philosophy of language: Charles Travis's occasion-sensitivity. Bach posits a distinction between a contextually insensitive semantic notion of what is said in an utterance and the pragmatically enriched content a speaker can communicate with it, whereas Travis refuses to isolate the content of what is said in an utterance from the act of uttering it. I will argue that Bach's content dualism fails precisely as a result of its willingness to ascribe "pure semantic content" to an entity that is structurally pragmatic.

Keywords: Minimalism; occasion-sensitivity; semantics/pragmatics divide; minimal propositions; Pragmatic Frame.

Resumen: Este trabajo compara la peculiar versión de minimalismo semántico defendida por Kent Bach con la forma más radical de contextualismo en la filosofía del lenguaje: el ocasionalismo de Charles Travis. Bach plantea una distinción entre una noción semántica contextualmente invariable de lo que se dice en un enunciado y los contenidos pragmáticamente enriquecidos que un hablante puede comunicar con él, mientras que Travis se niega a aislar el contenido de lo que se dice en una emisión del acto de pronunciarlo. Argumentaré que el dualismo de contenidos defendido por Bach no es sostenible, porque la estructura teórica que propone termina intentando atribuir "contenido semántico puro" a una entidad que es estructuralmente pragmática.

Palabras clave: minimalismo; ocasionalismo; división semántica/pragmática; proposiciones mínimas; Marco Pragmático.

Fecha de recepción: 26/01/2015. Fecha de aceptación: 29/06/2015.

* Ana Falcato got her Ph.D. in Philosophy from the New University of Lisbon in 2011 and is currently a Humboldt Research Fellow at the University of Mainz, Germany. Lines of research: philosophy of language; ethics and literature; late Wittgenstein. Recent publications: *O Contextualismo na Filosofia da Linguagem Contemporânea* (Lisboa, Colibri, 2013); "How far does Wittgenstein go with the Context Principle", *Wittgenstein-Studien*, vol. 5, issue 1, pp. 89-101, March 2014; "A counterexample to the originarity of reasons in *What we Owe to Each Other*", *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 26, n. 39, pp. 719-738, Jul./Dez. 2014. "The Ethics of reading J.M. Coetzee" *Studies in the Novel* (University of North Texas) forthcoming 2017. Research leading to the ideas developed in this paper was supported by a PhD fellowship awarded by the Portuguese Foundation for Science and Technology and a Humboldt fellowship for post-doctoral researchers. I would like to thank both Charles Travis and Ernest Lepore for always insightful ideas on the opposite strands of the contextualism/minimalism debate.

0. Introduction

Kent Bach has argued for a peculiar version of semantic minimalism¹ (sometimes termed “radical semantic minimalism” or “radicalism”²), which he claims is based on a systematic improvement of some of the fundamental theses set forth by Grice, (especially in “Logic and Conversation” [1989]). The main thrust of Bach’s particular brand of minimalism is his sharp separation of a pure, contextually insensitive, semantic notion of what is said from all the pragmatically enriched ways of accounting for what a speaker might want to convey in uttering a sentence under given circumstances. Broadly speaking, the first content corresponds to the content of the locutionary act, the second to the illocutionary act a speaker performs in uttering a sentence with a given conventional meaning.

I call Bach’s minimalism “peculiar” because his account of the features of the first kind of content is at odds with the views of most semantic minimalists³. When defending the purely semantic content of the locutionary act from pragmatic intrusions, Bach claims that such content does not have to be propositional; more often than not, speakers use syntactically complete and well-formed sentences to which no complete semantic content – a proposition – corresponds. Ironically, this assumption draws Bach’s minimalism (henceforth referred to as Minimalism without Minimal Propositions, or MWMP for short) close to the most radical contextualist position in the philosophy of language: Charles Travis’s occasion-sensitivity (Travis, 2008).

As we shall see, for rather different reasons than those motivating Bach, Travis also rejects the stipulation of a minimal proposition as the invariant semantic content of all tokens of the same sentence type. Both positions can therefore accurately be described as *anti-propositionalist*. This general feature, common to both philosophical projects, will have an impact on their corresponding views about the frontier between semantics and pragmatics.

Precisely in working out the main implications of Bach’s proposal for the nature of the semantics/pragmatics divide, some authors, such as García-Carpintero (2006), have argued that Bach is aligned with contextualism regarding the content of the illocutionary act because this content, although “built out of what is said” (Bach, 2001, 19) is only extractable in the right context. On the other hand, the argument continues, in viewing the first kind of content as independent of the purely semantic one, which corresponds to the locutionary act thus performed – whose meaning remains available as the result of a mere grammatically and syntactically well-formed articulation of a sentence-type – Bach advances a minimalist or literalist position regarding the latter sort of content.

1 Cf. Bach, K. «Conversational Implicature», *Mind and Language* 9, 1994; «The Myth of Conventional Implicature», *Linguistics and Philosophy* 22 (Issue 4), 1999; «The Semantic-Pragmatics Distinction: What it is and why it matters», in: Ken Turner (ed.): *The Semantics-Pragmatics Interface from different points of view*, Oxford, Elsevier, 1999; «You don’t say?», *Synthese* 128, 2001; «Context *ex Machina*», in Z.Szabó (ed.): *Semantics Versus Pragmatics*, Oxford, Clarendon Press, 2005; «The excluded middle: semantic minimalism without minimal propositions», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 73, Issue 2, 2006.

2 See Bach, 2006.

3 For instance, it doesn’t match Cappelen and Lepore’s (Cappelen&Lepore 2005) or Emma Borg’s (Borg 2012) arguments for semantic minimalism.

A philosopher like Carpintero, who wants to draw a distinction between the act of effectively uttering something and *what is said* in an act of utterance (which is recoverable and analyzable independently of the speaker's intentions and the circumstances of utterance) may find Bach's position regarding the autonomy of these contents usefully *dualistic*. Defending formal semantics against contextualist threats, Carpintero claims not just that Bach's position is dualistic, but that it is *rightly so*; formal semantics is possible only to the degree that the pure semantic content of an utterance can be isolated from any sort of pragmatic contagion⁴.

Travis's assault on any conceivable form of minimalism entails, among other things, an undermining of all kinds of formal semantics projects. At the center of his view is a disavowal of any attempt to isolate the content of what is said in an utterance from the act of uttering it – either as a means of paraphrasing the content of a speech act or as a theoretical elaboration on how that paraphrasing can be adequate. For Travis, isolating the content of what is said in an utterance from the act *x* of having uttered it is meaningless, which leads him to argue that the former can only be determined *within* the latter. And *this* is the core argumentative move that I want to explore in this paper – the point where Travis cuts out one of the steps built into Bach's argument, the consequences of which I will trace with regard to both projects. If my argument holds, Bach's content dualism fails precisely as a result of its willingness to ascribe “pure semantic content” to an entity that is structurally pragmatic. Furthermore, as we shall see, the differences distinguishing a proposal like Travis's and that put forth by Bach go beyond the level of mere terminological dispute about feasible notions of “semantics” and “pragmatics”. Instead, these differences represent a genuine empirical disagreement about the nature of language, understanding and communication.

1. Bach's minimalism and the Pragmatic Frame: take one

The most distinctive feature of Bach's minimalism – which will also turn out to be the most problematic – is its strong support for a purely semantic notion⁵ of what is said, i.e. the content of any natural language sentence when uttered. Such a strict notion of what is said is aimed at preventing the intrusion of pragmatic interpretative processes when it comes to obtaining the minimal content of the uttered sentence. The alleged “pure semantic content” of an utterance is then constrained by the Syntactic Correlation Principle, according to which what is said in any utterance of a sentence type should correspond to “the elements of the sentence, their order, and their syntactic character” (Bach, 2001, 15). Where there is some element of meaning the speaker wants to communicate with her utterance, and where this element is not represented syntactically in the logical form of the sentence she utters, it must be excluded from the semantic content

4 García-Carpintero 2006, 46: “I rely on Kent Bach's work to distinguish two notions of what is said, one in response to Grice's views, which I take to represent a pragmatic, speech-act notion, and another which is closer to characterizing the subject matter of formal semantics. [...] Bach's notion of saying, explicated in terms of Austin's notion of locutionary act, is of course closely related to Grice's formality feature, while his illocutionary notion (properly restricted to indicative sentences) of explicitly stating is closely related to dictiveness.”

5 Cf. Bach, 2001, 15: “This paper defends a purely semantic notion of what is said against various recent objections”.

of the utterance at stake. Since syntactically complete and well-formed sentences to which no complete semantic content corresponds are entirely conceivable, Bach's MWMP rejects the "scholarly adage" that ascribes to a complete sentence the expression of a proposition – even if a minimal one. The defender of MWMP thus admits that syntactically well-formed sentences can be semantically incomplete and thus convey no more than a "propositional radical", even if no indexical or demonstrative terms are to be found in them.

Occasion-sensitivity reveals that something about the theoretical framework just described is inadequate, however: namely, the way it so sharply dissociates semantic and pragmatic properties of uttered sentences, or what sentences mean and what speakers mean when they utter them.

Bach relies on a neo-Gricean notion of pragmatics that fundamentally associates the pragmatic competence of both speaker and audience with the use and intentional handling of the meaning of well-formed sentences in a natural language. Grice's fundamental goal was to explain data about context-sensitivity in natural language use in a way that leaves room for a systematic and largely context-insensitive semantics. Thus he had to sharply separate two things: the conventional, fixed meaning of expression types and the contextually variable handling of them by speakers and conversants. This is precisely the distinction that is undermined by Travis's occasion-sensitivity, which has immediate consequences for the usual ascription of the explanatory tasks to be performed by semantics and pragmatics. After criticizing this tenet of Grice's model in the introduction to *Occasion-Sensitivity* (Travis, 2008, 10)⁶, Travis goes on to explore two non-reducible working definitions of pragmatics, accompanied by two non-reducible definitions of semantics, the combination of which would suffice to refute the above-mentioned approach to the semantic/pragmatic divide, and thus to refute the MWMP's view on that divide.

One generally accepted definition of pragmatics, Travis reminds us, holds that pragmatics concerns the linguistic phenomena left untreated by phonology, syntax, and semantics. A second definition – attributable to Kalish (1967) – states that pragmatics "is the study of properties of words which depend on their having been spoken, or reacted to, in a certain way, or in certain conditions, or in the way, or conditions, they were" (Travis, 2008, 109).

By contrast, a first definition of semantics – essentially attributable to David Lewis (Lewis, 1970) – views semantics as being dedicated to the study of certain relations between words and the world, and especially to those on which the truth or falsity of words (on their articulation in well-formed sentences) depends. On this view, a semantic theory that does not contain a systematic treatment of truth conditions is not to be counted as a genuine semantic theory at all. A second definition of semantics has at its core the idea that any theory of meaning for a natural language must be able to provide us with the meaning of its words and sentences, based on a recursive interpretative scheme (see Davidson, 2001).

Now if one assumes – as I intend to do here – that the general conditions for referring to objects in the world with words from a natural language are inextricably related to the circumstances or the way in which they were or could have been uttered, then, given the above combination of definitions of semantics and pragmatics, all semantic issues are, inevitably, also pragmatic ones.

6 We shall return to this dispute when discussing examples of occasion-sensitivity below.

According to the four definitions of semantics and pragmatics I have outlined above, a semantic theory for a language – whether it takes the first or the second orientation, and bearing in mind that semantic atoms are always signs that can be uttered – would have little to do with either the recursive determination of the truth conditions of all the sentences that can be built in that language (as independent from the circumstances in which they can in fact be built and uttered) or the ascription of minimal propositions to any and every token of a given sentence type in the language. We might call this theoretical commitment the “Pragmatic Frame”.

The Pragmatic Frame represents the most radical form of contextualism in the philosophy of language, stressing J. L. Austin’s claim that we can only speak about the truth and falsity of sentences in a language to the extent that evaluating a token of a sentence type refers us to a “historical event” (Austin, 1961, 88). By “historical event” is meant an utterance act, whereby a speaker addresses a specific audience at a specific historical moment. This general framing has served as the theoretical background for the occasionalist examples we shall discuss below.

Now this scenario is at odds with any kind of theory of meaning for a language that aims exclusively to determine the recursive truth conditions of sentences that can be built in it, based on its semantic atoms, their grammatical disposition, and correct syntactic articulation. Supporting the Pragmatic Frame implies accepting that questions about the truth and falsity of uttered sentences within a natural language only arise at the level of “historical events” performed by competent speakers. Furthermore, in the Pragmatic Frame, what counts as the meaning of a sentence in a natural language is what makes it *a means of expressing thoughts* – and not the semantic conveyer of a thought as a fixed propositional content. The meaning of a sentence enables it to express thoughts because it is a description of how things are (or should, or could be); thus the possibility of uttering the same sentence type in different circumstances is the possibility of describing different states of affairs. Since every description admits of many applications, and since the possibilities for sentence utterance are unlimited, *different applications* of a *single description* correspond to many different thoughts. If one and the same description (sentence) can correspond to many different thoughts, then the truth conditions of any such thought cannot be the truth conditions of the sentence.

2. A purely semantic content

When establishing the notion of *conversational implicature* in his theoretical framework, Grice narrows down the *what is said/what is implicated* dichotomy in quite an inflexible way. His target is the stipulation of a fundamental distinction between the literal content of an uttered sentence *S* and another kind of propositional content, which is not articulated by *S* but can be inferred from the uttering of *S* by linguistically competent interlocutors, given the relevant conversational features of the locutionary act, the intentions of the speaker, and a set of conversational maxims which, as a whole, determine what Grice calls the Cooperative Principle.

The Cooperative Principle requires that the speaker make her contribution in a manner guided by the accepted purpose or direction of the communicative exchange in which she is engaged. The cooperative effect is reached if the speaker respects the four Conversational Maxims set forth by Grice:

- *Maxim of Quality*: do not say what you believe to be false; do not say that for which you lack adequate evidence.
- *Maxim of Quantity*: your intervention has to bring enough information and it does not have to bring more information than is necessary.
- *Maxim of Relation*: the information you give must be relevant to the purposes of the conversation in which you are engaged.
- *Maxim of Manner*: be clear, by avoiding obscurity of expression or ambiguity; be brief, by avoiding unnecessary prolixity; speak orderly in your contribution to the conversation.

If speakers and interpreters in a conversational interchange presuppose that the four maxims are being respected by their partners, and so too the Cooperative Principle, they can also presuppose that, whenever any of the four maxims is violated by the speaker, she intends such a violation to be computed in the interpretative process as the conveying of an extra, linguistically non-articulated but conversationally relevant piece of information: a conversational implicature.

The stipulation of the *what is said/what is implicated* dichotomy pushed Grice to argue that these two kinds of content fully cover the scope of conversationally available data. Furthermore, he defended a literalistic view of the semantic content —*what is said*— of an utterance. What is said by an utterance of any sentence type cannot exceed, according to Grice, the syntactically articulated components of the sentence, being subject to the Syntactic Correlation Principle described above. Grice thus argues for the ascription of literal semantic content to any particular utterance of a sentence type as its corresponding *what is said*. If the interpretation of an utterance brings to the fore non-articulated elements in the sentence as used, these elements should not be considered part of the semantic content of the utterance at stake.

In spite of the Syntactic Correlation Principle, Grice did not argue for a contextually invariant notion of what is said. His proposal includes the interpretation of indexicals and demonstratives in the sentence type as uttered, along with the semantic disambiguation of terms, whenever such processes are necessary to fix the pure semantic content of an utterance. And that is all. Even if the referent of an indexical varies from context to context, the presence of the indexical can be traced to the syntactic structure of the sentence type. And even when the content of an utterance is ambiguous – whether because the sentence uttered contains ambiguous terms or the sentence itself is structurally ambiguous – the operative meaning of the utterance under analysis will still correspond, after disambiguation, to a strict interpretation of its syntactic elements.

Amongst the objections usually raised to this Gricean picture is the imposition of pure (or minimal) semantic content, ascribable to every utterance. Because the great majority of sentences that can be construed in a natural language confirm semantic incompleteness or indeterminacy (something that Bach himself acknowledges) even after the ascription of referents to indexicals and demonstratives and the disambiguation of terms, they do not express a complete thought or proposition. And this is troubling for the Gricean dichotomy because, if true, *nothing is said* when most sentences are uttered.

By contrast, it is a pragmatically well-known fact that many *complete* sentences are not always used to express the minimal proposition extractable by the Syntactic Correlation Principle. This minimal proposition can even fail to be psychologically computed by both speaker and interpreter in the communicative process.

Given the above criticisms of the idea of purely semantic content, we might raise the following questions:

- I. What purpose does the Gricean dichotomy between *what is said/what is implicated* serve, if it can indeed be the case that no propositional content can be ascribed to the first member, such that, the second member being essentially inferred from the first when nothing is said, nothing can be implicated?
- II. Can semantically pure content, obtained by the application of the syntactic correlation norm, be incomplete?
- III. If so, what is its status in a theory for interpreting utterances of a natural language?

Kent Bach answers these questions with a theory (MWMP) that is based on a strict separation between semantic and pragmatic content and that follows three main lines of argumentation:

- i. In a modified version of the Gricean dichotomy, a purely semantic notion of what is said in an utterance can be defended and the Syntactic Correlation Principle maintained.
- ii. The semantic content of an utterance must not correspond to a complete thought or proposition, not even a minimal one.
- iii. The main factor determining the communicated content of an utterance of a sentence type is not the context in which it is uttered, but the communicative intentions of the speaker.

3. Meaning what you say and communicative intentions

When Grice explores the contrast between “implicating” and “saying” in “Logic and Conversation”, he stresses the “non-natural” kind of meaning produced by both; furthermore, he defends what he calls an intuitive understanding of *saying* – which on his view attaches the latter to the Syntactic Correlation Principle. To the extent that, for Grice, the content of what is said by an utterance never includes non-articulated components of the corresponding sentence type and is constrained by syntactic correlation, one can infer that:

- a) The only kind of linguistic material that counts as the pure semantic content of an utterance is the literal meaning of the corresponding sentence type.
- b) The isolation of that content is determined by a commitment to a strict compositional combination of the meaning of the semantic atoms of a sentence and their syntactic disposition.

Grice further assumes that *saying something implies meaning what one says*. Because of the Maxim of Quality, the speaker must commit herself to a belief in the truth of what she says. And this is why Grice had to establish another locution to classify examples of irony, metaphor, etc., where the speaker clearly does not mean what she says (Grice classifies these as cases of “making as if to say”). To a certain extent, Grice conflates “saying” with “stating”: a speaker who says something must be taken to be stating it. Having seen that this is not what happens in

non-literal utterances (such as those involving irony or metaphor), Grice had to adjust his own first dichotomy in order to account for these distorted examples of the first term (what is said).

It is not completely certain, however, that in non-literal uses of language the speaker is merely “making as if to say something”. Rather, it seems more intuitive to view examples of irony or metaphor as cases where the speaker does say something, but means something else instead. Suppose, for instance, that I say to my cat:

(1) You are my honey bun.

Even if the literal content of (1) is what I effectively say, this is surely not what I mean when I utter the sentence. In a framework that stands for a purely semantic notion of what is said, however, the literal meaning of (1) *is* the corresponding *what is said*, and this content should be preserved if one wants to maintain a clear distinction between semantic and pragmatic content – contrary to what we already said about the Pragmatic Frame’s view. In a Gricean framework, where the literal content of (1) is the corresponding *what is said*, what I (really) mean to say when uttering it should be taken as a conversational implicature.

Besides non-literal uses of language, one can count on further counterexamples to the Gricean notion that “saying something implies meaning what one says”. A speaker may want to say something but unintentionally say something else (e.g. slips of the tongue); or she can say something without intending to say anything whatsoever (as in pronunciation exercises, recitals, or oral translation). But MWMP considers relevant the distinction between cases of conversational implicature and non-literal uses of language – in which the speaker does not mean what she says, but there is still something that has been said, i.e. the literal content of the uttered sentence or expression⁷.

Insisting upon a refinement of the original Gricean dichotomy does have a purpose, as well as a new cluster of theoretical consequences for MWMP as a whole. Let us focus on these now. If a speaker uttering *F* in a context *C* does not commit herself to the truth of *F*, then the *what is said* of *F* must not coincide with the content she wants to communicate when uttering *F*. The content of what the speaker wants to communicate and that her interlocutors recognize can:

- I. Coincide with what is said by the uttered sentence *F* in *C*.
- II. Exceed the (literal) *what is said* of *F* in *C*.
- III. Be completely distinct from *what is said* by *F* in *C*.

Be this as it may –and that is the most important anti-contextualist thrust of MWMP– the content a speaker wants to communicate when uttering a sentence *F* in *C* is only determined by the *communicative intentions* of the speaker in *C* and not by the features of a conversational context like *C*.

⁷ This distinction is in line with Bach’s concern for the preservation of the autonomy of literal semantic contents *vis-à-vis* the creative workings of speaker-meaning. Grice himself had dealt with non-literal uses of language (such as metaphor and irony, both conversational implicatures in his jargon), and classified them as instances of “making as if to say”, where one or more of the four maxims is being exploited. In the famous example of the teacher (arguably) recommending an ex-student for a post by stating that “John has nice handwriting and usually shows up to class on time”, the speaker is not saying that and meaning it. Instead, in exploiting the maxim of relation and perhaps the maxim of quantity, the meaning conveyed by the implicature *replaces* what is said.

What can be communicated by the utterance of a given sentence *F* in a context like *C* is not necessarily encoded in the literal meaning of *F*. The content communicated by a use *x* of *F* in a context like *C* is inferred by an interlocutor, based on the fact that the speaker uttered *F* in *C*. This communicative presumption is available in the communicative situation where *F* is uttered, even if in such a situation what the speaker means to say coincides with the literal meaning of *F*. As a result, in the framework of MWMP, even when *what is communicated* in a use *x* of a sentence type *F* coincides with the corresponding *what is said* – i.e. when a sentence is uttered to convey its literal meaning – such a coincidence must still be accounted for as a consequence of the *communicative intentions* of the speaker uttering *F*.

4. First new dichotomy: conversational implicature/conversational implicature

Above, I explained why the classic Gricean dichotomy – what is said/what is implicated – is not exhaustive according to MWMP. I even supported MWMP's parting from that dichotomy, given the clash between the syntactic correlation constraint and the resolution of indexicals, demonstratives, and ambiguity. Now I must justify this departure from within the MWMP framework itself.

To inquire whether the contents in Grice's original dichotomy exhaust the domain of communicated content in an act of utterance is equivalent to pondering whether a speaker can in fact convey more information when uttering a sentence than the literal *what is said* and the conversational implicatures. MWMP itself considers this to be possible and calls the extra layer of information made available by an utterance "conversational *implicature*". Like Gricean implicatures, the content of implicatures also surpasses what is said in a literal sense. Just like conversational implicatures, conversational implicatures are cancelable and can be vague or indeterminate. What, then, distinguishes them?

Conversational implicatures – like implicatures – exceed the literal content of an utterance. But whereas the first are mere elaborations of that literal content, the second can correspond to completely different propositional contents from the ones conveyed by the original sentence type as uttered.

An *implicatum* is distinguishable from what is said in an utterance and can be inferred from the content of the utterance itself. The so-called *what is said* is thus a propositionally determined content, and the secondary kind of content that can be communicated in addition to it by an utterance – the implicature – is a new proposition, conceptually separable from the literal content of the first.

In the Gricean framework, the content of the implicature can fail to have a single lexical component in common with what is said by the utterance from which it is inferred. Take the following sentence:

(2) It's past 10 pm.

In uttering (2), the speaker might be doing more than telling her interlocutor what time it is; in particular, she might be further implying that a certain restaurant is already closed.

A conversational implicature, by contrast, is a kind of propositional content that develops or expands the explicit content of an utterance through pragmatic processes of different

sorts, such as any of the four presented by Recanati in *Literal Meaning*⁸ (except saturation, because this is usually taken to be a pre-semantic interpretive process or, alternatively, as a mandatory pragmatic process)⁹.

Now we shall get back to Bach's new dichotomy. As the term itself suggests, conversational implicatures are *implicit* in what is said by an utterance, whereas conversational implicatures are contents implicated by a specific act of utterance where a sentence type is used. The same sentence type can thus produce both conversational implicatures and conversational implicatures. Take the following sentence:

(3) Romeo has a girlfriend.

In MWMP's framework, one possible conversational *implicature* of (3) is the proposition that Romeo has only one girlfriend. Possible conversational *implicatures* of uttering (3) could be: the speaker's interlocutor should not ask Romeo out on a date; Romeo is not gay; or even Romeo is divorcing his wife.

Now that we have presented the main conceptual differences between Grice's and Bach's dichotomies, we shall introduce some examples of sentences that can convey conversational implicatures, according to MWMP:

- (4) John and Joan got married.
- (5) John and Joan went up the hill.
- (6) Joan got married and became pregnant.

MWMP claims that the above sentences express complete thoughts or propositions. Let's not dispute this claim now. What is new in this proposal, and what accounts for the explanatory value of conversational implicatures, is based on a presupposition. MWMP argues that it is reasonable to presume that in any act of utterance where the above sentences are used, the speaker intends to communicate more than the information encoded in the literal meaning of the sentence types, namely:

- (4a) John and Joan got married [to each other].
- (5a) John and Joan went up the hill [together].
- (6a) Joan got married and [then] became pregnant.

8 See Recanati (2004), Chapter 2.

9 *Saturation* is understood by Recanati as a pragmatic, linguistically mandatory interpretative process, through which the complete propositional content of an utterance is obtained when contextual values are ascribed to indexicals, demonstratives, vague predicates or those whose domain of application is not fixed by their literal meaning in the uttered sentence. By *free-enrichment*, Recanati understands a kind of pragmatic process that is not linguistically mandatory, but which aims at obtaining the fully propositional content of an utterance. In typical examples of free-enrichment, singular expressions in an utterance – such as a predicate or a connector – are focused on as a means of finding out whether their local meaning surpasses the content of their literal meaning. *Loosening* is what Recanati calls the pragmatic process whereby the application conditions of a given predicate are expanded to create a new, locally determined concept, with broader application conditions. Finally, *transfer* is the pragmatic process whereby a new meaning is ascribed ad hoc to a concept. This new meaning, even if semantically bound by the literal meaning of the predicate, extrapolates its normal conditions of application. By means of a set of sub-conscious inferences, the pragmatic interpretation of an utterance obtains its intuitive truth conditions, and these typically exceed both its literal meaning and its literal truth conditions, compositionally obtained.

The expressions in brackets, though not syntactic components of the uttered sentences, may indicate what the speaker meant to say when she uttered (4), (5), or (6). In order to make her meaning completely clear, the speaker of the first set of sentences ought to include the lexical additions bracketed in (4a), (5a), and (6a).

Within MWMP, a revision of any of the first three sentence types that makes the corresponding speaker-meaning fully explicit is called an “expansion” of its original *what is said*, and the non-articulated lexical additions to that first content are called “implicit qualifications” of the first literal version. Bach argues that any typical utterance of a sentence like (4), for instance, encloses the pragmatic phenomenon of sentence non-literality. He claims that in typical acts of utterance, even when all the constituents of the corresponding sentence type are used literally, the sentence itself as a whole is not literally meant by the speaker. Bach justifies this pragmatic phenomenon by saying that the propositional content the speaker normally wants to convey in her act of utterance does not correspond to the literal, compositionally determined version of the sentence types listed in (4), (5), and (6). Instead, he claims, the propositional content that corresponds to what the speaker wants to communicate in a typical act of utterance of (4), (5), or (6) is implicit in what is said in any of them.

Bach goes as far as to claim that a speaker using sentence (4) in a normal act of utterance does not say that John and Joan got married to each other, any more than she would say that had she said:

(7) John and his sister Joan got married.

That the implicit qualifications of (4), (5), and (6) are not part of the respective *what is said*, Bach claims, is something that can be proved by a version of the Gricean test of cancelling implicatures, now applied to conversational implicatures. A speaker who cancels the implicit qualification of (4a) –e.g. by saying: “John and Joan got married, but not to each other”– would not be contradicting herself.

MWMP further revises the Gricean dichotomy by defending semantic incompleteness in terms of what is said. Let us assume that a syntactically well-formed sentence can be semantically incomplete or indeterminate, given the Syntactic Correlation constraint and a simple compositionality principle. Bach takes as “semantically incomplete” or indeterminate any sentence that does not express a complete (even if minimal) thought or proposition. Let us focus on a pair of examples:

(8) John and Joan are ready.

(9) Joan first got married.

For Bach, (8) and (9) don’t express complete propositions. But assuming that a speaker who utters a sentence should aim to communicate a complete thought or proposition with her utterance, he further argues that when using (8) or (9), a speaker must mean more than what is encoded in the literal meaning of her sentences. Accordingly, if we stick to the hypothesis that a speaker must mean a complete proposition when she utters semantically incomplete sentences like the two above, we should stipulate expanded versions of speaker meaning for both, such as:

(8a) John and Joan are ready [for the marriage].

(9a) Joan first got married [and then became pregnant].

The hypothesis, defended by Bach, that a speaker must mean a complete thought or proposition in every act of utterance commits him to the conclusion that, even if (8) and (9) are not elliptical versions of (8a) and (9a), the speaker who utters the first two should mean the complete propositional content of the latter two, and could thus expect her interlocutors to interpret her utterances as conveying the content of the expanded versions.

Both the ascription of implicit content and the completion of incomplete semantic content at the level of what is said are taken by MWMP to be pragmatic interpretation processes, which should not prevent the idea of pure, literalistic semantic content of what is said from remaining in the theory. The semantic incompleteness of many well-formed and syntactically complete sentences does not have any other sort of impact on the distinction between what is said and what is communicated besides classifying the first type as the pure semantic content of an utterance and the second as the corresponding pragmatic content, while rejecting the “scholarly adage” that ascribes to every syntactically complete sentence the expression of a proposition.

At this point, I must stress my disagreement with the establishment of a new dichotomy within MWMP, since it merely reinforces a strict distinction between semantic and pragmatic content, thus rejecting the main thrust of the Pragmatic Frame. However, the stress that this proposal puts on implicit content of utterances, as a layer of meaning between the literal content and conversational implicatures, seems accurate.

5. Second new dichotomy: what is said/what is communicated

This section aims to do more than simply present and criticize the second dichotomy set forth by Bach. By providing a critical analysis of the overly-strict divide imposed by MWMP between what is said and what is communicated in an act of utterance, this section constitutes a step towards the Pragmatic Frame.

Bach narrows a distinction between semantics and pragmatics to the following scope of application: a standard definition of semantics and a standard definition of pragmatics for a natural language must bear on two types of content conveyed by utterances performed in it, and, further, they must account for the *modus operandi* that enables the extraction of both kinds of information in an interpretative process. Semantic information should be defined as the information encoded in a sentence just as it is uttered – i.e. the linguistically invariant content, plus the resolution of syntactically articulated components whose values vary across different utterances of the same sentence type. Semantic information should thus account for no more than the resolution of indeterminate expressions within the narrow or semantic context (supposedly) framing an utterance.

Pragmatic information, in turn, is all the extra-linguistic information made available by an effective act of utterance. Whereas semantic information is conventionally signaled in the sentence type as uttered, pragmatic information is any kind of information generated or made relevant in a particular act of utterance.

When arguing for the necessity of keeping a pure semantic notion of what is said in the theory, MWMP recalls some truisms that derive from the act of uttering a sentence.

The act of uttering a sentence type, besides making the content encoded in the lexicon of the sentence available to an audience, makes new and extra-linguistic information associated with that specific locutionary act relevant. The articulation between that extra-linguistic material and the linguistic content of the lexicon is the right input (according to Bach) for the interlocutor's identification of the speaker's communicative intentions. That articulation, furthermore, constitutes a platform of interface between semantic and pragmatic information. According to Bach, pragmatic information made available in an act of utterance is relevant to identifying the communicative intentions of the speaker only where she intends these communicative intentions to be deciphered by her interlocutor or audience when using a given sentence. Communicative intentions, Bach goes on, in contrast to other sorts of intention, are only made operative by a mutual recognition on the part of both speaker and interlocutor.

This specific kind of mutual recognition of communicative intentions, it is argued, does not apply to purely semantic information, since information of this second type remains available independently of both the communicative intentions of the speaker and their recognition by her audience. To illustrate this phenomenon, Bach quotes an example from Barwise and Perry:

Even if I am fully convinced that I am Napoleon, my use of "I" designates me, not him. Similarly, I may be fully convinced that it is 1789, but it does not make my use of "now" about a time in 1789. (Barwise and Perry, 1983, 148)

The strict divide Bach imposes between semantic and pragmatic information can be disputed by relying on different arguments. But it is important to bear in mind that the crucial point for MWMP is that the content of what is said by a speaker in an act of utterance excludes any kind of information determined by the corresponding communicative intentions or the circumstances in which the utterance is made – otherwise, the so-called pure semantic content of the utterance would be tainted by pragmatic interference.

6. Context for what? Bach and communicative intentionalism

Philosophers can be very good at avoiding worn-out terminology from a given debate and partially replacing it with parochialisms of their own. Sometimes, these idiosyncratic replacements keep them in line with the mainstream debate; more often than not, however, they invest their peculiar terms of art with a substantially new flavor, which may alter the conditions of the debate. For my present purposes, I wish only to stress the fact that Travis replaces the term "communicative context" with "occasion of speaking" or "circumstances of speaking". In turn, Bach substantially adapts the classic Gricean notion of "speaker-meaning" to match his own notion of "communicative intentions". Both terminological reassessments are important for my line of argument here.

Bach's content dualism, sketched above, prevents him from accepting that the communicative context (more or less akin to Travis's "occasion of speaking") has *any* role to play in determining the content of either the locutionary or the illocutionary act: the first is determined by the semantic content of the sentence uttered, whereas the second, Bach

claims, is exclusively determined by the speaker's communicative intentions in performing the relevant illocutionary act. Of course, this second determination itself varies from context to context because the communicative intentions a speaker may reasonably have and reasonably expect her different audiences to acknowledge also vary from context to context. For Bach, however, the fact that such conveying and decoding occurs within different "occasions of speaking" does not provide these occasions with any power to determine the mental content of speakers' communicative intentions.

What does Charles Travis do with this picture of language and communication? We ought to start with a key claim of his that indicates the nature of his position on each strand of the dualism mentioned above:

Given words may have any of many semantics, compatibly with what they mean. Words in fact vary their semantics from one speaking of them to another. In that case, their semantics on a given speaking cannot be fixed simply by what they mean. The circumstances of that speaking, the way it was done, must contribute substantially to that fixing. [T]his does not mean that there is a function from certain parameters of speaking to semantics, taking as value for each argument the semantics words would have where those values held. It thus also does not mean that there might be a precise theory, generating, for each semantics words might have, necessary and sufficient conditions for their having that. Still, *we may describe how circumstances do their work*. (Travis, 2008, 123)

The main tenet of occasion-sensitivity is that what it is for words to express a given concept is for them to be apt for contributing to any of many different conditions of correctness – notably for truth conditions, which vary from one occasion of speaking them to the next. Since words mean what they do by expressing a given concept (what Travis, after Frege, calls "thoughts"), it follows that meaning does not determine truth conditions. Compared to traditional views, this view ties thoughts less tightly to the linguistic forms that express them, and in two directions: a given linguistic form (a sentence), meaning fixed, may express an indefinite variety of thoughts (complete or incomplete); one thought can be expressed in an indefinite number of syntactically and semantically distinct ways.

How does this view differ from Bach's content dualism, and why can it be said to be in better shape than Bach's MWMP when accounting for our dealings with language, the relation between language and thought, and the relation between language and the world?

In his "Insensitive Semantics" (2006), Travis states that his main disagreement with minimalists is about which properties we should legitimately ascribe to simple expressions and utterances of a natural language, such as English. He accepts, first, that propositional minimalists' main goal¹⁰ in assigning properties to sentences in a natural language is to obtain theorems such as:

10 Travis refers especially to Cappelen and Lepore's argument for semantic minimalism in their *Insensitive Semantics* (2005). In this book, they outline semantic minimalism along three structuring principles: (a) it recognizes just a limited number of context-sensitive expressions in a natural language, such as English, and thus acknowledges a small effect of the context of utterance on the semantic content of the uttered sentence. In this framework, the only recognized context-sensitive expressions are those listed and analyzed in Kaplan's "Demonstratives", that is, the set of indexical expressions Kaplan divides into "pure indexicals" and "true

(T) The sentence “The submarine is yellow” (expresses the minimal proposition that the submarine is yellow and) is true *iff* the submarine is yellow.

Second, he accepts that, in the case of an anti-propositionalist like Bach, the corresponding aim is to provide an interpretation of the logical form of the sentence that obeys the Syntactic Correlation Principle¹¹. Travis further insists that we should also recognize (T) as identifying what the sentence “The submarine is yellow” claims to be the case and which state of affairs must obtain in order for such a sentence to be true. His occasionalist argument against the validity of such theorems runs as follows:

- a. The state of affairs described by all possible utterances of some sentence *S* simply does not exist. Thus a theorem like (T) is unable to state the conditions that the world must satisfy in order for a sentence such as “The submarine is yellow” to be true.
- b. Open sentences in a natural language (e.g. *__ is yellow*) are always susceptible to understandings, which are pragmatic, case-to-case based properties of sentence components that arise from an actual act of utterance, by a particular speaker at a particular time. Therefore, in order to ascribe the predicate *__ is yellow* to an object *o* referred to in some utterance *u* – and to make a statement about *o* that can express a thought or be truth-evaluable – we must specify an understanding for such a predicate in the utterance under analysis.

Following this standpoint, Travis goes on to argue that in a theorem such as (T), the predicate *__ is yellow* in the consequent of the biconditional is either used with some particular understanding (of being yellow) in mind or it is not. If the predicate is used on some particular understanding (1st scenario), then the necessary and sufficient conditions that must obtain in order for the sentence to be true consist in assigning to the predicate (and so to the sentence) a property that it does not have (for the mentioned sentence on the left-hand side of the biconditional does not specify any understanding of being yellow). But, if the predicate *__ is yellow* is not used with any particular understanding in mind (2nd scenario), then the biconditional fails to determine any condition under which the sentence could be true. Why should this be the consequence of the second scenario? Because on the right-hand side of the biconditional (which provides the necessary and sufficient conditions for the truth of the sentence), the whole sentence is used (and so is the predicate *__ is*

demonstratives”; (b) because of this limitation on the phenomenon of context-sensitivity in natural languages, semantic minimalists argue that all semantic context-sensitivity should be grammatically triggered; and (c) beyond fixing the semantic value of indexicals and demonstratives, the context of utterance has no relevant effect on the proposition semantically expressed or on the truth conditions of the uttered sentence. Thus the semantic content of each utterance *u* of a sentence *S* is the proposition that all utterances of *S* express (keeping stable the semantic values of indexicals and demonstratives).

11 Within an anti-propositionalist framework such as Bach’s, (T) wouldn’t make sense. Bach acknowledges this much in Bach, 2005, 25: “Given the phenomenon of semantic incompleteness, it is not generally feasible to give the semantics of sentences, by means of T-sentences, in terms of truth conditions. For example, if ‘Steel isn’t strong enough’ is semantically incomplete, then the T-sentence ‘The sentence “Steel isn’t strong enough” is true iff steel isn’t strong enough’ is semantically incomplete too. It is more feasible to specify the semantics of such a sentence in terms of its propositional content, whether or not complete. I call the contents of semantically incomplete sentences ‘propositional radicals’.”

yellow); without ascribing any particular understanding to the predicate, the biconditional fails to provide the necessary and sufficient conditions for the truth of the sentence, because it doesn't specify the worldly state that must obtain in order for it to be true or false. For a speaker to evaluate an object *o* as being yellow or not, she must rely on some parameters, and these parameters specify, in language, the ways the world is.

If we accept Travis's premises, we must cope with two disappointing possible inferences. In the first scenario, the biconditional proves false. In the second scenario – and in the absence of necessary and sufficient conditions for the truth of the sentence – a theorem such as (T) simply fails to state anything whatsoever about its truth conditions.

The defensibility of minimalism – in any of its forms – depends on things and states of affairs in the world being such a way that we might speak of them without understandings. If this were achievable, then we could reasonably infer theorems which, like (T), ascribe the minimal proposition *P* to some sentence *S*, thus stating the truth-conditions of *S*, or we might invariably interpret the logical form of *S* according to the Syntactic Correlation Principle.

The “occasionalist challenge” to this theoretical method of learning and giving the meaning of sentences in a natural language addresses the indispensability of understandings for the ability of these sentences to say something that might be true or false, or express a thought. If we do not go further than accepting the general compositionality rules for building and analysing the meaning of sentences, we certainly won't be able to say whether and when a particular submarine we are talking about counts as yellow, or which understanding will turn some particular utterance *u*22 of “The submarine is yellow” into a true utterance.

In this refined application of the Pragmatic Frame to linguistic analysis, assigning an understanding *x* to the predicate *__ is yellow* in *u*22 blocks the possibility of ascribing to *u*22 (or to any other utterance of the same sentence) any one of the minimalists' favorite semantic properties. Understandings bar the ascription of *a minimal proposition* expressed by such an utterance in a model like Cappelen and Lepore's, for minimal propositions, in not specifying understandings for their components, will fall into one of the scenarios described above. Moreover, they also preclude Bach's “pure semantic content” of utterances, constrained by the Syntactic Correlation Principle and independent of any element of meaning the speaker wants to communicate with her utterance. This is because understandings are inevitably drawn from the speaker's grasp of different world states accompanying each “historical act” of utterance and are thus pragmatic projections (even in Bach's own use-based understanding of pragmatics) that must accompany each and every act of utterance that can be either truth-assessable or indirectly quoted.

But in precluding pure semantic content, they preclude the possibility of speakers' using it as a communicative presumption for hearers to infer their case-to-case communicative intentions. Recall what Bach says about the indispensability of this content:

We need the level of locutionary act and, correlatively, a strict, semantic notion of what is said in order to account for (the content of) what a speaker does in uttering a sentence independently of whatever communicative intention (if any) he has in uttering it and regardless of how the content of that intention may depart from the semantic content of the sentence. (Bach, 2005, 28)

If the so-called pure semantic content is tainted by understandings, which occur despite the fact that the meaning of the words they are understandings of is *fixed*, how can this content possibly function as a reliable input for inferring speaker-meaning – or the speaker’s communicative intentions? This disavowal of a semantic notion of what is said does more than block a reliable platform from which to infer the illocutionary content of a speech-act; in addition, it undermines Bach’s intentionalistic model for explaining access to that content. As we’ve seen, Bach dismisses the role of (communicative) context in determining what is said or what is meant. For him, context can only determine which communicative intentions speakers can reasonably expect to be recognized by their audiences, based on what they choose to say. But if, following the lead of occasion-sensitivity, we acknowledge that understandings attach to linguistic expressions that keep their conventional meaning fixed across contexts, we are bound to conclude that their case-to-case specification is in fact determined by the contextual setting that frames each occasion of speaking. As Travis puts it:

Since what “is blue” speaks of in meaning what it does is simply being blue, it is thereby eligible to speak of that, on occasion, on any of the understandings that being blue admits of. Indeed, if it were not – if it were somehow reserved, in point of meaning, for speaking of being blue on only certain understandings of being blue – then it would not speak of *being blue*. It would rather speak of being blue on a special sort of understanding of that. The meaning of an English expression makes it *for* saying a certain sort of thing in speaking English. The meaning of “is blue”, in making those words speak of being blue, makes it *for* (e.g.) calling something blue on the understanding there would then be of its being so. (Travis, 2006, 43)

This general account of the role understandings play *qua* properties of the expressions we use across occasions of speaking (which make them contribute to different conditions of correctness) may very well require that occasion-sensitivity reshape the traditional semantics/pragmatics divide, by arguing that words *do* indeed have semantic properties, but only as a function of the speaking in which they occur, thus rendering those properties also pragmatic. This terminological refinement, however, only maps an empirical study of the properties words in a language have in virtue of meaning what they do. As it turns out, the fear Carpintero had expressed regarding the blurring of the frontier between semantics and pragmatics by defenders of contextualism – that it “ultimately concerns an issue with empirical implications: the scope and limits of a serious scientific undertaking, formal semantics” (García-Carpintero, 2006, 35) – can be fruitfully expressed, from the standpoint of occasion-sensitivity, in the opposite direction. It can be argued that the rigidification of that divide through the postulation of a pure semantic content of what is said threatens our ability to grasp that understandings are *semantic* properties of words in a language, which only stand out in occasions of speaking.

7. Bach’s minimalism and the Pragmatic Frame: take two

The occasionalist objections against a pure semantic notion of what is said considered above did, in fact, lead Travis to propose a revision of the standard frontier between semantics and pragmatics – but only at the end of an extended working-out of the role

played by understandings in language and communication. Indeed, in the introduction to *Occasion-Sensitivity*, Travis sets out to defend his view against the sort of Gricean and neo-Gricean objections we have been analysing, in a way that incorporates the problems raised for Griceanism(s) by the *semantic* workings of understandings¹². Here, he writes:

Inspired by Grice, many have learned contempt for questions of the form “When would we say such-and-such?” or “How would we describe such-and-such?”. The contemptuous idea would run like this. Consider, say, a range of people – candidate knowers that it is now mid-December. Or, again, some range of (physical) objects – candidates, say, for being red or not. Now let us partition the range in two ways. First, we partition it into those cases of which “we would say” that they knew it was December, or that the objects were red, and those cases of which we would not say this. Then we partition it into those cases of which it is *true* that they know it is December, or that it is red, and those in which it is *not* true (or false) to say this. There is no reason, the thought is, why these partitionings should coincide. There are all sorts of reasons why we might or might not say something. Truth is another matter. [...] Occasion-sensitivity makes for two errors in this way of putting things. First, we cannot partition cases of things being colored as they are into those which *as such* are ones of something being colored red and those which *as such* are not. There is, in general, no such thing as being red, independently of any particular understanding of so being. Even less could there be such a partitioning in the case of knowing such-and-such. Second, and by the same token, there is no such thing as the cases which are those we would call ones of something being red – apart from some particular occasion for the calling. Again, all the less for knowing something. *There is not yet any sensible notion of discord or harmony between these (non-existent) partitionings.* (Travis, 2008, 10)

This view poses a double threat for MWMP as a project. Not only does it dissolve the plausibility of a purely semantic notion of what is said, but it also blocks the inferential procedure posited by Bach for arriving at the communicated content of an utterance from that first, locutionary kind of content. Because understandings are features of the linguistic meaning of expressions from a natural language that cover a potentially infinite range of worldly states that they are fit to describe in meaning what they do, and because, for that reason, they are not syntactically traceable, they bar the syntactic correlation principle that, for Bach, worked as the general input for getting at purely semantic content. (Understandings are thus anything but psychological or private features of language-mastery and communication.) But also because, as in Travis’s example, there is no such thing as the set of cases “which are those we would call ones of something being red, apart from some particular occasion for the calling”, the communicated content that Bach views as inferentially extractable from the linguistically determined input of what is said (exclusively via correctly figuring out the speaker’s communicative intentions) can never be arrived at apart from the external features of

12 This is very important: when reframing definitions of semantics and pragmatics in his “Pragmatics”, Travis repeats over and over again that expressions in a natural language *do* have semantic properties (he even speaks of their having “semantics”), but only within occasions of speaking. That’s why the semantic properties they have, being a function of the act of speaking in which they occur, are also pragmatic properties.

the specific occasion in which the speech act is performed. In fact, within Travis's framework, what helps interlocutors to figure out communicative intentions, and even to ascertain them when they are misleading, are features of the specific occasion of speaking. One of Travis's many direct examples of occasion-sensitivity hints at this:

Take, for example, the English "Sid grunts" (spoken of Sid at a time). Sid has been in an accident. The fear is that he has lost his ability to grunt. Pia gives him a sharp blow in the solar plexus. He responds with a grunt. Which Pia reports (correctly) by saying, "Sid grunts!" By contrast, Pia and Zoe are planning a soirée. Pia would prefer Sid not to come. (He knows too much.) So she says, "Don't invite Sid. Sid grunts." But Sid is the most urbane of men. He has no such habit. Pia speaks mendaciously, so falsely. (Travis, 2006, 42)

Following the lead of occasion-sensitivity, we can now appreciate why both elements in Bach's content dualism must ultimately be abandoned. Specific features of the occasion in which words are spoken make available the relevant understanding of those words; it is against this background that words, in meaning what they conventionally mean, are fit (or unfit) to talk about the relevant circumstances. Circumstances of speaking thus determine the understanding attached to given spoken words in the first place. Contrary to what Bach claims, hearers do not extract the communicated content from purely semantic content, making an inferential "leap" from the literal content of the locutionary act to the pragmatically enriched content of the illocutionary act. Instead, a certain understanding emerges as salient in the circumstances of utterance, such that semantic content is inextricable from communicated content. Rather than hinging on the transmission of a speaker's communicative intentions, this contextually constrained determinacy of meaning is grounded in the salience of the specific understanding that the relevant words have, given the occasion in which they are uttered. Finally, the occasionalist will insist that neither the accuracy of a speaker's ascription of a given understanding to her words, nor the adequate interpretation of those words by her interlocutor, nor agreement between them regarding which specific understanding is then operative is determined by a mental act of intending or by a syntactically constrained positing of specifications of meaning, as extra-layers of the logical form of uttered sentences. As occasionalism shows, the specific understanding words then bear is in fact established by the environmentally determined features of the occasion of utterance.

References

- Austin, J. L. (1961), «Truth», in: *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 85-102.
- Bach, K. (1994), «Conversational Implicature», *Mind and Language* 9, pp. 124-162.
- Bach, K. (1999), «The Semantic-Pragmatics Distinction: What it is and why it matters», in: Ken Turner (ed.): *The Semantics-Pragmatics Interface from different points of view*, Oxford, Elsevier, pp. 65-84.
- Bach, K., (1999) «The Myth of Conventional Implicature», *Linguistics and Philosophy* 22 (Issue 4), pp. 327-366.
- Bach, K. (2001), «You don't say?», *Synthèse* 128, pp.15-44.

- Bach, K. (2005), «Context *ex machina*», in: Z.Szabó (ed.): *Semantics vs. Pragmatics*, Oxford, Clarendon Press, pp. 15-44.
- Bach, K. (2006), «The excluded middle: semantic minimalism without minimal propositions», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 73, Issue 2, pp. 435-442.
- Borg, E. (2007), «Minimalism versus contextualism in semantics», in: Preyer, G. & Peter, G. (eds.): *Context sensitivity and semantic minimalism: essays on semantics and pragmatics*, Oxford, Oxford University Press, pp.
- Borg, E. (2012), *Pursuing Meaning*, Oxford, Oxford University Press.
- Cappelen, H. and Lepore, E. (2005), *Insensitive Semantics*, Oxford, Basil Blackwell.
- Davidson, D. (2001), «Truth and Meaning», in: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, pp. 17-40.
- Grice, P. (1989), «Logic and Conversation», in: *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, pp. 22-41.
- García-Carpintero, M. (2006), «Recanati on the semantics/pragmatics distinction», *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Vol. 38, No. 112, pp. 35-68.
- Kalish, D., «Semantics» (1967), in: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. X, New York, Macmillan, pp.348-358.
- Kaplan, D. (1989), «Demonstratives: an essay on the semantics, logic, metaphysics, and epistemology of demonstratives», in: Almog, J., Perry, J. & Wettstein, H. (eds.): *Themes from Kaplan*, Oxford, New York, Oxford University Press.
- Lewis, D. (1970), «General Semantics», *Synthèse* 22, pp.18-67.
- Recanati, F. (2004), *Literal Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Recanati, F. (2005), «Literalism and Contextualism: Some Varieties», in: G. Preyer and G. Peter (eds.): *Contextualism in Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp.171-96.
- Recanati, F. (2010), *Truth-Conditional Pragmatics*, Oxford, Oxford University Press.
- Travis, C. (2006), «Insensitive Semantics», *Mind and Language*, 21, pp. 39-49.
- Travis, C. (2008), *Occasion-Sensitivity*, Oxford, Oxford University Press.

Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política

Economy and biology. The decisive influence of naturalism in the theoretical construction of the Political Economy

JORGE POLO-BLANCO*

Resumen: En el presente trabajo queremos esbozar un recorrido crítico en torno a un problema que, como tantos otros, atraviesa las fronteras de la filosofía y la ciencia social. Se trata de comprobar la notable influencia ejercida por algunos elementos naturalistas en la construcción misma de una disciplina que, a la postre, resultó tener una importancia crucial. En efecto, sostendremos que el nacimiento de la Economía Política estuvo marcado, en su constitución misma como disciplina, por una serie de retroalimentaciones teóricas e ideológicas con otros campos del saber más vinculados a la ciencia natural y en especial con todos los saberes que fueron tejiéndose en torno a la biología evolutiva. Creemos de sumo interés la indagación en estos procesos de construcción teórica, toda vez que hablamos de una disciplina que siempre mantuvo una relevancia esencial en la provisión de interpretaciones hegemónicas del orden social.

Palabras clave: economía política, naturalismo, biologización del orden social, darwinismo social.

Abstract: In the present work we aim to outline a critical exploration centred on a problem that, like so many others, extends across the borders of philosophy and social science. It involves the corroboration of the notable influence exercised by certain naturalist elements in the construction of a discipline that was, ultimately, of key importance. To this effect, we maintain that the birth of the Political Economy was defined, in its establishment as a discipline, by theoretical and ideological feedback with other fields of knowledge that have closer links to natural science and, particularly, to all knowledge interwoven around evolutionary biology. We feel that the investigation into these processes of theoretical construction is of the upmost importance, provided we are talking about a discipline that always maintained a vital relevance to the provision of hegemonic interpretations of the social order.

Keywords: political economy, naturalism, biologization of the social order, social Darwinism.

Fecha de recepción: 30/01/2015. Fecha de aceptación: 29/06/2015.

* Universidad Técnica del Norte, Ecuador (jpolo@utn.edu.ec). Es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de *La economía tiránica. Sociedad mercantilizada, dictadura financiera y soberanía popular*, Madrid, Carpe Noctem, 2015. Ha publicado varios artículos académicos siguiendo diversas líneas de investigación, vinculadas a la filosofía política moderna y al ámbito de las ciencias sociales: "Posdemocracia y dictadura tecnofinanciera. La tiranía de los mercados omnipotentes", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 44, Nº 4, 2014, pp. 145-162. "También explotación, pero no sólo. Un diálogo imprescindible y polémico entre Marx y Karl Polanyi", *Tópicos. Revista de Filosofía, Universidad Panamericana*, México, Nº 49, 2015, pp. 81-121. También publicó el libro *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*, Madrid, Dykindon, 2010.

1. Leyes económicas emancipadas

Poco antes de alcanzar los umbrales del siglo XIX, en 1797, Thomas Paine anotaba en la primera página de su *Agrarian Justice* que el observador de la civilización moderna quedaba atónito y estupefacto ante un espectáculo que ofrecía, en un mismo movimiento, todo el oropel de la gran riqueza acumulada por los propietarios y la miseria más sórdida de los desposeídos¹. La preocupación por la pobreza no natural, esto es, por la pobreza social generada en el despliegue mismo del nuevo orden económico, suscitaba los primeros acercamientos sistemáticos (teóricos y políticos) a este singular y decisivo fenómeno. El descubrimiento científico de lo social, la tremenda realidad del pauperismo y el nacimiento de la economía política como disciplina son distintos acontecimientos que emergen no obstante entrelazados yacompasados.

El origen del pauperismo, como bien supo señalar Karl Polanyi, resultaba especialmente desconcertante para los nuevos pensadores decimonónicos de lo social, y descifrar de una manera convincente su etiología resultaba un enigma considerable para una época caracterizada por el incremento portentoso de la riqueza global de las naciones y por el aumento exponencial de la capacidad productiva. “La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad; la ironía sólo se volvía más amarga por el hecho de que la limitación de los alimentos y el carácter ilimitado de los hombres se enfrentaban justo cuando la promesa de un incremento sin límites de la riqueza llegaba hasta nosotros”². Ya a lo largo del siglo XVIII empiezan a asomar las primeras consideraciones generales y sistemáticas sobre el origen de la riqueza social, pero integrar la miseria en ese cuadro resultaba todavía muy problemático. “Ni la nueva riqueza ni la nueva pobreza eran todavía enteramente comprensibles”³. La importancia crucial de la pobreza como elemento clave a través del cual descubrir los íntimos y secretos resortes del funcionamiento social empieza a cobrar visibilidad manifiesta cuando el siglo XIX asoma su inédito rostro de una manera plena, esto es, cuando los fuegos de la industria capitalista avanzan ya con paso firme y contundente.

Las mismas leyes económicas que incrementaban la riqueza de las naciones hasta niveles jamás vistos eran, al mismo tiempo, las responsables de inhumanos niveles de explotación y desintegración cultural para enormes masas humanas. La constatación de este fenómeno brutalmente paradójico atravesaría y tensionaría en muchas direcciones todo el pensamiento social decimonónico. “El pauperismo, la economía política y el descubrimiento de la sociedad se entrelazaban estrechamente. El pauperismo centraba la atención en el hecho incomprensible de que la pobreza parecía ir de la mano de la abundancia. Pero ésta era sólo la primera de las intrigantes paradojas que la sociedad industrial habría de plantear al hombre moderno, quien había entrado a su mundo por la puerta de la economía [...] Las leyes del mercado significaban para ellos el límite de las posibilidades humanas”⁴. La nueva representación de lo social se había fraguado a través de la constitución de una esfera económica cada vez más independizada que había ido escindiéndose y desgajándose de la urdimbre societaria. Esa mutación decisiva, y esto Polanyi lo estudió muy bien, implicó una revolución

1 Paine, T., *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 101.

2 Polanyi, K., *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 136.

3 *Ibíd.*, p. 163.

4 *Ibíd.*, p. 136.

institucional sin precedentes. Suponía, antes que nada, una nueva inserción antropológica en la matriz de las leyes del mercado. En efecto, el sistema de mercado, que aparecía como una novedad absoluta desde todo punto de vista etnográfico e histórico, configuró un orden social dentro del cual la legalidad de la esfera económica se desplegaba en una dinámica cada vez más autónoma con respecto a las demás esferas y normas sociales⁵. Dichas leyes, que además aparecían representadas bajo la égida de lo ineluctable, tenían el efecto de situar a los hombres en un nuevo marco *renaturalizado*, como ahora iremos viendo.

Polanyi se detuvo en esta problemática, y comenzó haciendo un importante matiz. Adam Smith no pertenecía todavía a las nuevas perspectivas que sólo desplegarían su potencial con el desarrollo de la nueva centuria decimonónica. “La división ocurrió alrededor de 1780. En la gran obra de Adam Smith, el auxilio de los pobres no constituía todavía ningún problema; sólo un decenio más tarde, se planteó como un problema general en la *Dissertation on the Poor Laws* de Townsend y nunca dejó de ocupar la mente de los hombres durante los siguientes 150 años [...] El cambio de atmósfera, de Adam Smith a Townsend, fue en efecto sorprendente. El primero marcó el final de una época que se abrió con los inventores del Estado: Tomás Moro y Maquiavelo, Lutero y Calvino; el último pertenecía a ese siglo XIX en el que Ricardo y Hegel descubrieron desde ángulos opuestos la existencia de una sociedad que no estaba sujeta a las leyes del Estado sino que, por el contrario, sometía al Estado a sus propias leyes. Es cierto que Adam Smith trató la riqueza material como un campo de estudio separado; el hecho de que lo lograra con un gran sentido del realismo lo convirtió en el fundador de una nueva ciencia: la economía. Pero la riqueza era para él sólo un aspecto de la vida de la comunidad, a cuyos propósitos permanecía subordinada; era una característica de las naciones que luchan por su supervivencia en la historia y no podía separarse de ellas”⁶. En ese sentido, si bien es verdad que Polanyi consigna que en la obra de Smith la constitución de una esfera económica separada ya empieza a ser una realidad relativamente desarrollada, hasta el punto de que una disciplina científica específica puede germinar en torno a ella, reconoce sin embargo que en la obra del pensador escocés la “vida económica” aún permanece integrada en el destino común de la nación, sin independizarse plenamente en un mecanismo institucional autónomo, omnipotente y tiránico.

En efecto, en el pensamiento de Smith de ningún modo la vida económica se articula en una esfera funcionalmente separada de los restantes elementos de la vida social. “No hay en su obra ninguna sugerencia de que los intereses económicos de los capitalistas impusieran su ley a la sociedad, de que tales intereses fueran los voceros seculares de la divina providencia que gobernara al mundo económico como una entidad separada. Con Adam Smith, la esfera económica no está todavía sujeta a sus propias leyes que provean de un patrón de lo bueno y lo malo”⁷. La esfera de la producción de riqueza era considerada por Smith como una función de la vida física y moral de la nación, y en ese sentido era todavía una función subordinada o, al menos, no del todo desligada. “En su opinión, nada indica la presencia de una esfera económica en la sociedad que pudiera convertirse

5 Ibid., p. 121.

6 Ibid., p. 165.

7 Ibid.

en la fuente de la ley moral y la obligación política”⁸. La legalidad económica no era pensada como una estructura autónoma a la que toda forma política y moral hubiera de estar inexorablemente sometida.

Por otro lado observa Polanyi que Adam Smith excluyó conscientemente a la naturaleza, en un sentido puramente biológico, del problema de la riqueza. Cualesquiera que sean el suelo, el clima o la extensión orográfica y territorial de una nación particular dada, la abundancia o escasez de su abasto anual dependerá de dos factores: la habilidad de los trabajadores y la proporción existente entre estos últimos y los miembros ociosos de la población. En cualquier caso hablamos siempre de factores de orden político. “Sólo intervienen los factores humanos, no los naturales. Esta exclusión del factor biológico y geográfico, al inicio mismo de su libro, fue deliberada. Las falacias de los fisiócratas le sirvieron de advertencia; su predilección por la agricultura los llevaba a confundir la naturaleza física con la naturaleza humana, y no los inducía a sostener que sólo el suelo era verdaderamente creativo. Nada estaba más lejos de Smith que tal glorificación de la *Physis*”⁹. El naturalismo todavía no se había deslizado hacia el interior mismo del pensamiento social, como habría de ocurrir muy poco después. Y esta diferencia será crucial.

2. Biologización de las leyes económicas, animalización del orden social

Polanyi localizó muy certeramente un trascendental y decisivo punto de inflexión en la deriva constructiva de la economía política. Joseph Townsend, médico y geólogo, publicaba su *Dissertation* en 1786, justo cuando había transcurrido una década desde la aparición de la gran obra de Smith. En este texto se habría de incluir el llamado “teorema de las cabras y los perros”. Al parecer, en la isla de Robinson Crusoe, frente a las costas de Chile, Juan Fernández dejó unas cuantas cabras para proveerse de carne en futuras visitas. Las cabras allí desembarcadas, que se multiplicaron exponencialmente, acabaron sirviendo de alimento a los corsarios que estaban obstruyendo el comercio de los españoles, los cuales, con el fin de destruirlas, dejaron perros en la isla, y la población de estos últimos también aumentó hasta cierto límite. Se estableció un nuevo balance dentro del conjunto biótico, aseguraba Townsend, un nuevo y espontáneo equilibrio poblacional. “La más débil de ambas especies fue la que primero pagó su deuda con la naturaleza; la más activa y vigorosa preservó la vida”¹⁰. Y, ulteriormente, aplicaría este mismo esquema al interior de los grupos estrictamente antropológicos. “Es la cantidad de alimentos lo que regula el número de la especie humana”¹¹. Como podemos comprobar en estas sentencias de Townsend, citadas por el propio Polanyi, se ha producido ya un importante salto desde lo animal a lo humano, con todas las decisivas mutaciones que ello conlleva. Semejante operación discursiva será crucial para las conceptualizaciones trazadas por la economía política y por la teoría social en general.

¿Qué deslizamiento teórico se produce en el tránsito que media entre Smith y Townsend? Más allá del anecdótico relato, cuya autenticidad es puesta en duda por Polanyi, lo importante es tener en cuenta el recurso explicativo que Townsend pone en juego a la hora de dar

8 *Ibíd.*, p. 166.

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*, p. 167.

11 *Ibíd.*

cuenta de las causas que determinan la pobreza y la riqueza de las sociedades humanas. En efecto, estamos hablando de factores enteramente análogos a los que determinan el equilibrio de un ecosistema estrictamente zoológico. Una explicación puramente ecológica se infiltra en el interior de las construcciones teóricas que dan cuenta de la realidad social, y el naturalismo va permeando y penetrando la médula de la naciente economía política. Los imperativos propios de la desnuda vida biológica empiezan a ocupar una posición cada vez más hegemónica en el interior de las consideraciones y conceptualizaciones del orden social¹².

Polanyi, en efecto, y pese a constatar la escasa credibilidad de los hechos narrados en torno a la isla mencionada, como indicábamos hace un momento, asevera lo siguiente: “Pero el paradigma no depende del apoyo empírico. La carencia de una autenticidad de anticuario no puede restar nada al hecho de que Malthus y Darwin debieron su inspiración a esta fuente: Malthus la aprendió de Condorcet, Darwin de Malthus. Pero ni la teoría de la selección natural de Darwin, ni las leyes de la población de Malthus, podrían haber ejercido ninguna influencia apreciable sobre la sociedad moderna de no haber mediado las máximas siguientes que Townsend dedujo de sus cabras y sus perros y que deseaba aplicar a la Ley de Pobres:[...]”¹³. Ese nuevo paradigma, en efecto, obtendrá vigor y recorrido en las concepciones decimonónicas de la economía política, como iremos viendo a continuación.

Polanyi no puede resistir la tentación de citar otro brutal y explícito fragmento de la *Dissertation on the Poor Laws* en la cual Townsend elabora esa crucial simbiosis entre factores políticos y biológicos a la hora de dar cuenta de la realidad social. El texto es elocuente y descarnado: “El hambre domará a los animales más feroces, les enseñará decencia y civilidad, obediencia y sujeción, al más perverso. En general, es sólo el hambre lo que puede aguijonearlos y moverlos [a los pobres] a trabajar; pero nuestras leyes han dicho que los pobres no tendrán hambre jamás. Debemos confesar que las leyes han dicho también que los pobres serán obligados a trabajar. Pero entonces la restricción legal se atiende con grandes problemas, violencias y ruidos; crea mala voluntad y nunca puede producir un servicio bueno y aceptable; en cambio, el hambre no es sólo pacífica, silenciosa, una presión constante, sino que, como la motivación más natural para la industria y el trabajo, induce los esfuerzos más poderosos”¹⁴. Algo tan desnudamente biológico como el hambre habría de ser, a juicio de Townsend, el acicate que movilizara a los hombres y determinara en última instancia los derroteros de la ordenación social. Las Leyes de Pobres eran sólo un artefacto inútil que interfería en aquello que el hambre, dejada a su libre imperar, podría erigir por sí sola. Ella establecería las pautas del orden social, ella determinaría la legalidad del mundo del trabajo, ella establecería el balance final de los que habrían de prosperar o perecer.

Pero hemos de tener en cuenta que estas proposiciones normativas que encontramos en algunos discursos hubieron de realizarse en buena medida. En efecto, la implantación de una legalidad capitalista desatada y sin cortapisas acabó por configurar un espacio cuasi-animalizado para las clases populares. Robert Castel, al describir la situación de los asalariados en la naciente sociedad industrial, y tras consignar la exaltada descripción liberal del ideal contractual por el cual dos partes formalmente libres llegan a un mutuo acuerdo, descubre

12 Esposito, R., “Vida biológica y vida política”, *Pléyade*, N° 12, Julio-Diciembre 2013, pp. 15-33.

13 Polanyi, K., *La gran transformación*, México, p. 167.

14 *Ibíd.*

empero a un trabajador cuya situación existencial se desliza hasta los lindes mismos de la mera existencia animal. El contrato capitalista, que venía a sustituir las ligazones gremiales, abría una perspectiva radicalmente distinta para los vendedores de fuerza de trabajo. “Al abolir las protecciones tradicionales, se corría el riesgo de hacer aflorar, no la racionalidad de las leyes naturales, sino la potencia biológica de los instintos; los carecientes se verían entonces impulsados por la necesidad natural, es decir por el hambre. En el segundo plano de la reciprocidad jurídica del contrato de trabajo se perfilaba así la alteridad fundamental de las posiciones sociales de los contratantes y, si en el contrato de trabajo se introducía la dimensión temporal, el espacio pacificado de las relaciones de mercado se transmutaba en un campo de batalla por la vida”¹⁵. En este esclarecedor pasaje queda muy bien perfilada esa naturalización de la vida social humana impuesta por la tiranía de unas relaciones fraguadas en un mercado de fuerza de trabajo radicalmente desprotegido y desregulado, tal como era el mercado laboral en las primeras décadas del siglo que nos ocupa.

Ya el joven Marx supo ver en el trabajador insertado en las prácticas laborales capitalistas la terrible reducción a la que estaba siendo sometido, una reducción que lo sumergía ferozmente en la condición bestial y en la animalidad. En los manuscritos de 1844, cuando habla de los ejércitos industriales de trabajadores explotados, Marx mencionaba una motivación que, en efecto, era puramente animal; mujeres y hombres absolutamente despojados de toda posibilidad de reproducir sus condiciones materiales de vida de una manera autónoma e independiente no tenían ya nada más que su propio pellejo, un pellejo que habían de vender al precio que el capital determinara comprarlo, y ello sin otro horizonte que el de no perecer de hambre al día siguiente. “Para ser conducida con éxito, la guerra industrial exige ejércitos numerosos que pueda acumular en un mismo punto y diezmar generosamente. Y ni por devoción ni por obligación soportan los soldados de este ejército las fatigas que se les impone; sólo por escapar a la dura necesidad del hambre. No tienen ni fidelidad ni gratitud para con sus jefes; estos no están unidos con sus subordinados por ningún sentimiento de benevolencia; no los conocen como hombres, sino como instrumentos de la producción que deben aportar lo más posible y costar lo menos posible. Estas masas de obreros, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de estar siempre empleadas; la industria que las ha convocado sólo las hace vivir cuando las necesita, y tan pronto como puede pasarse sin ellas las abandona sin el menor remordimiento; y los trabajadores están obligados a ofrecer su persona y su fuerza por el precio que quiera concedérseles”¹⁶. Marx hablaba de hombres reducidos a la más animalizada de las existencias, en tanto que el fundamento mismo de su subsistencia y reproducción social material estaba enteramente determinado en último término por un mecanismo ciego y brutal que, al entrar en un determinado ciclo en el que la industria tuviera que prescindir de buena parte del ejército trabajador, podría resultar ser un mecanismo institucional más devastador que una sequía o una plaga para una especie animal cualquiera.

El orden social, en sus mismos fundamentos y resortes, quedaba de esta manera enteramente *animalizado* para las mayorías sociales explotadas. Y, de manera acompasada, la teorización social iba destilando componentes crecientemente naturalistas. “Aquí estaba

15 Castel, R., *Las metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires, Paidós, 1997, p. 207.

16 Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010, p. 67.

un nuevo punto de partida para la politología. Al enfocar la comunidad humana desde el lado animal, Townsend omitió la cuestión supuestamente inevitable de los fundamentos del gobierno; y al hacerlo así introdujo un nuevo concepto de la ley en los asuntos humanos, el de las leyes de la naturaleza. El sesgo geométrico de Hobbes, así como la búsqueda ansiosa de las leyes newtonianas en la sociedad por parte de Hume y Hartley, Quesnay y Helvecio, habían sido puramente metafóricos: estaban en ascuas por descubrir una ley tan universal en la sociedad como la gravitación lo era en la naturaleza, pero la consideraban una ley humana, una fuerza mental como el temor en el caso de Hobbes, la asociación en la psicología de Hartley, el interés propio en el caso de Quesnay, o la búsqueda de la utilidad en el caso de Helvecio [...] Aristóteles había enseñado que sólo los dioses o las bestias podrían vivir fuera de la sociedad, y el hombre no era ninguna de las dos cosas. Para el pensamiento cristiano, también el abismo existente entre el hombre y la bestia era constitutivo; ninguna excursión al campo de los hechos fisiológicos podría confundir a la teología acerca de las raíces espirituales de la mancomunidad humana [...] Pero en la isla de Juan Fernández no había gobierno ni ley; y sin embargo había un balance entre cabras y perros. Ese balance se mantuvo por la dificultad encontrada por los perros para devorar a las cabras que huían a la parte rocosa de la isla, y por las inconveniencias que debían afrontar las cabras al buscar un refugio contra los perros. No se necesitaba ningún gobierno para mantener ese balance, el que se restableció por los dolores del hambre por una parte y por la escasez de alimentos por otra. Hobbes había sostenido la necesidad de un déspota porque los hombres son *como* bestias; Townsend insistió en que los hombres son *efectivamente* bestias, y que preciosamente por esa razón sólo se requiere un mínimo de gobierno. Desde este punto de vista novedoso, una sociedad libre podía considerarse integrada por dos razas: la de los propietarios y la de los trabajadores. El número de estos últimos estaba limitado por la cantidad de alimentos; y mientras que la propiedad estuviese segura, el hambre los impulsaría a trabajar. No había necesidad de magistrados, ya que el hambre era más disciplinante que los magistrados”¹⁷. Hemos creído necesario intercalar esta larga cita de *La gran transformación* porque en ella Polanyi exponía de una manera muy plástica y certera el núcleo esencial del acontecimiento teórico e ideológico que aquí estamos tratando de analizar.

3. Una retroalimentación categorial y disciplinar

Sin duda alguna podríamos afirmar que ya en el mismo Darwin encontramos evidentes tendencias hacia una equiparación u homologación del campo zoológico y del campo antropológico¹⁸. La comprensión biocenótica del comportamiento humano adquiere su plena y explícita cristalización en la etología clásica. No podemos ahora entrar en ello, pero Tinbergen, uno de los pioneros de la escuela etológica, afirmaba explícitamente que la utilización de una semántica zoológica para una mejor comprensión de nosotros mismos aparecía como un camino extremadamente fructífero¹⁹. Y algunos autores, en nuestra contemporaneidad, han podido concebir que el derecho y la política ya no pueden entenderse como principios

17 Polanyi, K., *La gran transformación*, p. 168.

18 Darwin, C., *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1966, p. 98.

19 Tinbergen, N., *Hombre y animal. Estudios sobre comportamiento*, Madrid, Hermann Blume, 1975, p. 119.

fundantes de algo que nos diferencia, en algún sentido sustancial, del mundo animal²⁰. Lo que todas estas concepciones ponen en juego es un doble movimiento que trata de antropomorfizar la conducta animal para ulteriormente animalizar la conducta humana. “La humanización integral del animal coincide con una animalización integral del hombre”²¹. Esa es la dialéctica que opera en las teorías sociobiológicas²².

Marshall Sahlins, en 1976, en su obra *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, intentaría esbozar una reconstrucción del devenir de esa imbricación ideológica que las ciencias biológicas han mantenido, desde el siglo XIX, con la imagen del mundo auspiciada por la sociedad capitalista competitiva y con la imagen del hombre asimismo propugnada por la ciencia económica. “El concepto darwiniano de la selección natural ha sufrido un serio descarrilamiento ideológico en los últimos años”²³. En efecto, las categorías de la ciencia económica y de las ciencias biológicas entran en una dinámica de retroalimentación mutua. “Se podría decir que el darwinismo, en un principio adaptado a la sociedad como «darwinismo social», ha regresado a la biología como capitalismo genético”²⁴. En un proceso que es de doble dirección se produce una traslación de imágenes biológicas a la descripción de las sociedades humanas, a la vez que se da una transferencia de metáforas económicas utilitaristas al reino animal²⁵. Se desarrolla, en efecto, una deriva de penetración recíproca entre los elementos del imaginario mercantil y algunos esquemas explicativos de la teoría biológica²⁶.

Sahlins postula que tal proceso de interpenetración se ha venido decantando históricamente a lo largo del desarrollo de la moderna sociedad capitalista, hasta concluir en la sociobiología del siglo XX. “Descubrir los rasgos de la sociedad en general en los conceptos de su biología no es del todo una «síntesis moderna». En la sociedad euroamericana esta integración se ha realizado de una determinada forma dialéctica desde el siglo XVII. Por lo menos desde Hobbes, las características competitivas y lucrativas del hombre occidental han sido confundidas con la naturaleza, y la naturaleza, forjada de este modo a imagen del hombre, ha sido a su vez reaplicada a la explicación del hombre occidental. El efecto de esta dialéctica ha sido afianzar las propiedades de la acción social humana, tal y como las concebimos, en la naturaleza, y las leyes de la naturaleza en nuestras concepciones de la acción social humana. La sociedad humana es natural, y las sociedades son curiosamente humanas. Adam Smith proporcionó una versión social de Thomas Hobbes; Charles Darwin una versión naturalizada de Adam Smith; William Graham Sumner [darwinista social] reinventa acto seguido a Darwin como sociedad y Edward O. Wilson reinventa a Sumner como naturaleza. Desde Darwin se ha acelerado el movimiento de péndulo conceptual”²⁷. Ese trasvase categorial pendular ha producido, en efecto, una naturalización de los resortes

20 Castrodeza, C., *La darwinización del mundo*, Barcelona, Herder, 2009, p. 286.

21 Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 99.

22 Wilson, E. O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980.

23 Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1982, p. 97.

24 *Ibíd.*, p. 98.

25 Soutullo, D., *Biología, cultura y ética*, Madrid, Talasa, 2005, p. 47.

26 Muñoz Rubio, J., “Biología y economía política: acerca del carácter interdisciplinario de la teoría de Darwin”, en *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

27 Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología*, p. 123.

que vertebran la sociedad competitiva de mercado y, en la otra dirección, una imagen del mundo orgánico-animal construida a imagen y semejanza del modo de funcionamiento propio de una economía de tipo capitalista. “Parece que somos incapaces de escapar a este movimiento perpetuo hacia atrás y hacia delante, entre la culturización de la naturaleza y la naturalización de la cultura, que frustra al mismo tiempo nuestra comprensión de la sociedad y del mundo orgánico”²⁸. Este movimiento pendular resultó determinante en la construcción de algunos presupuestos de la economía política.

Tal dialéctica ideológica ha venido funcionando insidiosamente al compás mismo del desarrollo de la sociedad capitalista y ha configurado en buena medida el desarrollo de la economía política como disciplina. “Desde el siglo XVII parece que nos hemos visto atrapados en ese círculo vicioso, aplicando alternativamente el modelo de la sociedad capitalista al reino animal y luego reapplicando este reino animal aburguesado a la interpretación de la sociedad humana”²⁹. En ese juego de traslaciones categoriales se produce una relación equívoca, pues las metáforas se exportan de un ámbito a otro hasta un punto en el que ya no es posible distinguir la referencia original de la derivada. Las explicaciones sociales y económicas aparecen preñadas de imágenes tomadas de lo biológico y, a su vez, las explicaciones biológicas se ven atravesadas de imágenes provenientes de la ciencia económica.

Pues bien, este proceso descrito por Marshall Sahlins, por el cual, y de la mano de la economía política, la naturaleza fue cobrando cada vez más presencia en la comprensión de los asuntos humanos, fue ya detectado en toda su magnitud por Karl Polanyi, como ya veníamos anunciando. “[...] la solución obtenida por los economistas clásicos tuvo consecuencias de muy largo alcance para el entendimiento de la naturaleza de la sociedad económica. A medida que se aprehendían gradualmente las leyes gobernantes de una economía de mercado, estas leyes se ponían bajo la autoridad de la naturaleza misma. La ley de los rendimientos decrecientes era una ley de la fisiología vegetal. La ley malthusiana de la población reflejaba la relación existente entre la fecundidad del hombre y la del suelo. En ambos casos actuaban las fuerzas de la naturaleza, el instinto animal del sexo y el crecimiento de la vegetación en un suelo dado. El principio involucrado era el mismo que en el caso de las cabras y los perros de Townsend: había un límite natural, más allá del cual no podían multiplicarse los seres humanos, y tal límite era fijado por la oferta alimenticia disponible. Al igual que Townsend, Malthus concluyó que los especímenes superfluos serían destruidos; mientras que las cabras son muertas por los perros, éstos deben morir por falta de alimento. En el caso de Malthus, el freno represivo consistía en la destrucción de los especímenes excedentes por las fuerzas brutas de la naturaleza”³⁰. Los seres humanos, así animalizados, se mueven en unos parámetros determinados únicamente por límites naturales, variables ecológicas y motivaciones biológicas. “En esencia, la sociedad económica se fundaba en las duras realidades de la naturaleza; si el hombre desobedecía las leyes que regían a esa sociedad, el verdugo acabaría con la descendencia del imprudente. Las leyes de una sociedad competitiva quedaban bajo la sanción de la selva”³¹. La sociedad capitalista y la economía política por ella generada y excogitada devuelven a los hombres al estado de naturaleza; las

28 *Ibíd.*, p. 137.

29 *Ibíd.*, p. 132.

30 Polanyi, K., *La gran transformación*, p. 179.

31 *Ibíd.*, p. 180.

leyes del mercado competitivo, sobrevenidas con la inexorabilidad de las leyes naturales, sitúan de nuevo a las comunidades humanas en el nicho ecológico de la pura supervivencia biológica; y la comunidad política, por lo tanto, se disuelve de nuevo en la pura especie que evoluciona a través de la pugna fisiológica. Los hombres empiezan a ser comprendidos y tratados como homínidos que compiten en la descarnada lucha por la existencia.

La pura supervivencia biológica y el miedo a la inanición son los nuevos móviles y las nuevas fuerzas que regulaban el equilibrio social. “¿Cuál ley ordenaba al trabajador obedecer a un amo, a quien no estaba atado por ningún lazo legal? ¿Cuál fuerza mantenía separadas a las clases de la sociedad, como si fueran clases de seres humanos diferentes? ¿Y qué cosa mantenía el balance y el orden en esta colectividad humana que no invocaba ni toleraba siquiera la intervención del gobierno político? [...] El paradigma de las cabras y los perros parecía ofrecer una respuesta. La naturaleza biológica del hombre aparecía como el fundamento dado de una sociedad que no era de orden político. Fue así que los economistas renunciaron pronto a los fundamentos humanistas de Adam Smith e incorporaron los de Townsend. La ley de la población de Malthus y la ley de los rendimientos decrecientes manejada por Ricardo, hacían de la fecundidad del hombre y del suelo elementos constitutivos del nuevo reino cuya existencia había sido puesta al descubierto. La sociedad económica había surgido como algo distinto del Estado político”³². Esa nueva realidad que había emergido ante la conciencia científica y ante el imaginario común, la realidad de lo social, lo había hecho bajo la forma de un sistema económico cuyo funcionamiento se había desprendido y separado de todo tejido institucional y comunitario para erigirse en un mecanismo autónomo regido por sus propias leyes y determinaciones, que por cierto eran ingobernables y absolutas, no cabiendo antes ellas nada más que la adaptación, pero nunca la modificación. Porque, en definitiva, las leyes económicas constituían el espacio natural al que había que adaptarse o perecer.

Esa esfera económica, por lo tanto, que se había ido *independizando* de toda estructura política o social previa había de encontrar un fundamento más allá de los límites del orden moral y político; y ese más allá, de la mano del naturalismo, había terminado siendo la inmanencia de la vida biológica. “Las circunstancias bajo las cuales se hizo evidente la existencia de este agregado humano –una sociedad compleja– eran sumamente importantes para la historia del pensamiento del siglo XIX. Dado que la sociedad emergente no era otra cosa que el sistema de mercado, la sociedad humana estaba ahora en peligro de ser colocada sobre cimientos totalmente extraños al mundo moral del que el cuerpo político había formado parte hasta ahora”³³. La nueva realidad de lo económico se asimilaba a una desnuda realidad natural, esto es, a-política. Cualquier orden político ajeno al funcionamiento de los mercados liberados quedaba desautorizado por tratar de contravenir el despliegue de un orden cuya legalidad había de funcionar a través de una dinámica inmodificable y autónoma.

La disertación contra la Ley de Pobres de Townsend venía a consignar semejante proceso, como hemos visto, y el joven Marx daba cuenta del mismo fenómeno. Creemos importante insertar aquí un pasaje crudamente sarcástico de Karl Polanyi en el que casi amargamente relata las consecuencias brutales de estas prácticas sociales y teóricas. “¿Por qué habría de convertirse a los pobres en una carga pública, encomendando su mantenimiento a la parro-

32 *Ibíd.*, p. 169.

33 *Ibíd.*, p. 170.

quia, si en última instancia la parroquia cumplía su obligación entregando a quienes podían trabajar a los empresarios capitalistas, quienes estaban tan ávidos por llenar sus fábricas con ellos que estarían dispuestos incluso a pagar dinero por obtener sus servicios? ¿No indicaba esto claramente que había también una forma menos cara de obligar a los pobres a ganarse el sustento, en lugar de recurrir a la parroquia? La solución se encontraba en la abolición de la legislación isabelina sin reemplazarla por ninguna otra. Que no se subsidiaran los salarios, ni se ayudara a los desempleados que pudieran trabajar, pero que tampoco hubiera salarios mínimos ni una salvaguardia del derecho a vivir. Debería tratarse a los trabajadores como lo que eran: una mercancía que debe encontrar su precio en el mercado. Las leyes del comercio eran las leyes de la naturaleza y en consecuencia las leyes de Dios. ¿Qué era esto sino una apelación del magistrado más débil al más fuerte, del juez de paz a los omnipotentes dolores del hambre? Para el político y el administrador, el *laissez-faire* era simplemente un principio del aseguramiento de la ley y el orden, con el mínimo de costo y esfuerzo. Que el mercado se encargue de los pobres, y las cosas se arreglarán por sí solas. Fue en este punto que Bentham, el racionalista, convenía con Burke, el tradicionalista. El cálculo del dolor y el placer requería que no se infligiera ningún dolor evitable. Si el hambre realizaba la tarea, no se requería ningún otro castigo [...] La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad; su sanción física era el hambre”³⁴. Cita Polanyi, en efecto, a uno de los insignes y conspicuos padres de esta nueva economía política, paladín de la filosofía moral y social utilitarista. Decía, en efecto, Jeremy Bentham en su *Principles of Civil Code*: “Si la fuerza de la sanción física es suficiente, el empleo de la sanción política será superfluo”³⁵. No se podía expresar de una manera más diáfana, desde luego.

Ya en Turgot estaba anticipada la “ley de hierro de los salarios”, por la cual aquellos obreros que no tenían otra propiedad para vender más que la “industria de sus brazos” estaban condenados a permanecer en el límite mismo de la subsistencia física, ya que un obrero con su salario “sólo gana su vida”³⁶. David Ricardo, de igual modo, también observaría en *Principles of Political Economy and Taxation* que el “precio natural” del trabajo es aquél que permite obtener al trabajador lo suficiente para subsistir, y establece lo siguiente: “El precio de mercado de la mano de obra es el que se paga realmente por ella, debido al funcionamiento natural de la ley de la oferta y la demanda; la mano de obra es cara cuando es escasa, y barata cuando es abundante. Por mucho que pueda su precio de mercado desviarse del natural, tiene, lo mismo que las mercancías, cierta tendencia a ajustarse a éste”³⁷. En efecto, aunque de una manera coyuntural el precio de la mano de obra pudiera situarse por encima de ese “precio natural”, ello duraría relativamente poco tiempo ya que en ese caso el trabajador dispondría de más recursos para mantener una familia más numerosa y esto redundaría en un incremento demográfico general que provocaría, a continuación, un incremento de oferta de trabajo que, a su vez, haría descender de nuevo el precio de la mano de obra, volviendo de nuevo al límite “natural” de la mera subsistencia. “En el progreso natural de la sociedad, los salarios tendrán una tendencia a bajar, en cuanto son regulados por la oferta y

34 Ibíd.

35 Ibíd.

36 Turgot, A. R. J., *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas. Elogio de Gournay*, Madrid, Unión Editorial, 2009, p. 45.

37 Ricardo, D., *Principios de economía política*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 88.

la demanda, pues la oferta de mano de obra seguirá aumentando al mismo tipo, mientras la demanda aumentará a un tipo menor”³⁸. Esta “ley de hierro de los salarios” es tomada, y así lo asevera Ricardo abiertamente, de “la hábil pluma de Mr. Malthus”, el cual nunca cejó en su empeño de construir un armazón teórico dentro del cual el “orden natural de las cosas” implicaba que la mayoría de la población trabajadora habría de vivir en los límites mismos de la escasez, que era tomada como un inquebrantable límite no tanto institucional-político como biocenótico-ecológico³⁹.

Dada una desigualdad, presuntamente irreductible, entre el ritmo de crecimiento de la población y la productividad agrícola y manufactura se generaban necesariamente unos efectos que apenas pueden ser mitigados por ninguna intervención humana. “No veo manera por la que el hombre pueda eludir el peso de esta ley, que abarca y penetra toda la naturaleza humana. Ninguna pretendida igualdad, ninguna reglamentación agraria, por muy radical que sea, podrá eliminar, durante un siglo siquiera, la presión de esta ley [...]”⁴⁰. Dentro del naturalismo de Malthus, del que beben Ricardo y todos los economistas liberales clásicos, ese orden implacable no puede ser subvertido de ninguna manera, no al menos de una forma permanente.

Las fuerzas que regulan la oferta y la demanda en el mercado de mano de obra nunca pueden ser interrumpidas por demasiado tiempo, y si los salarios son incrementados de manera “anti-natural” a través, por ejemplo, de una ley de salario mínimo, la población obrera podrá procrear más y este incremento de la masa proletaria provocará a su vez el subsecuente abaratamiento del precio del trabajo debido al incremento de la oferta del mismo. En este constructo teórico que estamos dibujando las leyes demográficas, la escasez de medios de subsistencia y el mecanismo del mercado de trabajo constituyen un mismo orden natural inexorable. Concluye Malthus en su ensayo: “[...] sobre una parte de la sociedad deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y éstas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados”⁴¹.

A la luz de todo lo cual podemos sostener de una manera fundada que existió un fuerte naturalismo que permeó con notable incidencia el pensamiento social y económico del siglo XIX y que ha permanecido latiendo aún durante mucho tiempo dentro de los discursos de buena parte de los apologetas del sistema de libre mercado.

4. Darwinismo social y sociedad darwiniana

El traslado a la vida social de los imperativos biológicos es absolutamente evidente, en efecto, en el más clásico de los darwinistas sociales, Herbert Spencer. “El mandamiento «comerás el pan con el sudor de tu frente» es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer [...]”⁴² Los débiles han de perecer en la lucha por la existencia, y no se debe tratar de remediar lo que es fruto de la necesidad natural. El

38 Ibid., p. 93.

39 Collantes, F., “Robert Malthus: un economista político convertido en demógrafo por aclamación popular”, *Reis*, N° 101, Universidad de Zaragoza. 2003.

40 Malthus, R., *Primer ensayo sobre la población*, Madrid, Alianza, 1970, p. 55.

41 Ibid. p. 92.

42 Spencer, H., *El hombre contra el Estado*, Buenos Aires, Aguilar, 1963, p. 50.

hambre, la enfermedad, la miseria, son el resultado de la brega natural por la supervivencia, y aquéllos que no pueden subsistir no han de ser artificialmente auxiliados por legislación social alguna. La naturaleza, que aparece identificada con el mercado, emite su dictado y no ha de ser contravenida.

En ese sentido sí cabe hablar de “ideologías científicas”, a pesar del aparente oxímoron que tal expresión denota. Y, como bien señalaba Canguilhem, uno de los mejores ejemplos es, precisamente, el evolucionismo sistematizado y propugnado por Herbert Spencer, que cumplió de manera evidente una función legitimadora del sistema económico de libre empresa y del individualismo competitivo. “Si hay extensión a la totalidad de la experiencia humana, y sobre todo a la experiencia social, de conclusiones teóricas regionales desprendidas de sus premisas y liberadas de su contexto, ¿con qué fin se persigue este contagio de cientificidad? Con un fin práctico. La ideología evolucionista funciona como autojustificación de los intereses de un tipo determinado de sociedad, la sociedad industrial”⁴³. No cabe aseverar, obviamente, que el evolucionismo del siglo XIX se reducía a ideologías como la spenceriana. Pero la defensa apologética del *laissez-faire*, en ese sentido, se sintió muy cómoda en el interior de una concepción naturalizada de la sociedad humana.

Alexander Tille, otro intelectual orgánico de la gran industria que, por cierto, había realizado la primera traducción al inglés de Nietzsche, entendía que las políticas sociales o sanitarias ejercidas por parte de un Estado humanitario devenían medidas contraproducentes en el largo plazo, precisamente en tanto en cuanto dichas medidas suponían un sostenimiento contranatural de los elementos más débiles de la sociedad humana y un consecuente debilitamiento del cuerpo social⁴⁴. En este universo discursivo, por lo tanto, “privilegio de clase” y “aristocracia biológica” aparecían como términos semánticamente fusionados. El punto álgido de este darwinismo social se alcanzaría sin duda en la obra de William Graham Summer⁴⁵.

En esa sociedad animalizada se entabla una permanente lucha biológica en la que no cabe ningún tipo de conmisericordia. Los débiles no han de ser salvaguardados, so pena de quebrantar las leyes de la vida. “En el hombre, como en los animales inferiores, la conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos, según las condiciones de la existencia que le son propias, son también los que prosperan más, mientras que los individuos menos adaptados son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo la estorba, produce la supervivencia de los más aptos y la expansión de las variedades mejor dotadas”⁴⁶. Se trata de una sociedad humana *animalizada* de tal modo que la única política posible es la que no existe, un “dejar hacer” a la espontánea competencia natural de individuos reducidos a su condición biológica. Una sociedad animalizada que es, no lo perdamos de vista, una sociedad ampliamente mercantilizada.

43 Canguilhem, G., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 55.

44 Mocek, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Madrid, Akal, 1999, p. 17.

45 Summer, W. G., *Social Darwinism. Selected essays of William Graham Summer*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.

46 Spencer, H., *La justicia*, Madrid, La España Moderna, p. 24.

George Dalton, discípulo de Karl Polanyi, también señalaba ese naturalismo que penetró en la médula teórica de la economía política liberal, y sus palabras nos sirven de compilación de lo dicho hasta ahora. “Herbert Spencer y otros autores llegaron incluso a equiparar las fuerzas del mercado competitivo de oferta y demanda, con las fuerzas biológicas de Darwin para la selección natural: la competencia en el mercado era también la supervivencia del más fuerte. Esta conexión -«El Darwinismo Social»- no es accidental. Los economistas del siglo pasado también dedujeron sus leyes de hierro sobre las participaciones en la renta y la formación del precio a partir de lo que ellos consideraban la naturaleza ineluctable del hombre y de la tierra”⁴⁷. Es así que el naturalismo, y esta es la principal conclusión que presentamos en este trabajo, se introduce en la médula de muchas de las explicaciones que se ofrecen de los fenómenos sociales de la pobreza y la riqueza. “Ahora se revelaba la verdadera significación del torturante problema de la pobreza: la sociedad económica estaba sujeta a leyes que no eran leyes humanas. La escisión entre Adam Smith y Townsend se había convertido en un abismo; apareció una dicotomía que marcaba el nacimiento de la conciencia del siglo XIX. A partir de este momento, el naturalismo persiguió al hombre de ciencia”⁴⁸. La sociedad *enteramente mercantilizada* es una sociedad biologizada y naturalizada.

La competencia vital depura los elementos más débiles de la especie, pues la sociedad no ha de estar presidida más que por la ley que se expresa en la supervivencia del más apto. “Existe, en primer término, la innegable verdad, evidente y sin embargo ignorada, de que todos los fenómenos sociales tienen su origen en los fenómenos de la vida individual humana cuya raíz, a su vez, se encuentra en los fenómenos vitales en general”⁴⁹. En el lenguaje de Spencer el término “vital” se refiere sin lugar a dudas a una noción desnudamente biológica de la vida. En este texto se trasluce nítidamente ese fenómeno que Hannah Arendt describiera como *la invasión de la polis por la zoe*, esto es, la ocupación del espacio político por los imperativos de la vida animal; un fenómeno no exento de execrables y peligrosas consecuencias. “Nada, en mi opinión, podría ser teóricamente más peligroso que la tradición de pensamiento orgánico en cuestiones políticas, por la que el poder y la violencia son interpretados en términos biológicos”⁵⁰. Las condiciones de un capitalismo altamente competitivo coinciden, pues, con la textura de una sociedad naturalizada y animalizada. Tal vez, como concluía Arendt en otro lugar, “el hombre desee y esté a punto de evolucionar en esa especie animal de la que, desde Darwin, imagina que procede”⁵¹. Cuando la esfera de los asuntos humanos queda animalizada, cuando pretendemos comprender la praxis humana desde parámetros biologicistas, la acción política se reduce a pura lucha vital, a mera supervivencia animal, con todas las graves consecuencias que ello conlleva. Y lo que, en todo caso, fue un origen remoto puede transformarse en ominoso destino inminente.

En 1926, en su *The end of laissez-faire*, Keynes incidía exactamente en la problemática que hemos venido esbozando a lo largo de estas páginas. Después de insistir en el

47 Dalton, G., *Sistemas económicos y sociedad*, Madrid, Alianza, 1974, p. 49.

48 Polanyi, K., *La gran transformación*, p. 180.

49 Spencer, H., *El hombre contra el Estado*, p. 137.

50 Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005, p. 101.

51 Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 339.

hecho de que la doctrina del *laissez-faire* había configurado los marcos intelectuales y el sentido común de toda una época, Keynes muestra la textura naturalista que latía debajo de dichas concepciones. “Los economistas estaban enseñando que la riqueza, el comercio y la maquinaria eran las criaturas de la libre competencia y que la libre competencia hizo a Londres. Pero los darwinianos pudieron ir más lejos que eso: la libre competencia había hecho al hombre. El ojo humano ya no era la demostración del proyecto, [...] era el logro máximo de la casualidad, actuando en condiciones de libre competencia y *laissez-faire*. El principio de supervivencia del más apto podía considerarse como una amplia generalización de la economía ricardiana. Las interferencias socialistas venían a ser, a la luz de esta síntesis más completa, no sólo inconvenientes, sino sacrílegas, como calculadas para retrasar el movimiento progresivo del vigoroso proceso por medio del cual nosotros mismos habríamos salido como Afrodita del limo primitivo del océano”⁵². La ciencia económica, que estaba llamada a erigirse en la piedra angular de las ciencias sociales, se construyó a su vez como un discurso apologético y justificador de los terribles males sociales acarreados por los inéditos mecanismos institucionales que cristalizaron en la sociedad de mercado.

El proceso de naturalización que hemos venido desgranando en estas páginas ha de entenderse, empero, en dos sentidos muy distintos. Por un lado tenemos un proceso histórico real y dramático a través del cual las masas humanas, explotadas hasta la extenuación y desintegradas culturalmente, iban sumiéndose en unas condiciones de vida cada vez más ínfimas. Esas comunidades humanas, en el apogeo decimonónico de la sociedad industrial y de mercado, empezaban a sumergirse en el límite mismo de la mera subsistencia biológica. En ese sentido, también Polanyi podría afirmar que una sociedad de mercado cada vez más desarrollada constituía un modo de animalizar a las poblaciones humanas, obligadas a vivir en un entorno cada vez más degradado y teniendo que gastar casi todo el tiempo de vida en sufragar necesidades elementales, en medio de la fatiga inacabable del trabajo y la mortificación corporal y espiritual de una vida *bestial*.

Pero hemos de tener cuidado, porque una cosa es afirmar lo anterior, y esbozar una crítica de los efectos corrosivos de la industrialización capitalista sobre las vidas de las gentes comunes, y otra muy distinta introducir nociones y analogías naturalistas en los sistemas teóricos que tratan de explicar la realidad social, porque tal introducción sólo puede tener una finalidad apologética. Cuando los economistas burgueses hablaban de la “legalidad natural” de las leyes del mercado estaban tratando de obviar u ocultar que tal legalidad es histórico-cultural y, por ello mismo, contingente. Es cierto que dicho aparato institucional, el mecanismo del mercado, ha provocado una pavorosa animalización de las condiciones de vida de millones de seres humanos. Pero esta animalización es un proceso histórico-político que puede subvertirse, toda vez que es el efecto resultante de una determinada civilización histórica organizada por un entramado institucional muy concreto. Y sólo desde semejante comprensión, por cierto, podemos desactivar la ilusión que piensa las leyes del mercado capitalista como sempiternas condiciones de toda economía humana posible.

No está justificado entender que la “economía natural” de la humanidad haya de ser comprendida ineluctablemente como una descarnada lucha competitiva por la supervivencia, pues si tal ha terminado siendo ello se debe únicamente a una forma muy concreta de instituciona-

52 Keynes, J. M., *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 279.

lizar la economía a través de un sistema de mercados libres. Otras formas de institucionalización económica son posibles, imaginables, concebibles y deseables, otras formas de integrar lo económico que no involucren a los hombres en una lucha competitiva y salvaje por unos recursos siempre escasos. Hablamos, en suma, de otra institucionalización de lo económico que no animalice las condiciones de vida de la gente común. En *El origen de las especies*, por lo tanto, no hallaremos el manual de economía política universal de la especie humana.

Bibliografía citada

- Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia, Pre-textos, 2005.
- Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.
- Canguilhem, G., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Castel, R., *Las metamorfosis de la cuestión social*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Castrodeza, C., *La darwinización del mundo*, Barcelona, Herder, 2009.
- Collantes, F., “Robert Malthus: un economista político convertido en demógrafo por aclamación popular”, *Reis*, N° 101, Universidad de Zaragoza, 2003.
- Dalton, G., *Sistemas económicos y sociedad*, Madrid, Alianza, 1974.
- Darwin, C., *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, Ediciones Ibéricas, 1966.
- Esposito, R., “Vida biológica y vida política”, *Pléyade*, N° 12, Julio-Diciembre 2013, pp. 15-33.
- Keynes, J. M., *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Malthus, R., *Primer ensayo sobre la población*, Madrid, Alianza, 1970.
- Marx, K., *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2010.
- Mocek, R., *Socialismo revolucionario y darwinismo social*, Madrid, Akal, 1999.
- Muñoz Rubio, J., “Biología y economía política: acerca del carácter interdisciplinario de la teoría de Darwin”, en *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, Univesidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- Paine, T., *El sentido común y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Polanyi, K., *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ricardo, D., *Principios de economía política*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Sahlins, M., *Uso y abuso de la biología*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1982.
- Soutullo, D.; *Biología, cultura y ética*, Madrid, Talasa, 2005.
- Spencer, H., *La justicia*, Madrid, La España Moderna, .
- Spencer, H., *El hombre contra el Estado*, Buenos Aires, Aguilar, 1963.
- Summer, W. G., *Social Darwinism. Selected essays of William Graham Summer*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963.
- Tinbergen, N., *Hombre y animal. Estudios sobre comportamiento*, Madrid, Hermann Blume, 1975.
- Turgot, A. R. J., *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas. Elogio de Gournay*, Madrid, Unión Editorial, 2009.
- Wilson, E. O., *Sociobiología. La nueva síntesis*, Barcelona, Omega, 1980.

Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset

The limits of individual and liberty in Ortega y Gasset

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN*

Resumen: Partiendo de la crítica a la “ética de la vocación” de Ortega y Gasset se procederá a explicitar sus supuestos y sus consecuencias, mostrando cómo supone una quiebra en la individualidad del sujeto. A partir de ahí, se mostrará el concepto de libertad que tales posiciones implican.

Palabras clave: Ortega, ética, política, libertad, vocación, individuo.

Abstract: From the critics of the “ethic of calling” by Ortega y Gasset, its assumptions and consequences will be explicitated, highlighting fails in the individual. Later we will show the liberty conception implied in that position.

Keywords: Ortega, ethics, politics, liberty, calling, individual.

1. Hipótesis de partida: el hombre-masa como concepto fundamental

Antes de comenzar con la crítica de la ética de la *vocación* y de la libertad que de ella se desprende, es preciso que explicitemos una idea que se encuentra en la base de nuestra argumentación. Dicha ética nace como respuesta a distintos factores. Por una parte, está enfrentada a la moral utilitarista y a la deontológica; por otra, arranca desde una crítica hacia una forma de vida individual y política imperante en su momento –y que, por tanto, es también su *circunstancia*. Así, señala en *Kant*: «Hoy, [...], nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma

Fecha de recepción: 03/02/2015. Fecha de aceptación: 24/05/2015.

* Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid (España), Facultad de Filosofía, bajo la dirección de José Luis Villacañas Berlanga y Antonio Rivera García, con la tesis *Ortega y el pragmatismo norteamericano. Influencias y confluencias*. Correo electrónico: rodolfo.gutierrez@ucm.es. Contrato predoctoral de personal investigador en formación de la Universidad Complutense de Madrid (Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento). Miembro del Consejo de Redacción de la Revista Hispanismo Filosófico, componente activo del Grupo de Investigación en Pensamiento Español y Latinoamericano de la UCM y colaborador de la Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Líneas de investigación: la filosofía de Ortega y Gasset y el pragmatismo norteamericano y europeo; filosofía española e iberoamericana; historia de la filosofía. Algunas publicaciones recientes: «Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”», *Revista de estudios orteguianos*, nº 31, 2015, pp. 115-139; «Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset», en *Azafea. Revista de filosofía*, Vol. 18 (2016), en prensa; «Ortega y Kuhn: filosofías paralelas en base a sus fuentes», en *Thémata. Revista de filosofía*, nº 54, diciembre de 2016, en prensa; «México en la mirada anglosajona: buscando al Humboldt integral», en *Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 19, número 1 (2016), pp. 243-250.

de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos: hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza»¹. En tercer lugar, y quizá más interesante para nuestros actuales intereses, esta concepción ética nace desde una crítica a la situación política de su momento histórico. En este sentido, podemos leer en *La rebelión de las masas* que el Poder público, el Gobierno, «vive al día [...] vive sin programa de vida, sin proyecto. No sabe dónde va porque, en rigor, no va, no tiene camino prefijado, trayectoria anticipada»². Son esta clase de problemas los que creemos que trata de combatir con las nociones de *vocación, proyecto*, etc., y nos resulta notorio que, hasta hoy, sólo se haya atendido a la crítica del utilitarismo y la ética deontológica como origen de la ética orteguiana.

Por otra parte, si una idea de Ortega se ha repetido mecánicamente –aun con la imprecisión que supone siempre convertir algo en tópico– es su distinción entre los hombres egregios y los hombres-masa. No es objetivo de esta investigación criticar o aceptar tal diferenciación (en cualquier caso, generalmente mal entendida: pocas veces se menciona que la toma del poder por parte de los hombres-masa se debe, inicialmente, a la deserción de las minorías; cf. *España invertebrada*); lo que sí queremos señalar es que tal idea se encuentra en la base de toda la ética orteguiana, igual que era una idea socio-política la que le da origen. Señala Villacañas que «La época del pensamiento de Ortega que surge a finales de los años 20, orientada hacia la configuración de la razón vital, está marcada por el concepto trascendental de hombre masa [...]», siendo tal concepto «la condición estructural del pensamiento de Ortega en esta época»³. Nos parece que acierta. En la misma línea, señala el propio Villacañas en otro lugar que le parece «grave, muy grave teóricamente, que se proyecte sobre la sociedad –una estructura horizontal– la dimensión vertical y exclusivamente política de la relación mando-obediencia, mejores y peores, minorías egregias y masas»⁴; a propósito de ello nosotros ampliamos aún más la cuestión, considerando que esa división vertical se traslada no sólo a la sociología sino, vinculada con ésta, a la ética. Esto llevará a Cerezo a hablar de una ética *aristocrática*⁵.

Resultará esencial para nuestra investigación comprender que Ortega vincula la *autenticidad* a los hombres egregios y, sobre todo, la *inautenticidad* a las vidas vulgares, a los hombres-masa, algo que Julián Marías pronto apreció⁶. Ortega no lo explicita, pero sí lo apunta de manera ostensible al titular un capítulo de *La rebelión de las masas* “Vida noble y vida vulgar, o esfuerzo e inercia”; o al sostener ideas como que «El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva»⁷.

1 Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010 (10 vol.), tomo IV, p. 257. En adelante, citamos las obras de Ortega como *OC*, seguido del tomo en romanos y la página en arábigos.

2 *OC*, IV, 401.

3 Villacañas Berlanga, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 187-750 julio-agosto (2011), p. 742.

4 Villacañas Berlanga, J. L., «Otros principios. Acerca de «España invertebrada», de José Ortega y Gasset», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 58, 2003, p. 96.

5 Cerezo Galán, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011, p. 227.

6 Marías, J., *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, p. 177.

7 *OC*, IV, 402.

No obstante lo anterior, es pertinente admitir que otros autores han visto la cuestión de modo inverso, es decir, entendiendo que es la ética de Ortega la que determina su visión política⁸; nos parece que tal postura es inverosímil, pero es deber intelectual dejar anotadas las posturas opuestas a las propias.

2. Retórica orteguiana y supuestos misteriosos

Uno de los supuestos generales del opúsculo de Aranguren *La ética de Ortega*⁹ es que Ortega suele recurrir a la exageración retórica. Siendo cierto que es deliberadamente exagerado en algunas cuestiones, a fin de hacerlas más claras, no podemos aceptar que *todo* lo que dice Ortega sea fruto de la exageración; y, en esa medida, no estamos de acuerdo con Aranguren. Sin embargo, hay una apreciación sobre la retórica orteguiana que, aunque se ha mencionado en múltiples ocasiones, rara vez se ha puesto en relación con el tema que ahora nos ocupa.

Como intentaremos demostrar en las páginas siguientes, la ética orteguiana de la vocación supone una grave cantidad de problemas, algunos de gran profundidad. Sin embargo, es indudable que, cuando se leen por primera vez algunos de sus textos, éstos resultan gratificantes y atractivos. Esto se debe, en primer lugar, al estilo impecable del autor; pero, en segunda instancia, apreciamos que una idea procedente de *Meditaciones del Quijote*, y fundamental en todo este entramado ético, es la que nos hace dar un paso, quizá, injustificado: la posibilidad de ser héroes. Así, dirá que «todos llevamos dentro como el muñón de un héroe»¹⁰. La posibilidad nos suena estupenda; sin embargo, justamente ahí reside la trampa de la retórica orteguiana, ya que el héroe no es aquí el personaje afamado que alcanza una gloria mundana. De ese héroe sólo se conserva el esfuerzo: «Héroe es [...] quien quiere ser él mismo»¹¹, lo cual no deja de suponer lo que Ortega busca desde la primera página de su primer libro: la «plenitud» que hay en cada cosa y que se ha de buscar amorosamente¹².

Visto de esta manera, observamos que Ortega nos da la posibilidad de ser héroes; pero de éstos sólo mantenemos la lucha esforzada, no el *premio*. Dicho en términos que el autor maneja, es estupendo soñar con ser un héroe, pero éste se aleja de «el héroe que la historia ensalza, el personaje romántico que la novela idealiza»¹³. A ello nos referíamos con la alusión a la *retórica orteguiana*.

Hay otros aspectos que nos parecen que, brillantes en lo retórico, son difíciles de sostener en el plano teórico, y que suponen la base del edificio ético orteguiano. De entre ellos, quizá el más problemático es el concepto de *fondo insobornable*. Este fondo insobornable viene definido con particular “claridad” en *Ideas sobre Pío Baroja*:

8 Cf. Díaz Álvarez, J. M., «Cuestión de libertad. Ética y filosofía política», en J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013, p. 266.

9 Madrid, Taurus, 1966 (3ª ed.).

10 OC, I, 820.

11 OC, I, 818.

12 OC, I, 747.

13 OC, II, 216.

...ese núcleo último e individualísimo de la personalidad [que] está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría el yo profundo. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita¹⁴.

Esta idea es, probablemente, de las más antiguas en el pensamiento de Ortega¹⁵, tornándose fundamental no sólo en su obra, sino en su vida. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que de este fondo insobornable, que en último término es el *sí mismo* de cada cual de que brotan sus naturales inclinaciones –determinando, pues, su vocación en buena medida: será lo que genere qué “nos llama” la atención (y «nada nos define tanto como cuál sea nuestro régimen atencional») ¹⁶ y en última instancia, la base de nuestro efectivo vivir, ya que «...vivir es una operación que se hace desde dentro hacia afuera, y es un brotar o manar continuo desde el secreto fondo individual hacia la redondez del mundo»¹⁷– de ese fondo insobornable, decimos, *no se aclara nada más*. Tampoco los estudiosos han conseguido dar más que algunas aproximaciones que emparentan a Ortega, por ejemplo, con San Agustín y su meditación en torno a la esfera de lo íntimo, o recurriendo a ideas como que «el *yo mismo* se realiza justamente en lo que soy *en el fondo*»¹⁸, siendo lo segundo el fondo insobornable y lo primero el yo, digámoslo así, “empírico”. En suma, Ortega maneja una intuición que sólo puede intentar “hacérnosla ver”. Tal cosa, perfectamente válida en otros campos del saber, nos parece que juega aquí el papel de un falso axioma: no se puede justificar (como axioma que es), pero no resulta en modo alguno *evidente*. Esto permite a Mariano Rodríguez afirmar, y lo compartimos, que «la reflexión orteguiana da entrada al misterio, algo que la filosofía llamada analítica tratará siempre de evitar»¹⁹. Y es que el propio Ortega condena tal actitud: «Querer aclarar el hecho indubitable por una suposición, por un hecho, cuando menos dudoso, es un absurdo»²⁰.

Esta problematización del *fondo insobornable* supone una primera estocada a la ética de la vocación, pues su operatividad en el pensamiento de Ortega es, insistimos, fundamental: en nosotros habría «un fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo. Es a este fondo al que debemos seguir en la toma de decisiones. Es buceando en lo más íntimo de nosotros cuando encontramos las verdaderas respuestas y el camino adecuado a seguir»²¹. Esto guiará las páginas siguientes, en las que, implícitamente, estaremos mane-

14 OC, II, 225.

15 Cf. Ortega y Gasset, J., *Cartas de un joven español*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1991; particularmente las cartas a su padre (pp. 85-294) y a su novia (pp. 295-575).

16 OC, V, 479.

17 OC, II, 742.

18 Parente, L., «El fondo insobornable en la descripción barrojana y en la reflexión orteguiana», en A. Regalado y J. Lasaga (eds.), *Lecturas y diálogos en torno a Pío Baroja*, Madrid, CSIC-Los libros de la catarata, 2011, p. 207.

19 Rodríguez González, M., «La cuestión del yo en Ortega», en A. Domínguez, J. Muñoz y J. De Salas (coord.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 21.

20 OC, II, 516.

21 Campillo Ortega, J. M., «El concepto de vocación en Ortega», en José González-Sandoval Buedo, *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia – Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004, p. 48.

jando una hipótesis que se desprende de este carácter de suposición del fondo insobornable: que también la *vocación* es un supuesto difícilmente sostenible y que, no obstante, supondrá trabas para cierta concepción de la libertad.

3. El cumplimiento de la vocación

3.1. Aspecto epistemológico

Para Ortega, es la circunstancia, elemento crucial de su filosofía, la que nos va indicando cuál es nuestra *vocación*, esto es, el yo que tenemos que llegar a ser²². Sin embargo, deja algo en el aire: ¿cómo puedo saber si estoy cumpliendo mi vocación? No disponemos de espacio para ofrecer verdaderas respuestas; es probable que no las haya. Sin embargo, es preciso dejar planteadas ciertas dificultades que encontramos, pues tal es, justamente, el objetivo de este trabajo.

La cuestión es más problemática de lo que parece, ya que, a decir verdad, *no sabemos si estamos cumpliendo nuestra vocación*. «La revelación [de nuestra vocación] se produce, si se produce, como respuesta, inserta en el curso de la actuación vital) [...] La vocación sólo es conocida –habría que decir “sospechada”– después de ser actuada», afirma Lasaga²³. Esto es rigurosamente cierto; sin embargo, supone un problema evidente: está muy bien saber –si llegamos a saberlo– que en un momento dado hemos cumplido con lo que debíamos ser; sin embargo, la vida es, según Ortega, hacia delante: en cada momento presente no tenemos realmente una indicación de lo que debemos hacer para ser auténticos, quedando como única posibilidad el método de *ensayo y error* (válido en ciencia, peligroso en la vida): el sí mismo «sólo se aclara *a posteriori*, en el choque con lo que le va pasando»²⁴. Dirá Ortega que, ordinariamente, no tenemos sino un «vago conocimiento» de él²⁵. Quizá habría que meditar detenidamente si esto entra en el ámbito de la filosofía: según comenta López Molina, creemos que no sería el caso²⁶. También sería interesante explorar la posibilidad de estudiar si la vocación y el conocimiento de la misma se mueven en el ámbito de lo que Sergio Rábade llama *formas impropias de racionalidad*, o quizá *formas intermedias*²⁷ –ya que hablamos de una forma deficiente de conocimiento «tan difícil de vencer que, en algunos casos, las acabamos asimilando a lo irracional o incognoscible, sin que sean efectivamente tales»²⁸.

La dificultad no acaba ahí. Señala Ortega como *autenticidad* llegar a ser el que verdaderamente se es, alcanzar la perfección de uno mismo. Más abajo veremos cuán problemático es este punto respecto a la libertad; por ahora, nos conformamos con plantear una dificultad: ¿quién y cómo determina cuál es *mi* estado de máxima perfección, al cual debo aspirar?

22 Cf., por ejemplo, *OC*, V, 86.

23 Lasaga Medina, J., *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Editores, 2006, p. 205.

24 *OC*, V, 130-131.

25 *OC*, V, 124.

26 López Molina, A. M., «La experiencia filosófica en Ortega y Gasset», *Anales del seminario de metafísica*, XVIII, 1983, p. 25.

27 Cf. Rábade Romeo, S., *Obras*, Vol. IV, Madrid, Trotta - CEU Don Bosco, 2009, pp. 268-273.

28 *Ibidem*, p. 266.

En tercer lugar, a propósito del aspecto epistemológico de la vocación, esto es, cómo puedo conocerla y saber si la estoy cumpliendo, podemos plantearnos si no hay en Ortega un cierto *intelectualismo moral*, esto es, la máxima platónica de que el que obra mal lo hace por ignorancia. En este punto debemos ser coherentes con lo que venimos defendiendo: no hablamos de mal *moral* sino de mal respecto a la autenticidad; dicho de otra manera, pudiera pensarse que, en opinión de Ortega, se puede (y suele) obrar mal/inauténticamente por no conocer uno su vocación; y esto ocurre cuando no se reabsorbe la circunstancia²⁹. Sin embargo, habida cuenta de la dificultad de conocer la vocación, tal afirmación nos parecería pedir demasiado de nosotros mismos.

Ahora bien, al margen de ese criterio enigmático de diálogo con la circunstancia (enigmático en tanto que, por más que Ortega lo intente hacer ver como evidente, no está tan claro cómo se *reabsorbe* ésta), sí que nos ofrece el autor no uno, sino dos criterios para saber si alguien cumple con su vocación. Uno de ellos sólo puede realizarse en tercera persona (y *a posteriori*): realizar una biografía, tal y como Ortega la entiende, nos permite determinar si alguien cumplió con el personaje ideal que tendría que haber encarnado. Carecemos de espacio para justificar nuestra objeción a este punto, la cual, no obstante, se apoya en una idea: realizar una biografía del modo que Ortega propone es, sencillamente, *imposible*. Así, por mucho que el genial filósofo pretenda ver desde dentro la vida ajena, punto de partida de toda biografía, resulta extremadamente difícil comprender cómo debía haber sido la vida de Goethe sin Weimar, o de Velázquez fuera de la Corte Real, más allá de hipótesis que excluyeran cosas como el azar. Tiene razón Jaime de Salas cuando afirma que «La reconstrucción de una perspectiva [y, en último término, tal cosa es una biografía] es siempre hipotética y falible»³⁰. Lamentamos no poder dar aquí precisiones sobre nuestra postura, al ser el espacio limitado y el tema tangencial al nuestro; sin embargo, habrá de ser estudiado con un mayor detenimiento en otra ocasión.

El segundo criterio que Ortega nos ofrece para saber si estamos cumpliendo con nuestra vocación no funciona *a posteriori*, sino en pleno acto: el placer y el dolor, caracterizados a veces como *gusto* y *disgusto*. Así habla en *Pidiendo un Goethe desde dentro*: «El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia, y cuándo se desvía de ella»³¹. Esta es la única manera de que dispone cada uno para saber si cumple con el mandato de encaminarse a ser el que tiene que ser. Sin embargo, Jaime de Salas aporta el escollo clave al respecto: «No es un criterio muy seguro en la medida en que se mezcla aspectos temperamentales con decisiones éticas. Además uno puede caer en el mal humor por muchas otras razones como el propio Ortega reconoce cuando pone de manifiesto las dificultades que la circunstancia pone a la realización de la vocación»³²; Marías, más tenue, sólo impugnaría este criterio si el mal humor «no se justifica muy especialmente por condiciones exteriores o acontecimientos muy precisos»³³.

29 Sobre la reabsorción de la circunstancia, cf. *OC*, I, 756.

30 De Salas, J., «Perspectiva y el método de salvación en Ortega», en Javier Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares...*, op. cit., p. 234.

31 *OC*, V, 130.

32 De Salas, J., «Perspectiva y el método...», op. cit., pp.241-242.

33 Marías, J., *Acerca de Ortega*, op. cit., p. 190.

Debemos observar que José Lasaga se muestra crítico con nuestra interpretación:

¿Resulta entonces que la autenticidad, núcleo de la vida moral se fía a un sentimiento? No. En realidad significa que hemos de aceptar el hecho de que la autenticidad, en cuanto que no es sino otro sinónimo de la bondad moral, sólo parece estar en la medida en que no la “sintamos”; y si la “sentimos”, como el fariseo de los Evangelios, es que la hemos perdido³⁴.

Sin embargo, no podemos estar de acuerdo con él por dos motivos. En primer lugar, porque explícitamente Ortega afirma lo que él niega, como hemos visto. En segundo lugar, porque este pasaje equipara *autenticidad* con *bondad moral*, algo totalmente erróneo como se desprende, por ejemplo, de *Mirabeau o el político*. Sospechamos que la debilidad fundamental de Lasaga radica en que no llega realmente a problematizar el pensamiento de Ortega.

Justamente este punto es decisivo para las investigaciones que han de seguir a la presente. Así, creemos ver en este aspecto, que toma como criterios de acción el placer y el dolor (no de manera hedonista) un elemento clave para empezar a tejer una conexión aún no bien explorada entre la obra de Ortega y Gasset y el pensamiento pragmatista norteamericano de finales del siglo XIX y principios del XX³⁵.

En definitiva, este epígrafe se resume en pocas palabras: nunca podemos estar seguros ni de cuál es nuestra vocación ni de si estamos cumpliéndola. Cada vez parece más complicado llegar a ser el que tenemos que ser. Tal es nuestra tesis.

3.2. Aspecto práctico

Hemos visto ya que es muy difícil, si no imposible, conocer nuestra vocación y saber si la estamos cumpliendo. Variemos ahora ligeramente el modo de preguntar para plantear una nueva dificultad: ¿es posible cumplir nuestra vocación? En principio, Ortega nos contestaría con un rotundo *sí*, aunque nos llevaría mucho esfuerzo, como muestra, entre otros, José Eduardo Martínez Fernández³⁶. Atendiendo exclusivamente al pensamiento orteguiano, tal y como nos hemos propuesto, la respuesta es inapelable: aunque no conozcamos nuestra vocación y no sepamos si la estamos cumpliendo, es posible que, de hecho, estemos siendo el que tenemos que ser, ya que no hay una imposibilidad metafísica. Desde luego que, a tenor de lo que venimos indicando en estas páginas, tal cosa nos parece muy difícil; pero no por ello es imposible. Sin embargo, la cosa cambia si nos atenemos al común de las vidas reales. A lo que estamos apuntando es a la posibilidad de la reversibilidad y la redención de la vida a partir del tema de la vocación.

34 Lasaga Medina, J., *Figuras...*, op. cit., p. 233, n. 11.

35 Como muestra de la presencia de este criterio en el pragmatismo, cf., por ejemplo, Dewey, J., *La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, caps. IV y V.

36 Martínez Fernández, J. E., «Ortega y Gasset: hacia una nueva concepción de una ética radicada en la vida», en *Actas "Conversaciones sobre Ortega" (I Jornadas Culturales)*, I. N. B. Príncipe de Asturias, Aller, 1983, p. 180.

Ortega se refiere a la trayectoria ideal de nosotros mismos, al personaje que tenemos que ser, como «una línea o perfil individualísimo de existencia»³⁷. Claro es que esa idea de la “línea” es metafórica; pero nosotros vamos a utilizarla, también metafóricamente, para mostrar una dificultad del pensamiento del filósofo.

El problema podemos plantearlo de la siguiente manera. A lo largo de una vida, la toma ininterrumpida de decisiones puede arrojar dos posibilidades: que *siempre* atinemos con la que corresponde al cumplimiento de nuestra vocación; o que, en algún momento (o en todos), tomemos una decisión que no es adecuada. Dada la dificultad de conocer nuestra vocación, parece lógico pensar que el segundo caso debe ser el habitual en las vidas humanas. Pues bien, nuestra pregunta es la siguiente: ¿puede alguien que haya “fallado” en una o varias ocasiones recuperar la senda que la vocación sugiere? El problema tiene más consecuencias de lo que parece, ya que, si no es posible enmendar las decisiones que no llevan a la vida auténtica, en la práctica todos estamos condenados a llevar una vida inauténtica; si es posible enmendar la equivocación, en cambio, estamos dando toda la importancia a la finalidad y quitándosela a los medios, por lo que, más que vivir nuestra vida (que es justamente el flujo constante de decisiones, no la llegada a puerto), estaríamos viviendo la de otro o la de nadie, como ocurre en el caso del caprichoso o el frívolo³⁸.

Ortega parece aceptar que cabe corregir el rumbo. Así, en *Azorín o primores de lo vulgar*, señala: «Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o desperfecto, presto al aplauso y al silbido»³⁹. Ese aplauso y ese silbido son el ánimo para seguir la misma línea (nunca mejor dicho: línea) o la advertencia de que hay que modificar el plan, respectivamente. Sin embargo, tal postura no parece encajar del todo con la seriedad y el ansia orteguianas por mostrar que en la vida hay que tomar las decisiones de manera reflexiva, no valiendo echarse atrás. El tema es, en cualquier caso, problemático.

3.2.1. Una posible reinterpretación desde María Zambrano

Aunque este trabajo busca más problematizar que dar soluciones, creemos que una reinterpretación de lo que aquí se propone puede salvar el problema. Ortega parece pensar la trayectoria ideal como una línea que debemos ir siguiendo hasta llegar a nuestro *destino*. Ante la dificultad que aquí planteamos, sugerimos una posible alternativa que arranca de un texto de María Zambrano. Reflexionando sobre San Agustín en *La agonía de Europa*, aprecia la autora que el yo soñado sólo puede alcanzarse en distintos momentos dispersos; y, de hecho, hacerlo es «la mayor necesidad de todas las biológicas y psicológicas»⁴⁰. Los supuestos antropológicos de la filósofa malagueña y los de Ortega son notoriamente diferentes; sin embargo, esta idea puede servirnos para reinterpretar la noción de trayectoria ideal en el caso del madrileño. Así, creemos que la objeción que planteamos podría salvarse si no entendemos la trayectoria como una línea continua, sino discontinua. Cada

37 OC, V, 299.

38 Cf. OC, V, 86.

39 OC, II, 295.

40 Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 56.

punto ocuparía el lugar de un momento *crucial* de nuestra vida en el cual no podemos fallar: hablamos de las grandes decisiones vitales. De esta manera, el ser humano no quedaría totalmente constreñido a una trayectoria vital pre-fijada y difícil de cumplir: su autenticidad vendría determinada por las decisiones tomadas en momentos concretos (más o menos numerosos), aunque habría que dilucidar –de manera problemática, cierto es– un límite negativo para el resto de ocasiones; es decir, habría que postular el umbral que en ningún momento, crucial o no, debería sobrepasarse si uno quiere ser uno mismo. Dicho aún de otro modo, el riesgo mayor desde esta reinterpretación no sería no llegar a ser el que se tiene que ser, pero aún no se es, sino dejar de ser el que se es mientras se va acertando en la toma de decisiones fundamentales.

Esta idea toma pie también en una afirmación de Aranguren: «Hay instantes en los que, fugazmente, se diría que va a producirse ese “prodigioso fenómeno” de la coincidencia entre nuestra vida proyectada y nuestra vida real, que es en lo que consiste la felicidad. Pero no se produce»⁴¹. Nuestra idea es, justamente, que la *vocación* podría entenderse como el acierto en esos instantes, y sólo en esos instantes –insistimos, siempre que no se sobrepase un límite negativo.

Rogamos al lector que no entienda este pequeño apartado como una toma rotunda de posición; simplemente tratamos de abrir nuevas vías de investigación a propósito del particular que nos ocupa, abiertas plenamente a la crítica.

4. La vocación y los límites de la libertad

4.1. La circunstancia como pie forzado

Dijimos arriba que es la circunstancia la que, como un pie forzado, nos muestra lo que hay que hacer⁴²; y, haciendo lo que hay que hacer, diría Ortega, llegamos a lo que tenemos que ser. Ha llegado el momento de problematizar este punto. Ya hemos ido viendo aquí y allá que lo que tenemos que ser, por más que Ortega insista, no es algo que nos resulte tan evidente desde la contemplación perspectivada de la circunstancia. Más aún: ni siquiera las opciones entre las que podemos elegir –y entre las cuales estaría la adecuada– nos resultan claras, como muy bien lo apunta Rábade⁴³.

No es el anterior, sin embargo, el mayor problema a que las tesis orteguianas se enfrentan. Para entender lo que queremos mostrar es preciso apreciar debidamente algo que, aunque notorio, no suele destacarse: la generación a la que pertenecemos es, también, *parte de nuestra circunstancia*. Lo que con ello estamos sugiriendo es que, igual que en cada generación los individuos tienen su particular modo de afrontar las cosas (en los términos referidos a nuestro asunto diríamos que cada sujeto tiene *su vocación*), es obvio que cada individuo reacciona a determinadas situaciones de la manera típica en su generación. Jaime de Salas sí ha advertido este punto al hablar de una *necesidad contingente*:

41 Aranguren, J. L., *La ética de Ortega*, op. cit., pp. 74-75.

42 Cf. *OC*, V, 86-87.

43 Cf. Rábade Romeo, S., *Obras*, vol. IV, op. cit., p. 600.

Podríamos haber nacido en otro lugar y tener otra familia, haber ido a otra escuela o colegio, haber encontrado otras personas durante la adolescencia, etc. Pero una vez pasado eso y aun sabiendo que el hombre tiene siempre una capacidad de interpretar e incluso de enmendar su pasado, también es cierto que los términos del relato personal están fijados y parte de la obligación ética consiste en reconocerlo⁴⁴.

La interpretación del profesor De Salas es perfecta respecto al pensamiento orteguiano. Sin embargo, se desprende de todo ello una consecuencia que ha pasado inadvertida. El que nace en las coordenadas espacio-temporales x, y, z, t estará “forzado” a tener tal vocación –aunque esto implica que o bien a) no se tiene en cuenta el carácter, la personalidad, en suma, la *situación*⁴⁵ del sujeto o b) dicho carácter, personalidad, situación vienen dados por el entorno. Sin embargo, las coordenadas del nacimiento no las elegimos nosotros, por lo que o 1) somos víctimas de la libertad y albedrío de Dios o 2) somos hijos del azar. En cualquier caso, se nos amputa la libertad *no de hacer*, sino *de elegir quién tenemos que ser*. Más abajo abordaremos este problema respecto a la libertad que ya aquí se está apuntando.

No es el único problema que la ética de la vocación nos supone en relación con la circunstancia. No cabe duda de que Ortega, en el plano sociológico, aboga por dar más peso a la subjetividad que a la sociedad a la hora de determinar la toma de decisiones (en la línea de autores como Weber y decididamente en contra del positivismo de Durkheim, entre otros). La prueba más patente de ello es, precisamente, su ética de la vocación. Sin embargo, al menos en cierta medida, dicha ética, en relación con su concepción de la circunstancia, supone un ataque a la subjetividad. Para ilustrar a qué nos estamos refiriendo, acudamos a *El tema de nuestro tiempo*:

... el pueblo romano es un cierto repertorio de tendencias tales que se van desenvolviendo en el tiempo, paso a paso. En cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente [...] Es, en efecto, un azar que en el siglo I antes de Jesucristo viviese un hombre con el genio singular de César. Pero lo que César hizo brillantemente con su genio singular lo hubieran hecho sin tanta brillantez ni plenitud otros diez o doce hombres, cuyos nombres conocemos⁴⁶.

Un trabajo que tratase de sólo elogiar el pensamiento orteguiano, mostrando su coherencia, señalaría que en la cita se alude a la peculiaridad, en la especie de brillantez genial, de Julio César. Acertaría. Pero no podemos dejar de mostrar, o al menos advertir, que cabe una segunda lectura de la cita: la que considera que lo que hizo César, mejor o peor, pudieron hacerlo otros. Esto, que pudiera parecer baladí, no lo es en modo alguno, ni en el plano teórico ni el práctico. Respecto al primero, supone una de las tesis fuertes de este trabajo: en el ámbito de la ética, *la circunstancia fagocita al yo, al individuo*, rompiendo el equilibrio entre el yo y la circunstancia que la mágica expresión orteguiana señala. Esto se

44 De Salas, J., «Ortega y la ética de la perspectiva», *Revista de Estudios Ortegaianos*, Madrid, nº 6, 2003, p. 100.

45 Sobre la situación en el sentido en que aquí la entendemos: Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, pp. 162-170; y *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996, *passim*.

46 *OC*, III, 568.

entiende en la medida en que la circunstancia *reclama* que alguien haga algo; y parece que, aun estando unos sujetos (César, Mirabeau) mejor dotados que otros para ello, importa más qué se haga que quién lo haga. En el plano práctico se aprecia mejor la gravedad del asunto. Querido lector: cambie usted el nombre de César por el suyo. Lea que lo que usted hace, tan trascendente como sea, *lo haría otro en su lugar si usted no estuviera*; sólo cambiarían las formas, los matices de su peculiar manera de hacer las cosas, pero no el fondo⁴⁷. ¿No resulta difícil de aceptar?

4.1.1. Circunstancia y educación

Queda claramente un punto por aclarar respecto a nuestra postura: ¿cómo puede adentrarse la circunstancia en mi yo personal hasta el punto de determinar mi vocación? Nuestra tesis es que la cuestión radica en la educación. No podemos detenernos tanto como es debido en este punto; sin embargo, sí podemos dejar claramente sentados algunos aspectos esenciales. Para ello hay que adherir, a lo que ahora vamos a exponer, todo lo que venimos indicando, pues el presente epígrafe culmina buena parte de la investigación; aunque, a su vez, es el pie para tratar la cuestión de la libertad.

Que la circunstancia se adentre en el sujeto no es sólo el objetivo preciso de éste (reabsorberla); también es algo que ocurre, a nuestro entender, de forma “subrepticia” (si es que cabe imputar intencionalidad a la circunstancia) según se desprende del pensar de Ortega –quien, por su parte, difícilmente aceptaría todo esto. Citamos nuevamente a Salas: «una misma cultura se modula de formas diferentes en cada persona de acuerdo con avatares del proceso de aprendizaje, y las diferencias temperamentales»⁴⁸. Esto ha de determinar, pues, la perspectiva del individuo; pero también su vocación. Insistimos: la clave será la educación.

El propio Ortega, en *La pedagogía social como programa político*, apunta al asunto:

El niño es un detalle de la familia: en su menudo corazón se hallan condensadas las esencias de las domésticas tradiciones; su memoria, aunque breve, es una tela sutil urdida con los hilos de las impresiones familiares; su totalidad espiritual es un producto del sistema de ideas, aspiraciones y sentimientos, que reina en el hogar paterno⁴⁹.

Ahora bien, hemos indicado, al hablar Jaime de Salas de las *necesidades contingentes*, que la familia es parte de la circunstancia. Por ello podemos afirmar que la circunstancia va a determinar en el niño ideas, aspiraciones, sentimientos, etc.

Antes de continuar, debemos notar que no sólo la familia será clave para la determinación de la vocación por parte de la circunstancia. También la ya mencionada generación tendrá mucho que decir, pues será esencial para que tendamos hacia unos u otros valores (habida cuenta de que éstos son los orientadores de nuestras elecciones)⁵⁰. Así lo señala Lasaga: «Los valores como entes ideales son eternos, como la línea recta y el ángulo agudo, pero

47 Cf. Campillo Ortega, J. M., «El concepto de vocación en Ortega», op. cit., p. 47.

48 De Salas, J., «Ortega y la ética de la perspectiva», op. cit., p. 90.

49 OC, II, 95.

50 Cf. OC, II, 278 y 550.

su coeficiente de preferibilidad cambia con las generaciones, a las que caracteriza, precisamente, un régimen distinto de sensibilidad para los valores»⁵¹. Pero podemos ir aún más allá, leyendo a un Rodríguez Huéscar que se pronuncia en la misma línea que nosotros de manera absolutamente actual:

En la actualidad, los ensayos de intervención progresiva en la intimidad de las personas y de manipulación de las conciencias en las sociedades masificadas, politizadas y tecnificadas, amenazan con llegar –¿no están llegando ya?– a formas de apropiación y de *planificación* de la conducta colectiva que penetra en capas cada vez más profundas de la personalidad, y que, en la misma medida de esa penetración, destruyen aquélla, aproximando cada vez más al individuo medio de esas sociedades (al hombre-masa de Ortega) a la triste condición de un *robot* viviente⁵².

Quizá la mejor manera de expresar nuestra posición se encuentra, no obstante, en un texto de Mariano Rodríguez González: «...el yo deberá ser pensado desde el hecho de que se construye, se cultiva, *se educa*. El yo comienza siendo material pedagógico, y cumple a la Pedagogía determinar los ideales que deberá realizar el *yo*, para en un segundo momento disponer los medios necesarios a tal realización»⁵³.

Aunque tal vez el gran ejemplo de esto, anterior a la aparición de Ortega, lo encontramos en un autor bien conocido por el filósofo: Miguel de Unamuno. Así, ¿qué hace Avito Carrascal, protagonista de *Amor y pedagogía*, sino intentar determinar la vocación de su hijo Apolodoro; y qué hace Marina, madre de éste, sino lo mismo, pero en dirección inversa?

4.2. Destino y libertad

En las páginas precedentes venimos apuntando, de manera dispersa, que en la ética de la vocación se está jugando, en buena medida, el problema de la libertad. El punto de partida al respecto es que la circunstancia es la que ofrece las distintas opciones vitales entre las que podemos optar. En este sentido, resulta evidente que no tenemos libertad absoluta para hacer lo que nos venga en gana. Así, ¿qué libertad es la que, según Ortega, tenemos cada uno de nosotros de cara a elegir nuestra vida? Podemos advertir que hay dos aspectos en que gozamos de libertad: somos libres para *aceptar o no* el camino que nos marca nuestra vocación (llevando o no una vida *auténtica*). En este sentido, no sólo gozamos de libertad, sino que *somos necesariamente libres*: que el hombre no sea algo ya, sino que sea perpetua tarea, implica que constantemente ha de elegir, y sólo se puede elegir cuando, habiendo múltiples posibilidades, no tenemos que optar obligatoriamente por una o por otra (aunque, debemos notarlo, para Ortega –quizá equivocado– sólo hay una opción acertada: la que supone cumplir nuestra vocación).

Hay un segundo sentido en que Ortega habla de libertad y que, por sobrentendido, rara vez se explicita. Si aceptamos nuestra vocación –aunque también ocurre si ponemos nuestra vida a otra cosa–, el camino hasta la plenitud es asunto nuestro. En este sentido, la circunstancia propone y nosotros disponemos; o, dicho de otro modo, tenemos libertad para elegir los medios hacia

51 Lasaga Medina, J., *Figuras...*, op. cit., p. 149.

52 Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega...*, op. cit., p. 173.

53 Rodríguez González, M., «La cuestión del yo en Ortega», op. cit., pp. 16-17.

nuestro objetivo vital, habida cuenta de que éstos pasaran a ser parte de nuestro pasado y, en esta medida, de nosotros mismos («el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia»)⁵⁴.

Así pues, hay en Ortega dos niveles de libertad, a saber: en sentido *primario* ontológicamente, esto es, libertad para aceptar o no la vocación; y en sentido *secundario*, que entendíamos como libertad para elegir los medios. Sobre la segunda, poco tenemos que decir; la primera, en cambio, nos parece sobremanera problemática.

Nos resulta inaceptable, en definitiva, que haya un *verdadero yo* que sea el que *tenemos que ser*, aunque podamos no llegar a serlo nunca. Lo interesante es que nos parece inaceptable *dentro de la obra de Ortega*; es decir, choca con algunas de las tesis más fundamentales, y, en particular, con su noción de *autenticidad*. Y es que ser *el que tengo que ser* no es, tal y como hemos visto, sino lo que la circunstancia *exige o necesita o pretende que seamos*. Pero hemos indicado que la circunstancia incluye la generación, y la particular sensibilidad para ciertos valores que conlleva; la familia y la educación que se da en casa o en el entorno; etc.

Con todo, se está abriendo la puerta para una máxima *heteronomía* o, dicho en otros términos, para la *dominación*. A eso es exactamente a lo que apuntaba la última cita de Rodríguez Huéscar: nada tan fácil para un padre como inculcar a un hijo ciertos valores, ciertas creencias, logrando con ello dotar de un cierto *perfil* a la *circunstancia* del joven. Si atendemos a *Vitalidad, alma, espíritu* veremos que el niño, carente de centro, no tiene aún vocación⁵⁵. Efectivamente, no la tiene por sí, le viene de fuera. Y aquí apuntamos que puede ser determinada por esa parte de la circunstancia que llamamos *otros*.

Retomando la querida metáfora aristotélica del arquero⁵⁶, en nuestra mano está decidir si queremos dar al blanco de la diana o no (libertad *primaria*); cabe la posibilidad de que, aunque decidamos seguir nuestra vocación –si es que la conociésemos– el viento desvíe la flecha (intervención del azar); e incluso podemos elegir el color de nuestra flecha (libertad *secundaria*); pero lo que de ninguna manera nos es dado elegir es la distancia a que la diana está. Tal cosa es terrible en la medida en que mientras para algunos la diana está lejana (requiriéndose la *magnanimidad*), para otros está próxima; y para éstos últimos, aunque opten por una vida auténtica, la vida se moverá en valores bajos. La suposición de que la política subyace a la ética en la obra de Ortega adquiere aquí su gravedad y su confirmación.

Pero adoptemos un punto de vista teórico, pues también en él resulta insostenible la ética de la vocación, en la medida en que despoja de valor llevar una vida auténtica. La clave radica en la secularización que esta filosofía supone. Ortega ha conservado el esquema clásico de la libertad, que niega la libertad metafísica; pero ha suprimido la presencia de Dios para sustituirla, en buena medida, por la circunstancia. Esto tiene una clara consecuencia: si, en el mundo clásico, un individuo acepta su circunstancia, se afirma en ella y, en definitiva, lleva una vida plena al servicio de cumplir su vocación, gana el Cielo, aunque no alcance su meta terrena; si no, va al Infierno (suponiendo algo que Ortega quiere pensar pero no puede sostener: que sólo haya vocaciones *benignas*⁵⁷). Pero, en el caso de nuestro autor, la divinidad nos ha

54 OC, VI, 73.

55 Cf. OC, II, 582.

56 *Ética a Nicómaco*, I, 2.

57 Sobre el debate en torno a la posibilidad de que haya vocaciones perversas en el sentido orteguiano, puede consultarse: Gutiérrez Simón, R., «Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”», *Revista de estudios orteguianos*, n° 31, 2015, pp. 115-139.

abandonado: el premio por ser *auténtico* es... ser auténtico. El castigo por ser *inauténtico* es... ser inauténtico. Sin embargo, nos parece que la postura está claramente debilitada, al menos en la medida en que el inauténtico –léase, por ejemplo, el señorito satisfecho– no padece por su decisión. La elección entre un modo de vida y otro ha perdido, literalmente, *trascendencia*.

La clave de la cuestión, en definitiva, podemos pensarla desde un texto de Sergio Rábade: «...la antropología de Ortega es una antropología exigente, de enorme responsabilidad. El hombre, libre *por fuerza*, tiene que hacerse su ser como persona: se programa en libertad y se debe comprometer con el proyecto que hace de su ser. No puede delegar en nadie. Está condicionado, que no determinado, por las circunstancias. Asume su rectoría y se hace responsable de su ser. Somos lo que decidimos ser»⁵⁸. Sí, pero no: somos lo que decidimos ser, en la medida en que podemos optar por ser lo que tenemos que ser; pero lo que tenemos que ser –aunque decidamos ser otra cosa– no lo decidimos (tal cosa es el *destino*, «fatalidad retrospectiva» que podemos no alcanzar –por azar o por elección–, pero que en modo alguno nos es dado elegir, y que influye en nosotros «como hilo conductor de nuestras inspiraciones»)»⁵⁹. Dicho más claramente, puedo ser el que yo decida y no ser el que debería ser, lo que convierte mi decisión libre en causa de mi *inautenticidad*. Si ser *inauténtico* fuese igual a ser *malo*, estaría condenándose mi ejercicio de la libertad, lo que nos parece inaceptable; pero ya hemos indicado que, para Ortega, esa igualdad no se da. De este modo, ser inauténtico, o, en términos positivos, ser auténtico, se ha convertido en algo *irrelevante* para el hombre.

En *Introducción a una estimativa*. ¿*Qué son los valores?* encontramos justamente la posición secularizada por Ortega. En nota al pie, Ortega se remite a Malebranche⁶⁰ y ahí apunta que, según éste, los hombres deberían estar orientados a la búsqueda de los valores jerárquicamente superiores, pues son hechos a imagen y semejanza de Dios; aunque tienen *libertad* para ir en pos de valores inferiores. Ortega intentó eliminar a la divinidad en su ética de la vocación; pero creemos que lo hizo de manera fallida. Queremos advertir, en cualquier caso, que la cita de Malebranche que ofrece Ortega *está incompleta*. La transcribimos aquí, colocando en cursiva lo que Ortega omite:

...no pudiendo querer Dios que las voluntades que ha creado amen más a un bien menor que a uno más grande, es decir, que amen más lo que es menos digno de ser amado que lo que es más digno de ello, *Él no puede crear ninguna criatura sin volverla hacia Él mismo y sin ordenarle que lo ame más que a todas las cosas; aunque pueda crearlo libre y con el poder de apartarse de Él*⁶¹.

Se aprecia nítidamente que Ortega ha querido mantener el esquema, pero suprimiendo la alusión a la divinidad. La secularización es clara; y más cuando se lee unas líneas más abajo, en el texto del propio Malebranche: «Sólo la capacidad de amar mal, o más bien de amar mucho lo que no debemos amar, depende de nosotros»⁶².

58 Rábade Romeo, S., *Obras*, op. cit., vol. IV, p. 651

59 *OC*, X, 226.

60 *OC*, III, 541, n. 1.

61 Malebranche, N., *Acerca de la investigación de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2009, p. 369.

62 *Ibidem*.

Bibliografía

- Aranguren, J. L., *La ética de Ortega*, Madrid, Taurus, 1966 (3ª ed.).
- Campillo Ortega, J. M., «El concepto de vocación en Ortega», en José González-Sandoval Buedo, *Ortega y la filosofía española*, Murcia, Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia – Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico, 2004.
- Cerezo Galán, P., *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid, Biblioteca Nueva y Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011.
- De Salas, J., «Ortega y la ética de la perspectiva», *Revista de Estudios Orteguitanos*, Madrid, nº 6, 2003.
- De Salas, J., «Perspectiva y el método de salvación en Ortega», en Javier Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013.
- Dewey, J., *La miseria de la epistemología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- Díaz Álvarez, J. M., «Cuestión de libertad. Ética y filosofía política», en J. Zamora Bonilla (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada, Comares, 2013.
- Lasaga Medina, J., *Figuras de la vida buena*, Madrid, Enigma Editores, 2006.
- López Molina, A. M., «La experiencia filosófica en Ortega y Gasset», *Anales del seminario de metafísica*, XVIII, 1983.
- Malebranche, N., *Acerca de la investigación de la verdad*, Salamanca, Sígueme, 2009.
- Marías, J., *Acerca de Ortega*, Madrid, Espasa Calpe, 1991.
- Martínez Fernández, J. E., «Ortega y Gasset: hacia una nueva concepción de una ética radicada en la vida», en *Actas "Conversaciones sobre Ortega" (I Jornadas Culturales)*, I. N. B. Príncipe de Asturias, Aller, 1983.
- Ortega y Gasset, J., *Cartas de un joven español*, Madrid, Ediciones El Arquero, 1991.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, Madrid, Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010 (10 vols.).
- Parente, L., «El fondo insobornable en la descripción barrojiana y en la reflexión orteguiana», en A. Regalado y J. Lasaga (eds.), *Lecturas y diálogos en torno a Pío Baroja*, Madrid, CSIC-Los libros de la catarata, 2011.
- Rábade Romeo, S., *Obras*, Vol. IV, Madrid, Trotta - CEU Don Bosco, 2009.
- Rodríguez González, M., «La cuestión del yo en Ortega», en A. Domínguez, J. Muñoz y J. De Salas (coord.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1997.
- Rodríguez Huéscar, A., *Éthos y lógos*, Madrid, UNED, 1996.
- Rodríguez Huéscar, A., *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Villacañas Berlanga, J. L., «Otros principios. Acerca de «España invertebrada», de José Ortega y Gasset», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 58, 2003.
- Villacañas Berlanga, J. L., «Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset», *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, vol. 187-750 (2011).
- Zambrano, M., *La agonía de Europa*, Madrid, Mondadori, 1988.

Una lectura deconstructiva del régimen carnofalocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia

A deconstructive reading of the
carno-phallogocentric regime.
Towards an animal ethics of difference

ANAHÍ GONZÁLEZ*

Resumen: En el contexto del debate contemporáneo en torno a la cuestión animal, las filosofías deconstructivas de la subjetividad ofrecen un camino para pensar conceptos que inauguren un pensamiento ético y político de la animalidad. Dado que señalan un camino abierto y diseminado, permiten pensar la cuestión animal desde una perspectiva crítica e históricamente situada. El presente artículo comienza con algunas consideraciones en torno a las relaciones de poder/saber entre humanos y animales, para así proponer ciertas notas que indaguen, a partir de una lectura crítica del régimen carnofalocéntrico, las posibilidades ético-políticas derivadas de la deconstrucción de la dicotomía humano/animal.

Palabras claves: animalidad, Derrida, subjetividad, carnofalocentrismo, ética de la diferencia, comunidad.

Abstract: In the context of the contemporary debate around the "question of the animal", the deconstructive philosophies of subjectivity offer a path to think concepts that inaugurate an ethical and political thinking of animality. They allow thinking about the question of the animal from a critical and historically situated perspective, since they show an open and disseminated path. This article begins with some considerations about the power/knowledge relations between humans and animals in order to propose certain notes that inquire the ethical-political possibilities arising from the deconstruction of the human/animal dichotomy from a critical reading of the carno-phallogocentric regime.

Keywords: animality, Derrida, subjectivity, carno-phallogocentrism, ethics of difference, community.

Fecha de recepción: 06/03/2015. Fecha de aceptación: 02/08/2015.

* Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan (Argentina), distinguida con Mención de Honor y Medalla de Plata. Doctoranda en Filosofía por un convenio de cotutela entre la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Universidad de Paris VIII (Francia). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Es miembro del *Institute for Critical Animal Studies* (nodo latinoamericano) y del Proyecto de Investigación *Declinaciones de la biopolítica: nuevos modos de subjetivación*, dirigido por la Dra. Beatriz Podestá. Participa regularmente en congresos y publicaciones referidas a la cuestión de la animalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. Co-directora de la Revista latinoamericana de estudios críticos animales. Correo electrónico: gonzalezgabriela@outlook.com

La pregunta por el animal en el pensamiento occidental contemporáneo emerge como un conjunto abierto de indagaciones sobre las estructuras y dispositivos de poder que sostienen la explotación, sujeción y subordinación de los animales y de los seres históricamente sub-humanizados. Particularmente, en el terreno de la filosofía posthumanista, los trabajos de Cary Wolfe (2003), Matthew Calarco (2008), Rosi Braidotti (2005), entre otros, han contribuido a desentrañar los modos en que lo humano se ha definido por la exclusión y el sacrificio de los clasificados como animales. En este sentido, el problema de la dicotomía humano/animal deviene una categoría clave no sólo para dismantlar el discurso de la metafísica de la presencia, sino también como un problema político en relación a los modos en que se “produce” la comunidad a partir de la gestión biopolítica de los cuerpos humanos y no-humanos. En esta configuración, existe un esfuerzo teórico que asume la tarea de pensar el lugar de los animales en el mundo y el tipo de relación que tenemos con ellos, es decir, “cuáles son nuestras maneras de amar, de usar, de estudiar o de matar a los animales, en definitiva, de vivir con ellos” (Balibar & Hoquet, 2009: 645). Desbaratar esa dicotomía es entonces un desafío insoslayable para el pensar actual, puesto que allí se condensa una política (y una ontología) eugenésica, racista, patriarcal, heterosexual, colonial y antropocéntrica que perpetúa una sangrienta tarea de exclusión y sacrificio de otros “humanos”.

Si bien autores como Tom Regan (1983), Peter Singer (1995) o Gary Francione (1996), han cuestionado el proceso de explotación y de sojuzgamiento al que son sometidos los animales en nuestra coexistencia política actual, el protagonista de sus enfoques éticos es el hombre varón, racional, libre, representativo, autónomo y propietario que nos legó la modernidad. A partir de ese presupuesto, la relación con el otro animal es mentada bajo una lógica de homogeneización que los piensa como un otro-igual, deviniendo un planteo unificador y totalizante. En otras palabras, sus planteos éticos-políticos son construidos con un alcance universal sobre la hipótesis metafísica del Sujeto que justamente ha requerido de unos Otros (sacrificables) para su afirmación: los cuerpos racializados, empobrecidos, disidentes sexuales, enfermos, mujeres, y, por supuesto, animales.

En cambio, las filosofías deconstructivas de la subjetividad ofrecen un camino diferente para pensar otros conceptos que inauguren un pensamiento ético y político de la animalidad. Particularmente, la cuestión del animal ha sido tratada por Jacques Derrida en numerosas oportunidades a lo largo de su obra. De modo tal que el problema de lo viviente y del ser vivo animal se encuentra en el corazón de un pensamiento dedicado a “hacer temblar” las estructuras clásicas de la política contemporánea. Si la vida se ha presentado desde siempre para el pensamiento occidental a través de dicotomías jerárquicas, las reflexiones de Derrida posibilitan pensar elementos para la emergencia de otros modos posibles de convivencia entre vivientes. En este sentido, el presente trabajo ofrece algunas notas que exploran las posibilidades ético-políticas que derivan de la deconstrucción del régimen carnofalocéntrico, a fin de visualizar nuevos lazos en una comunidad de singularidades humanas y animales.

1. Políticas del sacrificio animal

La configuración carnofalocéntrica de la metafísica occidental se basa en un sistema axiológico que distribuye a los vivientes en una escala jerárquica que va de lo considerado

como verdaderamente humano a lo no-humano. Ello implica no sólo la exclusión de los animales del ámbito comunitario sino también la marginación de las mujeres, los disidentes sexuales, las personas racializadas, los niños y diversas corporalidades disidentes, que son consideradas “menos humanas” en relación al ideal hegemónico del Sujeto moderno/colonial (idealmente hombre, blanco, heterosexual, racional y burgués). Este se caracteriza por erigirse como el objetivo lugar de la universalidad desde el cual puede, soberanamente, disponer de la vida y de la muerte de aquello que sitúa en el horizonte de la animalidad. En otros términos, el sujeto soberano se define oposicionalmente y se determina jerárquicamente en contraste con del modo de ser de lo que nombra como “animal”.

Derrida ha insistido en la deconstrucción de ese límite absoluto y sin fisuras establecido, con todo rigor, entre el Hombre y el Animal. Tal deconstrucción cuestiona la pretendida pureza sin contaminación del hombre, en la que justamente él fundamenta su capacidad de sometimiento. Siguiendo la genealogía que el filósofo traza en *L'animal que donc je suis*, es posible mostrar que el término “animal” opera, en la tradición occidental, como función de corte pretendiendo garantizar la distinción entre lo humano y lo inhumano conforme a un pensamiento dualista e identitario: mientras se considera que el *hombre* posee pensamiento, lenguaje, conciencia y responde; *el animal*, al ser considerado puro automatismo sin capacidad de respuesta, queda exceptuado incondicionalmente de la esfera ético-política. Ese gesto, que mina completamente las diferencias entre cada animal, así como la posibilidad de pensar cada uno en su singularidad, no es inocuo frente a las relaciones de dominación, sujeción o explotación que se establecen entre humanos y animales. El sometimiento sistemático e industrializado de estos últimos como bienes económicos y de propiedad privada, se sostiene sobre dicha dualidad ontológica que establece su legitimidad política.

El logocentrismo antropocéntrico, al pensar al animal como carente de respuesta, lo exhibe como espectáculo teórico: el animal mirado y no el animal que nos mira (Derrida, 2008). Este animal, en cuanto cosa observada, aparece como el objeto de un hombre que lo ubica en el lugar de la disponibilidad, sometido al saber-poder humano, ejerciendo sobre él lo que Derrida llama “violencia soberana”. Dicha operación de saber entrafia un ejercicio de soberanía que, en su mirada dirigida hacia un objeto visible, dispone de él. El filósofo ilustra ese dispositivo de saber-poder soberano, dirigido a la curiosidad, tanto en su avidez de saber, como en su seducción por el espectáculo, con la escena científica en la cual Luis XIV asiste, en su *ménagerie* de Versalles, a la autopsia de un elefante (Derrida, 2010, 330-331). La figura del Rey Sol está presente frente al elefante mientras éste se encuentra en la mesa de vivisección convertido en un “cadáver” a disponibilidad de la mirada, del poder, del tener del saber humanos. La escena del rey frente al “animal” es un cuadro político porque “hace representación” de las políticas de sacrificio de lo viviente; es decir, coloca en escena, a través de un suceso perteneciente al Rey Sol, lo que ha sido su soberanía: una contante “erección” por encima de todo lo vivo ejerciendo su autoridad como soberano. A propósito de esta escena, señala Derrida:

El saber teórico es, al menos en la figura dominante, un ver, un *theôrein* teatral, una mirada puesta sobre un objeto visible, una experiencia ante todo óptica que apunta a tocar con los ojos lo que está a mano, a punta de escalpelo, y este modelo óptico

puede ser una autopsia soberana, como en el caso del gran elefante al que se le hizo la autopsia y fue observado, inspeccionado, disecado ante la mirada de Luis XIV durante la ceremonia o la lección de anatomía de 1681. (Derrida, 2010, 329).

Si bien la Casa de Fieras de Luis XIV dejó de existir al desaparecer la monarquía, el lugar “demócrata-popular” que la caída de la monarquía francesa trae para el animal es el zoológico. Se trata de “una casa de fieras demócrata-popular, laica y republicana, conforme a la nueva soberanía” (2010: 378-379), en la que la observación de los animales resulta útil a la historia natural, la fisiología y la economía. Mientras la Casa de Fieras constituía un espacio de acumulación de animales exóticos, de representación y de escenificación de la vida al que sólo podían concurrir el Rey y la corte; la nueva institución, el zoológico, constituye un espacio democrático al que pueden asistir todos. Derrida señala cómo, a pesar de que se transforme la soberanía del Rey Luis XIV y se transite luego de la Revolución Francesa a la República, la soberanía sigue siendo el mismo ejercicio falocrático que caracterizaba al Rey como soberano. El zoológico es, entonces, un lugar en el que los animales se encuentran sometidos a la ver-saber-poder-tener del sujeto humano.

Al explicar la relación entre metafísica y violencia, Derrida denuncia la “vieja amistad oculta entre la luz y el poder, vieja complicidad entre la objetividad teórica y la posesión técnico-político” (2003, 145-146). Es decir, el establecimiento de una objetividad teórica supone una operación política que justifica la “necesaria” sujeción y organización de la vida. Es, en rigor, una de las maneras más eficientes de excluir a los márgenes del olvido a aquellos que perturban los discursos que se presentan de modo absoluto y universal. En este sentido, la mencionada escena científica re/produce la lógica de la disponibilidad del animal por parte del Hombre, legitimando su ejercicio. El paquidermo ante la mirada de Luis XIV constituye una escena sacrificial en la cual la “carne” está al servicio del estudio científico y del espectáculo.

Una “economía” (*oiko-nomia*) atraviesa estas instituciones: tanto los circos como los zoológicos están regidos por un saber-hacer que consiste en proporcionar una casa, un hábitat para los vivientes en procedimientos que oscilan entre la domesticación (la adecuación a las leyes de la casa familiar) la doma, el amaestramiento, la cría, entre otras modalidades de apropiación de la vida, del poder ser señor y soberano (mediante la captura, la caza, la cría, el comercio, el encierro), en los que la economía es “la condición general de esta *ipseidad* como dominio soberano sobre la bestia, en esta única y misma experiencia que encadena, con la bestia, el poder, el saber, el ver y el tener” (Derrida, 2010, 334).

Según Derrida desde hace aproximadamente dos siglos las relaciones entre los llamados humanos y animales han experimentado una transformación que se acelera a un ritmo incalculable. Más allá de la caza, la pesca, la domesticación o la explotación tradicional de la energía animal (transporte, labranza, etc.), los desarrollos conjuntos de saberes zoológicos, etológicos y genéticos, junto con determinadas técnicas de intervención, han aumentado descomunalmente la cría y explotación orientada a la producción de carne, medicamentos, etcétera. La inseminación artificial a gran escala, la cría selectiva, la clonación, los cruces genéticos y la manipulación hormonal son algunos de los métodos en la administración biopolítica de las poblaciones animales en la industria de la alimentación. Se trata de “producción de vida” (que es, a un mismo tiempo, “producción de muerte”) sólo para la

disponibilidad del bienestar humano, es decir, se crían animales en confinamiento que sólo nacen para servir al hombre, condenados a experimentar infiernos que no caben en la palabra “genocidio”, como si:

...en lugar de arrojar a un pueblo a los hornos crematorios y a las cámaras de gas, unos médicos o genetistas (por ejemplo, nazis) hubieran decidido organizar por inseminación artificial la superproducción y la generación asistida de judíos, cíngaros y homosexuales a los que, al ser cada vez más numerosos y estar mejor nutridos, se les habría destinado en un número siempre creciente al mismo infierno, el de la experimentación genética impuesta, el de la exterminación mediante el gas o el fuego. (Derrida, 2008, 42).

En las grandes granjas industriales, en los laboratorios, en los zoológicos, etc., podemos ver el despliegue del control biopolítico contemporáneo a partir de tecnologías altamente desarrolladas. Así como se ha trabajado enormemente sobre la “capitalización” del cuerpo de hombres y mujeres, Nicole Shukin (2009) plantea la idea de “capital animal” para dar cuenta de esa producción, administración y circulación de la vida de los animales en la sociedad capitalista. La capitalización de los cuerpos animales implica que sus vidas se encuentran determinadas estrictamente dentro de las coordenadas de la dominación: los cálculos hechos en torno a la ingesta de nutrientes, los niveles de iluminación, etc., se dirigen a producir “vida” como material para ser consumido, explotado y sacrificado. En otros términos, los cuerpos de los animales son considerados puro objeto de explotación, de sacrificio e instrumentalización: vidas producidas como material disponible, incluidas en el orden socioeconómico neoliberal mediante su sujeción y explotación. La idea del animal como “capital” supone, entonces, una “naturalización” de este ejercicio soberano de sometimiento de la vida.

Ante el panorama mencionado, la filosofía derridiana ofrece elementos para visualizar otro modo de vinculación con lo viviente animal, que no lo considere a éste como vida disponible para ser explotada, dominada y sacrificada. En otros términos, la deconstrucción tiene claras implicancias no sólo para desarticular las relaciones de poder/saber entre humanos y animales, sino también para pensar otros modos de ser-con los vivientes, siempre situados en la apertura a las singularidades humanas y animales.

2. Límites y posibilidades de una ética de la animalidad

En los últimos tiempos diversos enfoques científicos y filosóficos han cuestionado el status especial de lo humano, señalando la existencia de lenguaje, herramientas, moralidad, cultura, organización política, etcétera, en distintas especies de animales no-humanos. Esto permite mostrar que aquello atribuido con toda firmeza al hombre, en su pretensión de ser un concepto sin contaminación, preciso y cerrado, se encuentra sujeto a deconstrucciones, desplazamientos y ambivalencias radicales. Por ende, si la respuesta tradicional al vínculo entre lo humano y lo animal establece que, ontológicamente los humanos están separados de los animales de modo taxativo y estos caen “esencialmente” fuera del dominio ético-político, la cuestión, entonces, es cómo se entiende la ética a partir de la deconstrucción del humanismo. Si lo humano ha sido destituido, ésta ya no puede aparecer asociada a la categoría de naturaleza humana. Sin embargo, la dificultad radica en pensar el lugar de los

animales en la ética sin re-fundar una comunidad de semejantes a partir de una operación de extensión o inclusión desde el centro hacia el margen. Es decir, debe evitarse instalar una determinada concepción del ser humano en el centro de la reflexión ética para luego extenderla hacia los animales no-humanos.

En el marco de la tradición angloamericana, si bien filósofos como Tom Regan (1983), Peter Singer (1995) o Gary Francione (1996), entre muchos otros, desarrollan planteos morales orientados a problematizar la disponibilidad de la vida animal al servicio de lo humano, reproducen lo que Derrida denomina la estructura carnofalocéntrica occidental. Lo anterior se deriva de un énfasis excesivo en constructos lógico-racionales característicos de la modernidad, que sitúan en el centro al Hombre racional (también blanco heterosexual y burgués) como ideal normativo, en detrimento de lo instintivo, corporal, sensitivo e irracional. En otros términos, gran parte de esta filosofía moral en torno a los animales se basa en la racionalidad científica dominante para establecer una continuidad entre los seres humanos y los animales con el fin de *incluir* a éstos en la comunidad moral y política. La *sintiencia*, es decir, la capacidad de sentir asociada al cerebro y el sistema nervioso, funciona en el animalismo hegemónico como el elemento unificador que delimita de modo exacto quienes pertenecen a la comunidad (el “interior”) de aquellos que quedan en el margen (el “exterior”). De ese modo, dentro de la mayoría de estos enfoques, los animales se incluyen dentro del alcance de las consideraciones éticas en la medida en que son como los humanos, de modo éticamente relevante, mientras que otros seres desemejantes se dejan fuera del ámbito de la consideración. La conclusión resultante de estas estrategias culmina, en la mayoría de los casos, en la necesidad racional de atribuirles “derechos” a los animales en tanto “personas”.

El hombre se presenta, entonces, como un sujeto agente capaz de accionar moralmente, que puede decidir racional y soberanamente sobre quiénes forman parte de la comunidad ético-política, lo cual ubica al otro animal bajo la propiedad y el poder del sujeto humano, redibujando las mismas líneas de exclusión. Lo que a su vez da por supuesto que la subordinación de los seres no humanos puede ser cuestionada y superada por medio de las mismas instituciones del sistema moderno/colonial. Asimismo, los desarrollos tradicionales en torno a la ética animal operan según una lógica dicotómica (animal y vegetal, respuesta y reacción, sintiente y no-sintiente, etc.) e identitaria. Nociones que transforma en fundamentos al convertirlas en principios determinantes del pensamiento y de la acción, a modo de imperativo, de *télos* del obrar. Pero, como ha puesto de relieve la crítica de Nietzsche a la metafísica tradicional, toda dicotomía da cuenta de una violenta jerarquía, donde uno de los polos ocupa una posición superior y el otro es marginado. Cuando se elige uno de los términos se elige un centro, una forma de ordenamiento, una forma de jerarquización. Es decir, el establecimiento de una objetividad fuera del tiempo opaca las diversidades e invisibiliza las alteridades no totalizables ni homogeneizables. De ahí el surgimiento de los estudios feministas, culturales, ambientales, pacifistas, *queer*, etc., enfocados en resolver asuntos contruidos como problemáticos para “sujetos” específicos. Si los conceptos de Hombre/animal y Sujeto/objeto han probado ser absolutamente opresores en la práctica ¿cómo el movimiento de liberación animal puede seguir apelando a dichas ideas? Ello tiene por resultado, como señala Calarco (2008), que el activismo por los derechos de los animales adopte el lenguaje y la estrategias de la identidad, un

camino que aísla aún más a la liberación animal de otras arenas del activismo político (como el ecofeminismo, por ejemplo), que buscan, de forma similar, subvertir determinadas estructuras de opresión.

En el seminario *La bête et le souverain* se patentiza de qué modo los conceptos de sujeto, derecho, soberanía, e incluso de comunidad, se definieron desde el sacrificio animal. Derrida utiliza el término *carno-falocentrismo* para dar cuenta de una maquinaria sacrificial de naturalización de la muerte de los otros animales en una ontología fundamentalmente masculina. Esta violencia política supone una valoración absoluta de la Razón, sin la cual no es posible ser parte de la comunidad política, característica que es precisamente considerada como una propiedad del Hombre en tanto principal referente de la Norma, de la Ley y del Logos (Braidotti, 2005, 102). En otros términos, a partir de los términos *carno-falocentrismo* y *virilidad carnívora* (2005) el autor señala cómo la autoridad política en Occidente se encarna en el hombre-varón que se piensa como racional y que expresa su racionalidad a través del sacrificio de la carne. En este sentido, estas nociones muestran que el modo de ser humano aparece, al menos en buena parte de la tradición occidental, en la figura masculina del amo, del jefe, del padre de familia o del marido, y que por esa posición de poder se autoriza el control, la regulación y el sacrificio de los así constituidos como Otros.

Consecuentemente, en la medida en que la idea de los “derechos de los animales” sigue estando asociada estructuralmente a la subjetividad moderna, re/produce el privilegio occidental del hombre-viril-blanco-heterosexual-burgués, el cual ha sido “la palanca misma de la peor violencia llevada respecto de los vivientes no humanos” (Derrida & Roudinesco, 2009, 76). El pensador busca de esa manera hacernos comprender que la lógica sacrificial que determina nuestras relaciones con los vivientes, no será resistida de modo radical si no nos interrogamos por los límites de nuestra inteligibilidad presente: para socavar la violencia del humanismo es necesaria una deconstrucción de los cimientos de nuestra ontología y un cuestionamiento radical de los presupuestos de la ética, el derecho y la política tal como han sido pensados históricamente.

Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal -nunca esta cuestión había sido tan actual, (e incluyo en la misma, a título de la deconstrucción, todo un conjunto de cuestiones sobre el carno-falocentrismo)-, hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto. (Derrida, 1997, 44)

Es decir, antes que buscar un criterio para determinar la considerabilidad moral, es menester preguntar por qué se ha llegado a afirmar que esto o aquello tiene dignidad inherente y esto o aquello no, cómo podría ser diferente, de qué manera se configuró una sensibilidad y un comportamiento o movimiento y cómo transformarlo. Es la lógica sacrificial que subyace a nuestras prácticas y modos de pensar dominantes, lo que debe ser cuestionado para lograr un cambio efectivo en las condiciones de vida de los animales humanos y no humanos.

Una de las claves del seminario *La bête et le souverain* es la pregunta por el pasaje del “quién” al “qué”, donde el “quien” indica la figura del soberano, del sujeto o el “ipse”.

Debido a que tradicionalmente se considera que los animales sólo reaccionan y no responden, se asume que no pueden asumir la figura del quien. Si los animales no pueden ser un “quien”, son entonces considerados en términos de “qué”, es decir, como un objeto sacrificable. Dado que la figura del “quien” está vinculada con la incondicionalidad de la soberanía en su carácter fálico y sacrificial, el tránsito derridiano se dirige hacia la idea de una incondicionalidad sin soberanía, donde ese “que” es pensado como otro. De este modo, no se busca conferirle al animal la figura del “quien” para así sostener una especie de identidad fundamental (la subjetividad) compartida por todos los animales. El desafío del filósofo consiste en pensar el pasaje como punto tensional, como “entre”: punto que nos impide detenernos en una identidad al retenernos en el inquietante espacio que se abre entre el quién y el qué. En palabras derridianas, la cuestión es:

...pensar una incondicionalidad (ya se trate de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía indivisible. Es más que difícil, es aporético, desde el momento que la soberanía se ha considerado siempre indivisible, por consiguiente, absoluta e incondicional. (2010, 354).

En efecto, la deconstrucción de la soberanía habilita otras posibilidades que no se detienen en lo que el derecho o la política son en el presente, sino que convocan un derecho, una política, una ética y una comunidad por venir. Por ello, si el sujeto soberano somete a los animales rechazándolos fuera de la comunidad política, ello lleva a la necesidad de cuestionar la soberanía en nombre de la incondicionalidad, para así pensar la ética y la política desde la diferencia y la alteridad animal. Es desde la deconstrucción de la subjetividad moderna, en su carácter fálico y sacrificial, que tal vez sea posible pensar la apertura comunitaria a las singularidades vivientes, allí donde se renuncia a la lógica sacrificial que privilegia determinadas vidas por sobre otras. Dado que la dicotomía humano-animal ha sido un modo privilegiado para legitimar la explotación y la violencia de esos Otros que no responden a la ficción normativa de lo Humano, su desmantelamiento implicaría socavar uno de los modos en virtud del cual se llevó a cabo dicha subordinación. La cuestión de lo animal se presenta, según esta perspectiva, como una lectura de lo político que cuestiona radicalmente la noción eurocéntrica de Sujeto y las instituciones moderno-coloniales.

3. La comunidad en el abismo de los vivientes

El análisis crítico de “lo humano” que encontramos en pensadores como Rosi Braidotti (2005), Jacques Derrida (2008, 2010), Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002), Giorgio Agamben (2002), entre otros, es una de las principales tendencias dentro de la filosofía post-nietzscheana. Estos autores se han dedicado a criticar cierto modo sustancialista de comprender la subjetividad, para proponer una manera histórica y procesal de pensar su constitución, emprendiendo un desmontaje de las definiciones tradicionales de lo humano y lo animal. Desde este enfoque, “hombre” y “animal” no son nombres para describir a seres previamente existentes a las categorías y a las políticas que pretenden representarlos, sino que son producidos por esos mismos esquemas categoriales de acuerdo a determinadas relaciones de poder y dominación. Si seguimos la línea de pensamiento abierta por estos

filósofos, entonces tenemos que repensar de manera fundamental el carácter históricamente determinado de nuestro modo de configuración de lo humano. Y si la cuestión de “quién” se considera propiamente ser humano permanece siempre abierta a discusión, ya no es posible tener seguridad sobre cómo podría ser pensada nuestra relación con los vivientes animales. En otras palabras, la resistencia animal demanda la búsqueda de lugares de enunciación situados y alternativos, desde los cuales asentar otros modos de concebirnos a nos-otros y a los otros, así como la creación de nuevos lenguajes, conceptos y ficciones. De allí que, para pensar el desplazamiento del antropocentrismo, sea necesario imaginar otros modos de concebir la vida animal y las relaciones éticas entre las singularidades vivientes.

Nietzsche con su crítica a la filosofía monótono-teísta, así como Derrida y su propuesta deconstructiva del carnofalocentrismo, permiten pensar otros modos de la subjetividad y la animalidad como posibilidad ético-política para otras filosofías de lo viviente. El descentramiento de la subjetividad, de su pretensión apropiadora, es pensado en *Así habló Zaratustra* bajo la figura del *Übermensch*, abriendo un lugar para lo que el humanismo antropocéntrico ha sometido: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado.” (Nietzsche, 1994, 36) La figura de “hundirse en el ocaso” abandona toda presencia de la subjetividad apropiadora, la búsqueda de todo sentido asegurado e implosiona la idea de identidad para pensar la multiplicidad que somos. Si el sujeto moderno es la figura del propietario-poseedor, lo propio del *Übermensch* es el no-dominio, es decir, enfrentarse a lo que acontece sin intentos de apropiación. El sujeto aparece como el entre provisorio que se sostiene en la trama del devenir, desbaratando toda dicotomía asegurada.

Señala Nietzsche: “No se puede preguntar ¿quién interpreta? Sino que el interpretar mismo tiene existencia como forma de la voluntad de poder (pero no como un ser, sino como un proceso, como un devenir)” (Citado por Sánchez Meca, 1989, 133) cuestionando, de este modo, la idea de sujeto agente y productor de la modernidad. El hombre deja de aparecer como el lugar de determinación de la existencia y se muestra como un resultado. Ubicarse en el lugar de producto deconstruye la actitud tradicional del hombre como sujeto representativo, racional y consciente de sí, lo cual permite otras posibilidades de ser-en-el-mundo con lo viviente. Nos constituimos en la tensión y el devenir, transitando umbrales.

Tras Nietzsche, la constitución de la(s) subjetividad(es) en el pensamiento derrideano implica una puesta en abismo de la noción moderna de hombre autotransparente, autónomo, seguro de sí y una ruptura con respecto a toda idea de la identidad como aseguramiento de la propia mismidad. La deconstrucción, según propone Derrida, consiste en “ligar una afirmación (sobre todo política), si la hay, a la experiencia de lo imposible, que no puede ser sino una experiencia radical del puede ser, del “tal vez” (1998c, 48). Es decir, al asumir la imposibilidad de aplicar una fórmula o una regla válida universalmente, la deconstrucción señala la necesidad de dar una respuesta singular, en cada contexto, afirmando el riesgo de una tarea siempre incumplida:

Puedo entonces aceptar una alianza momentánea, prudente, al mismo tiempo que subrayo sus límites, haciéndolos tan explícitos e inteligibles como sea posible [...] La responsabilidad política ante situaciones siempre complejas, contradictorias y sobredeterminadas, es tratar de calcular el espacio el tiempo y el límite de la alianza. (Derrida, 2009: 31).

Por lo tanto, antes de buscar determinar una nueva línea de demarcación, es preciso examinar lo siguiente: ¿Qué sucede si se pone en tela de juicio esa razón aseguradora y calculadora que decide sobre la inclusión/exclusión dentro de la comunidad moral? ¿Cuáles serían las implicaciones para la ética animal si se abandona la búsqueda de fronteras sin contaminación? Frente a esa búsqueda de un elemento unificador, la filosofía derridiana ha mostrado que el esfuerzo por determinar el interior y el exterior de la comunidad es uno de los gestos fundacionales más problemáticos en la tradición metafísica occidental, porque suponen una reducción a la economía de lo mismo de la diferencia del Otro. En una apuesta por una comunidad del respeto a la diferencia, la deconstrucción señala la imposibilidad de establecer una propiedad que delimite el espacio de lo común. Ese supuesto espacio de lo propio está desde un comienzo siendo asediado por lo otro de él, desde siempre en deconstrucción por esa presencia alter-ante. Por ello, la ética tiene lugar como radical cuestionamiento del sujeto, interpela al lugar de una alteridad inapropiable e irreductible a lo mismo. En palabras derridianas:

Lo “incognoscible” (...) es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático (...) Lo “incognoscible” es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilia misma. Lo “incognoscible”, por lo tanto, lo desemejante. (2010, 139).

La pregunta por la identidad siempre constriñe a un ámbito de poder que el “yo” puede ejercer respecto al otro. Por ello, si la ética compromete mi responsabilidad con lo otro incognoscible, entonces hay un desborde y una excedencia con respecto a la lógica del cálculo y del aseguramiento. El otro incognoscible irrumpe, no puede colocarse bajo categorías de semejanza porque tiene el carácter de lo *Unheimliche*, es decir, está más allá de todo poder de cálculo y reconocimiento. De allí que no sea posible ni deseable realizar una operación de “inclusión” para inscribir a lo viviente animal en el dominio ético-político. Antes bien, la filosofía derridiana permite pensar una “ética animal de la diferencia” como resistencia al cierre totalizador del humanismo que establece un afuera y un adentro de la comunidad, a partir de lo común y de lo semejante. Si Derrida piensa un modo del encuentro con el otro y la comunidad sobre la base de la otredad, los animales constituyen la posibilidad de quiebre de la relación entre totalidades y el lazo comunitario. Por ello, una ética animal de la diferencia estaría alejada de toda síntesis reapropiadora según la reproducción del horizonte de lo posible; por el contrario, se anunciaría desde la medida de lo imposible, que rompe toda forma de totalidad y no anuncia nada más que la venida de aquello que desborda cualquier horizonte presente.

A partir del neologismo francés *animot* Derrida deja oír una pluralidad (*animaux*) silenciada en el término singular (“animal”), que no es “ni una especie, ni un género, ni un individuo, es la irreductible multiplicidad viviente de los mortales” (2008). Lo cual supone un modo de aproximarse a la cuestión animal, tanto desde el punto de vista metafísico como desde una perspectiva ético-política, que se distancia radialmente de la lógica de lo común que clausura la apertura de la comunidad. Es decir, si en la tradición angloamericana la pregunta ética por los animales se encuentra inextricablemente ligada a una concepción

totalizante de la subjetividad y de la comunidad, Derrida rompe con el ideal moderno que da sede a un relato homogéneo como garantía de la igualdad comunitaria. En la noción de *animot* lo que está en juego es un “vivir juntos” de humanos y animales, que borra toda excepcionalidad humana y trasciende el mero esquema de equivalencias entre unos y otros.

En la obra *Políticas de la amistad* (1998a) Derrida realiza una lectura de las determinaciones fraternalistas en la constitución de cierta concepción de lo político, señalando la predominancia de un esquema familiar que confunde la figura del amigo con la del hermano. En compañía de Gabriela Balcarce, podemos sostener que la fraternidad está ligada fundamentalmente a un parentesco originario: la pertenencia a la comunidad del Padre (Balcarce, 2010). En contraste con este esquema, el filósofo retoma la idea paradójica de la amistad elaborada por Nietzsche (1998a) afirmando que el amigo constituye la figura inapropiable de un otro radical que me precede e interpela. Esta interpretación de la amistad, “dislocaría por anticipado toda *ipseidad*, arruinaría por anticipado justo aquello que ella hace posible, el narcisismo y la auto-ejemplaridad” (Derrida, 1998a, 42). Ello implica una ruptura con las filosofías morales que fundan la acción ética con el otro pensándolo en términos de un semejante y que conciben el vínculo comunitario desde lo familiar.

Frente a la comunidad de lo mismo, la propuesta derridiana se articula en términos de un ser-en-común que es la nada-en-común, es decir, la nada de propiedad, la ausencia de pertenencia. La comunidad-que-somos es, entonces, la ausencia de un espacio de lo propio y de rasgos de identidad. Esa ruptura de la relación entre el lazo comunitario y las ideas de propiedad-pertenencia permite abrir hacia una política no sacrificial, ya sea en términos de sangre, de filiación, de raza, de especie, etc. En este sentido, si el otro animal opera como el afuera, a partir del cual se delimita el espacio humano de organización de lo común, los animales constituyen el principio de ruina de toda comunidad política, emergen como el desfasaje que produce el quiebre de aquel horizonte humanista.

En *Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos* Derrida establece que: “La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se abre, está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro. Llamemos a esta hospitalidad de *visitación* y no de *invitación*” (2004, 187). La hospitalidad, tal como la concibe Derrida, busca romper con aquel esquema que la asocia a un sujeto que, supuestamente dueño de su propia casa, determina sobre la venida del otro a partir de ciertas normas, según una “lógica de la invitación”. Por otra parte “una hospitalidad incondicional es, ciertamente, prácticamente imposible de vivir; uno no puede en todo caso, por definición, organizarla.” Por lo tanto, Derrida concluye: “ese concepto de la hospitalidad pura no puede tener ningún estatus jurídico o político.” Pero, al mismo tiempo, sin ella no podríamos “ni siquiera determinar ninguna norma de la hospitalidad condicional (con sus ritos, su estatus jurídico, sus normas, sus convenciones nacionales o internacionales)” (2004, 187). En este sentido, “la hospitalidad incondicional, que no es aún ni Jurídica ni política, es sin embargo la condición de lo político y de lo jurídico.” No obstante, como la justicia, sólo puede tener lugar a través de ejemplos concretos, pragmáticos de iteración, instancias que son selectivas y excluyentes, y por lo tanto “condicionales”: “yo no puedo abrir la puerta, exponerme a la llegada del otro y darle cualquier cosa sin hacer esta hospitalidad efectiva, sin dar concretamente alguna *cosa determinada*” (2004, 188). En otros términos: para que la hospitalidad tenga espacio y efectividad ha de ser

condicionada, pero ello supone un acto de selección y exclusión, que por su contingencia e historicidad, permanecerá abierto hacia el porvenir y a todo otro, *quienquiera que sea*.

Desde esta perspectiva, es posible pensar una ética que rompa con la lógica del intercambio y la exigencia de reciprocidad en virtud del reconocimiento de la igualdad. La imposibilidad de anticipación del otro supone la ruptura de cualquier horizonte de anticipación, así como también la violencia de su advenimiento. Y dado que el otro arribante puede ser tanto un amigo como un enemigo, la ética se mueve siempre en el ámbito de la imprecisión. Así, si tradicionalmente el acto moral ha sido pensado en términos de un sujeto agente que realiza la acción, no poder determinar nada con respecto al otro implica una declinación del modo de ser del sujeto moderno, bajo la idea de la pasividad en la impotencia de *dejar ser*.

Derrida, retomando a Lévinas, recuerda que la ética aparece con el “después de usted” (2010, 125), es decir, con el respeto al otro en tanto tal. Ello quiere decir que, si bien el sujeto se ha ubicado en el lugar del dominio, del fundamento, se encuentra desde siempre deconstruido por la amenaza del otro. Pero, si la ética aparece con el respeto que le debemos al otro en tanto otro, *quienquiera que sea*, irreductible e inanticipable, y si antes de cualquier identificación ya tenemos responsabilidad con el otro que es el primer llegado, entonces no es posible establecer el punto exacto que demarca la comunidad de iguales (quiénes deben tener consideración y quiénes no), y sobre el cual debemos levantar nuestro edificio del juicio. Por ende, en lugar de tratar de calcular un criterio de considerabilidad moral definitivo, podríamos afirmar la exposición sin límites al otro, al que llega, al acontecimiento. Lo cual supone que los límites de la responsabilidad ética sean problemáticos y revisables.

Dado que las afirmaciones de Derrida no pueden ubicarse en un discurso programático de lo político, cabe la pregunta sobre cómo es posible enfrentar desde este enfoque las instituciones y los marcos socioeconómicos contra el cual luchan los teóricos y activistas de animales. En otros términos: ¿cuál es el potencial transformador que posee la deconstrucción para radicalizar las políticas de resistencia en torno a lo animal? Mientras la tradición angloamericana busca conceder a los animales igualdad de acceso a la comunidad ética y política, creemos que la potencia de la deconstrucción radica en su llamado a explorar nuevas formas de concebir las relaciones entre humanos y animales. Esto es, si dicha tradición, al intentar ampliar la comunidad moral, deja sin cuestionar la ficción normativa llamada Hombre y por ende, la lógica sacrificial que subyace a nuestras prácticas dominantes; la deconstrucción patentiza el carácter político (y por tanto, contingente y no-originario) de categorías pretendidamente autofundadas como lo humano y lo animal. Emprender la deconstrucción de dichos conceptos supone mostrar su condición histórica. Supone situarlos en una trama de sentidos y constricciones políticas, culturales y discursivas que patentizan en su carácter de producto y por ende, emergen como cuestionables, discutibles y modificables.

Si nos constituimos en la tensión y el devenir, no es necesaria una ética animal que, desde una lógica de homogeneización, considere al animal como un otro-igual. No se trata de reconocer a los animales como seres sintientes a partir de argumentos científicos, sino de asumir la comunidad por venir en la apertura abismal de las singularidades, tanto humanas como no-humanas. Si la ética se caracteriza por el riesgo y la imprecisión, lejos

de asegurarnos en el conformismo de un proyecto de reformas, quizás sea deseable apostar por el desarrollo de estrategias postidentitarias de subversión y resistencia animal desde un lugar esquivo, plural y en continua deconstrucción. En este sentido, la búsqueda de otros modos de pensar nuestras relaciones con los vivientes animales no puede obliterar el carácter arbitrario de toda construcción de lo común, que jamás podrá asentarse sobre un fondo sustancial. Es desde el fondo abismal de toda configuración del ser-en-común y desde la aceptación del carácter provisorio inherente al mismo, que es posible pensar nuevas configuraciones hospitalarias con los otros animales.

Tal vez el “después de usted”, retomado por Derrida, entraña una política de las hospitalidad en todos los casos concebida como experiencia colectiva, donde la ruptura de los bordes siempre permeables de la “primera persona del singular” transfigure los momentos de resistencia en efectivas subversiones. En esa transición parece jugarse la posibilidad de encarar un proceso de transformación, corrimiento y desplazamiento de la lógica antropocéntrica, que no sólo asuma ontológicamente la crisis de lo humano, sino que afronte las consecuencias ético-políticas de asumir dicha declinación. Es decir, que ofrezca posibilidades para contribuir, al menos parcialmente, a desbaratar las principales prácticas del carnofalocentrismo. Desde esta perspectiva, no resulta deseable ni posible formular grandes programas de acción o una regla válida universalmente. Si bien estratégicamente es necesario hablar de “derechos”, no se debe perder de vista las lógicas de sacrificio, explotación y sumisión del régimen carnofalocéntrico. En todo caso, es posible apostar por diferentes prácticas que, desde los márgenes, desbaraten la supuesta superioridad humana, blanca y masculina. En otros términos, antes que “dar voz” a los animales y personificarlos en diversos escenarios (como declaraciones, normatividades y políticas públicas), el desafío que nos propone la deconstrucción es pensar discursos y prácticas situadas y heterogéneas, que contribuyan a liberar las corporalidades animales a otras posibilidades, para que emerjan como aquellos cuerpos múltiples y potentes, cuya existencia misma desborda nuestras ficciones identitarias y principios de inteligibilidad. Prácticas y discursos que, desafiando las condiciones éticas y políticas de legitimidad de nuestra actualidad, se encaminen a la escucha de la demanda de justicia de los otros animales y del animal que somos.

Ante el desmoronamiento de la dicotomía entre lo humano y lo no-humano el desafío será imaginar modos de vida que desplacen radicalmente al Hombre como centro de la reflexión ética y política. Reducir las posibilidades de ser, experimentar y hacer a cierta ficción normativa de lo humano es negar la potencia creativa de la vida. Así pues, en lugar de apelar a un elemento sustancial para legitimar nuestra actividad política, podemos intentar ubicarnos "más allá del bien y del mal", es decir, más allá de los modos dicotómicos y normalizantes que han organizado mundos y modos de vida demasiado humanos. Quizás así seremos capaces de crear territorios existenciales alternativos, nuevos (y provisorios) mundos que, en lugar de sojuzgar e invisibilizar la diversidad de los cuerpos, afirmen la pluralidad y la multiplicidad de los vivientes.

Bibliografía

Adams, C. J. (2010), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory, Twentieth Anniversary Edition*, New York & London: Continuum.

- Agamben, G. (2002), *Lo abierto, el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Balcarce, G. (2010), “Pensamientos de la hospitalidad. Herencias e inspiración”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 30-31, Universidad de Santiago de Compostela, 2010, pp. 173-192.
- Balibar, F.; Hoquet, T., (2009), “Le partage du monde entre les animaux”, en *Libérer les animaux? Critique* 747-748, Paris: Éditions du Minuit, 2009.
- Benjamin, A. (2010), *Of Jews and Animals*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- Braidotti, R. (2005), *Metamorfosis hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.
- Calarco, M. (2008), *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Cragolini, M. B. (2000) “Filosofía nietzscheana de la tensión. La resistencia del pensar” en *Contrastes. Revista Interdisciplinaria de Filosofía*, Vol. 5, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, pp. 225-240.
- Cragolini, M. B. (2012), “Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente” *Revista Científica de UCES*; Buenos Aires, vol. 16, pp. 23-29.
- De Fontenay, E., (1998), *Le silence des bêtes, La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard.
- Deleuze, G, Guattari, F. (2002), *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos
- Derrida, J. (1997) *Fuerza de ley. El «Fundamento místico de la autoridad»*. Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos
- Derrida, J. (1998a) *Políticas de la amistad. Seguido de El oído de Heidegger*. Trad. P. Peñalver y P. Vidarte. Madrid
- Derrida, J. (1998b) *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabra de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta
- Derrida, J. (1998c) *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2000), *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor,
- Derrida, J. (2003), “Violencia y metafísica” en *La escritura y la diferencia*, Trad. P. Peñalver, Madrid, Editora Nacional.
- Derrida, J. (2004), *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Trad. de J.J. Botero y L.E. Hoyos, Buenos Aires, Taurus.
- Derrida, J. (2005), “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic.
- Derrida, J. (2008), *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Editorial Trotta.
- Derrida, J. (2010), *Seminario La bestia y el soberano*, Vol I trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Manantial, Buenos Aires.
- Derrida J. & Roudinesco É. (2009), “Violencias contra los animales” en: *Y mañana qué*, trad. V. Goldstein, F.C.E., Buenos Aires.
- Francione, G. (1996), *Rain without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

- Lawlor, L. (2007), *This Is Not Sufficient: An Essay on Animality and Human Nature in Derrida*, New York: Columbia University Press.
- Nietzsche, F. (1994), *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F. (1997), *Crepúsculo de los ídolos*, Trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza.
- Regan, T. (1983) [2008], 'The case for animal rights', in S. Armstrong & R. Botzler (eds) *The Animal Ethics Reader* (2nd edition), Routledge, London.
- Regan, T. (2001), *Defending Animal Rights*, Illinois, University of Illinois Press.
- Sánchez Meca, D. (1989), *En torno al superhombre*, Ed. Anthropos, Madrid 1989.
- Shukin, N. (2009), *Animal Capital. Rendering Life in biopolitical Times*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press.
- Singer, P. (1995), *Animal Liberation*, 2nd ed., London: Pimlico.
- Wolfe, C. (2003), *Animal Rites. American Culture, the Discourse of Species and Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Libertinos y spinozistas. Dos categorías que atraviesan el siglo XVII

Libertines and Spinozists. Two Categories that Penetrate the 17th century.

PEDRO LOMBA*

Resumen: En el presente estudio se intenta determinar el sentido y el alcance de dos términos frente a los cuales se ha construido la filosofía moderna triunfante en su época. El análisis muestra que dicha filosofía expresa a su modo ciertas posiciones teológicas y políticas, y que con aquellos términos –«libertinismo» y «spinozismo»– es designado un enemigo común para ambas disciplinas que, con el paso de los siglos, terminará por imponerse como corriente filosófica fundamental de una Modernidad que ha combatido por excluirlo de su horizonte.

Palabras clave: Nueva filosofía, libertinismo, libertad, ateísmo, apologética católica.

Abstract: The aim of this paper is to analyse the sense and the scope of two terms against which the dominant Modern Philosophy has been constructed. The analysis shows that this Philosophy expresses in its own way some Theological and Political positions, and that those terms –*libertinisme* and «Spinozism»– serve to name a common enemy to both subjects. Almost two centuries later, it will be recognised under these categories a fundamental current of thought that has enormously contributed to the intellectual construction of a period of unmerciful hostility against them. **Keywords:** New Philosophy, Libertinisme, freedom, Atheism, Catholic apologetics.

No cabe duda de que los términos «libertino» y «spinozista» fueron forjados como dos vituperios con los que descalificar sin demasiadas contemplaciones determinadas posturas prácticas, pero también teóricas, consideradas como de todo punto indeseables. Para estudiar la genealogía, significación y continuidad conceptual de ambas categorías, debemos situarnos en el horizonte de la Francia del siglo XVII y partir de la constatación de que sus años veinte fueron decisivos para el destino intelectual de Europa¹.

Fecha de recepción: 01/03/2015. Fecha de aceptación: 01/06/2015.

* El presente artículo ha sido escrito como parte del Proyecto de Investigación *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico: Ideas que cruzan el Atlántico. La creación del espacio intelectual hispanoamericano* (FFI2012 – 32611) del Ministerio de Economía y Competitividad. Pedro Lomba es profesor en la Universidad Complutense de Madrid. Contacto: pedro.lomba@filos.ucm.es

1 Un estudio más amplio de dicha genealogía y continuidad es el que he ensayado en P. Lomba, *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.

Las condiciones de la vida política y social francesa son, en efecto, particularmente llamativas durante un decenio en el que se gesta la filosofía «clásica» más emblemática: el gran sistema cartesiano. La forma teológico-política de este período parecería propiciar, al menos en la teoría, un ambiente de pacífica convivencia, anómalo en el resto del continente. El Edicto de Nantes, firmado por Enrique IV en 1598 para poner fin a casi medio siglo de guerras civiles de religión, está aún en vigor, lo que significa que el catolicismo y el protestantismo calvinista, tan expandido por el país, son igualmente oficiales. A primera vista, cierta libertad religiosa y, por tanto, de pensamiento, parece gozar de alguna garantía oficial...

Sin embargo, lo que da su forma más peculiar a estos años es una acometida feroz del catolicismo para ganar una primacía religiosa, política e intelectual totales. El siglo XVI ha vivido la brutalidad de las guerras civiles de religión entre católicos y hugonotes, y el Edicto no ha sido sino una suerte de solución provisional para poner fin a los desastres producidos por unos enfrentamientos especialmente sanguinarios. Lo que se percibe ahora es que el desgaste moral provocado por las guerras ha desencadenado en la sociedad francesa una explosión de impiedad e incredulidad que amenaza con disolver todo atisbo de orden moral y religioso. Al menos eso es lo que afirman, con la máxima insistencia, dos de los apologistas católicos más activos durante esta década: el jesuita François Garasse² y el mínimo Marin Mersenne³. Ambos, entre 1623 y 1625, publican un conjunto de escritos polémicos que dan la medida perfecta de la gran tensión moral, política y teológica del momento. En ellos restalla, como un látigo, la violencia que acompaña a todo esfuerzo por instaurar una hegemonía que se quiere definitiva y total. Es en esos textos, y sólo en ellos, donde se forja una categoría que va a recorrer el siglo y que va a movilizar las energías de muchos de sus protagonistas.

Esta ofensiva católica se manifiesta como un encarnizado ataque contra un conjunto de movimientos intelectuales que, a pesar de remitir a posiciones teóricas distintas, rápidamente son subsumidos bajo el impreciso y problemático término de «libertinos». *Deístas, escépticos, nuevos epicúreos* o *ateístas* de todo tipo movilizan en su contra las fuerzas católicas más enérgicas. Sin embargo, lo realmente significativo es que éstas parten de una convicción crucial: la tormenta de impiedad que azota al país debe ser relacionada muy esencialmente

2 En tres escritos fundamentales de los que nos ocupamos a continuación: *La Doctrine curieuse des Beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels* (París, S. Chappelet, 1623, in-4º, 986 fols.), su *Apologie du père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son Livre contre les Atheistes & Libertins de nostre siècle. Et response aux Censures et Calomnies de l'Authéur Anonyme* (París, S. Chappelet, 1624, in-12, 360 fols.) y el *Nouveau Jugement de ce qui a esté dict et écrit pour & contre le livre de la Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, & c.*, París, Jacques Quesnel, 1625.

3 En tres obras en las que conjunta su esfuerzo contra el ateísmo y la impiedad: *Questiones celeberrimæ in Genesis, cum accurata textus explicatione* (París, S. Cramoisy, 1623, in-folio), *L'impieté des Deistes, Athees et Libertins de ce temps, combatuë et renversee de point en point par raisons tirees de la Philosophie et de la Theologie. Ensemble la refutation du Poëme des Deistes* (París, P. Bilaine, 1624, 2 vols., in-8º, 834 y 506 fols.), y *La Verité des Sciences. Contre les Septiques [sic] ou Pyrrhoniens* (París, T. du Bray, 1625, in-8º, 16 fols. + 1008 pp.). A los nombres de Garasse y Mersenne se deben sumar los del padre Causin (con su escrito *La Cour Saincte, ou l'Institution chrestienne des Grands*, Ruán, David Ferrand, 1624, in-8º, 12 + 646 pp.) y Jean-Louis Guez de Balzac, quien se muestra muy activo en su correspondencia: *Lettres*, París, T. du Bray, 1624, in-8º, 609 pp. Recuérdese que en 1657 Clerselier, el editor y traductor de Descartes, publica como carta remitida a un corresponsal anónimo un texto del filósofo en el que alaba las *Lettres* de Balzac: la *Censura quarundam Epistolarum Domini Balzacij*, escrito en 1628 (AT, I, 7 – 11).

con la moderna herejía que tantos sufrimientos ha provocado en el pasado reciente. La Reforma protestante es denunciada sistemáticamente como la responsable última de la inmoralidad y la irreligiosidad reinantes, como la levadura que ha dado su monstruoso volumen al escepticismo, al deísmo, al epicureísmo, al ateísmo de estos tiempos nuevos. El historiador de las ideas que se asoma a los textos apologeticos de estos años veinte, goza del raro privilegio de asistir a una confrontación en la que se muestra con una claridad insólita que las polémicas teológico-políticas y la progresiva definición y transformación de los conceptos están estrechamente ligadas. La historia de ambos términos de la relación –la historia de dicha polémica y la genealogía del concepto de libertinismo– es indisoluble.

Por ello, el historiador de las ideas no puede dejar de plantearse las siguientes preguntas: ¿y si el término «libertino» no fuese sino una invención combativamente católica para legitimar el blindaje del espacio político e intelectual del que pretende adueñarse? ¿Y si fuese una categoría forjada para combatir la teología protestante, para consolidar la idea de que el brote de impiedad que amenaza con la destrucción de Francia se debe principalmente a la difusión de la Reforma?

El estudio de la formación de dicho concepto debe arrancar de una constatación fundamental: su forma definitiva resulta de las polémicas –centrales para la teología y también para la reflexión filosófica de los siglos XVI y XVII– en que se miden posiciones enfrentadas a propósito de las ideas de *libertad* y *liberación*. Y sabemos que este período es el de una inmensa guerra a muerte de cristianos contra cristianos, la cual se perpetúa, alimentándose de nuevas formas y estrategias, durante un tramo de tiempo bastante prolongado. Calvinistas contra *espirituales* desde mediados del XVI, católicos contra reformados en la primera mitad del XVII, jesuitas contra jansenistas⁴ un poco más tarde... El cristianismo se presenta como un verdadero campo de batalla... Pero lo decisivo aquí es que estas luchas son también –son sobre todo– esenciales para comprender la forma que adoptará la metafísica más sistemática del siglo XVII; el resultado de esta guerra entre cristianos será el triunfo, la apoteosis, de una representación muy determinada de Dios, del hombre y de la potencia de ambos...

El espacio intelectual moderno, más allá de los textos o de las teorías particulares que lo ocupan dotándolo de un contenido concreto, se construye en virtud de una idea –la de libertad– que define y organiza una serie de conceptos –voluntad o libre albedrío, sustancialidad del sujeto de la acción, bien y mal como valores objetivos– cuya mera puesta en cuestión acarrea la expulsión inmediata a su exterior⁵. Es decir, a una zona ciega, invisible, de su legado cultural. Todo sistema que organice y defina estos conceptos proponiendo una revisión profunda o un rechazo tajante de aquella idea de libertad, será literalmente considerado como fruto de la locura, de la perversión, de la maldad. Quedará automáticamente confinado en los márgenes de la cultura europea, desterrado del canon de la filosofía por un período de tiempo que variará en función de las transformaciones que experimenten los intereses políticos, teológicos o incluso económicos que sostienen a dicha cultura. La asunción de cierta

4 Aunque el jansenismo, y sus polémicas con los jesuitas, cae fuera de los límites de este trabajo, no me resisto a remitir al lector al espectacular libro de José Jiménez Lozano, *Retratos y naturalezas muertas*, Madrid, Trotta, 2000, así como a los de Gabriel Albiac, *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político*, Madrid, Tecnos, 2011, pp. 153 – 223, y *Blaise Pascal: La máquina de buscar a Dios*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. 17 – 63.

5 Sigo aquí a Pierre-François Moreau, *Spinoza*, París, Seuil, 1975, pp. 21 – 28.

idea de la libertad de la voluntad –la afirmación de una voluntad cuyas determinaciones no proceden, en principio, de nada exterior a ella misma– será lo que proporcione presencia histórica, actualidad filosófica en el XVII, a la reflexión sobre la naturaleza humana –y divina–, y sobre la moral. La constitución de la Modernidad, ciertamente, no habría sido posible sin el esencial concurso de la teología cristiana y el de sus fratricidas disputas.

Es fundamental, así pues, tratar de comprender la esencia del concepto de libertinismo, su verdadero significado, en los solos textos y las solas polémicas en que realmente se construye. Únicamente tras esta ineludible tarea podremos decir algo acerca de la mutación que sufrirá ya en el último tercio del siglo, adoptando el nombre y poniéndose bajo los estandartes de uno de los más acérrimos y reflexivos críticos del filósofo cuya metafísica consolida, con una potencia inaudita, este espacio intelectual que exige a toda doctrina, como carta de naturaleza para poder asentarse en él, la asunción de aquella idea de la libertad y de los conceptos vinculados con ella. El filósofo al que me refiero en tanto que maestro cuyo sistema da solidez a este espacio, es Descartes. Y Spinoza el crítico quizás mayor de su metafísica. El nombre que adoptará a finales de siglo algo extremadamente similar al «libertinismo», será el de «spinozismo». El desplazamiento nominal, una vez revocado el Edicto de Nantes, correrá a cargo, precisamente, de un calvinista francés forzado al exilio en los Países Bajos: Pierre Bayle.

Así pues, ¿quién es exactamente el libertino en los textos en que se forja el concepto? Tal y como se construye en los escritos más combativos de la apologética cristiana de los siglos XVI y comienzos del XVII, designa principalmente a todo autor, a toda teoría, que niega una idea de la libertad de la voluntad –y los conceptos vinculados a ella: albedrío, responsabilidad moral, transcendencia divina, objetividad de las categorías de bien y mal...– en cuya aceptación se fundamenta buena parte de los dogmas más esenciales del cristianismo. También el escepticismo es considerado como una forma eminente de libertinismo. Pero en un sentido muy preciso: sólo en la medida en que desemboca, o se hace sospechoso de desembocar, en la negación de la verdad del cristianismo o de alguno de sus dogmas fundamentales, pues por sí solo no pone en peligro la afirmación del libre albedrío. Al contrario, sin ella no sería posible entender, por ejemplo, su argumentario sobre la suspensión del juicio. Importa, además, no olvidar que, en algunos momentos decisivos de su historia, el cristiano se ha revestido con las galas del escéptico. Mas nunca un cristiano ha podido comprender, o aceptar sin abandonar automáticamente su fe, lo que los historiadores de la filosofía llaman *necesitarismo* o *naturalismo inmanentista*. Con los textos más emblemáticos de la apologética cristiana de este período en la mano, es esto, muy precisamente, lo que se significa cuando se agita el espantajo del libertinismo... Veámoslo leyendo con algún detalle la apologética católica de estos años.

En todo escrito, sea de la índole que sea, hay siempre algún pasaje en el que se condensa el sentido profundo del programa que despliega. En el texto en que Mersenne emprende la refutación, precisamente, de la doctrina escéptica, detiene por un momento el curso del diálogo que finge entre el *escéptico* y el *filósofo cristiano* para hacer una importante reflexión sobre la labor que ha desarrollado en su anterior obra apologética, *L'Impiété des Déistes*. El fragmento a que aludo posee la importancia de una declaración de principios; en él se ofrece una definición de la esencia del libertinismo:

Es preciso [...] evitar otro error de estos malvados libertinos que se esfuerzan en persuadir a quienes no han estudiado y se dejan arrastrar por la primera opinión que

favorece sus depravadas costumbres: que no hay ni bien ni mal en este mundo, y que las acciones que nosotros llamamos malas, o buenas, no son tales más que en la imaginación de aquellos que las creen buenas o malas, y que todas las cosas son indiferentes, lo cual es muy falso y contrario a todo tipo de razón. Es por esto por lo que he combatido este error en mi libro contra los deístas⁶.

Libertino, en la conciencia católica, es, sobre todo, quien niega el *factum* de la responsabilidad moral última de los hombres y, con ello, la libertad de la voluntad. El enemigo teórico de la apologética que queda sustanciado bajo la categoría de libertinismo es, de manera eminente, toda forma de necesitarismo.

François Garasse, por su parte, ha percibido el corazón del problema con la hosquedad teórica habitual en sus escritos. Si por algo se define el libertino, afirma constantemente el jesuita en *La Doctrine curieuse*, es por su negación de la libertad de la voluntad individual, verdadero fundamento de su presunta entrega, sin escrúpulos de conciencia, al desenfreno y la sensualidad más brutales. Garasse evita a toda costa entrar en una refriega puramente filosófica; se limita a sostener obstinadamente que la esencia de la libertad se cumple en la «simple» creencia en todo lo que la Iglesia propone⁷, afirmando con mucha rotundidad que la eficacia del combate contra la impiedad libertina está en la inequívoca asunción de la libertad del albedrío humano. Es en ella, en definitiva, donde ha quedado sellada la verdadera semejanza del hombre con Dios:

[...] Dios creó al hombre con una libertad originaria, y es en esto en lo que los intérpretes estiman que yace la semejanza que tenemos con Dios, cuando éste dijo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Pues los más hábiles escritores que han trabajado sobre el *Génesis* consideran, con san Damasceno, que no se puede buenamente salvar o verificar esta semejanza a no ser que la pongamos en la libertad con que nuestro espíritu está ornado, de suerte que no hay violencia ni fuerza en el mundo que la pueda contravenir⁸.

El hombre, pues, es semejante a Dios por constituir una excepción respecto del resto de la creación: no hay «violencia ni fuerza» que pueda doblegar su voluntad. Es decir, nada que no sea ella misma pueda determinarla absolutamente. Esto es lo que significa que la libertad sea «originaria», que sea la esencia que particulariza a los hombres en tanto que criaturas semejantes a su creador.

Zanjado así el problema, el jesuita, en el libro siguiente de su escrito, se atreverá a abordar la cuestión del destino y la predestinación, en la que percibe el verdadero punto de encuentro entre el libertino y el hugonote. A Garasse le interesa sobremanera señalar

6 *La Vérité des Sciences*, II, 9, fols. 427 – 428.

7 Cfr. *ibid.*, fol. 210: «[...] digo, pues, que la verdadera libertad consiste en creer francamente lo que la Iglesia nos propone, sin filosofar o sofisticar sobre ello diciendo: creo en este artículo, pues me parece más conforme con la razón o con el sentido natural, pero no creo en aquel otro, pues veo en él más dificultades o contradicciones. Hacer esto es ser filósofo, no cristiano; querer saber, pero no creer. San Agustín quería que todo el mundo supiese que para él era más importante el nombre de cristiano que el título de filósofo».

8 *Ibid.*, fol. 209.

–o construir– este vínculo⁹, y alertar del peligro que supone un necesitarismo que niega la potencia, la autonomía del albedrío. Sostener, por ejemplo, que lo que gobierna nuestras acciones, los «movimientos de nuestra alma», es el destino, o la causalidad mecánica que rige las combinaciones de los humores de nuestro cuerpo, equivale a destruir todo fundamento para la moral, para cualquier moral. Y por eso justificará un año más tarde, en la *Apologie du père François Garassus*, la vehemencia de sus ataques a Théophile de Viau, alambicada encarnación del nuevo epicureísmo:

[...] propone una máxima muy epicúrea y completamente atéista cuando dice *que los temperamentos del cuerpo fuerzan los movimientos del alma, sea cual sea el discurso que oponamos a esta necesidad*. Es decir, que quien posee un temperamento corporal y una complexión inclinados a la impudicia o a la embriaguez, debe ser un borracho necesariamente y un impúdico, a pesar de lo que él pueda hacer, pese a la gracia que Dios le pueda conceder, pese a la austeridad que pueda ejercer, pese a las razones con que pueda embridar sus pasiones; en suma, a pesar de los discursos que se puedan oponer a esta necesidad, la cual es una proposición extraída de la escuela de Epicuro. Y luego se me preguntará qué tengo yo contra Théophile de Viau¹⁰.

Una nueva decepción, otra, espera al lector. El jesuita se limitará, una vez más, a remitir el problema y su solución «a las Escuelas de teología»¹¹; la tarea de un simple clérigo como él, viene a decir, se ciñe a velar por la sumisión de los fieles al magisterio de la Iglesia, y por que no se interprete libremente la *Biblia*¹². La urgencia por consolidar la idea de que la Reforma protestante ha sido el germen de la más perniciosa de todas las impiedades, es extrema. Pero lo que queda definitivamente fijado en el espíritu del lector es la convicción de que la tesis nuclear de la nueva impiedad, la tesis que da su forma al concepto de libertinismo, es la que niega la libertad del albedrío del hombre. Esto es, la que identifica divinidad y naturaleza (o destino); la que sustituye la idea de semejanza entre hombre y Dios, por la de una inquebrantable y generalizada sujeción a las férreas leyes de la necesidad en que consiste esa divinidad natural. Extraña libertad, esa que califica al libertino...

La calidad teórica de los escritos de Marin Mersenne es muy otra. En ellos se puede apreciar una cierta tendencia a la discusión de las ideas ausente de las diatribas de Garasse, aunque los principios sean los mismos para ambos, y, para ambos, sean innegociables. El primero es éste de la semejanza entre Dios y hombre. Hombre y Dios son, de alguna manera, trascendentes a la naturaleza: Dios lo es totalmente, pues la ha creado y ha decretado las leyes que rigen su funcionamiento. El hombre, en la medida en que posee una facultad en

9 Así es como se referirá, pasado un año de la publicación de *La Doctrine curieuse...* a François Ogier, a quien acusa de ser un calvinista encubierto, autor de los *Jugemens & Censure du Livre de... François Garasse*: «[...] ha aprendido, de las predicaciones de sus ministros, que los destinos lo hacen todo, y que nosotros no tenemos de qué preocuparnos, valiéndonos más dejarnos conducir, y gobernar nuestros asuntos, por el destino».

10 *Apologie du père François Garassus...*, pp. 240 – 241.

11 Cfr. *La Doctrine curieuse...*, fol. 335: «[...] concluyo, y digo, que es hoy más peligroso que nunca remover esta cuestión del destino y de la predestinación fuera de las Escuelas de teología, pues los espíritus débiles y puntillosos hallarán en ella más motivo para perderse que materia para su edificación».

12 Cfr. *ibid.*, fols. 388 – 389.

cuya virtud se muestra capaz de romper las leyes de la necesidad del «orden natural» al que el resto de la creación está sujeto:

[...] no hay nada visible en el mundo, excepto únicamente el hombre, que no actúe necesariamente, y únicamente el ser infinito puede dar este grado de libertad a la obra maestra de su potencia. Concluid, pues, que es necesariamente omnipotente¹³.

La libertad del albedrío, marca de la semejanza del hombre con su creador, lejos de ser incompatible con la potencia de Dios, constituye por sí sola una demostración de su omnipotencia. A partir de este punto comienza en el texto de Mersenne un trabajo de demolición, simultáneo, de la herejía calvinista y de la impiedad libertina. Afirmar una potencia en la creación –la voluntad– que, siendo criatura, es en cierto sentido autónoma –es decir, libre– respecto de las determinaciones del orden natural, y, sobre todo, de la omnipotencia divina, lejos de contradecir la afirmación de esta omnipotencia, la refuerza de la manera más contundente posible. El mínimo despliega este movimiento teórico en un ataque frontal al deísmo, determinando con cierta precisión el vínculo de procedencia que lo convierte en una teoría que se sigue necesariamente –en la conciencia de todos los apologistas católicos de estos años– de una reflexión sobre algunas tesis centrales de la Reforma. El argumento es complejo, y su resolución sitúa a ambas doctrinas –y, por extensión, al libertinismo en general– en el lugar que les corresponde: el exterior del espacio intelectual que definen la teología y la metafísica verdaderas. Esto es, católicas.

La primera parte de *L'Impiété des Déistes* es una larga refutación de una serie de cuartetos anticristianos, los 105 *Quatrains du Déiste*¹⁴, de autor desconocido, que compendian, de manera poco menos que sistemática, una doctrina acusada de albergar en su seno la forma más sibilina del ateísmo de los tiempos nuevos. Ha sido, precisamente, el calvinista suizo Pierre Viret quien la ha definido –y denunciado– en su *Instruction Chrétienne en la Doctrine de la Foi et de l'Évangile* (1564):

[...] he oído que hay [...] quienes se llaman *deístas*, con una palabra totalmente nueva que pretenden oponer a la de *ateísta*. Pues, así como *ateísta* significa aquel que es sin Dios, pretenden dar a entender que ellos no son, de ninguna manera, sin Dios, pues creen que hay algún Dios al que reconocen incluso como creador del cielo y de la tierra, como los turcos. Mas, de Jesucristo, no saben qué es, y no toman nada ni de él ni de su doctrina¹⁵.

Lo más expresivo del enrarecido y violento ambiente que se respira en estos años veinte del XVII, es el hecho de que Viret construye su definición acompañándola de una severa

13 *L'Impiété des Déistes*, I, 18, fol. 506.

14 Marin Mersenne parafrasea los 105 cuartetos en la primera parte de su escrito. Antoine Adam los ofrece íntegros, en su literalidad, en su ya citada antología *Les libertins au XVIIe siècle* (op. cit., pp. 90 – 108).

15 Pierre Viret, *Instruction Chrétienne en la Doctrine de la Foi et de l'Évangile*. Pierre Bayle reimprime la definición en su *Dictionnaire historique et critique*, en la entrada «Viret». De aquí tomamos el fragmento citado. Vid. Antony McKenna, *Pierre Bayle, témoin et conscience de son temps. Un choix d'articles du Dictionnaire historique et critique*, París, Honoré Champion, 2001.

advertencia sobre el veneno oculto que entraña esta doctrina, y Mersenne, aun repitiendo la denuncia del calvinista casi en su literalidad, no se cansa de afirmar que el origen de esta nueva forma de impiedad se debe, sin ningún género de dudas, a la Reforma protestante y a su desacralización del cristianismo católico. Tal es la idea sobre la que insiste el mínimo en la dedicatoria a Richelieu de la primera parte de su obra¹⁶.

El historiador de las ideas, en efecto, percibe en la prosa de Mersenne el reflejo de las estrategias que la ofensiva católica está desplegando en su lucha por la hegemonía teológica y cultural en la Francia de la época. El mínimo, es obvio, debe ser muy consciente de que deísmo y protestantismo no son exactamente lo mismo. Una relación de procedencia no es nunca una relación de identidad. Para el deísta, a fin de cuentas, el cristianismo reformado construye también una representación de Dios que no puede ser considerada más que como una forma –otra más– de superstición. Es ésta, muy exactamente, la idea que estructura el escrito que nos ocupa: el deísta niega la verdad del cristianismo –de todo cristianismo, incluido, por supuesto, el reformado– porque percibe en él, como en toda religión no exclusivamente racional o natural, un antropomorfismo intelectualmente insostenible. Considera que muchos de los principios que vertebran la Reforma calvinista –la predestinación, y su concepción de la potencia de Dios como absoluta– conducen a un inaceptable cúmulo de contradicciones y de antinomias respecto de aquella representación cristiana de la divinidad, al que los propios reformados son incapaces de dar respuesta¹⁷.

La filiación, la genealogía, está siendo construida con cierta solidez¹⁸. El deísta señala las antinomias y contradicciones contenidas en una teología cuyos principios fundamentales implican un necesitarismo absoluto. El argumento es esencial, y complejo: el germen de la

16 *L'Impiété des Déistes*, I, «Dedicatoria»: «Este monstruo, hijo del caos y de la noche, ha vomitado desde hace unos años, bajo el nombre de ateísmo (el cual ni siquiera debería nombrarse entre los hombres), unas blasfemias contra Dios que han irritado al cielo contra nosotros, y que la tierra ha expiado mediante las llamas vengadoras de la ofensa a su Señor. Mas, como la soberbia carece de límites, y siempre crece, ha hecho renacer en nuestros días, de las cenizas de estos infelices, y en el corazón de nuestra Francia, otra secta que, bajo la trampa de un nombre más especioso, expone un veneno cuyo contagio es más pernicioso que el primero. Los cómplices de esta facción, Monseñor, toman el nombre y el título de deístas para engañar a las almas más simples y crédulas, haciéndolas creer que reconocen un Dios. Pero su designio, sin embargo, es minar silenciosamente las columnas y los fundamentos de la verdad católica».

17 *Ibid.*, I, 26, fols. 823 – 824: «Que los calvinistas y los demás herejes se vean tan impedidos cuanto quieran para resistir a los deístas –a quienes he oído decir que aquéllos no pueden responderles– y delante de los cuales tiemblan, pues nosotros no tememos más a los unos que a los otros. En cuanto a mí, me parece que éstos no son sino vástagos de aquéllos, y a cualquier hereje que quiera discutir conmigo le mostraré que no tiene mejor derecho que el deísta, si es que quiere mantenerse en su herejía. He aquí a dónde conducen los reformadores el mundo; en lugar de hacer cristianos reformados, engendran deístas, ateos y libertinos».

18 Mersenne convocará el macabro espectro de algunos ateos y libertinos, gozosamente ejecutados ya para escarnio público, cuyo itinerario espiritual confirma sobradamente lo expuesto. Cfr. *ibid.*, II, 16, fols. 279 – 280: «[...] si reflexionáis sobre sus personas, creo que hallaréis, al final de vuestras cuentas, que son jóvenes aventados que, después de haber sido calvinistas, se convierten en ateos y libertinos, como Geoffroy de la Vallée, quemado en París en el año 1572 junto con su libro del arte de no creer en nada, y como Noël, ejecutado en Metz. Pues el primero decía que quien pretenda alcanzar la maestría en su escuela, y llegar sin dificultad al punto de la libertad que él enseñaba, tenía que leer los libros de Calvino, y que para ser buen ateo hay que estar versado en su doctrina. El segundo confesó que lo que le había llevado al ateísmo era el artículo reformado que hace de Dios autor de condenación, pues decía que habría preferido adorar a un Saturno que se comiera a sus hijos, a un Júpiter adúltero, a un Baco borrachuzo, a un Mercurio engañador, o, más bien, creer que no hay Dios, antes que creerle autor de la ruina del hombre y de la pérdida de los reprobados».

mutación del calvinismo en que según la apologética católica consiste el deísmo, yace, muy precisamente, en la aceptación del necesitarismo que se sigue de la doctrina calvinista de la potencia absoluta de Dios –la cual ha desembocado en el principio de la predestinación–, pero acompañada de la crítica, de la negación, del rechazo más firme de la representación cristiana de la divinidad. Aceptación, pues, del necesitarismo, y negación de la representación cristiana de la personalidad de Dios. No otra es la esencia del deísmo según Mersenne.

Casi al final de su escrito, el mínimo da la clave de su lectura de la impiedad: es la sustitución de la idea cristiana de Dios por los conceptos de necesidad o de naturaleza, lo que se erige en enemigo teórico que es preciso destruir con todas las armas disponibles. El deísta, en el diálogo que finge Mersenne, termina por reconocer su error y por confesar las ocultas razones que lo han mantenido en él; como cabía esperar, el naturalismo que hasta entonces ha profesado este peculiar impío, no ha sido más que un manto bajo el cual ha disimulado su desenfreno pasional y su brutalidad. Pero esto no es aquí lo más relevante. Lo verdaderamente definitorio del concepto es la identificación automática que la conciencia católica establece entre libertinismo y toda doctrina que lo remita «todo a la naturaleza y a la necesidad»:

[...] yo deseaba vivir según mi pasión y mi brutalidad, sin estar sujeto a rendir cuentas de mis acciones. Es por esto por lo que me fingía un Dios, *con todos los demás libertinos*, que me parecía estar sentado en el cielo, o extendido por todas partes, pero que tampoco se cuidaba más de los buenos que de los malos; o, por hablar con más verdad, *me esforzaba en referirlo todo a la naturaleza y a la necesidad*, y en ahogar con igual cuidado y diligencia todas las buenas inspiraciones que golpeaban mi espíritu y que me invitaban a abandonar mis errores¹⁹. (cursivas mías)

Un año más tarde, Mersenne cerrará su última gran obra apologética, *La Vérité des Sciences*, con un pequeño intercambio entre sus personajes principales, el *escéptico* y el *filósofo cristiano*, que corrobora esta idea acerca de la esencia del concepto de libertinismo. Una vez convencido de la absoluta falta de solidez del escepticismo que hasta este momento ha dicho profesar, el interlocutor de Mersenne, haciendo un auténtico alarde de disciplinada aplicación en el aprendizaje de las lecciones dispensadas por el piadoso *filósofo cristiano*, compendia y define los principios que deben ser aceptados y defendidos hasta el final. Pese a lo que cabría esperar, quizás ingenuamente, tras la lectura de una refutación sostenida del pirronismo, lo que se muestra en este final del tratado como en verdad decisivo en las posiciones enfrentadas, es la total necesidad de pensar a Dios como ser soberano. Y, sobre todo, como soberanamente libre:

EL ESCÉPTICO. Me hacéis recordar una razón maravillosamente potente para probar que es necesario que haya un Dios, pues hay miles y miles de cosas que vemos, las cuales, no obstante, podrían ser de otra manera, pues su naturaleza no depende de este lugar, de este tiempo, de este orden que poseen, ya que ello es, a menudo, indiferente, y, así, es preciso, necesariamente, que haya un ser soberano libre que haya establecido este orden en el mundo que vemos.

19 *Ibid.*, II, 11, fols. 236 – 237.

EL FILÓSOFO. Emprendéis un discurso que es muy elevado, pues, cuando se trata de Dios, es preciso hablar de él con honor, admiración y asombro, ya que nuestros entendimientos, aunque penetrantes y acerados, no pueden comprender los misterios de la divinidad. Sin embargo, vuestra consideración está muy bien traída, pues es cierto que no podríamos rendir ninguna razón de muchos efectos, si no recurriésemos a una primera y soberana causa de la cual dependan todas las cosas, y que no dependa de nadie²⁰.

La única necesidad aceptable es la que lleva a reconocer, a postular, la existencia de un ser soberano y soberanamente libre; esto es, no determinado por necesidad alguna, por nada que no sea su libre y propia voluntad.

Así pues, la mayor impiedad, aquella que constituye el primer principio del libertino tal y como su concepto es forjado por la apologética cristiana, católica como protestante, y de cuya aceptación se siguen todas las formas que haya podido adoptar, o bajo las cuales haya podido ser denunciado, no es sino la negación de la idea de libertad del albedrío. Es esto lo considerado como ateísmo en este período de la historia intelectual europea; el necesitarismo quintaesencia lo más esencial del libertinismo. Un necesitarismo que también ha avanzado oculto a la mirada de los historiadores de la filosofía del XVII, debido tal vez al cegador resplandor con que ha brillado la metafísica de Descartes, eminente teórico de esa idea de la libertad, y de los conceptos vinculados a ella. Es decir, maestro forjador del espacio intelectual moderno a que antes aludía.

Reforma, deísmo, nuevo epicureísmo... Decía antes que todo compone la misma pesadilla para Mersenne. La que se teje con los diamantinos hilos de la necesidad. Lo único impostergable es la destrucción de toda concepción de Dios que no deje lugar a su libertad, ni a la consiguiente libertad del albedrío de los hombres. La funesta síntesis de naturaleza y necesidad es, sin duda, una muy perfecta encarnación del mal. La crítica mersenniana nos permite percibir entonces, con mucha claridad, la forma más acabada y profunda de aquel espacio intelectual. Esto es, las consecuencias que acarrea la exigencia de pensar a hombre y Dios como soberanamente libres.

En primer lugar, es preciso reconocer que hay un límite cuya transgresión extravía irreparable y automáticamente a quien pretende forjarse una representación adecuada de la naturaleza divina. Se debe respetar un cierto margen de *arracionalidad*—un punto ciego para la capacidad natural del hombre— en la reflexión sobre la naturaleza de Dios. Sólo asumiendo este margen se hace posible escapar del grave peligro que conlleva pensar lo absoluto como sometido, de un modo u otro, a lo que no es absoluto. Ese margen no es sino una libertad pensada como refractaria, por su propia esencia, a todo tipo de sujeción, de necesidad, de determinación. Sólo pensándola como propiedad eminente de Dios, como perfección divina, se hace posible la ruptura del infernal círculo de la impiedad. La aniquilación, por tanto, de toda forma de libertinismo.

Mersenne resuelve su refutación del deísmo ocupándose de la metafísica de Giordano Bruno. La tesis del nolano en la que se sustancia su magisterio sobre el libertinismo es aquella según la cual es racionalmente necesario que Dios, puesto que es infinito, haya creado un

²⁰ *La Vérité des Sciences*, IV, 15, fols. 919 – 920.

mundo igualmente infinito. Ahora bien, lo realmente impío no es la afirmación de la infinitud del mundo; el mínimo, según él mismo escribe, es capaz de aceptar la compatibilidad de su Dios con una creación infinita²¹. Lo verdaderamente atea es afirmarlo sosteniendo que Dios habría operado su creación constreñido por su propia infinitud; lo inaceptable, por tanto, es sostener que Dios se habría visto necesitado a crear el mundo dotándolo de determinadas características o propiedades. La operación en verdad impía es la consistente en someter a Dios a una necesidad que refleja el encadenamiento que traba los términos de una deducción: si Dios es infinito en su esencia, en su potencia, en su voluntad, entonces su creación debe ser necesariamente infinita. La tesis que se ha de afirmar es la contraria: siendo una perfección, la libertad –la no sujeción a ningún tipo de necesidad; la indiferencia– no puede dejar de ser una propiedad de Dios, de manera que negarla, afirmando que está sometido en su acción a alguna necesidad, a cualquier especie de necesidad, es negar que su naturaleza sea realmente divina. Ateísmo significa aquí pensar a Dios como ligado, en su esencia, a la creación. Es decir, como principio inmanente a la naturaleza misma:

[Bruno] trata de probar que Dios carece de libertad, a fin de persuadir sus mundos infinitos. Mas lo intenta en vano, pues la libertad no sería una perfección si no se diese en Dios. Le preguntaría gustosamente, a él o a sus seguidores, si Dios no ha podido hacer esta tierra sobre la que caminamos más ancha o más pequeña, si no ha podido alejarla más del sol. Creo que no hay hombre en la tierra que no me conceda que Dios podría haber hecho una tierra cien veces más pequeña, o más grande, que habría podido emplazar el sol donde están las estrellas, y que podría haber hecho mil cosas que no ha querido hacer. De lo contrario, habríamos de decir que Dios está hasta tal punto ligado a esta tierra, y su infinitud ligada hasta tal punto a las cosas que son finitas, que no puede ser omnipotente e infinito sin ellas, lo cual no puede ser ni ser concebido de ninguna de las maneras²².

Libertad de elección, por tanto. Dios ha elegido dotar a su creación de unas propiedades, pero no de otras, sin que nada haya podido determinar sus decisiones. Ni siquiera la infinitud de su propia naturaleza. Una representación adecuada de la omnipotencia de Dios exige la asunción de su propia determinación, de su propia autolimitación. Sólo la afirmación de la libertad de Dios –de su libertad de elección y rechazo– ofrece una salida a las paradojas, antinomias e impiedades en que han caído reformados y deístas. Y también Bruno, aunque haya construido un complejo sistema filosófico y científico.

En segundo lugar, y en cuanto al hombre, sola criatura eminentemente semejante a Dios, lo realmente significativo es que su libertad constitutiva, la fuerza que define lo más específico de su naturaleza excepcional, lejos de mermar o de limitar la omnipotencia divina, la confirma. Incluso el mal uso de nuestra libertad, escribirá Mersenne un poco más adelante,

21 A pesar de que en este momento de su biografía intelectual se declare explícitamente seguidor de la física de Tycho Brahe, y afirme no creer en la verdad de las afirmaciones de Kepler y Copérnico, Mersenne es capaz de sopesar abiertamente la posibilidad de que el universo sea realmente infinito. Véase *L'Impiété des Déistes*, II, 17, fols. 324 – 325.

22 *Ibid.*, I, 10, fols. 231 – 232.

revierte en la gloria de Dios. La cita es larga, pero en ella se talla el núcleo más irreductible de la posición católica antilibertina y anticalvinista:

[...] el concurso de Dios, por el que realiza la misma acción que hacemos nosotros, está bien ordenado, y sigue el decreto divino de su santa voluntad, pues Dios presta su ayuda al pecador por el amor que se tiene a sí mismo, dado que este concurso divino con nuestro liberal arbitrio se remite a la gloria de Dios como al último fin de todos los seres. ¿Acaso no es algo que conspira a la gloria de Dios, ver que ni siquiera podríamos jactarnos o glorificarnos de haberle ofendido, si, primeramente, no nos hubiera concedido la fuerza y la libertad para hacerlo? ¿No es esto algo que muestra la potencia de Dios: que, a pesar de que abusemos de su potencia, sabe extraer de ello honor y gloria, y que no hay maldad alguna que pueda sobrepasar su bondad y justicia?

Lo que os digo acerca del concurso divino, hay que entenderlo también del decreto eterno por el que Dios ha querido permitir que el hombre elija el mal, de suerte que, no obstante, le da la fuerza y la habilidad para seguir antes el bien que el mal, si quiere hacerlo [...] Dios no quiere, de manera absoluta, impedirnos hacer lo que queramos, sino que quiere que usemos plenamente de nuestra libertad, la cual, aunque él no la haya ordenado, o podido ordenar y referir al mal, sin embargo, no ha querido impedir que se remitiese a él [al mal] y que lo eligiese, si es que quiere hacerse esclava del pecado. Esta potencia que posee de poder pecar, procede de la parte de su no ser, en tanto que no es por sí misma, pues Dios no nos ha dado esta potencia para ofender, ni siquiera en tanto que se refiere al pecado...²³

A continuación dará la que quizás es la clave mayor de la idea de libertad que está en juego... y que atravesará, como un principio incuestionado e incuestionable, la gran metafísica del XVII. En función de ella, los límites de la razón natural del hombre quedarán como velados. Mersenne los asume, y, asumiéndolos, considera que puede ofrecer una explicación satisfactoria de aquello que el entendimiento no alcanza, no puede alcanzar, a comprender.

La voluntad de Dios queda convertida –tal es la tercera consecuencia que conlleva pensar a hombre y Dios como soberanamente libres– en una suerte de último refugio para los verdaderos espíritus fuertes, como un verdadero asilo de la sabiduría. La subversión del criterio con que los propios libertinos se definían a sí mismos, desmarcándose por completo de los llamados *espíritus débiles*, es ya total:

[...] es falta de espíritu, y de juicio, preguntar por qué Dios ha hecho el mundo con el orden que en él observamos a cada momento, pues posee una voluntad infinita, la cual es la regla soberana de todo lo que lo que es y de todo lo que puede ser bueno y bello.

Es por esto por lo que es preciso creer que ha tenido razón al elegir este mundo, tal y como es, entre una infinidad de millones que habría podido hacer en lugar de éste, aun cuando no sepamos por qué [...]

²³ *Ibid.*, I, 17, fols. 485 – 487.

Quien posea un buen espíritu se resolverá muy pronto acerca de tales pensamientos, pues, meditando por qué Dios no hace una infinidad de cosas que podría hacer, tendrá inmediatamente, con el profeta real [Salomón], su recurso a la voluntad de Dios, *omnia quaecumque voluit, fecit*, y no ha hecho nada de lo que no ha querido hacer. He aquí el destino de un juicio bien hecho, el cual adorará siempre con una profunda humildad el orden y la manera como Dios se comporta en todas sus obras²⁴.

La libertad se revela, finalmente, como un postulado, pues es tan rigurosamente incomprendible como toda suspensión de la necesidad natural. Y aquello que encarna de manera estrictamente rigurosa dicha necesidad –la razón, el entendimiento– se muestra, a los ojos del católico, como incapaz de penetrar lo más digno de reverencia: la naturaleza de Dios. La libertad de la voluntad, la semejanza de hombre y Dios, es el nombre del misterio. Constituye el margen de arracionalidad que es del todo preciso preservar.

Así pues, y en resumen, el hombre, única criatura cuya acción puede poseer calidad moral por brotar de un albedrío libre, es capaz de hurtarse a las férreas cadenas de la necesidad natural a que se haya sometido todo lo que es. Único ser creado a imagen y semejanza de su creador, su existencia no transcurre necesariamente bajo el yugo de las leyes que conforman el reino de la naturaleza. Sola criatura inmortal y libre, posee un imperio –una voluntad, una potencia positiva– propio, distinto del natural. Dicho con una fórmula célebre: el hombre es un imperio dentro de otro imperio. Una gran cantidad de las páginas que el mínimo ha publicado en contra de los libertinos, ha sido escrita para consolidar esta idea.

En la segunda parte de *L'Impiété des Déistes*, lo hará afirmando que la única demostración de la excepcionalidad de esta criatura –su inmortalidad, su libertad–, de esta especie de infinitud que «en cierta manera» comparte con Dios, es la *sensación* que todo hombre experimenta por el hecho de ser hombre. El margen de *arracionalidad* que, como decía antes, es preciso reconocer para poder forjar una representación adecuada de Dios, se desliza en el discurso cuando de lo que se trata es de pensar la peculiar esencia del hombre, tan racionalmente incomprendible como todo lo que escapa a las muy racionales leyes de la necesidad causal que opera en la naturaleza. No cabe aquí demostración alguna, concatenación necesaria de argumentos. Sólo hay lugar para la constatación; el hombre *siente* su inmortalidad, así como su libertad. Y ello es testimonio, razón y autoridad suficientes –escribe Mersenne– para tener la certeza de su verdad²⁵.

El hombre, así pues, vive en la naturaleza, rodeado de criaturas que carecen de libertad, como en una suerte de exilio. Sensación de inmortalidad, experiencia, sobre todo, de la libertad... Todo lo verdaderamente esencial indica de la manera más clara que el hombre no es una mera parte de la naturaleza. Es, literal y efectivamente, un imperio dentro de otro imperio. Es éste el punto verdaderamente intocable, el que establece la diferencia esencial, la particularidad de una esencia que hace del alma una suerte de cera blanda en la que ha sido sellada la imagen y la semejanza de su creador:

²⁴ *Ibid.*, I, 18, fols. 518 – 521.

²⁵ Cfr. *ibid.*, II, 4, p. 515: «[...] la inmortalidad del alma racional, que no precisa de otro testimonio, ni de otra autoridad o razón más que de ella misma para para aprehender y sentir su inmortalidad...».

[...] quienes no encierran nuestras almas en la consideración del espíritu del mundo, y confiesan, con los cristianos, que *hay tantas almas infusas como hombres sobre la tierra, todas las cuales son diferentes y han sido creadas por Dios* cuando el cuerpo del hombre está perfectamente organizado, éstos, digo, no son herejes, pues la Iglesia católica nada ha determinado acerca de la incorruptibilidad de la forma y del alma de todas las cosas sublunares. Es por esto por lo que no se ha de acusar de herejía formal a la opinión de aquellos que sostienen que todos los cuerpos del universo poseen una misma forma, al igual que una misma materia (*excepto el cuerpo del hombre, en el que Dios ha puesto una forma que porta su imagen y su semejanza*), tanto porque se someten al juicio y a la corrección de la Iglesia y de la teología, como porque explican su opinión conformemente a lo que es de nuestra creencia y a lo que se ve *por experiencia*²⁶. (cursivas mías)

Mersenne pone a punto de esta manera un principio con el que rechazar categóricamente toda tentativa de restringir o de negar la responsabilidad moral de los actos humanos. Es decir, un principio que torna del todo imposible negar la trascendencia de Dios respecto de la naturaleza y los hombres. La voluntad humana no es la voluntad de Dios; no es expresión suya; nuestros actos, posean la calidad que posean, no cumplen deseo divino alguno. Este principio brinda al mínimo las condiciones necesarias para desplegar un argumento muy decisivo en su combate contra la crítica libertina de la objetividad de la moral. Mersenne puede afirmar fundadamente la imposibilidad de negar la sustancialidad del sujeto de la acción moral, pues se trata de un sujeto libre en sentido total:

[...] verdaderamente no sé lo que debo pensar de estos *libertinos*, pues la Naturaleza (a la que llaman su dulce *madre*, su *dueña*, su *reina*, su *diosa* y su todo, porque siguen su inclinación y se convierten en esclavos voluntarios de todos sus movimientos, por desordenados que sean) no les conduce al alma del Universo: *sienten en sí mismos*, todos los días, miles y miles de movimientos particulares que no pueden nacer más que de *una naturaleza particular*²⁷. (cursivas mías)

Lo decisivo, por tanto, es la afirmación de la trascendencia del principio de todo lo que es respecto de todo lo que de él depende, incluido lo que más se le asemeja, junto con la afirmación del carácter sustancial de eso que más se le asemeja por ser igualmente libre en su esencia. Todo subterfugio pergeñado para entregarse –alegremente o no– a la asunción de la necesidad –sea natural, o presente un carácter puramente escatológico– está siendo cuidadosamente liquidado. Ciertamente, nos hallamos ante un punto esencial de la apologética cristiana moderna.

Así pues, no hay necesidad que pueda desvanecer, como si de un sueño se tratase, la responsabilidad moral que se atribuye a las acciones de los hombres. La divinidad, contrariamente a lo que han sostenido muchos naturalistas en el pasado reciente –Giordano Bruno, por supuesto, pero también Vanini, a cuyo escrito más afamado, *De admirandis Natura*

26 *Ibid.*, II, 27, fols. 479-480.

27 *Ibid.*, II, 23, p. 640.

Reginæ Deæque mortalium arcanis libri quator, publicado en 1616²⁸, hace Mersenne alusión velada en el pasaje que acabo de citar— es necesariamente trascendente:

[...] no veo cómo la sola concurrencia de los accidentes corporales que hacen nuestro cuerpo pueda ser causa de la libertad que *sentimos en nosotros mismos*, dado que la libertad no depende de las cosas corpóreas, como se muestra en las acciones libres, que se elevan por encima de la materia y se separan de toda suerte de consideraciones corporales, [si esto no fuese así] sería preciso, necesariamente, que nuestra libertad dependiese de ellos y procediese de esa alma universal, a la que habría que atribuir todas nuestras acciones, puesto que ella sería su causa²⁹. (cursivas mías)

La constatación de la libertad, junto con la correlativa constatación de la existencia individual de «un alma que es libre hasta tal punto que puede querer o no querer, odiar o amar, abstenerse de querer, y no querer todo lo que le plazca o le disguste»³⁰, es la prueba de que Dios, el hombre y la naturaleza son tan recíprocamente trascendentes como deben serlo creador, la más eminente de sus criaturas y el resto de las cosas creadas.

* * *

La apologética católica ha explicitado durante estos años las consecuencias implicadas en la exigencia de pensar a Dios y hombre como soberanamente libres. Así es como han sido establecidos los muy precisos límites dentro de los cuales va a evolucionar la filosofía más sistemática de la Modernidad. Trascendencia de Dios y naturaleza, sustancialidad irrenunciable del sujeto de la acción moral, concepción del hombre como una suerte de imperio de otro imperio en virtud de su libre albedrío, consideración de la voluntad de Dios como asilo de la sabiduría... El destino del libertino, el destino del extraño personaje que niega militantemente cada uno de esos principios, será el de una larga condena a permanecer confinado en las mazmorras más subterráneas de la historia. Pero el suyo no será un destino solitario. Arrastrará consigo a toda doctrina que se acerque, o que fundamente, sus principios. Cuando el siglo termine, en 1696, un protestante francés, extremadamente erudito, y exiliado en los Países Bajos —el Edicto de Nantes ya ha sido revocado—, escribirá un *Diccionario histórico y crítico* en el que repetirá, introduciendo algunos matices importantes, el principal gesto que los apologistas han dibujado cuando han tratado de exorcizar a la sociedad francesa del espectro que la acosa: trazará la historia de una doctrina cuya sola mención suscita un horror muy parecido al que ha puesto en marcha la maquinaria punitiva cristiana —simbólica cuanto física— desde mediados del siglo XVI. El erudito que escribe fragmentariamente esta historia es Pierre Bayle; la espeluznada fascinación que le lleva a tomar la pluma y a trazar la genealogía de la impiedad, es similar a la padecida por Mersenne y Garasse; y el nombre que adopta ahora en la escritura del hugonote no es ya el de libertinismo, sino el de spino-

28 Sorprendentemente, las autoridades eclesiásticas de la Sorbona permiten su publicación. Aunque, dicho sea en descargo de tan execrable desliz, prohíben y ordenan la quema pública del escrito apenas un mes después de haber faltado tan gravemente a sus piadosas obligaciones.

29 *Ibid.*, II, 25, p. 654.

30 *Ibid.*

zismo. El desplazamiento, la invisibilización final de todas estas teorías que, de una manera u otra, con mayor o menor profundidad teórica, niegan la libertad de la voluntad de hombre y Dios, la objetividad de las categorías de bien y de mal, o la trascendencia del principio de la naturaleza, se deberá, al menos en buena parte, a la fuerza con que la metafísica cartesiana ha ocupado –consolidando su estructura– el espacio intelectual de la Modernidad, absorbiendo durante al menos dos siglos la atención de quienes se han ocupado de hacer y transmitir la historia de la filosofía.

Pierre Bayle, sin embargo, constituye una muy peculiar excepción. Tiránicamente seducido por la filosofía spinozana, en la que percibe la culminación, sustanciada en sistema, del ateísmo y la impiedad –el francés no deja de ser un cartesiano a su manera–, insiste en la heterogeneidad esencial entre los sistemas de Descartes y Spinoza, señalando alarmado los «execrables errores», las torpes incongruencias y los «horribles absurdos» de que está trufado, según él, el sistema del judío. Sus tesis más radicales –afirma Bayle sin perder el aliento–, son las que más explícitamente se oponen a los principios que sostienen el sistema cartesiano, las más diametralmente opuestas a las coordenadas que organizan y ordenan aquel espacio intelectual de la primera Modernidad europea. Y para exorcizar la idea que obsesiona su escritura, Bayle expone en su *Diccionario* la percepción que le persigue cuando se enfrenta al pasado de la filosofía: una suerte de «panspinozismo» que se habría ido afirmando, de manera más o menos intermitente, a todo lo largo de ella. El exiliado de Rotterdam, así, compone una especie de «contra-historia» del pensamiento, una suerte de historia de la impiedad y el ateísmo, la cual culminaría en la obra de Spinoza, especialmente en su *Ética*. Las concomitancias con lo que durante la primera mitad del XVII es concebido como libertinismo son palmarias.

El autor del *Diccionario histórico y crítico* sostiene que las tesis que identifican Dios y naturaleza, que niegan la posibilidad del creacionismo, que rechazan la existencia de un libre arbitrio, o la objetividad de las categorías fundamentales de la moral; las tesis en cuya virtud se postula la indiferencia de los dioses –en caso de que existan– respecto de los avatares del mundo y de los hombres, etc., obedecen a una suerte de tentación que ha aparecido y desaparecido, recurrente e intermitentemente, a lo largo de la historia. Habría, afirma Pierre Bayle, una especie de «spinozismo histórico» que comparece ante la mirada del historiador atento, como si de una tentación eterna y maligna del espíritu se tratase, por ejemplo, en cierta tradición aristotélica, en el período helenístico –especialmente en la escuela de Epicuro–, a lo largo de la Edad Media, o, sobre todo, en el Renacimiento.

Pero Bayle es un historiador sutil: no identifica, sin más, este «panspinozismo histórico» con la filosofía de Spinoza; considera que el filósofo de Ámsterdam ha aplicado metódica, geoméricamente su espíritu a unos principios tan eternos como el mal. La filosofía de Spinoza sería, por tanto, la sistematización de un «spinozismo» anterior y en cierto modo independiente del portador del nombre con que la doctrina es bautizada; sería la sistematización de una suerte de estructura del espíritu absolutamente execrable, extraña a todo vestigio de buen sentido y de humanidad. El filósofo, afirma Bayle de una manera que se perpetuará durante una buena cantidad de decenios, habría forjado en el fuego del infierno un sistema en el que ateísmo e impiedad –es decir, algo muy similar a eso que a principios de siglo es peyorativamente denominado como libertinismo– adquieren una solidez intelectual hasta entonces inaudita. Esta es la razón final de la alucinada fascinación del erudito Bayle. La

metafísica de Spinoza sería la sistematización de gran parte de los principios que hemos visto organizarse, durante un período de tiempo muy concreto, en la obra del libertino. Y tal vez por ello la atención hacia este complejo movimiento intelectual haya sido despertada en el mismo momento en que lo ha hecho el interés historiográfico por la filosofía del judío de Ámsterdam...

Extraño concepto el de libertinismo... No sólo remite a un rechazo de la idea de libertad tal como es fundamentada en los inicios del siglo, sino que termina, pasados unos cuantos años, por encontrar savia nueva, por emerger como sistema, bajo la alargada y solitaria sombra del filósofo que ha alzado un sistema según el cual sólo puede atribuirse a la más profunda ignorancia la afirmación de aquella idea de la libertad cuya asunción será todavía durante siglos un auténtico criterio con el que dispensar filosóficas cartas de naturaleza. Ciertamente, la condena dictada sobre el spinozista será al menos tan dura como la que ha recaído sobre el libertino.

Bibliografía

- Albiac, G., *Sumisiones voluntarias. La invención del sujeto político*, Madrid, Tecnos, 2011.
- Albiac, G., *Blaise Pascal: La máquina de buscar a Dios*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. 17 – 63.
- Caussin, P., *La Cour Saincte, ou l'Institution chrestienne des Grands*, Ruán, David Ferrand, 1624, in-8°.
- Garasse, F., *La Doctrine curieuse des Beaux esprits de ce temps, ou pretendus tels*, París, S. Chapelet, 1623, in-4°.
- Garasse, F., *Apologie du père François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son Livre contre les Atheistes & Libertins de nostre siècle. Et response aux Censures et Calomnies de l'Autheur Anonyme*, París, S. Chapelet, 1624, in-12.
- Garasse, F., *Nouveau Jugement de ce qui a esté dict et escrit pour & contre le livre de la Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, & c.*, París, Jacques Quesnel, 1625.
- Guez de Balzac, J. L., *Lettres*, París, T. du Bray, 1624, in-8°.
- Jiménez Lozano, J., *Retratos y naturalezas muertas*, Madrid, Trotta, 2000.
- Lomba, P., *Márgenes de la modernidad. Libertinismo y filosofía en el siglo XVII*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
- McKenna, A., *Pierre Bayle, témoin et conscience de son temps. Un choix d'articles du Dictionnaire historique et critique*, París, Honoré Champion, 2001.
- Mersenne, M., *Quæstiones celeberrimæ in Genesim, cum accurata textus explicatione*, París, S. Cramoisy, 1623, in-folio.
- Mersenne, M., *L'impieté des Deistes, Athees et Libertins de ce temps, combatuë et renversee de point en point par raisons tirees de la Philosophie et de la Theologie. Ensemble la refutation du Poëme des Deistes*, París, P. Bilaine, 1624, 2 vols., in-8°.
- Mersenne, M., *La Verité des Sciences. Contre les Septiques [sic] ou Pyrrhoniens*, París, T. du Bray, 1625, in-8°.
- Moreau, P. F., *Spinoza*, París, Seuil, 1975.

The ontological implications of neo-Fregeanism

Las implicaciones ontológicas del neo-fregeanismo

MARÍA DE PONTE*

Abstract: Neo-Fregeanism is a combination of two ideas: logicism, according to which arithmetic can be derived from logic plus definitions, and Platonism, according to which there are mathematical objects (which are abstract). Neo-Fregeans propose a new interpretation of Frege's principles of abstraction (mainly the so-called Hume's Principle) and of the role of reconceptualization and implicit definition for the introduction of numbers into our ontology. I analyze the ontological implications of neo-Fregeanism, not only for mathematics, but for abstract entities in general. After briefly introducing some of the main elements of neo-Fregeanism, I present two possible readings of its ontological implications and I argue that none of them gives the desired results.

Keywords: Platonism, logicism, reconceptualization, implicit definitions, priority thesis, nominalism, maximalism, relativism.

Resumen: El neo-fregeanismo es una combinación de dos ideas: el logicismo, según el cual se puede derivar la aritmética de la lógica y definiciones, y el platonismo, según el cual hay objetos matemáticos (abstractos). Los neo-fregeanos proponen una interpretación nueva de los principios de abstracción Fregeanos (especialmente del llamado principio de Hume) y del papel de la reconceptualización y las definiciones implícitas para la introducción de los números en nuestra ontología. Analizo las implicaciones ontológicas del neo-fregeanismo, no sólo para las matemáticas, sino también para las entidades abstractas en general. Tras introducir brevemente los principales elementos del neo-fregeanismo, presento dos interpretaciones alternativas de estas implicaciones ontológicas y argumento que ninguna de ella aporta los resultados deseados.

Palabras clave: Platonismo, logicismo, reconceptualización, definiciones implícitas, tesis de la prioridad, nominalismo, maximalismo, relativismo.

1. Introduction

The literature around neo-Fregeanism (NF, from now on) is very impressive. Neo-Fregeans promise a solution (or at least the beginnings of one) to some of the most debated philosophical issues in the twentieth century: mathematical existence, truth and knowledge. The goal of NF is, roughly, to combine two ideas: logicism, according to which arithmetic can be derived from logic plus definitions, and Platonism, according to which there are

Fecha de recepción: 01/03/2015. Fecha de aceptación: 29/03/2016.

* University of Seville. Profesora Ayudante Doctora. mdeponte@us.es Areas of Specialization: Philosophy of language, philosophy of mathematics, philosophy of time. Two recent publications: Kepa Korta & María Ponte, 2015. "Tenses, dates and times" *Research in Language*. Vol. 12, 4: 301-317. María Ponte & Margarita Vázquez, 2012. "Tense and temporal reference. Hybrid temporal logic" *Logique & Analyse*, 220: 555-578.

Thanks to Manuel Liz, Kepa Korta, and Margarita Vázquez for their comments and suggestions on earlier drafts. This work was partially supported by the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness FFI2015-63719-P (MINECO/FEDER) and the Andalusian Government (P12-HUM-1216).

mathematical objects (which are abstract). Most of the literature focuses on the possibility of reviving Frege's logicism, on the interpretation of Frege's principles of abstraction--mainly the so called Hume's Principle--and on the role of reconceptualization and implicit definition for the introduction of numbers into our ontology. Recently, however, some authors have attempted to analyze the ontological implications of NF, not only for mathematics, but for abstract objects in general. It is within these attempts that this paper belongs.

The ontological implications of both Frege's logicism and NF are far from clear. There are several interpretations of the ontological aspects of NF in the literature. It could be claimed that NF leads to "maximalism" (Eklund, 2006, Hawley, 2007); to "quietism" (MacBride, 2003) or to "quantifier variance" (Sider, 2007).¹ These interpretations have important differences among them, but they all have in common a "deflationary" character. That is, according to all of them, NF entails some sort of deflationary or minimal ontology.

By deflationary ontology I mean here, roughly, that there are different interpretations of what does and does not exist and none of them is, in principle, better than the others. That is, deflationists believe that none of these possible interpretations is more "natural" than the others or, in Sider's terms, none "carves logical reality at its joints". This idea of NF as a kind of ontological deflationism (in which claims about the existence of entities are derived from the analysis of language) is best seen in a quote from Wright:

The irresistible metaphor is that pure abstract objects [...] are no more than *shadows* cast by the syntax of our discourse. And the aptness of the metaphor is enhanced by the reflection that shadows are, after their own fashion, real. (Wright, 1992, p. 181-2).

My plan for this paper is the following. I begin by introducing the main theses of NF, paying special attention to its defense of the priority of syntax over ontology and to its notion of reconceptualization. I then explore the existential commitments derivable from NF and its relation with the notion of analyticity. Afterwards I present two alternative interpretations of these commitments, a nominalist and a maximalist one. I claim that both of them are viable interpretations of NF and so that, being as it is an attempt to defend a realist position in mathematics, maximalism seems to be the best reading (perhaps the only possible reading) of NF. Maximalism, though, faces serious problems, which, I claim, NF cannot face unless it adopts some kind of relativization.

2. Neo-Fregeanism, a brief introduction

NF is to be considered mainly as a particular philosophy of mathematics, a proposal regarding mathematical existence, but also mathematical truth and mathematical knowledge. But it presupposes some substantive assumptions about the nature of reality and language in general. More specifically, it presupposes a particular view about the relation between language and reality, a view according to which "the structure of reality mirrors the contours of our speech" (MacBride, 2003, p. 108).

¹ Sider does not defend quantifier variance himself; on the contrary, he devotes most of his efforts to combating it, but he does claim that it is the best interpretation for a defender of NF.

As is well known, Frege's philosophy of mathematics was founded upon two basic elements: Platonism and logicism.² It is also well known that his system failed when Russell proved it to be inconsistent. Shortly stated, NF accepts most of the philosophical framework underlying Frege's project, mainly its Platonism, its notion of analyticity of mathematics (i.e. its reduction to logic plus definitions) and the thesis that epistemological problems that affect platonist theses in mathematics can be solved through this reduction. But they only accept part of Frege's formal apparatus, thus avoiding Russell's paradox.³

Following the lead of Frege, NF argues that we gain knowledge of mathematical reality through the so called "abstraction principles", in particular the so-called "Hume's principle" (HP, from now on), which functions as an implicit definition of the concept of (cardinal) number. In other words, our knowledge of mathematical objects arises from principles that are analytic or true by meaning alone, and from our ability to derive mathematical truths from those analytic principles.

One central idea is the Fregean notion of the context principle, according to which only in the context of a proposition does a word mean anything. This, plus the idea, also Fregean, of the priority of syntax over ontology and the defense of the so called "abstraction principles" as an explanation of the way in which we reason, will be the core of the argument of NF. According to the neo-Fregeans, a proper understanding of the context principle and the priority thesis will not only prove that numbers exist, but it will also provide us with an explanation of our knowledge of them, so that it won't be necessary to postulate something like Gödel's idea of mathematical intuition to explain our access to them.

In order to apply all this to mathematical terms, and specifically (from now on) to number terms, it is necessary to determine the sense of the statements in which number terms occur. Besides, taking -as Platonists do- that number terms stand for self-sufficient objects, what is needed is an explanation of the sense of identity statements connecting terms with numbers. Very roughly, once we can assume that one such identity statement is true, and taken that number terms are singular terms, we will have to accept that they have a reference. Therefore, if number terms refer, number objects must exist.

According to NF, knowledge of the basic arithmetical laws (essentially, the Dedekind-Peano axioms), and hence of the existence of a range of objects which satisfy them -that is, knowledge of the concept of (cardinal) number- can be explained (a priori) by fixing the truth-conditions of identity statements between (canonical) singular terms and their instances; that is, by means of Hume's Principle, a second order abstraction principle according to which, informally:

(HP) The number of Fs is identical to the number of Gs if and only if there is a one-one correspondence between the Fs and the Gs

Formally:

$$(HP) \forall F \forall G (n_x:Fx = n_x:Gx \leftrightarrow \exists f \text{ 1-1 } G)$$

² Frege (1884).

³ See Cook (2009) for an exposition of the differences and similarities between the original Fregean project and the NF one.

Where “F1-1G” is (an abbreviation of) a second order formula expressing that there is a one-one correspondence between the object falling under the concept F and the objects falling under the concept G.⁴

Frege did not consider HP as a definition of the concept of number. Taken as a definition, HP faces the so-called “Caesar Problem”, that is, it is incapable of stating whether Julius Caesar is a number or not (the definition is not applicable to sentences such as “the number of Fs = Julius Caesar”). For this reason, Frege introduced the notion of numbers as the extensions of concepts and with it the infamous basic law V which, as is well known, leads directly to Russell’s paradox and thus to the collapse of Frege’s logicism.

Now, it is well known that the Peano Axioms (including the second-order induction axiom) can be derived from HP plus suitable definitions of zero, successor and the like. This result is known as *Frege’s Theorem*. It is the contention of NF that this theorem is enough for a proper definition of numbers. Further, it is NF’s contention that such a definition is enough to ensure the existence of numbers.

Be that as it may, it is not my intention to get into these (otherwise amply discussed) technical issues; rather, I will just offer a brief description of the program and focus on the ontological implications of HP and NF.⁵

According to NF, HP is an implicit definition of –cardinal– number and that is what is needed to get both the concept of number and to derive the very existence of numbers. This raises many questions. To begin with, one might wonder: how can a definition determine the existence of the entities it attempts to define? Neo-Fregeans claim that HP is an implicit definition of the concept of cardinal number and that it is possible to derive the existence of cardinal numbers through the (truth of the) identity with equinumerosity. But, it might be objected, when we talk about equinumerosity we are not talking about numbers: equinumerosity does not require the existence of numbers. How can HP support their existence then? How can a definition introduce *new* objects?

3. Implicit Definitions

The answer to these questions requires understanding first the notion of “implicit definition” and its role in explaining mathematical knowledge. An implicit definition, roughly, is a definition in which the meaning of a term may be given by the assertion of statements containing it, by imposing some sort of constraint on the use of longer expressions containing the term in question. So if we consider, for example, a sentence #f to be true, we can provide “f” with a meaning (a meaning that would make #f true).

According to Wright and Hale, so long as we have asserted that concepts are one-one correspondent (so long as we have established Hume’s Principle to be true) “there need to be no further problem about our knowledge of certain basic kinds of truths about numbers” (2002). Provided that we accept that Hume’s Principle is an implicit definition of the concept of number we can know

4 The second order formula of equinumerosity can be formalized as: $\exists R \forall x (Fx \rightarrow \exists y (Gy \wedge \forall z (Rxz \leftrightarrow z=y)) \wedge (Gx \rightarrow \exists y (Fy \wedge \forall z (Rzy \rightarrow z=y))))$.

5 Wright, 1983, is the *locus classicus* of NF. See also Hale and Wright, 2001, a compilation of their writings on this subject for the last decade or so.

[S]tatements of [...] numerical identity to be true just by knowing the truth of the appropriate statements of [...] one-one correspondence among concepts. We can do so for the unremarkable reason that the truth conditions of the former are fixed by stipulation to coincide with those of the latter. (Hale and Wright, 2002)

There are many problems to be solved, however, before this can be a compelling account of a priori knowledge of mathematical statements. I focus here on one of them, in my opinion a very relevant one since it begs the very problem NF wanted to solve: to prove that there are abstract independent objects and that we have access to them.

According to implicit definitions, then, taking $\#f$ to be true, and knowing the meaning of ‘#’, we can know the meaning of ‘f’: the one which makes ‘#f’ true. But an obvious question arises here for, if we can state a priori that $\#f$ is true only by knowing the meaning of # and the syntactic structure of the sentence, then the meaning of ‘f’ can’t add anything substantial to the semantic value of the statement; the meaning of ‘f’ must be, in this sense, *conservative*. But actually, in the case of HP the “number of F” asserts, on a platonist reading, something quite substantial, it implies an ontological commitment not present, *prima facie*, in the one-one correspondence.

This becomes clearer if we analyze the two sides of the biconditional separately:

The number of Fs is identical to the number of Gs

There is a one-one correspondence between the Fs and the Gs

Is easy to see that a) requires the existence of numbers to be considered as a literal truth⁶ while b) does not. Wright answers this stating that even though speakers don’t refer to numbers in b), their existence is implicit in the concept of equinumerosity. He claims that we can obtain knowledge of abstract objects (numbers or directions, in the other example used by him) through our knowledge of concrete ones (relation of equinumerosity or relation of parallelism between two lines).

Moreover, and this leads us to the point to be discussed here, he claims that we can infer the existence of the former from the existence of the latter, but how can this be possible? According to him, the existence of abstract objects such as numbers is conceptually necessary and follows logically from the existence of equinumerosity (as the existence of directions follows logically from the existence of parallel lines). And this is so, he claims, because HP is to be considered a “reconceptualization”.

4. Reconceptualization

Basically, considering HP as a reconceptualization means claiming that the two sides of the biconditional have the same content, the difference being only in the way this content is conceptualized. Hence it is relatively easy to see how HP guarantees the existence of numbers. The idea is to go from the truth of the right-hand-side of the biconditional (there is a one-one correspondence between the Fs and the Gs) to the truth of the left-hand-side (the number of Fs is identical to the number of Gs).

6 Literal in contrast with fictional or metaphorical truths. NF requires singular terms to refer to “real” entities, and not fictional or imaginary ones. Further on, I specify how they claim that if a statement is determined to be true, following the established criteria, then it is “really” true. That is, literally true.

Now, if both sides of the biconditional have the same content, numbers would have to be somehow present in talk of equinumerosity. But surely, one might object, this cannot be so, since the left-hand side quantifies over numbers and the right hand side doesn't. Against this, neo-Fregeans argue that, contrary to appearances, when we talk about equinumerosity we are *implicitly* assuming the existence of numbers (even though we are not quantifying over them and thus we are not making any reference to them).

This is a crucial, and problematic, aspect of NF. We have to be able to use concepts without knowing which entities fall under it, or at least, without knowing all the entities that fall under it. Wright establishes a useful distinction here; he claims that even though talk about equinumerosity implicitly entails a commitment to the existence of numbers, it does not entail *reference* to numbers. Using his example, talk about "aunt" implicitly entails a commitment to the existence of parent and a sister (irrespective of whether we know it or not), but it does not necessarily entail referring to any of those.

One aspect worth mentioning, for it will be relevant for our later discussion, is that by HP and other abstraction principles, and by the idea of reconceptualization, Neo-Fregeanists do not attempt to claim that numbers are *introduced* or created in some way. What is introduced is the concept of number, but the objects (numbers) were part of the underlying ontology presupposed by talk of equinumerosity. I think it might be helpful to quote Wright's exposition of the idea of reconceptualization (through the use of another example involving the concept of direction):

Consider again the abstraction for directions:

$$Da=Db \text{ if and only if } a//b$$

The dilemma was that we either regard the left hand side simply as a definitional transcription of the right, and thereby forfeit the possibility of taking its syntax at face value, of treating it as a genuine identity statement linking genuine singular terms in existentially generalizable position; or we take the principle as a substantial claim, to the effect that certain abstract objects –directions- are associated with lines in the way it describes, in which case we have no right simply to lay the principle down as a definition. But the key to Frege's view is that the dilemma is a false one – it is the thought, roughly, that we have the option of laying down the Direction abstraction, of *reconceptualizing*, as it were, the type of state of affairs which is described on the right. [...] The concept of direction is thus so introduced that that two lines are parallel *constitutes* the identity of their directions. [...]

It is important to be clear that it would be a misrepresentation of this idea to view it as involving the notion that abstract objects are creations of the human mind, *brought into being* by a kind of stipulation. What is formed –created- by such an abstraction is rather a *concept*: the effect is merely to fix the truth-conditions of identity statements concerning a new kind of thing, and it is quite another question whether those truth-conditions are ever realized. (Wright, 1997, pp. 277-278).

So, NF claims that the existence of numbers (or directions) is already present (albeit implicitly) when we talk about equinumerosity relations (or parallelism). Hence neo-Fregeans do not want to defend the conditional assertion according to which “if numbers exist, then HP”. Such conditional is not necessary, they claim, for numbers are part of the underlying ontology.

Now, even though the idea of reconceptualization is central for the NF program, it ultimately rests on a general conception of the relation between language and reality and therefore on the thesis of the priority of syntax over ontology and the context principle. These two principles (or theses) will also allow us to explore the possibilities of generalizing the NF proposal beyond the mathematical realm and to explore thus its ontological implications.

5. The priority thesis

According to Wright, the priority thesis not only asserts that there is a particular relation between reference and truth, i.e., that if certain statements (paradigmatically identity statements) are true then singular terms that occur in them (in the right way) do refer to determinate objects (through the context principle), and thus these objects exist. It also states that truth is prior to reference. That is, if, by ordinary criteria, a statement is true, then it is *really* true (beyond any reasonable doubt). Hence, if by ordinary criteria⁷ we establish the truth of a mathematical statement, we can establish that the singular terms occurring in it refer and, thus, the existence of mathematical entities (to which these terms refer) would be proved beyond any doubt. Wright, in one of his most quoted paragraphs, explains it so:

According to [the thesis of the priority of syntactic over ontological categories], the question whether a particular expression is a candidate to refer to an object is entirely a matter of the sort of syntactic role which it plays in whole sentences. If it plays that sort of role, then the truth of appropriate sentences in which it so features will be sufficient to confer on it an objectual reference; and questions concerning the character of its reference should then be addressed by philosophical reflection on the truth-conditions of sentences of the appropriate kind. If, therefore, certain expressions in a branch of our language function syntactically as singular terms, and descriptive and identity contexts containing them are true by ordinary criteria, there is no room for any ulterior failure of ‘fit’ between these contexts and the structure of the states of affairs which make them true. So there can be no philosophical science of ontology, no well-founded attempt to see past our categories of expression and glimpse the way in which the world is truly furnished. (Wright, 1983, pp. 51-52)

7 What is meant by ordinary criteria is, precisely, one of the most problematic issues of the proposal. We’ll try to see the alternatives later, when we talk about the possible limitations to NF’s overinflated ontology. Field, 1989, expresses the difference between a trivial reading of the context principle and the more radical one by differentiating between a “weak” and a “strong” priority thesis. He then argues that it is not possible to develop a proper account of what is meant by “ordinary criteria” and thus, that the strong priority thesis (needed to ensure Platonism) is not viable.

So, NF reverses the usual, realist, way of understanding the relation between language and reality, in which it is generally assumed that the nature of reality is fixed independently of language. Neo-Fregeans believe that language and reality are very closely related; so closely in fact that, as MacBride puts it, “the structure of reality inevitably mirrors the contours of our language” (2003, p. 108).

6. Existential commitments and analyticity

So far so good, but it is far from clear how the notion of implicit definition, the priority thesis and the subsequent notion of reconceptualization could bear the weight of the existential commitments required by platonists. I present two possible interpretations of NF. One leads to triviality, making the claim that numbers exist superfluous. The second leads to an overgeneralization, entailing the existence of counterintuitive, exceptional and even incompatible entities. Ultimately, I claim, the only way available for NF is to accept the introduction of a certain level of relativization.

This should not be a surprise - it follows directly from some basic aspects of the neo-Fregeans’ philosophical framework, i.e., from their belief in the preeminence of language over ontology. But it would certainly be a problem for them. It would mean, that their main goal, defending and justifying Platonism, accounting for mathematical knowledge and mathematical truth, has failed.

An apparent problem with NF, we hinted, was understanding how it was possible to logically derive the existence of certain kind of entities from the existence of some other –completely different- entities. That is, how to make sense of the claim that numbers are independent objects, completely different from equinumerosity and yet their existence and properties follow logically from the existence and properties of equinumerous objects.

Actually, nothing would prevent constructing the identity in nominalistic terms. Or, more precisely, a nominalist reading of the meaning of “the number of F” will not change the truth-value of the whole. It will not make it false, but only “fictionally” true. The “number of F” could be read as a singular term syntactically speaking, but functioning semantically like fictional terms such as “Hamlet”, and this will not change the semantic value of the identity. So, what prevents us for making this nominalist reading of the identity, apart from some independent considerations about the convenience of not doing so? That is, the choice between a platonist or a nominalist reading does not seem to be determined by anything contained in NF, failing thus in one of its main goals: justifying and accounting for Platonism.

This ontological *neutrality* follows from the required analyticity of HP and of the abstraction principles in general. The problem is explaining how an analytic principle, such as HP, can guarantee the existential commitment required by the platonists. This is a doubt similar to the one raised by Boolos in his article “Is Hume’s principle analytic?” HP possesses too much content to be analytic. Boolos suggests that there is a clear analogy between HP and “the present king of France is royal” in that “we have no analytic guarantee that for every value of “F”, there is an object that the open definite singular description “the number belonging

to F” denotes” (1998, p. 306).⁸ In other words, there seems to be “no reason at all to believe that it is analytic that for every F, there is such a (unique) object x”. (Boolos, 1998, p. 308).⁹

Platonists could argue that implicit definitions do indeed require existential commitment since, as we have seen, the context principle requires that number terms within it have a referent. But this is not straightforward. Following Hartry Field (1989) we could differentiate between weak and strong priority theses (priority of syntax). According to the weak priority thesis number terms function syntactically as singular terms and therefore also function semantically as such. This ensures that number terms can’t be reduced to terms about one-one correspondence (it keeps the semantical independence of the former and so avoids what Field calls “ontological reductionism”).

This weak thesis is strong enough to grant the viability of existential commitment of statements of the form:

$$2 + 1 = 3$$

The number of books in this room is greater than or equal to 3

But it doesn’t rule out completely the possibility of denying it. It is not enough, in order to defend Platonism, to develop a way of stating that by Hume’s Principle together with the context principle, we can infer that number terms refer and that number objects exist. What is needed is a way of asserting that it is *necessarily* true that numbers exist, that every question about the existence of numbers is “vacuous”. And the weak priority thesis certainly does not grant this.

Consider a staunch nominalist. She could accept, in the light of the arguments given so far, that (2) is true and thus that the term “3”, being a singular term, implies an existential commitment. But that would not prevent her from arguing (as Field in fact does, or at least did) that (2) can and should be re-formulated so that “3” doesn’t function as a singular term any more, but rather appears as part of a numerical quantifier. That is, (2) could, and perhaps should, be read as,

2*. There are at least 3 books in the room,
which does not entail the existence of numbers or any other abstract entity.

Of course, the nominalist who re-formulates sentences this way will have to give reasons as to why we should prefer (2*) over (2) and show that we can make similar re-formulation for the relevant cases. But this is not the important point here. The relevant point is to notice that implicit definition plus context principle does not *guarantee* the existence of numbers. Or rather, that implicit definitions plus the context principle are compatible with a nominalist reading. If what we want is to justify our knowledge of mathematical entities and account for mathematical truth, we *need* to show that the existence of those objects is necessary; we need to *prove*, by implicit definition, that those objects exist. Otherwise it won’t be possible to state, as NF does, that just by knowing the truth of statements about

8 Boolos also develops in this article what has been called “the bad company argument” according to which “there may be some analytic truths in the vicinity of HP with which it is being confused”. More on this later.

9 Ibid, pp. 308. Recall that in this quote another problem is being mentioned: the problem of uniqueness. How can we know that the concept F denotes one, and only one, object x?.

one-one correspondence we know the truth of statements about numbers (and hence that we have knowledge of numbers themselves through knowledge of equinumerosity).

So the weak priority thesis is not enough to assert, as Wright (1983) does, that it is “a preconception inbuilt into the syntax of our arithmetical language” that “4” is not only a singular term, but one which in fact denotes.

According to Wright, statements about equinumerosity entail existence commitments¹⁰ about numbers and so every doubt about the existence of numbers must be vacuous.

[I]t has to be the case that when it has been established, by the sort of syntactic criteria sketched, that a given class of terms are functioning as singular terms, and when it has been verified that certain appropriate sentences containing them are, by *ordinary criteria*, true, then it follows that those statements do genuinely *refer*. (Wright, 1983, p. 14).

But we have argued that the weak reading of the priority thesis doesn't entail that all doubts about the existence of numbers are vacuous. Platonists need something “stronger”. The problem, of course, is establishing what more is needed and, above all, how to combine it with the analytic nature of HP and arithmetic. The question would rest, ultimately, on the definition of analyticity. A proper definition of analyticity would allegedly not only clarify what level of content can be introduced in order to derive the required existential commitments, it would also contribute to solving one of the most pressing problems affecting NF: the so-called “Bad company objection”. We shall see this objection briefly in the next section and the relevance of the notion of analyticity to it, but I will not get into further details about this issue. Until an account of what a *stronger* priority thesis might possibly be, and how it might work respecting the boundaries imposed by analyticity, the nominalist interpretation remains a plausible one. The existence of numbers does not follow from HP (plus definitions). It is an independent presupposition. A presupposition that we might accept or not, in the light of other considerations, but that is not forced upon us by NF.

In other words, HP could be indeed considered as an analytic principle and so could play its role as a principle upon which derive the basic axioms of arithmetic, only if we read it as:

(HP*) If numbers exist $\rightarrow \forall F \forall G (nx:Fx = nx:Gx \leftrightarrow F \text{ 1-1 } G)$

But this, as we already said, although it might have some interest for a definition of number properties, is ontologically trivial; it does not rule out the possibility of there being no numbers, and HP still being true.

10 Notice that Wright doesn't claim that statements about equinumerosity entail reference to numbers, but only existential commitments. This is an important difference. We could imagine some language, some model for arithmetic, in which we could state the basic rules of arithmetic without any use of numbers (we could imagine a society in which nobody has ever heard of numbers). It would be wrong to claim that people who used this language without number terms (because they don't know them) were referring nonetheless to numbers. But we could claim that by their use of this model of arithmetic they were making an existential commitment to numbers (using one-one correspondence terms, for example, they are implicitly stating the existence of numbers but they are not referring to numbers).

7. Linguistic approaches to ontology. Maximalism

NF is not alone in deriving ontological conclusions from linguistic premises. This is a quite common view in analytic philosophy. Quine notoriously claimed something along these lines.¹¹ According to him, and to what has been called the *Quinean school*, what there *is*, is what our best theory of the world is ontologically committed to, or, in other words, what this theory quantifies over. In Quine's famous words "to be is to be the value of a variable".

Here too, we do not come to know what there is, and through this knowledge assert what should be our ontological commitments. Rather, we first establish what is our best theory of the world and then we look for the ontological commitments of this theory, by seeing what its statements quantify over. By knowing these ontological commitments, we come to know what there is.

Linguistic approaches, like NF and Quine's, share an important and controversial consequence: they all seem to lead to an overinflated ontology. This generous view about ontology has received different names, "maximalism", "absolutism" or "explosivism" among others. I use the term "maximalism," for it is the one commonly used in connection with NF. Very roughly, what maximalism claims is that everything that can exist does exist. In the area of philosophy of mathematics this view has important similarities with the "full-blooded Platonism" defended by Mark Balaguer (1998), according to which every mathematical object that can exist, in the sense of logical possibility, exists.

To see how NF leads to maximalism, I'll use the example developed by Matti Eklund (2006).¹² According to this example, NF is committed to the existence of certain extraordinary objects called "incars": "would-be objects almost like cars except for the difference that they only exist when or in so far as they are inside garages" (Eklund, 2006, p.102). So, every time a car goes into a garage, a new entity comes into existence (*incar*) and it stops existing every time the car goes out of the garage. Notice that we are not talking of a new concept or of a new property of cars coming into existence: *incars* are supposed to be entities by themselves.

It is easy to see why NF would be committed to the existence of *incars*. According to them the only requirement for an entity to exist is being the referent of a singular term that appears in a true identity statement. Thus *incars* exist if there are true sentences containing "incar" in the right place.

Maximalism is certainly a difficult position to hold. Consider yet another potential problem, enunciated by Putnam (who uses the name explosivism instead of maximalism). Explosivism (as enunciated by Sosa) focuses on supervenient objects rather than on extraordinary ones; in the possibility of an indefinite number of entities coming out of each object and each event and existing "by themselves", that is, independently:

In recursion theory and hierarchy theory (...) we regularly take numbers as individuals, and functions of numbers, functions of functions, functions of functions of functions.... (...) as primitive. We do not take sets to be additional theories [as

¹¹ See Quine (1948), Lowe (1995) and Eklund (2006).

¹² Sosa (1999) develops a similar example to illustrate the position he calls explosivism or absolutism, using "snowdiscalls". Heck (2000) develops a similar argument against NF using the example of "Duds".

the explosionist theory seems to require], but “identify” them with characteristic functions. In another branch of mathematics (set theory), we regularly take sets as primitive, and identify functions with sets of ordered pairs. I have never met a philosopher or a mathematician who thinks there is a “fact of the matter” as to which is right! Yet they can’t be *both* right. (...) But if we go for the “exploding reality” approach, what do we do? Do we say there is a (possibly unknowable) “fact of the matter” as to whether sets are characteristic functions or functions are sets of ordered pairs? That, I must admit, seems crazy to me! (Putnam, 2004, p.244)

Maximalism is not the only option available in the literature for NF, though I do believe it is the most “natural” one. Ted Sider has recently defended an interpretation of NF in terms of quantifier variance. There is a very nice discussion between Sider and Katherine Hawley (2007) about which of these two views, maximalism or quantifier variance, is the most adequate interpretation of NF. I will not get into this debate here, for I argue that even though maximalism is the most straightforward interpretation, in the end it will face the dilemma of having to introduce some relativistic elements in the theory. Whether this relativism is better read as a kind of quantifier variance or whether it leads to some sort of quietism (as MacBride, 2003, claims) will remain as an open question. The main goal of the remainder of this paper is to show, first, that maximalism is indeed a coherent way to interpret NF and, second, that in order to serve the goals of NF, it will have to be restricted.

8. NF as Maximalism

In order for HP to be a proper explanation of the concept of number, NF needs to show that it is possible to understand a concept without knowing what objects fall under it. That is, that it is possible to grasp the meaning of the left-hand-side of the biconditional (“The number of Fs is identical to the number of Gs”), merely by grasping the meaning of the right hand side of the biconditional (“there is a 1-1 relation between the Fs and the Gs”). We should be able to understand a concept like the one expressed on the left hand side of HP, to understand that the objects falling under it stand in a 1-1 relation, without knowing whether certain objects (numbers) fall under it.

As Hawley points out, maximalism fulfills this requirement. According to maximalism, all sorts of objects exist, objects we don’t know about, objects that can be, in some cases, quite counterintuitive (like *incars*):

Presumably many of these things fall under concepts which we all understand (like being *self-identical*), so it must be possible to understand a concept without having a firm grasp on all the things which fall under it. Maximalism makes it compulsory to think of our understanding of concepts roughly as the neo-Fregeanists do, on pain of our not understanding even very familiar concepts. So, if we grant maximalism to the neo-Fregeanists the problem of impredicativity dissolves. (Hawley, 2007, p. 241)

Remember that the advocates of NF don’t want to assert that through HP and reconceptualization we *create* numbers (or any other objects). Numbers already exist,

and their existence is implicit in the concept of equinumerosity. Thus, it seems that NF would need to assume a very rich ontology, richer maybe than they'd like to admit.¹³ Maximalism makes it easier, up to a certain extent, to defend Platonism through HP and reconceptualization. But it also faces the so-called "Bad Company objection".

Actually, the Bad Company objection is one of the main obstacles, if not the main one, for NF. So it is not really an objection against maximalism *per se*. If we accept that HP is (conceptually) true, then it is so in virtue of its form, in virtue of its being an abstraction principle. But then all abstraction principles, that is, all principles of the form:

$$\forall P \forall Q (\phi P = \phi Q \equiv Q \spadesuit P)$$

where \spadesuit is the equivalent relations on entities of the type P, Q, and ϕ is a function from entities of that type to objects, are (conceptual) truths. But this is clearly false, for consider Frege's (in)famous basic law V:

The value-range of F = the value-range of G iff F and G are coextensive

which Russell's paradox proved to be inconsistent. In fact, Boolos (1990) proved that, even if we add a consistency restriction over abstraction principles, the problem remains. And he did so by introducing the so-called parity abstraction principle,

The parity of F = the parity of G iff F and G differ evenly (where two concepts differ evenly if an even number of things fall under one but not the other) (Eklund, 2006, p. 111).

which is consistent but can only be true in finite domains. The problem is thus that both principles, HP and parity, are consistent and satisfiable; but HP is only satisfiable in infinite domains and the parity principle in finite ones. Hence, they are not both co-satisfiable. NF still owes an explanation of what abstraction principles are acceptable, and what are not.

Anyhow, there is a huge amount of literature on the Bad Company objection, and the problem is still far from being solved (Hale and Wright, 2001, acknowledge it as one of the most pressing problems for NF). Our concern here is whether, and how, it affects maximalism, and whether maximalism can help in solving it.

Eklund claims, and I agree, that the Bad Company objection, under the light of maximalism, is clearly just a particular instance of a more general problem; the problem of incompatible objects. And so, abandoning abstraction principles will not help solving it. According to this problem,

Certain numbers exist, on a maximalist view. But then consider anti-numbers, where the concept of an anti-number is the concept of an abstract object whose existence

¹³ Really, they don't "presuppose" any ontology; the ontological commitments are imposed by syntactic considerations (through the priority thesis). I say a richer ontology than they'd admit because it is far from clear that *actual* NF (mainly articulated by Hale and Wright) would accept this maximalist interpretation of their view.

both supervenes on anything one likes and rules out the existence of numbers. Anti-numbers too would seem to satisfy maximalism's conditions for existence. But trivially numbers and anti-numbers cannot coexist. (Eklund, 2006, p. 112)

9. Is there any alternative to maximalism for realists?

The problem of incompatible objects is indeed a very serious one, and it doesn't seem to have an "easy" solution from the maximalist perspective. Actually it might be that the only way to solve it is through the acceptance of some kind of "conceptual relativity". Relativization is not foreign to NF, and at some points, some traces of it can be found in the writings of both Hale and Wright.

Both in the case of incompatible objects and in the case of extraordinary ones, it seems that what we need is some sort of constraint on the criteria we use to assert that certain identity statements are true. Recall that the priority thesis states that when, by *ordinary criteria*, a statement is true, it is *really* true (beyond any reasonable doubt). This idea of "ordinary criteria" is, I believe, the key notion here.

It could be claimed that, in the case of extraordinary objects, their *counterintuitiveness* is a reason to deny their existence. After all, it would be reasonable enough to consider as part of our "ordinary criteria" to reject statements that imply their existence. That is, it could be stated that it is part of our ordinary criteria to consider statements that refer to *incars* false. But this option faces two objections. On the one hand, the requirement of "intuitiveness" is way too vague to constitute the basis for deciding which (identity) statements are to be considered true and which false. Besides, the whole idea seems to go against NF's priority thesis, for we would be determining the truth of the statement on the basis of its ontological implications.

It seems clear that the constraint would have to be placed not on the ontological implications of the theory, but rather on language. That is, what is needed is a way to determine what identity statements are *really* true and which are not, without begging the question, without establishing beforehand what are the *correct* consequences to be derived from the distinction. One way of doing this is by focusing on language usages; that is, on the way we use the identity statements, and perhaps more importantly, the singular terms contained in them. This option would not be entirely within the spirit of NF, of course, since what they claim is that syntax comes prior to ontology, that taking into account only the syntactic structure of the statements we should be able to conclude whether it is true or false and hence whether the terms in it refer or not. But then again, maximalism itself is not the aimed ontology of neo-Fregeans. So it is worth considering whether introducing these pragmatic considerations might help, if not NF, at least maximalism.

Consider the case of a linguistic community in which talk of *incars* is perfectly consistent but in which talk of *cars* is highly objectionable; maybe, instead of a generic term for all cars in any situation as we have, they have different names depending on the location of the car, so that they have *incars* and *outcars*. Thus, following NF, names such as *incars* and *outcars* as used in this community would refer, even though in our community usage they do not. In other words, different uses of language determine different ontologies.

Actually, these kinds of cases are quite common in ordinary language. Consider for instance the difference in Spanish between "pez" and "pescado". Spanish speakers use different terms to

denote fish, depending on whether it has been fished or not. That is, they use the word “pez” to denote all living or dead fishes which have not been fished (by humans) and “pescado” to all living or dead fish which have already been fished. Consequently, one would always eat “pescado”, and never “pez” but, if snorkeling, one would always see “peces” and never “pescados”.

It won't certainly be intuitive to derive from this that there are two different and independent entities, “peces” and “pescados”; that when a fish gets fished it ceases to exist and a new entity comes into existence and occupies its place (the “fished-fish” or “pescado”). But following maximalism, this is what we should claim, for we do not have a criteria to determine which of these uses leads to valid identity statements, i.e. true and thus with referring singular terms, and which to invalid identity statements, i.e. false and thus with non-referring singular terms.

Maximalism would of course make no distinction among these different uses, all of them are linked to one single and very rich underlying ontology. Differences in language use would be then just differences in ways of shaping or understating that underlying and amorphous bunch of existing entities. Flat or full-fledged relativism would on the contrary claim that each of these uses determines a concrete ontology since language and language uses determine what there is.

NF stands, as I see it, between these two positions. Because their aim is to defend Platonism, the most natural reading would be along the lines of maximalism. But maximalism faces the problem of incompatible entities, and, in the case of NF, it leads to the bad company objection. Thus, they need to put some restrictions on the ontology or, in their case, on the criteria to determine if an identity statement is *really* true and thus if the terms contained in it do indeed refer.

Again, neo-Fregeans do not claim that by stipulating the truth condition of the (identity) statements we create any objects. So they would reject the idea that the existence of *incars/outcars* or *peces/pescados* depends on a determinate conceptual scheme or community usage. Rather, they would claim, what is introduced, or not introduced, are the concepts of *incars/outcars* and *peces/pescados*. This prevents their view from falling into flat relativism or quietism (as MacBride, 2003, defines it) but it also makes it even more difficult to conceive a possible restriction to maximalism to avoid not only extraordinary objects but, more importantly, incompatible ones.

Even though it is concepts that are introduced, NF entails that, when using them, we are implicitly “assuming” the existence of the entities in question. That is, when using the term “pescado”, in a true identity statement, one would be implicitly entailing the existence of “pescado-entities”, which are different from “pez-entities”, since their concepts differ and the truth conditions of identity statements in which they appear might thus vary. So, once again, NF either accepts that both type of entities exist (maximalism) or draws a line in accordance with the different uses; finding a way to establish what uses are “correct” and “incorrect”, without begging the very question they wanted to answer: which entities exist and which don't.

In any case, and to conclude, regardless of whether we introduce some sort of constraint to determine which identity statements are correct and which are not or whether we resign ourselves and go for a full-blooded maximalism, the most NF can show is that Platonism is a viable interpretation of HP and the abstraction principles in general. Or more precisely, they won't be able to claim that it is the *best* interpretation and certainly not, as they aim to, that it is the *only* viable one.

NF can only satisfy those who are already convinced that abstract entities exist and that numbers are indeed abstract entities. If taken as an attempt to *prove* Platonism, I have claimed that NF fails, because its ontological implications are not the desired ones. A defense of Platonism can only come from considerations external to NF.

References

- Balaguer, M. (1998) *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*.
- Boolos, G. (1990) "The Standard Equality of Numbers", reprinted in Boolos (1998) *Logic, Logic and Logic*. Harvard University Press, pp.202-220.
- Cook, R.T. (2009) "New waves on an Old Beach: Fregean Philosophy of Mathematics Today", in O. Bueno & O. Linnebo (eds) (2009) *New waves in philosophy of mathematics*. Palgrave Macmillan, pp.13-34.
- Eklund, M. (2006) "Neo-Fregean Ontology", *Philosophical Perspectives*, 20, *Metaphysics*: 95-121.
- Field, H. (1989) *Realism, Mathematics and Modality*. Oxford: Blackwell.
- Frege, G. (1884) *Die Grundlagen der Arithmetik*. W. Koebner, Breslau. English translation by J.L Austin (1950) *The Foundations of Arithmetics*. Oxford: Blackwell.
- Hale, B. and Wright, C. (2001) *The Reason's Proper Study* Oxford: Oxford University Press.
- Hale, B. and Wright, C. (2002) "Benacerraf's Dilemma Revisited", *European Journal of Philosophy*, 10: 101-29.
- Hawley, K. (2007) "Neo-Fregeanism and Quantifier Variance", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 81 (1): 233-249.
- Heck, R. (2000) "Syntactic Reductionism", *Philosophia Mathematica* 8 (3): 124-149.
- Lowe, E.J. (1995) "The Metaphysics of Abstract Objects", *The Journal of Philosophy* 92 (10): 509-520.
- MacBride, F. (2003) "Speaking with Shadows: A Study of Neo-Logicism", *British Journal of Philosophy of Science* 54: 103-163.
- Putnam, H. (2004) "Sosa on Internal Realism and Conceptual Relativity", in Greco, J (ed) *Ernest Sosa and His Critics*. Oxford: Blackwell, pp. 233-248.
- Quine, W.V. (1948) "On What There Is", *Review of Metaphysics* 2: 21-38.
- Sider, T. (2007) "Neo-Fregeanism and Quantifier Variance", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 81 (1): 201-232.
- Sosa, E. (1999) "Existential Relativity" *Midwest Studies in Philosophy* 23 (1): 132-143.
- Wright, C. (1983) *Frege's Conception of Numbers as Objects*. Aberdeen University Press.
- Wright, C. (1997) "On the Philosophical Significance of Frege's Theorem". Reprinted in Hale and Wright 2001, pp. 272-307.

RESEÑAS

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/253581>

PERONA, Ángeles J. (2015): *Normativity and Praxis. Remarks on controversies*, [s.l.]: Mímesis, 226 pgs.

“Normatividad y praxis. Observaciones sobre las controversias” (Mímesis, 2015), editado por Ángeles J. Perona, presenta una completa recopilación de artículos que aporta distintas perspectivas y análisis en torno a los conceptos de “controversia” y “espacio controversial”, acuñados por el filósofo brasileño-israelí Marcelo Dascal y por el filósofo argentino Óscar Nudler, respectivamente. El libro es resultado del trabajo continuado, en distintos seminarios y jornadas, de los miembros del proyecto de investigación “Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein”, del Ministerio de Ciencia e Innovación, dirigido por Ángeles J. Perona, que culminó en el congreso internacional “Normatividad y Praxis. Observaciones sobre las controversias”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense en marzo de 2013.

Pese a las evidentes diferencias de enfoques y puntos de vista que caracterizan a los autores de este libro colectivo, lo que todos ellos sin duda comparten es un interés común en tratar de responder a una de las cuestiones más preocupantes e incisivas de la epistemología contemporánea. Esta cuestión es la de si es posible resolver conflictos y desacuerdos y decidir entre distintas opciones en el momento presente, que podríamos llamar “postmetafísico”, “secular”, “pluralista” o incluso, con matices, “relativista”, cuando no existe una única escala de valores, ni un criterio único de racionalidad que permita dar una respuesta unívoca e incuestionable a cualquier conflicto (si es que alguna vez lo hubo). Como

una primera aproximación a esta pregunta, los autores de este libro proponen y analizan los conceptos de “controversia” (Dascal) y “espacio controversial” (Nudler) como posibles candidatos para la construcción de un armazón teórico, práctico y con ciertas dosis de normatividad que pueda ayudar a resolver conflictos, desacuerdos o malentendidos en el contexto plural ya mencionado.

Una de las claves de esta investigación es el concepto de normatividad, que resulta crucial a la vez que problemático. Este problema se concreta en un dilema presente a lo largo de todo el libro y cuyo origen se encuentra en la crítica a un marco completamente relativista y arbitrario (y dicho sea de paso, bastante poco realizable) donde cada cual tome sus propias decisiones sin interferir o juzgar a los demás. Por el contrario, y como argumenta Ángeles J. Perona en la introducción del libro, el mantenimiento y la aceptación de unas ciertas dosis de normatividad parece resultar imprescindible para resolver conflictos, valorar distintas opciones y decidirse por una de ellas (8). Ahora bien, ¿cómo se puede entender la normatividad en el contexto postmetafísico y plural ya aludido? ¿Acaso se debería renunciar a este concepto en la proyección de una utopía problemática del “todo vale y nadie juzga” o sería mejor intentar definir una forma de normatividad más contingente y falible, menos dogmática?

Todos los autores de este libro, con ciertos matices y diferencias que enriquecen el debate, se interesan por esta cuestión y se muestran más cercanos a la segunda posibilidad, la que no quiere renunciar a una cierta

normatividad, falible y flexible, y vuelven a acudir a los conceptos de “controversia” y “espacio controversial” para dirimir cómo (o si) pueden contribuir a la definición y puesta en práctica de esta nueva comprensión de la normatividad.

Sin embargo, quizás como un ejemplo de controversia no resuelta y una motivación para seguir pensando y debatiendo, no hay acuerdo entre todos los autores sobre la utilización y el alcance de los conceptos de “controversia” y “espacio controversial”. En este sentido, en el primer capítulo de este libro, Pedro Chacón compara estos dos conceptos para destacar las ventajas del primero sobre el segundo y llamar la atención sobre las diferentes formas de desacuerdos que se pueden dar en disciplinas científicas, en ciencias sociales o en conflictos ético-políticos más urgentes (14). Chacón destaca que el concepto de controversia de Dascal puede resultar muy productivo para estudiar ciertos conflictos desde un punto de vista histórico, cuando ya se han solucionado, pero que, por el contrario, tratar de dirimir ciertos conflictos actuales y presentes a partir de este marco teórico es mucho más difícil y supone un desafío para los teóricos (27).

Por el contrario, en su capítulo del libro, Óscar Nudler destaca la pertinencia y la validez del concepto de “espacio controversial” para estudiar desde un punto de vista más humano y sensible a las diferencias, todo tipo de conflictos, especialmente los sociales y políticos del mundo actual, dada su gran complejidad, multiculturalidad e interconexión que provoca que imágenes del mundo muy distintas tengan que convivir y relacionarse (116).

Por su parte, Carlos Pereda presenta una explicación alternativa a las de Nudler y Dascal, dando otro marco teórico para entender los desacuerdos: el que distingue entre problemas empíricos y técnicos, normativos y

metafísicos (122) y destacando cómo hay que tener en cuenta más criterios que los puramente racionales para resolver un desacuerdo o malentendido, como la competencia y la honestidad de los participantes (120)

Witold Jacorzynski también se muestra crítico con el concepto de controversia de Dascal y llama la atención sobre algunos límites de este marco teórico, aduciendo, por ejemplo, que los procesos de formación de conocimiento no se llevan a cabo tan sólo a través de controversias, ya que pueden ser procesos creativos grupales o reflexivos e individuales, como sucedió en el descubrimiento del principio de Arquímedes (91). Critica, además, que Dascal no haya tenido en cuenta los elementos estratégicos o egoístas que en ocasiones mueven a las personas en los debates, quienes pueden estar más interesadas en tener razón e imponer su opinión, antes que en resolver una controversia o alcanzar conocimiento y concluye manteniendo que el marco teórico de las controversias resulta más adecuado para la descripción de formación de procesos de conocimiento científico que de otras disciplinas más blandas, como las humanidades o las ciencias sociales (102)

Y sin embargo, a lo largo de este libro, especialmente en su segunda parte, encontramos numerosos ejemplos de aplicación exitosa del marco teórico de las controversias para la aclaración de algunos conflictos en terrenos no estrictamente científicos, como es el caso de Stella Villarrea, Ibone Olza y Adela Recio quienes aplican los conceptos de Nudler y Dascal para explicar las distintas reconceptualizaciones del parto en los últimos treinta años en España y sus distintos efectos para las mujeres embarazadas (157). Encontramos otro ejemplo de aplicación del marco de las controversias a cuestiones sociales, antropológicas y artísticas en el capítulo escrito por Vicente Sanfélix,

quien analiza desde el punto de vista de las controversias, algunos ejemplos de cine de propaganda en la Segunda Guerra Mundial, concretamente los documentales de Frank Capra y Leni Riefenstahl (189); así como un interesante ejemplo de controversia teórica y conceptual en el texto de José María Ariso, quien sigue el enfoque de Dascal para estudiar las polémicas que surgen entre distintos autores en la interpretación de la obra tardía de Wittgenstein (137).

Por otro lado, merece la pena señalar el detallado análisis del concepto de controversia que lleva a cabo Óscar González Castán en su texto, quien distingue entre controversias de primer y de segundo orden (40) y destaca el interés de las segundas, al ser las que determinan cómo se estructuran o jerarquizan las creencias y cómo se pueden entender nociones como "verdad", "justificación" o "racionalidad", que resultan las bases imprescindibles para definir los límites de un conflicto y para que los distintos participantes de una controversia puedan al menos estar de acuerdo en lo que discuten y cómo lo discuten (53).

En este sentido, cabe destacar que el concepto de racionalidad es una preocupación constante de todos los autores de este libro, así como otro motivo de controversia, e incluso de desacuerdo entre ellos. Como ya se ha mencionado, en este siglo XXI, secular, pluralista y sin valores últimos aceptados por todos, no es posible mantener que haya una única forma de racionalidad, idéntica para todos los seres humanos y equiparable a la verdad científica o a la razón humana unitaria y con pretensión de totalidad. Por ejemplo, Pereda critica la arrogancia de quienes creen tener la razón siempre de su parte (133) ya que en realidad nos encontramos ante un panorama de múltiples racionalidades distintas, en algunos casos inconmensurables, como destaca

Nudler (114), que pueden incluso dar lugar a situaciones relativistas, donde ya nadie puede tener la última palabra o la última razón, como señala Jacorzynski (102). La controversia está servida, las respuestas a la cuestión de la racionalidad son múltiples, diferentes, en ocasiones contrarias, y no parece haber posibilidad de acuerdo, ya no sólo entre los autores de este libro y las distintas corrientes filosóficas, sino tampoco en las relaciones cotidianas con los demás, especialmente entre los que siendo muy distintos viven en proximidad, compartiendo espacios en las ciudades multiculturales del presente. Esta situación también es motivo de preocupación y análisis para los autores de este libro, como Óscar González Castán quien trata de dirimir hasta qué punto son compatibles las posturas darwinistas y creacionistas en las sociedades actuales (46) o Ángeles J. Perona, quien acuña una nueva comprensión de la racionalidad contemporánea, flexible, cambiante, que no prescinda de las pasiones, y que se siga pudiendo aplicar a toda la humanidad (80).

Y sin embargo, esta cuestión no es tan nueva como parece, ya que como argumentan en este libro Witold Jacorzynski (91) y Ambrosio Velasco (204), el debate sobre la racionalidad e irracionalidad de los seres humanos caracterizó de forma dramática el tratamiento que recibían los indígenas por parte de los conquistadores españoles y afectó de modo decisivo al proceso de colonización y expolio de América Latina. El enfrentamiento entre quienes como Alonso de la Veracruz defendían que los indígenas tenían racionalidad, distinta a la europea pero igualmente válida, y quienes como Ginés de Sepúlveda defendían que los indígenas eran seres irracionales e inferiores que debían servir a la Corona de Castilla, es uno de los ejemplos clásicos de controversias. La aplicación de este marco conceptual que lleva a cabo Velasco para comprender y acla-

rar este enfrentamiento de posturas distintas es un buen ejemplo para mostrar el interés del concepto de controversia y sus posibilidades para resolver y aclarar cuestiones espinosas, tanto pasadas como presentes.

Como ya se ha visto, el libro “Normatividad y praxis. Observaciones sobre las controversias” no se compone tan sólo de análisis teóricos y abstractos sobre los conceptos de controversias y espacios controversiales, sino que también aporta aplicaciones de estos conceptos al estudio y la resolución de debates y conflictos pasados y actuales. En este sentido, se distinguen dos partes: en la primera se dan análisis más teóricos sobre los conceptos mencionados y en la segunda, las aplicaciones prácticas ya destacadas. Y sin embargo, como consecuencia del trabajo continuado y conjunto de los miembros de este equipo de investigación, estas dos partes están conectadas e interrelacionadas ya que en los análisis teóricos aparecen numerosos ejemplos e interesantes aplicaciones de estos conceptos, como sucede en el capítulo ya mencionado de Óscar González Castán o en el de Ángeles J. Perona, quien señala la presencia de elementos no estrictamente racionales y cercanos a la fe en el contexto político de nuestro país (75). Mientras que en los estudios de casos se dan claras definiciones y explicaciones de los conceptos estudiados, como sucede en el texto ya mencionado de Ambrosio Velasco, quien contrasta el enfoque dialógico y controversial con el lógico y científico-racional, propio de la tradición moderna europea (219)

o en el capítulo de Villarrea, Olza y Recio quienes al mismo tiempo que elaboran una genealogía muy clara y explicativa de las controversias obstétricas en nuestro país, describen y aclaran los distintos tipos de desacuerdos de la propuesta dascaliana (164).

Nos encontramos, en definitiva, ante una obra coral muy bien hilada que estudia temas interesantes que trascienden los debates filosóficos para acercarse a temas cotidianos y actuales que a casi todos nos preocupan. No se llega a dar, sin embargo, una única respuesta o consenso sobre los temas tratados, lo que sería contradictorio con el marco contingente, falible y plural en el que se sitúa este libro. Más bien se ofrecen distintas herramientas, conceptos y ejemplos para seguir pensando y dirimiendo una cuestión que nos afecta a todos: la de cómo se dan los desacuerdos entre seres humanos y cómo (o si) algunos de ellos se pueden llegar a resolver, especialmente cuando nadie tiene la última palabra, ni siquiera estos mismos autores. Lejos de buscar una única respuesta que cierre su investigación, en lo que sí están de acuerdo todos los autores de este libro es en el hecho de que las controversias, discusiones y disputas resultan completamente imprescindibles para seguir avanzando en la formación y el desarrollo del conocimiento humano en el contexto plural, cambiante y falto de verdades últimas y valores supremos en el que nos encontramos.

Isabel G. Gamero Cabrera

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/256601>

GONZÁLEZ, Moisés y HERRERA, Rafael (Eds.) (2015): *Utopía y poder en Europa y América*. Madrid: Tecnos.

Junto con el populismo, la utopía se ha convertido en una de las principales preocu-

paciones intelectuales en torno a la reflexión sobre el poder que está teniendo lugar en

los últimos años. No solamente están apareciendo libros sobre el problema (sin ir más lejos, el propio Herrera es autor de una brillante *Historia de la utopía*, editada en 2013 por Nowtilus), sino toda una serie de eventos académicos y sociales tiene al eje poder/utopía como su motor y objeto de análisis. Todo ello constituye una respuesta a la incertidumbre política del presente, ante la cual libros como el que vamos a reseñar hace tanto de índice como de factor.

Este volumen es fruto del trabajo de coordinación por parte de dos profesores de la facultad de filosofía de la UNED cuya labor conjunta había dado ya otro texto (*Maquiavelo en España y Latinoamérica*, Tecnos, 2014). En esta ocasión se ha reunido a un nutrido grupo de profesores, especialmente del área española y latinoamericana, con el fin de que analicen diferentes regiones y conceptos en la difícil y fértil relación de la utopía y el poder.

El libro da cuenta y cubre un nutrido arco de problemas, que abarca desde la antigüedad hasta el presente. Pero no sólo se atiende a una perspectiva diacrónica, sino que, del mismo modo, se estudian los problemas por regiones, tales como Estados Unidos, Portugal, Colombia, México... Al mismo tiempo, se estudian problemas conceptuales desde un punto de vista estrictamente conceptual, histórico-filosófico: marxismo, Badiou, Agamben, Foucault, ciencia, liberalismo... En definitiva, estamos ante un volumen importante, que quiere contribuir a abrir un amplio espectro de perspectivas sobre un problema político teórico de gran relevancia teórica y práctica.

No obstante, a pesar del loable trabajo de sus editores, y de que la mayor parte de los capítulos son de relieve, el volumen es en ciertos momentos desigual en sus contribuciones. Se abre con un excelente trabajo de uno de sus editores, especialista en el

tema, que sirve de marco conceptual de la relación entre la utopía imperial y el poder. En “Utopía y poder imperial en Europa y América”, Herrera muestra el rostro jánico de la utopía y el poder, y lo somete a la crítica implacable de Goya, Conrad, Ganivet y Edward Said. El otro editor del volumen ofrece un texto central, ya que aporta una de las claves teóricas esenciales del sentido de todo el libro. En “Utopía y poder en la modernidad: la utopía como proyecto político y sus críticos” Moisés González ha escrito un artículo propio de un acreditado experto en Renacimiento. Ignacio Morera de Guijarro traza la compleja trama del poder y la utopía a través de la idea de ciudad en Jerusalén, Babilonia y Roma. Antonio Hermosa estudia la relación liberalismo/utopía en Colombia mediante el análisis de la obra de Florentino González y Cerbeleo Pinzón. Carlos Gómez por su parte ofrece el marco nuclear de la utopía tal y como irrumpe en la primera mitad del siglo XX en Bloch o Ricoeur. Hay capítulos con un marcado carácter literario, como el trabajo del profesor colombiano Numas Armando Gil, que dota de pluralidad estilística al volumen. Son diecinueve capítulos que en una reseña no pueden ser más que esbozados: como, por ejemplo, el trabajo de Enrique Ujaldón, gran experto en Adam Smith y en la historia intelectual del liberalismo, profundamente crítico con el concepto mismo de “utopía”. O el del profesor Martínez que, desde otros parámetros, desarrolla las líneas maestras de la compleja dinámica entre utopía y socialismo.

En líneas generales, los capítulos abordan de un modo solvente temáticas interesantes y pertinentes. Justo por ello sorprende la presencia de algunas contribuciones que, sin dejar de ser correctas, no alcanzan el nivel de las aludidas. Sin querer ser injusto ni poder ofrecer aquí un análisis detallado, puede afir-

marse que el diagnóstico sobre la relación entre la utopía eurocéntrica y la colonialidad que propone Valdivia Baselli, centrándose en la Guaman Poma, adolece de un estilo confuso que lastra su capacidad de convicción. Análogamente, y tal vez por tratarse de un objetivo muy ambicioso, el capítulo que Antonio Sánchez dedica a Alain Badiou, Jacques Rancière y Giorgio Agamben, no está a la altura de la complejidad y la riqueza de la obra, aún abierta, de dichos filósofos.

En suma, con las virtudes y limitaciones propias de los libros corales, nos encontra-

mos ante una aportación sobresaliente en el campo de la historia de los conceptos políticos. Por supuesto, imprescindible para los interesados en el fascinante concepto de utopía, índice y factor de muchos de los grandes fenómenos políticos de nuestra historia. Pero, en general, muy recomendable para cuantos quieran dotarse de recursos teóricos en orden a mejorar su comprensión de la problemática filosófico-política actual.

Alfonso Galindo Hervás
(Universidad de Murcia)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/259761>

CASTILLA URBANO, Francisco (editor) (2014): *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

CASTILLA URBANO, Francisco (editor) (2015): *Visiones de la conquista y la colonización de las Américas*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Durante siglos, la conquista y colonización de los territorios americanos por parte de los españoles ha sido descrita de forma muy diferente a la realizada por parte de otros pueblos europeos, como los ingleses o los franceses. Según un discurso político e histórico de alcance global, la dominación de los primeros habría sido de carácter pre-moderno, basada en la explotación y agotamiento de los recursos existentes, mientras que la de los segundos habría enfatizado la actividad productiva y comercial, y se habría regido por criterios más avanzados de rentabilidad y eficiencia. Los primeros habrían asimismo llevado a cabo una imposición forzosa de su religión entre las poblaciones conquistadas, alentada según una visión generalizada por el fanatismo inquisitorial, mientras que los segundos, en particular aquellos procedentes de las islas británicas, buscarían en el Nuevo Mundo un espacio para beneficiarse de una libertad religiosa que se veía por entonces limitada en Europa.

Desde los estados europeos que con el tiempo sustituyeron a la Monarquía de España como potencia dominante se fue forjando y consolidando, de forma particularmente acusada a partir de la Ilustración, un relato que sometía a crítica y censura la conquista española de América. Simétricamente, también desde España se fue desarrollando, a partir de parámetros distintos, un discurso de condena de la empresa colonial de los rivales europeos, y de defensa de la actividad propia. Sin embargo, algunos de los argumentos habituales al norte de los Pirineos, donde surge y se impone una mentalidad que terminó teniendo alcance global en muchos ámbitos, también fueron asumidos con intensidad creciente por autores españoles, para pasar a formar parte de su auto-percepción histórica.

No hay duda de que se pueden encontrar importantes diferencias en la forma en la que se desarrolló la colonización y organización

de los territorios incorporados por unas y otras potencias. Muchas de esas diferencias no obstante no son tanto el resultado, como se tendía a argumentar, de divergencias de mentalidad y valores, sino de otros factores objetivos. Media en primer lugar una enorme brecha cronológica entre el inicio y primer desarrollo de la colonización española y la de otras potencias europeas. Muy distintas eran también las características de las sociedades indígenas con las que unos y otros entraron en contacto, así como la composición social de los colonizadores. Los distintos territorios ofrecían además muy diferentes posibilidades económicas, por ejemplo por la existencia o no en ellos de metales preciosos.

El énfasis en las diferencias que hacen los relatos históricos de unos y otros ha ocultado en buena medida, como ya señalaron John H. Elliott y Anthony Pagden, los aspectos comunes y las similitudes de todas estas empresas europeas, así como de las argumentaciones y construcciones ideológicas a partir de las cuales se legitimaban. Una evidencia de este hecho, que ha recibido una atención comparativamente muy escasa, es que unos y otros colonizadores europeos a menudo se observaron y se estudiaron no con afán de crítica y censura, sino precisamente para aprender de la experiencia ajena, o directamente con afán de emulación.

Toda esta diversa y compleja constelación de experiencias comunes y diferentes, de percepciones y relatos cruzados entre los distintos actores de la conquista y colonización de América, entre los que hay que incluir también a las poblaciones indígenas, ha sido el objeto de tres interesantes encuentros internacionales que, bajo el título de “Discursos legitimadores de la conquista y la colonización: qué pasó al sur y al norte de América”, y dirigidos por el profesor Francisco Castilla Urbano, se celebraron los años 2012, 2013 y 2014 en la Universidad de Alcalá de Hen-

res. Los dos volúmenes aquí reseñados recogen las actas de una parte sustancial de las ponencias de esos encuentros. La selección de artículos abarca de forma muy completa la multiplicidad de discursos, percepciones y valoraciones del otro surgidos en el contexto de la conquista y colonización del continente americano, desde perspectivas suficientemente amplias para apelar al lector interesado pero no especializado en el tema.

Los discursos de la alteridad, como es bien sabido, no definen únicamente al que es observado y evaluado, sino que implican una descripción implícita de quien la realiza; positiva por lo general, pero que en ocasiones conlleva un juicio crítico del comportamiento, ideas o carácter del colectivo propio. El *otro* es el espejo en el que uno se refleja y se encuadra a sí mismo, y en ese sentido el continente americano ha sido, desde la primera llegada de europeos, un ámbito de primer orden para la definición de la cultura propia y la reflexión sobre la misma, bien ensalzadora o bien de censura.

Las percepciones recíprocas de los españoles y sus vecinos europeos del norte en su experiencia americana reciben especial atención en estos dos volúmenes. Varios artículos abordan los discursos respectivamente condenatorios, que dieron lugar a debates de gran intensidad y encono, y que condicionaron de forma decisiva las imágenes respectivas de los distintos actores europeos de forma general. Este enfoque ha recibido una atención amplia en investigaciones previas, si bien no en las temáticas concretas o con los planteamientos que se presentan en este volumen.

Junto a lo anterior, algunos de los estudios de estos volúmenes adoptan un enfoque que ha recibido un tratamiento previo mucho más limitado. La relación de competencia entre las potencias europeas alentó las visiones recíprocas críticas y negativas,

pero precisamente esa relación de rivalidad condujo también a observar al vecino europeo, desde la consideración de la experiencia ajena como fuente de enseñanzas, como objeto de estudio e incluso de emulación. Estos dos volúmenes se pueden por ello considerar en su conjunto como una importante aportación en el enfoque revisionista de la tradicional distinción dicotómica entre dos tipos muy distintos de conquista y colonización. Incorporando este enfoque se ofrece una visión más ponderada y equilibrada de las relaciones entre las potencias europeas, y de las características de sus formas de colonización y gobierno.

La selección de artículos abarca un extenso marco geográfico, la totalidad del continente americano, y también un amplio lapso temporal. La tradicional concepción de la historiografía tradicional española, centrada en cómo los españoles percibieron el Nuevo Mundo y a sus pobladores, y las políticas y comportamientos que de ello se derivaron, está presente en estos dos volúmenes, pero en un sentido poco frecuentado, puesto en relación con experiencias y discursos de otras potencias coloniales. Éste es el caso de la comparación que realiza Francisco Castilla de los discursos legitimadores de la conquista de los territorios americanos por parte de Locke y Vitoria, dos de los autores más influyentes en esta cuestión, en la que destaca el alto grado de coincidencia en sus planteamientos.

La leyenda negra no podía, dada su enorme relevancia, dejar de estar presente, y aquí es abordada en el interesante estudio de Juan Manuel Forte sobre la *Brevísima* de Bartolomé de las Casas, en la que aborda la recepción y utilización ideológica de este texto en Europa, para luego centrarse en su estructura formal y recursos narrativos. Estos dos volúmenes rebasan en cualquier caso la habitual fijación historiográfica con

la construcción de la leyenda negra en los siglos XVI y XVII. En un sentido muy distinto, Jorge Cañizares-Esguerra pone por ejemplo de manifiesto cómo, pese a la crítica a los españoles, sus argumentaciones legitimadoras presentan llamativos paralelismos con las formuladas en el entorno de los peregrinos y puritanos que se instalaron en la costa este de Norteamérica.

Ya en el siglo XVIII, John Christian Laursen y Michael Mazerik analizan la visión de los españoles y su actividad colonial por parte de los fundadores de los Estados Unidos, en la que un débil recurso a elementos propios de la leyenda negra se combina con una actitud de respeto hacia lo que, pese a su ya evidente decadencia, se seguía considerando una gran potencia colonial. Ampliando el periodo cronológico de estudio también al siglo XIX, Fermín del Pino aborda, aportando al estudio una interesante evocación de su experiencia personal, la interpretación de las crónicas de Indias en los Estados Unidos.

En relación no tanto a los discursos como a las políticas desarrolladas por unos y otros, Giuseppe Patisso aborda la historia temprana de la Norteamérica colonial a partir de la figura del explorador Enrico Tonti, y recuerda la pluralidad de potencias e individuos europeos (portugueses, españoles, franceses, italianos) que en distintos momentos mostraron interés y tuvieron presencia en unos territorios en los que reprodujeron las rivalidades de origen. Este último artículo puede vincularse con el de Olga Volosyuk sobre las experiencias española y rusa en el Pacífico norte, a las que se sumo el interés inglés, en el que las colonias son parte de una estrategia europea, en la que los indígenas en ningún momento son tenidos en cuenta, salvo como estorbo o como potencial aliado subordinado.

En relación a tiempos más recientes, tres estudios abordan la experiencia colonial

desde perspectivas diversas, que coinciden en el elemento comparativo. Gemma Gordo realiza un acercamiento a la visión anticolonial que José Martí desarrolló en relación a España, pero también hacia Norteamérica, que Martí considera tempranamente como un nuevo, más sutil, y potencialmente más tenaz agente colonizador. Antonio Manuel Moral aborda las visiones cinematográficas de las independencias americanas en distintos países, en las que los sucesos del pasado han sido por lo general puestos al servicio, por un lado, del reforzamiento de la identidad nacional, y por otro de la legitimación de situaciones y posiciones políticas propias del momento de producción de las películas. Antolín Sánchez, por último, analiza cómo desde el exilio español del 39 también se sometieron a escrutinio y comparación las experiencias coloniales en el norte y el sur del continente, dando lugar a interpretaciones diversas en las que el orgullo nacional se contrapone con visiones negativas de la conquista española, que enlazaban con el dominante discurso del Occidente más desarrollado, pero también con un discurso crítico autóctono que ya había asomado desde los primeros tiempos de la colonización.

Reciben asimismo una intensa atención los discursos que afloran en Francia y en Inglaterra (posteriormente Gran Bretaña), y entre sus poblaciones coloniales, en relación a los territorios americanos y sus pobladores autóctonos. En relación al ámbito anglosajón, Eric Marquer aborda la legitimación de la conquista y la visión del indio en Inglaterra en el siglo XVII, en el lapso de tiempo que media entre Francis Bacon y William Petty. En un artículo en buena medida complementario, Alicia Mayer se centra en los discursos elaborados en torno a los mismos años en las colonias inglesas por Roger Williams y John Cotton, en contacto directo con la realidad sobre la que opinan. Estos dos personajes muestran

en sus argumentos enfrentados una llamativa cercanía con los aportados en la polémica de Valladolid entre Sepúlveda y Las Casas.

También en la América anglosajona, pero en el contexto inmediatamente anterior a la revolución, Jaime de Salas analiza, incidiendo en la figuras de Franklin y Paine, como en lo que todavía era territorio colonial se produjo el precursor proceso de creación de una temprana esfera pública moderna. Tras la ruptura con Gran Bretaña, el desarrollo de una autoconciencia americana dio lugar, como argumenta Julio Seoane, a la consolidación de discursos de afirmación nacional que fomentaban un sentimiento de diferencia y superioridad frente a Europa, origen de la gran mayoría de los nuevos pobladores americanos. Seoane describe cómo, de forma un tanto paradójica, en paralelo a lo anterior se empezó a cultivar una identificación del nativo indígena con lo genuinamente americano.

La atención a las imágenes y discursos que se generaron desde Francia se centra comprensiblemente en el periodo ilustrado. Resultan de particular relevancia las consideraciones al respecto del Barón de Montesquieu, uno de los pensadores de mayor influencia en la época, analizadas por Francisco Castilla. Montesquieu hace una diferenciación dicotómica entre imperio de conquista e imperio colonial, arcaico el primero y moderno el segundo, fundamental en la fijación de esta idea en el discurso posterior, y en la consideración del Imperio español como ejemplo paradigmático del primer tipo. La consideración del indígena americano fue, como argumenta María José Villaverde, un elemento central en la división ilustrada entre civilizados y salvajes, decisiva en la consideración que durante largo tiempo recibieron los pueblos indígenas de cualquier lugar del mundo, y en la justificación de su conquista y dominación. En algún autor la carga positiva y negativa de la división entre civilizados y

salvajes cambia de lado, caso particularmente de Rousseau, pero significativamente se mantiene el carácter dicotómico del contraste. En un sentido complementario con el anterior trabajo, Villaverde analiza también la Historia de las Indias del abate Raynal, de enorme influencia en la época pese a sus numerosas incoherencias, resultado de la participación de varios autores en su redacción, y particularmente de Diderot. La visión conciliadora de Raynal hacia las prácticas francesas de conquista, y su juicio negativo de los pueblos indígenas, contrasta con la radical condena de Diderot de la explotación de los pueblos indígenas, en la que de nuevo los españoles son el objeto principal de crítica.

En el entramado de discursos cruzados en el contacto entre distintos pueblos y culturas en América, el vector que con diferencia ha recibido menos atención es el de la percepción por parte de los pueblos indígenas de los conquistadores y colonizadores europeos. El carácter de los indígenas como sujetos sometidos ha reforzado su consideración como objetos de valoración, y no como sujetos valoradores. La ruptura de las tradiciones orales, unida a lo limitado de la cultura escrita indígena –ulteriormente destruida por las potencias coloniales, físicamente y como posibilidad– ha implicado en buena medida el silenciamiento para la posteridad de las percepciones indígenas de la conquista y colonización en el momento en el que se producían.

Estas percepciones básicamente sólo se pueden recuperar a partir de los sesgados relatos de los nuevos pobladores, o del vertido a una lengua europea de los testimonios de indígenas o mestizos, por lo general ya parcialmente socializados en un marco cultural europeo. José Luis Villacañas amplía la limitada visión que existe al respecto con su análisis de la *Crónica mexicana*, de Hernando de Alvarado Tezozomoc, que le permite ahondar en la cosmovisión y el marco cognitivo de los aztecas, y en particular de sus gobernantes, ante la llegada de los españoles, dentro de las cuales adquieren coherencia las decisiones adoptadas.

Merecen una mención especial los textos introductorios de los dos volúmenes, en los que el profesor Francisco Castilla, además de una muy útil recapitulación de los contenidos publicados en la obra, ofrece una brillante, clara y coherente visión de conjunto (particularmente meritoria dada la complejidad del tema) de la multiplicidad de argumentos y discursos, por lo general cargados de prejuicios y sesgos ideológicos, que confluyen en relación a la conquista y colonización del continente americano. El amplio conocimiento de esta temática por parte del citado autor le convierte en la persona idónea para realizar esta sinopsis.

Mateo Ballester Rodríguez
(Universidad Complutense de Madrid)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon/261781>

SIERRA GONZÁLEZ, Ángela (ed.) (2015): *Discursos Políticos, Identidades y Nuevos Paradigmas de Gobernanza en América Latina*, Barcelona: Laertes, pp. 264.

Ángela Sierra González, editora de este volumen, es doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona y licenciada en Derecho por la misma universidad. Directora del

Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEILAM) y de la Cátedra Cultural y Científica de Hermenéutica Crítica de la Universidad de La Laguna. Fue

decana de la extinta Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna y eurodiputada de 1994 a 1999 por Izquierda Unida.

Esta obra la conforman trece disertaciones que reflejan, los sustanciales cambios que se han producido en América Latina. Inaugura este análisis el artículo de Ángela Sierra González, “La(s) filosofía(s) de los nuevos republicanismos latinoamericanos, los movimientos neo-constituyentes y la unidad panamericana” (pp. 13-33), en el que partiendo de la base de que el principio de unidad latinoamericana ha sido históricamente, una de las constantes del discurso utópico latinoamericano, plantea si es posible hablar, en la actualidad, de una cosmovisión compartida respecto de Latinoamérica. De la misma manera, pone sobre la mesa el debate de si existe una cohesión en el conjunto social, en torno a elementos étnicos, culturales y políticos, que los diferencie de sus raíces europeas, indígenas y africanas. Todos estos aspectos, según Sierra González, se contemplan en los procesos neoconstituyentes donde las nuevas constituciones han dado paso a una revolución antropológica, política y social. En este marco, se ha establecido el mestizaje como una característica distintiva, en el que la nación es una realidad que se define a partir de un territorio, un lenguaje y una cultura.

El siguiente autor, José Mendívil Macías Valadez, en su trabajo “Discursos políticos e identidades en América Latina” (pp. 35-42) afirma con contundencia, que el discurso de las identidades políticas en América Latina, se encuentra en crisis. En la actualidad esta afirmación desemboca en la redefinición de las diversas identidades latinoamericanas. El debate político contemporáneo impregna la política latinoamericana que no está exenta de polémica en referencia a las políticas de identidad –universalistas- y las políticas de la diferencia –o del reconocimiento de la

alteridad-. La reivindicación de sectores que han sido excluidos a lo largo de la historia, ha provocado que se cuestione y se redefina el concepto de revolución. Categorías como igualdad, solidaridad, justicia, etc. deben pasar por un proceso de verificación continuado. Esta situación lleva a establecer nuevos espacios de reflexión que sirven para reformular la práctica política y que aseguren la conquista en materia de derechos que se ha alcanzado en el último siglo.

Seguidamente, Mario E. Burkún en su artículo “Procesos democráticos en América Latina desde los 80 del siglo XX a la actualidad” (pp. 43-63) pone de manifiesto que los cambios estructurales que supuso en el Cono sur la derrota del proyecto dictatorial y la llegada de la democracia, tuvieron un impacto determinante en la subjetividad del sujeto colectivo. La llegada de la democracia representativa asumió un modelo económico y político en formato de liberalismo, vigente en América Latina. Este liberalismo económico, que asume el discurso del libre comercio, permite la destrucción de empresas locales ante la impotencia de poder competir con los bajos precios de mercancías que se producen bajo formas de explotación. El paradigma nacional-populista intenta cambiar y favorecer la identidad del conjunto, sobre todo, en el actual momento de crisis sistémica donde se debe reflexionar sobre la ampliación de la democracia social como una necesidad inmediata.

Ramón Torres Galarza, en la tercera aportación, aborda con precisión en “Causas contemporáneas de la emancipación latinoamericana” (pp. 65-79), la manera en que el modelo de Estado en América Latina intentó constituirse siguiendo el modelo europeo y negando, por tanto, la diversidad existente. En la que la voluntad política latinoamericana apostó por la integración, que antes no había sido reivindicada, como nuevo lide-

razgo contra-hegemónico. Ante la crisis del sistema económico financiero, el objetivo de los países de la región debería enfocarse hacia la consolidación económica. De esta manera, se aprovecharía la potencialidad de las reservas de recursos naturales y humanos de la zona. Se parte de que la gestión de un bien público debe suponer el mayor reto para las personas que administran el Estado. La transformación del Estado desde intereses democráticos, supone entonces superar las concepciones arraigadas en esta fase neoliberal, que identifican la diversidad como una amenaza y no como una oportunidad para el desarrollo.

Wolfgang Heuer en “El poder de los insensatos. Libertad y responsabilidad para una economía sustentable” (pp. 81-111) delimita con rigurosidad, la responsabilidad política y social de la que debe ser consciente la economía. En su opinión, si no se diese esta circunstancia, las consecuencias serían, entre otras: el cambio climático y el deterioro medioambiental. Eso, sin olvidar los procesos migratorios que se dan a nivel mundial. La deslocalización de las grandes empresas multinacionales supone una mano de obra barata, que trabaja, en muchos casos, en condiciones infrahumanas. En el año 2000 la OCDE publicó sus “Directrices para las empresas multinacionales”, lo que denominamos como “Responsabilidad Social Empresarial” (RSE), que introdujo y puso en valor el respeto por los intereses de los consumidores y de la sociedad. Se trata, en definitiva, de redefinir las categorías que conforman o deberían conformar el contrato social como libertad y responsabilidad con el objetivo común de alcanzar una democracia amplia y participativa.

Teresa Arrieta en “La crisis del modelo colonial: cultura y valores” (pp. 113-129) construye su análisis sobre la afirmación de que el modelo colonial está en crisis,

poniendo su punto de mira en los movimientos antiglobalización a través de acciones desarrolladas en el Foro Social Mundial, donde se pone de manifiesto que otro mundo es posible. Se establece así como antagónica la afirmación de que el capitalismo tardío no es un destino inevitable. Arrieta aborda la distinción que se establece entre colonización e imperialismo en el mundo moderno. La primera se entiende como la apropiación de los recursos materiales, la explotación del trabajo y las injerencias en las estructuras políticas y culturales del territorio colonizado. Por otra parte, el imperialismo comprendería un sistema mucho más global. Arrieta finaliza su disertación resaltando la importancia que tiene el uso de la tecnología concretamente, como herramienta fundamental para la organización de los movimientos antiglobalización, principalmente, a la hora de vehicular nuevas propuestas políticas.

Por su parte, Magaldy Téllez expone con claridad en su artículo “Entre asedios y resistencias: los difíciles caminos de una revolución democrática” (pp. 131-152), las consecuencias traumáticas que produjo en América Latina la hegemonía neoliberal y que se hicieron notar a mediados de los 80 en Venezuela. La autora pone de manifiesto que entre 2002 y 2012, se muestra un giro hacia un tipo de democracia en el que se establecen aciertos y avancen significativos en diferentes esferas. En el ámbito social destaca: la redistribución de la riqueza petrolera, la reducción de la pobreza, el derecho a la educación pública y gratuita, etc. En el ámbito económico resalta: la diversificación de las relaciones comerciales, el logro de la soberanía económica nacional y la ruptura del control oligopólico de la economía. Señalando en el ámbito político: la apertura hacia una democracia participativa y protagónica,

en la que la configuración del socialismo del siglo XXI articula las luchas populares como un avance más en el proceso de la Revolución bolivariana. En la que sitúa el espacio de reflexión actual en los movimientos populares como formas de resistencia y de posibilidades emancipatorias.

“El principio del buen gobierno frente a los proyectos comunitarios: aproximaciones para el alcance de la concordia” (pp. 153-172) es el título del artículo en el que Dora Elvira García G. plantea que para que se de la posibilidad de un buen gobierno, debe establecerse en qué marco teórico debe desarrollarse. La autora afirma que pensar sobre el buen gobierno en América Latina nos remite a las herencias coloniales. De ahí que las propuestas realizadas desde Latinoamérica giren entorno a parámetros multiculturales y plurales. La finalidad que se pretende alcanzar es, por consiguiente, el bien común a través de la gestión de manera responsable de los gobernantes. Los valores de carácter ético como la justicia, la libertad, la igualdad y la prudencia se convierten así en pautas para un buen gobierno. Según, la autora pensar en un buen gobierno implica hacerlo en clave de multiculturalidad, ampliándola con la inclusión de los diferentes.

El siguiente autor, Dante Ramaglia en “Cambio social, crítica de la modernidad y reinención de la política en América Latina” (pp. 173-190) parte de la necesidad de interrogarse sobre el mundo en que vivimos y como referencia establecer el devenir de la modernidad occidental, que dará lugar a intensos debates a finales del siglo XX. El deseo de alejarse del legado moderno puso de manifiesto la ausencia de exigencias éticas y políticas, unido al desmantelamiento del Estado de bienestar. A pesar de esta realidad, continúan vigentes cuestiones que llaman a la reflexión, como la posibilidad de la vida en común, en un mundo en el que las

distintas crisis han reforzado las situaciones de desigualdad en las relaciones socioeconómicas. Para el autor, el pensamiento latinoamericano tiene mucho que aportar en su tarea crítica, significando categorías como dignidad, igualdad y emancipación, como materialización de los derechos humanos.

M^a Luisa Femenías en su artículo “Democracia, identidad y transformación: un desafío para las mujeres” (pp. 191-213) aborda, en primer lugar, el concepto de identidad como una noción de existencia, la cual elimina cualquier esbozo de singularidad. La autora se pregunta: ¿qué queda de la singularidad en un sujeto tal? Desde este punto de vista, y en opinión de la autora, quedaría sólo la capacidad de resistir. Pero es en esta resistencia en la que el sujeto se constituye como un singular positivo. En América Latina, la acción de los movimientos sociales es constante. Los impulsados por mujeres contribuyen a la redefinición de la realidad, en el que la categoría género aparece ligada a las demandas identitarias. Una vez más, es la resistencia, la clave para enfrentar el poder. La autora se pregunta, en segundo lugar, cómo entender transgresión-transformación. Cambiar el orden de la sociedad actual, implica transformación, es decir, implica llevar a cabo una acción transgresiva-transformativa; que incluya la reorganización del poder patriarcal y del imperialismo cultural. Mientras se cuestiona ¿cómo entender la utopía?, para afirmar que el texto utópico establece una oposición crítica del *statu quo*.

Por otro lado, Margarita Dalton afirma en “Comunidad cultural y pueblos indios: la identidad individual y colectiva en los Estados poscoloniales” (pp. 215-221), que la revolución tecnológica produce el surgimiento de nuevos paradigmas en este momento de globalización, estableciendo nuevas visiones del planeta como uno. Esta identidad social

o individual se define frente al otro, en la que situamos y reconocemos la alteridad en todo aquello que no somos. La imposición de culturas a los pueblos colonizados y, con posterioridad, la negación de la cultura propia, se ha instaurado pero bajo la resistencia de los pueblos conquistados. En Latinoamérica existe y ha existido una lucha constante por el reconocimiento de sus culturas, sus lenguas, sus idiosincrasias e, incluso, por el derecho a gestionar sus propios territorios. La propia identidad se ha convertido así en una estrategia de los pueblos frente al Estado nacional.

“Argentina: la complejidad de la transición democrática y el/los discurso(s) de la(s) memoria(s) (pp. 223-234) de Carolina Kaufmann revela el enfoque crítico al exponer la importancia de la memoria en los escenarios educativos que profundizan en las huellas del pasado reciente, a posteriori de la transición democrática. La autora destaca que la “cultura de la memoria” es el modo en que una sociedad recuerda y representa su pasado. En la reivindicación de los manuales escolares en Argentina, se detecta la escases de trabajos que se centren en la última dictadura; según la autora, estos siguen ofreciendo muestras limitadas en comparación con producciones que recogen otra etapa de la historia de Argentina. En este sentido, se pone de manifiesto que en la actualidad los historiadores no han llegado a un consenso en cuanto a enfoques, recursos metodológicos y perspectivas analíticas en el campo de los estudios sobre la historia reciente. Los estudios sobre la memoria deben activar una memoria liberadora, que integre el pasado y que se proyecte en el presente.

Cierra esta obra, el artículo de M^a Lourdes C. González-Luis (Kory) y Natalia Pais Álvarez “Ni Próspero, ni Ariel, ni Calibán... De los relatos del amo al tercer nacimiento” (pp. 235-257) en el que se expone la situación actual como un momento difícil de analizar, afirmando que la revolución tecnológica representa un paradigma cultural, de generación de valores y subjetividades significativas desde el punto de vista hegemónico. A partir de aquí, se centrarán en lo cultural y en la educación como pilar del análisis. Afirmado que en América Latina, la Ilustración filosófica fue la consecuencia política de su independencia, en el que los sistemas educativos fueron los medios a través de los cuales se llevó a cabo el proceso de formación de los sujetos en cuanto tales, en la que se constituye la educación como herramienta para alcanzar la emancipación. Los estudios poscoloniales reclaman el valor intelectual latinoamericano y dan legitimidad a las voces silenciadas y no escuchadas en el discurso hegemónico.

Esta lectura imprescindible, exigen un análisis que debe estar alejado de los parámetros neocoloniales y hegemónicos y que, a su vez, visibilicen los cambios surgidos en América Latina. En la que, además, se valore la reformulación de la gobernanza interna de las naciones. Sin duda, es el tiempo del avance en democracia, de la inclusión social, en el cual, se han creado nuevos escenarios de reflexión a nivel continental.

Elisa Pérez Rosales
(Universidad de La Laguna)

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:

