

# Daimon

Δαίμων

## Revista Internacional de Filosofía

---

Número 73. Enero-Abril 2018



SOCIEDAD  
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, fundada en 1989, es una publicación cuatrimestral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia (España). Desde entonces, *Daimon* ha abierto un espacio filosófico de reflexión, análisis y crítica de problemas referidos principalmente al ser humano, en todas las dimensiones de su existencia.

Tiene como objetivo la publicación de investigaciones originales: publica por lo tanto trabajos que abordan, desde una perspectiva filosófica, las múltiples dimensiones o esferas de la existencia humana. *Daimon* es, pues, una revista que se dirige a investigadores, pero también a todo el que se interesa por el pensamiento filosófico en sentido amplio, desde la frontera de la ciencia hasta la de la literatura. En las páginas de *Daimon*, el especialista puede encontrar nuevos enfoques de un determinado problema o autor; el investigador, un espacio en el que publicar, contrastar o confirmar sus ideas; y el lector aficionado, artículos, traducciones, revisiones críticas y reseñas de libros que pueden alimentar su curiosidad y ampliar su formación.

**Daimon** combina, en fin, el rigor académico con la originalidad de las investigaciones, sin olvidar la apertura y pluralidad necesarias en una publicación filosófica que quiere interesar también al lector ilustrado en general. En cualquier caso, por su contrastada calidad ha sido seleccionada, en 2008, como referente nacional por la **Sociedad Académica de Filosofía** (S.A.F.), única sociedad filosófica española reconocida por la *International Federation of Philosophical Societies*. Tal selección se ha expresado, finalmente, en un acuerdo de colaboración entre la S.A.F., *Daimon* y el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

**Daimon** figura en el *European Reference Index for the Humanities* (ERIH) en la categoría ERIH PLUS (*Philosophy*, 2016-01-11); sus artículos son registrados en las bases filosóficas de datos nacionales e internacionales siguientes: *Base ISOC - Filosofía*. CINDOC (España); *Dialnet* (España); *Francis, Philosophie*. INIST. CNRS (France); *Philosopher's Index* (Bowling Green, OH, USA); *Repertoire Bibliographique de Philosophie* (Louvain, Belgique); *Ulrich's International Periodicals Directory* (New York, USA), *Scopus* (Editora Elsevier, Ámsterdam, Holanda), *Web of Science* (Editora Thomson Reuters, Estados Unidos).

**Daimon** ha obtenido en 2014 el Certificado de Revista Excelente de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT, <http://calidadrevistas.fecyt.es/Paginas/Home.aspx>).



Edición electrónica: [www.um.es/daimon](http://www.um.es/daimon)

---

## **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**

**Precio para el año 2018 (IVA incluido)**

\* **Suscripción anual (3 ejemplares): 35'00 €**

\* **Precio por ejemplar: 15'00 €**

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

---

Publicación cuatrimestral. Número 73. Enero-Abril 2018

SOCIEDAD  
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 73. Enero-Abril 2018

**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 Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), 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.



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

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 73. Enero-Abril 2018

---

## Artículos

Los derechos homínidos. Una defensa ecuménica. <i>Paula Casal</i> .....	7
Educación filosófica para la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental: el pensamiento de Ann Sharp. <i>Georgina Aimé Tapia González</i> .....	27
Heine y Santayana ante la primera filosofía alemana. <i>Daniel Moreno Moreno</i> .....	41
Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de «inconsciente» en la tesis de 1927. <i>Mateu Cabot</i> .....	55
Walter Benjamin y el ‘ángel irónico’: Un ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil. <i>Mariela Vargas</i> .....	67
Justicia internacional e inmigración, necesidad de constelar diferentes principios normativos. <i>Asunción Herrera Guevara</i> .....	79
El universo Tagore. <i>Carlos Elío Mendizábal</i> .....	95
Los <i>Apologi ad voluptatem</i> de Marsilio Ficino: una exploración ontológica del placer. <i>Mariano Alejandro Vilar</i> .....	107
Metáforas de la multitud en el análisis del movimiento 15 M: la red y el enjambre. <i>Miguel Corella</i> .....	123
John Toland y la <i>Encyclopédie</i> . <i>Jordi Morillas</i> .....	137
El discurso del final: historia, arte y filosofía. <i>Marta García Rodríguez</i> .....	151
Aviones y drones: el elemento aéreo en Carl Schmitt. <i>Laila Yousef Sandoval</i> .....	167
¿Qué es la fenomenología? La vía psicológica y la colaboración entre Husserl y Heidegger en el artículo de la <i>Enciclopedia Británica</i> . <i>Hernán G. Inverso</i> .....	181

## Reseñas

- VON UEXKÜLL, Jacob Johann (2016): *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, Buenos Aires, Cactus, 159 p. (María Belén Campero) 201
- SÁEZ, Luis (2015): *El ocaso de occidente*, Barcelona: Herder, 516 pp. (Óscar Barroso Fernández) ..... 204
- GALINDO HERVÁS, Alfonso y PÉREZ BERNAL, Ángeles M.<sup>a</sup> del Rosario (2016): *Pensar lo político. Ontología y mundo contemporáneo*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 160. (María García Pérez)..... 208
- HEIDEGGER, M. (2015): *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*, Barcelona: LAOFICINA. (Edición bilingüe: traducción española de Jesús Adrián Escudero y Arturo Leyte), 88 pp. (Jezabel Rodríguez Pérez) ..... 212
- KANT, Immanuel (2016): *Lecciones de Filosofía Moral Mrongovius II*. Salamanca: Sígueme. Edición bilingüe de Alba Jiménez. 155 pp. (Luis Javier Pedrazuela Idoeta) ..... 216

## Informaciones

- Listado de revisores que han colaborado con *Daimon* en el año 2017 ..... 221

# ARTÍCULOS



## Los derechos homínidos. Una defensa ecuménica

### Simian Rights. An Ecumenical Defence

PAULA CASAL\*

**Resumen:** Hay quien rechaza los derechos homínidos afirmando que son fruto de una confusión conceptual. Sin embargo, aunque hay muchas disputas filosóficas acerca de si existen derechos naturales o derechos a recibir ayuda, sobre la plausibilidad de las teorías del status y la elección, o sobre la concepción de los derechos como triunfos o constricciones, la opinión mayoritaria en todos esos debates es perfectamente compatible con el concepto de derechos simios. De hecho, los derechos de los gorilas, orangutanes, chimpancés, bonobos y humanos pueden defenderse desde cualquier posición en esos debates e incluso desde cualquier combinación de posiciones en esos debates.

**Palabras clave:** Derechos animales, derechos humanos, derechos positivos, teoría del status y teoría electiva de los derechos.

**Abstract:** Some reject hominid rights arguing they are the product of conceptual confusion. However, although there are many philosophical disputes regarding, for example, the existence of natural rights, of rights to be aided, as well as regarding the plausibility of the status or the choice theory of rights or the conception of rights as trumps or side-constraints, the majority opinion in all these debates is perfectly compatible with the concept of simian rights. In fact, gorilla, orang-utan, chimpanzee, bonobo and human rights can be defended from any position in those debates and even any combination of positions in those debates.

**Keywords:** Animal rights, human rights, positive rights, status and choice theories of rights.

#### I. Introducción: cinco debates

Aunque la idea de los derechos humanos no es reciente –los del hombre se declararon públicamente en 1789 y Marie Gouze declaró los de la mujer en 1791– tras los horrores de la II Guerra Mundial se generó un amplio consenso sobre los derechos humanos. Normalmente se considera que se trata de cierta forma de protección moral y legal de carácter universal, e inalienable, y que son derechos naturales, porque existían antes de ser reconocidos y declarados en algún acto social como la Declaración Universal en las Asamblea General de

---

Recibido: 16/01/2015. Aceptado: 26/03/2015.

\* Professor of Moral and Political Philosophy, ICREA y Universidad Pompeu Fabra. paula.casal@upf.edu. Publicaciones recientes (2016): *Un reparto más justo del planeta* (Trotta, Madrid, 2016) con Thomas Pogge y Hillel Steiner. “Mill, Rawls and Cohen on Incentives and Occupational Freedom” *Utilitas* 29.4 (2016): 375-97. Se agradece la financiación del Proyecto MINECO Retos DER2016-80471-C-2-R.

Naciones Unidas de 1948. Las justificaciones de los derechos humanos en general apelan a veces a expresiones retóricas, vagas y no verificables como «la dignidad intrínseca del ser humano», que nadie sabe bien qué significa (Beitz, 2013), aun si comprendemos que se apele a estos valores como reacción a los abusos nazis. En cambio, la defensa de cada derecho suele apelar a intereses más fácilmente identificables que cada derecho vendría a proteger. Ni los filósofos, ni los políticos, ni el público en general está igualmente familiarizado con el concepto de derecho homínido o simio, que es el que corresponde no sólo a los humanos, sino también a sus hermanos evolutivos los bonobos, chimpancés, gorilas y orangutanes, que forman el grupo de los grandes simios antropoides<sup>1</sup>. A consecuencia de ello, la existencia de los derechos homínidos se niega con mayor frecuencia que la existencia de los derechos humanos (que también algunos niegan).

Al igual que ocurre con quienes rechazan los derechos humanos, quienes rechazan los derechos homínidos no suelen argumentar que no hay nada malo en matar, encarcelar o maltratar a los sujetos de estos derechos. Su discurso es casi siempre que quienes definden estos derechos lo hacen en base a teorías erróneas, sectarias o minoritarias o que son víctimas de algún tipo de confusión conceptual. Esta estrategia es más efectiva que insistir en que estos seres no importan y da la impresión de que el detractor es intelectualmente superior al compasivo, bien intencionado, pero profundamente confundido defensor de los derechos homínidos o humanos. Como esta estrategia no revela interés propio o falta de sensibilidad moral viene bien a los que se han enriquecido en instituciones que explotan a los homínidos, a los que consideran su ideología religiosa amenazada por el concepto de derecho homínido y a los que simplemente desean aparentar superioridad intelectual, pese a carecer de una formación filosófica superior a la de defensores de los derechos homínidos como Gary Francione, Robert Goodin, Lori Gruen, Dale Jamieson, Colin McGinn, Ingmar Persson, Carol Pateman, James Rachels, Tom Regan, Peter Singer o Steve Wise<sup>2</sup>. Esto no significa que no haya buenas personas que simplemente no creen, con toda sinceridad, en la existencia de los derechos homínidos, o tampoco de los derechos humanos. No sólo las hay, sino que no es demasiado sorprendente que las haya, teniendo en cuenta el desacuerdo –y no sólo la confusión– que hay en torno a los derechos. La idea de que defender los derechos simios supone asumir posiciones excéntricas o claramente minoritarias en alguno de estos debates no parece en principio improbable. Sin embargo, como explicaré en este artículo, aunque existen profundos desacuerdos en torno a la naturaleza de los derechos, su función y su fundamentación, los derechos homínidos pueden defenderse –de forma distinta, claro–

- 
- 1 Antes del la llegada de la ciencia genómica, se clasificaban las especies por sus apariencias, y la super-familia *hominoide* se dividía en tres familias: los *hilobátidos* o pequeños simios, los *póngidos* o grandes simios y los *homínidos* o humanos con sus antepasados bípedos. Hoy en día, mientras que los humanos y sus antepasados bípedos se llaman *homínidos*, los *homínidos* son todos los grandes simios, humanos incluidos. Se dividen en la subfamilia Ponginae, donde están solo los orangutanes y la Homininae donde están los demás. Además, algunos también incluyen en el género *Homo* a los humanos, los bonobos y los chimpancés (Véase Berger 2001).
  - 2 Francione, Jamieson, McGinn, Persson, Rachels y Reagan contribuyeron a *The Great Ape Project* (Cavaliere y Singer 1993), Goodin y Pateman han defendido los derechos territoriales de los simios (Goodin y Pateman 1997); la destacada catedrática de filosofía Lori Gruen ha dedicado buena parte de su vida a defenderlos y Steve Wise (2000) ha enseñado derechos simios en Harvard. Todos son autores de primera línea, que han hablado de los derechos en las mejores universidades y cuentan con una amplia producción filosófica, publicada en editoriales y revistas de prestigio.

desde cada una de las posturas enfrentadas en estos debates. Y si podemos defender los derechos simios desde cualquiera de las teorías enfrentadas, también podremos, *a fortiori*, defender los derechos humanos desde cualquiera de ellas.

En el campo de la ética y la filosofía política contemporánea existen al menos cinco debates fundamentales relativos a los derechos y espero que explicarlos brevemente sea útil al lector. El primer debate se adscribe a veces al campo de la meta-ética y concierne al *origen* de los derechos. Para algunos hay *derechos naturales*, independientes de que la gente haga algo, como firmar un acuerdo (Hart, 1955). Para otros, todos los derechos son *artefactos culturales* que se derivan de algo que hacen las personas, de alguna tradición o costumbre, o de algún acuerdo o contrato social. Esta disputa se asocia a veces con la meta-ética, entre otras razones, porque con frecuencia está relacionada con la cuestión de si hay una serie de cosas que ningún gobierno debería poder hacernos, independientemente del contexto cultural en que uno esté y de los distintos contratos sociales vigentes en cada caso.

Los tres debates siguientes son debates de ética normativa. En primer lugar, los filósofos, debaten la *base* de los derechos, que para unos está en el estatus moral o las características de los sujetos de los derechos y para otros en el papel que los derechos juegan en la prevención del mal. Un segundo debate, tan íntimamente vinculado al anterior que casi se confunde con él, es el de si la *función* (o la justificación) de los derechos es la protección de intereses fundamentales o algo derivado de que algunos individuos sean criaturas racionales con la capacidad de elegir y decidir sobre sus cuerpos y sus vidas. Por último, no hay acuerdo sobre si debemos considerar la protección de los derechos como una *meta* o como una *constricción* (*side-constraint*). La quinta y última cuestión es la de si sólo hay derechos *negativos* o derechos a que no interfieran deliberadamente con nuestros planes o si también hay derechos *positivos*, por ejemplo, a la educación o la asistencia médica. Este debate corresponde todavía al campo normativo, aunque la discusión sobre qué derechos concretos son los que tienen los simios o algún otro grupo podría considerarse ya una cuestión de ética aplicada.

Seguiré este orden. Tras ofrecer algunas razones para reconocer a los simios al menos tres derechos básicos (sección II), expondré el debate entre los derechos *naturales* y artificiales (sección III), el debate sobre si los derechos se explican por el *estatus* moral de sus poseedores o por la *función* que desempeñan (sección IV), el debate sobre si los derechos protegen *intereses* importantes o son algo propio de los individuos que pueden elegir, les beneficie o no (sección V), el debate sobre si los derechos son *metas* o constricciones (VI) y el debate sobre la existencia de derechos *positivos* (VII). La idea general es mostrar que es posible defender los derechos simios desde cada una de las posiciones enfrentadas en estos debates, pero que es más fácil defenderlos desde las posiciones mayoritarias en cada debate. Por tanto, para defender los derechos homínidos, no sólo no es necesario, sino que ni siquiera es conveniente, defender posturas extrañas o minoritarias en cuanto a los derechos en general.

Una última cuestión que conviene aclarar es que defender los derechos homínidos tampoco supone negar los derechos de otros animales. En primer lugar, hay otras especies capaces de reconocerse en un espejo, con capacidades cognitivas y emotivas semejantes a las de los grandes simios (como los delfines, las orcas y los elefantes) a los que serían aplicables argumentos parecidos. Y hay argumentos relativos al dolor que son aplicables a

todos los animales. No obstante, no es buena idea intentar hacerlo todo en un solo artículo y por tanto aquí me restringiré al objetivo, probablemente exportable a otros casos, de mostrar que defender los derechos simios no requiere adoptar posturas filosóficas excéntricas.

## II. Tres derechos

### II.1. La muerte

Morir es malo, en primer lugar, porque nos priva de todas las experiencias que podríamos tener de seguir vivos (Nagel, 1979, 1ff). Si un mosquito pierde la vida, pierde sólo unos días (o, en algunas especies, semanas) de andar revoloteando por ahí, sin rumbo, ni compañía. Los homínidos, en cambio, tenemos mucho que perder al perder la vida: somos longevos y tenemos vidas complejas e interesantes, fuertes lazos familiares y sociales, amistades, inventos, viajes, actividades lúdicas y creativas que enriquecen nuestras vidas. Por ello tenemos también un interés muy importante en conservarla. Esta es la primera consideración relevante y quizá la menos discutible.

La segunda consideración es que mientras que nadie llorará al mosquito, ni notará su ausencia, los homínidos tenemos lazos sociales y familiares tan intensos que nuestra muerte puede ser incluso peor para nuestras familias y amigos que para nosotros mismos. Podemos llegar a enloquecer o morir de pena por la muerte de un ser querido. Esta es la segunda consideración relevante.

La tercera y última consideración es más compleja. Si el mosquito sigue vivo, no lo apreciará igualmente porque no sabrá que sigue vivo. Ni siquiera sabe que es un mosquito. O tomemos el caso de un ser longevo como algunos de los peces de estanque capaces de vivir varias décadas. Si el mismo pez no sabe que es el mismo pez que estaba el verano pasado en ese estanque, no está claro que (moralmente) sea mejor que se trate del mismo pez (un pez que dura cuarenta años) o que haya dos peces que duren veinte cada uno. Esto apunta a un tercer factor. La muerte no sólo es mala según lo que perdamos al perder la vida, y lo que pierdan aquellos que nos aprecian, sino que también depende de nuestra contigüidad psicológica y nuestra conexión con el futuro (McMahan, 2002), es decir, del sentido que tenemos los homínidos de nosotros mismos como seres pensantes que existen en el tiempo, y de nuestra capacidad de pensar aquello que aun no ha ocurrido (Cavaliere y Singer 1993, 28-80, Osvath y Martin-Ordas 2015; Osvath y Osvath 2008; Marshall et al. 1994). Si sólo tuviésemos en cuenta los dos primeros factores no sería fácil explicar por qué consideramos más trágica la muerte de un niño que la de un embrión, si no hay una familia que sufra más lo uno que lo otro<sup>3</sup>. Un embrión tiene más que perder que un bebé y un bebé tiene más que perder que un niño, porque le quedan todavía más años por delante. El niño, sin embargo, ya

3 De hecho, algunos autores (Lara y Campos 2015, 61) rechazan la idea de que lo malo de la muerte dependa en parte de las posibles experiencias que uno se pierda al perder la vida, argumentando que entonces matar a cualquiera que tenga algo que perder sería también malo en algún grado y que esto no es plausible. Creo que no solo es plausible, sino que es de esperar que haya más de una razón válida para no matar y que algunas razones válidas para no matar a los homínidos sean razones para no matar a un grupo mucho más amplio de individuos, mientras que otras razones, como la razón que Lara y Campos aceptan (2015, 69), solo es aplicable a los animales auto-conscientes, es decir, los homínidos, los elefantes, algunos cetáceos y la urraca europea.

tiene contigüidad psicológica y ya quiere ser médico o piloto. Ya tiene planes y esperanzas y se prepara para el mañana. Una muerte prematura cortaría súbitamente ese vínculo que conecta al niño con su futuro y que a cierta edad empieza a ser tan intenso que nos lleva a sacrificarnos por ese futuro y a vivir ya mentalmente en él. Llega un punto en que casi todo lo que hacemos lo hacemos pensando en el futuro y si ese futuro no llega nuestros esfuerzos habrán sido en vano. Nuestra relación con nuestro futuro es tan íntima, intensa y omnipresente que cercenar esa unión es como cortar una parte de nosotros mismos. Otros animales, en cambio, no tienen futuro en el sentido de que no pueden pensarlo ni actuar con el futuro en mente. Cuando su futuro llega, aunque sigan habitando el mismo cuerpo, ya son criaturas mentalmente disociadas de la criatura que fueron anteriormente. La intensa conexión del homínido con su futuro da sentido a su vida y hace su muerte más trágica y por ello es especialmente malo quitarles la vida. Sin embargo, en nuestro país siguen matándolos impunemente. Basta con abrirles la puerta, pegarles un tiro y decir que se estaban fugando. No se investiga a nadie por no haber usado un dardo o alimentos con sedante.

## *II.2. La cárcel*

Los homínidos no podemos sobrevivir en nuestro medio si no aprendemos de nuestros congéneres cómo hacerlo. Por ello, tenemos un cerebro diseñado para estar absorbiendo y procesando continuamente información compleja y ejercitarlo es para nosotros una necesidad. Siendo criaturas profundamente culturales, el aburrimiento absoluto nos resulta extremadamente estresante y dañino. Esta es la primera consideración relevante. La segunda consideración se refiere a la naturaleza intensamente social y afectiva de los homínidos. El aislamiento y la incomunicación con otros presos es temida en las cárceles todavía más que el castigo corporal. Por eso, no es de extrañar que los homínidos sufran intensamente enjaulados en solitario y separados de sus seres queridos, y desarrollen síntomas como la pérdida de pelo, por caída o arrancado, la anorexia, la bulimia y la autolesión.

La tercera consideración es de nuevo más compleja, pero es la que está más directamente relacionada con un posible derecho a la libertad como tal, que es algo distinto al derecho a no sufrir a consecuencia del aislamiento, el estrés y el aburrimiento absoluto que genera en los homínidos el encierro. Hay seres, como los peces de estanque, que no pueden imaginar una vida distinta de la que tienen. Los homínidos, en cambio, podemos imaginarnos a nosotros mismos en otro lugar y otro momento de nuestro pasado y también podemos imaginar el futuro. Esta capacidad nos hace conscientes del paso del tiempo durante nuestro cautiverio, y también nos hace enfurecernos porque nos obliguen a esta vida que no queremos y nos impidan continuar con la vida que teníamos, y con nuestros proyectos y familias. De hecho, algunos científicos que estudian la capacidad de planificación y engaño de los chimpancés, lo hacen observando cómo esconden y acumulan proyectiles con los que atacar a los humanos que van a mirarlos a los zoológicos donde están prisioneros (Osvath y Martin-Ordas 2015). Es más difícil defender un interés en la libertad en seres que no pueden concebir otra situación distinta de aquella en la que viven, o aquellos –por ejemplo, los niños– que tienen un interés fundamental en seguir vivos y en que no les hagan sufrir, pero no un interés fundamental en que nadie interfiera con sus designios, porque el que nadie gobierne su vida no es (todavía) un bien para ellos.

Algunos autores han advertido que, de hecho, hablar de «liberación animal» puede inducir a error, dado que la inmensa mayoría de los animales tienen, como los niños, interés en seguir vivos y en vivir bien, pero no en vivir en libertad (Cochrane, 2006, 2009): si una pecera es demasiado pequeña para que el pez se ejercite adecuadamente, reduciendo su nivel de bienestar, mantener al pez en esa pecera va contra su interés en no sufrir, pero no va contra su interés en la libertad, porque los peces no tienen las características propias de los seres que poseen un interés en la libertad, como algo distinto e independiente de un interés en no sufrir. Es incluso difícil explicar en qué puede consistir la liberación de un pez que no puede distinguir un estanque en el que está prisionero de uno en el que no lo está. Estemos o no de acuerdo con esta posición, es fácil ver que no es lo mismo hablar del derecho a la libertad de un homínido que del derecho a la libertad de especies como los moluscos que viven pegados a las rocas y no pueden ni moverse ni lamentar su inmovilidad. Los homínidos sí podemos, podemos hacerlo físicamente y podemos hacerlo en nuestra imaginación y ello hace especialmente malo que nos aten o nos encarcelen. Si uno tiene la memoria y la inquietud mental del que ha nacido para aprender lo que otros saben por instinto, para viajar recorriendo grandes territorios, para inventar y para disfrutar creando, una pequeña celda vacía, sin ninguna distracción, produce numerosas patologías. Si uno es además intensamente social y afectivo, el aislamiento permanente es tan terrible como la absoluta inactividad. Es como ser enterrado en vida, que puede ser hasta peor que morir, por mucho que perdamos los homínidos al perder la vida. Si, además, podemos recordar la vida que teníamos y desear la liberación, nuestra frustración e indignación aumentará porque podemos imaginar algo distinto a aquello a lo que nos obligan. Un estudio reciente (Birket y Newton-Fisher, 2011) que incluyó chimpancés en grupos naturales y bien cuidados, con amplio espacio y programas de enriquecimiento, concluyó que todos los chimpancés cautivos examinados exhibían síntomas de trastorno mental, y no pudo encontrarse otra causa de sus conductas anormales que no fuese la mera cautividad. Sara –la chimpancé que a los cuatro años actuaba en el programa televisivo *Crónicas Marcianas*– presentaba conductas estereotipadas como el balanceo repetitivo y murió en 2012 en plena juventud. Su hermano Nico llegó a tal nivel de desesperación y desequilibrio mental que han tenido que amputarle al menos dos dedos por el daño que se produjo autolesionándose<sup>4</sup>. El sufrimiento que padecen los simios cautivos en nuestra sociedad, sin otro fin que nuestro posible entretenimiento, no es moralmente justificable y no debería contemplarse como algo normal en una sociedad que se supone alejada de la barbarie. De hecho, para seres con ciertas características emotivas y cognitivas el encarcelamiento y observación permanente es una forma de tortura (Gruen 2014: 231-47; Ross 2014: 57-77). Desafortunadamente, no es, además, la única.

### II.3. La tortura

El derecho a no ser torturado es el más universal de todos los posibles derechos animales. Incluso un animal sin suficiente contigüidad psicológica para tener interés en su futuro, o sin suficientes capacidades como para distinguir un estanque donde está cautivo de otro donde no lo está, tiene interés en no padecer ese sufrimiento. Cualquiera que tenga capacidad de sufrir

---

4 Véase <http://fundacionmona.org/nuestros-primates/chimpances/nico/10/12/2015>

tendrá un interés en no hacerlo. No obstante, si un homínido es torturado, la tortura le dolerá como le duele a los mamíferos que tienen un sistema nervioso diseñado, por ejemplo, para retirar una mano de algo que esté demasiado caliente. Pero, además, tendrá el sufrimiento añadido que se deriva de su memoria emocional a largo plazo. Esta memoria es diferente de la necesaria para recordar dónde se ha enterrado una nuez, y es esencial para la aparición de la moral, ya que es la que empleamos para saber a quién debemos estar agradecidos, a quien debemos castigar, o en quien podemos confiar. La memoria emocional no sólo almacena hechos, sino también la respuesta emocional al hecho, de forma que, incluso muchos años después, podemos revivir el sufrimiento padecido con gran intensidad. Así, nuestros torturadores no sólo nos hacen daño cuando nos torturan, sino que nos convierten para siempre en personas torturadas, con cicatrices emocionales, pesadillas y recuerdos que no logramos olvidar porque continúan causándonos indignación, frustración, resentimiento e incluso trastorno mental.

Nuestra capacidad para proyectarnos en el futuro hará, además, que nos sobresaltemos ante cualquier ruido, temiendo que vengan a por nosotros otra vez y nos dormiremos con miedo a despertar de nuevo maniatados, delante de un bisturí. Sabremos qué al día siguiente nos dolerá el costurón y que van a seguir experimentando con nosotros y haciéndonos cicatrices y temeremos también por nuestros seres queridos. En resumen, ciertas capacidades pueden intensificar y prologar el sufrimiento de tal forma que hacen la muerte, la cárcel y la tortura incluso peores de lo que ya son para cualquier animal<sup>5</sup>. Esta es la explicación no especista más plausible de qué tiene de especial torturar a los homínidos, humanos incluidos, aunque no deberíamos torturar a ningún animal.

Estos son los tres derechos homínidos recogidos en la Declaración de los Derechos de los Grandes Simios que defienden organizaciones internacionales como El Proyecto Gran Simio. Hay quien preferiría decir que lo explicado hasta aquí justifica la existencia de intereses fundamentales que tenemos razones sólidas para respetar, aun si no justifican la existencia de derechos. Y si lo que nos interesa es que se respete a los homínidos (humanos incluidos), bastaría con defender la existencia de obligaciones basadas en los intereses (*interest-based duties*), evitando así la discusión sobre los derechos. No obstante, la posibilidad de apelar a las obligaciones no es incompatible con explicar cómo podrían defenderse los derechos homínidos (o los humanos) desde distintas posiciones, como se hace a continuación, empezando por el primer debate.

### III. Derechos naturales y artificiales

El debate sobre la existencia de derechos naturales está entre los debates más antiguos y complejos sobre los derechos<sup>6</sup>. Para tener una primera idea acerca del tema en cuestión,

5 El que algunas capacidades puedan aumentar el sufrimiento es compatible con que otras puedan reducirlo. El no poder dar sentido al dolor o predecir cuándo cesará, por ejemplo, puede hacerlo peor. Es por ello que algunas cosas que causan gran sufrimiento a un niño, como la oscuridad, o perderse en el supermercado, apenas afectan a un adulto. Y está claro que, al igual que un niño, un miembro de una especie con menos capacidad de comprender lo que le ocurre puede sufrir horriblemente.

6 Entre los defensores de los derechos naturales podríamos destacar a Cicerón, *De Legibus* (libro I, sec 28, aprox. 25 ac), Hugo Grotius (*De jure belli ac pacis*, 1625, Prolegómena) Samuel von Pufendorf (*De Jure naturae et gentium*, 1672), John Locke (*Two Treatises on Government*, 1689), Thomas Jefferson (*United States Decla-*

supongamos que vamos en un barco con gentes de distintos países que encalla cerca de una isla deshabitada. Todos nos dirigimos a la costa más cercana, pero algunos nadan mejor y la alcanzan antes. Los últimos en llegar pueden encontrarse con una mano que les ayuda a salvarse o con una mano que les impide llegar a la playa, o incluso, que hunde su cabeza para siempre bajo el agua. Estamos en una situación como la que Hobbes denomina un «estado de naturaleza» (*state of nature*) caracterizado por la ausencia de una autoridad política central que pueda imponer algún tipo de orden. Pero no estamos en la situación que los filósofos llaman «de bote salvavidas» (*life-boat situation*), es decir, una situación de escasez extrema, porque la isla es tan grande y fértil que todos podrían vivir en ella tranquilamente el resto de sus vidas.

En estas circunstancias la mayoría de la gente diría que todos los naufragos tienen derecho a que les dejen llegar a la playa, y que este derecho es natural o inherente a la naturaleza de las personas, y no depende de algo que previamente haya hecho alguien para darles ese derecho. No importa que procedan de la misma cultura y compartan ciertas convenciones o creencias, o que el capitán sobreviva y mantenga el mando, y con ello parte de la «polis», garante de los derechos legales, de la que zarparon. Y no importa su raza o condición. Por esto, los derechos humanos suelen considerarse naturales y no, por ejemplo, algo que surge sólo cuando alguien los pone por escrito o los incluye en una declaración.

Sin embargo, hay quienes piensan que los únicos derechos o deberes que hay son los que en un momento dado nos hemos inventado. Estos autores no sólo piensan esto de algunos derechos (o deberes) –como el de aparcar entre rayas de pintura de ciertos colores– sino de todos los derechos (y deberes), incluido el derecho a alcanzar la orilla, o a vivir en libertad. Piensan que todos son igualmente artificiales: si los tenemos es solamente por algo que han hecho los humanos o sus órganos de gobierno, como seguir una tradición, consignarla por escrito o levantarse en armas y hacer que una lista de preceptos se respete. Esta es la posición que asumen muchos defensores del relativismo cultural, que piensan que el que algo sea malo o injusto depende enteramente del contexto cultural.

Los que cuestionan este relativismo argumentan que si lo que no es permisible en un contexto puede serlo en otro, no es porque cambien los principios, sino porque cambian las circunstancias. Por ejemplo, el principio según el cual no se debe dañar a las personas innecesariamente no cambia, aquello que daña sí: puede variar con las condiciones geográficas –no es lo mismo quitarle a alguien unos cubitos de hielo en el Sáhara o el Polo– o las condiciones culturales. Por ejemplo, cuando las razones por las que algo es dañino están relacionadas con las expectativas de las personas, en lugares donde las expectativas son distintas, también habrá distintas cosas dañinas e impermisibles. No es lo mismo mentir en una cultura donde hay gran aversión a la mentira –quizá porque recibir información correcta, por ejemplo, sobre el grosor del hielo, es cuestión de vida o muerte– que mentir en una sociedad donde todos esperan que mientas y exageres por cortesía, por quedar bien o para entretener a los demás.

---

*ration of Independence*, 1776), o Thomas Paine (*Rights of Man*, 1791). Entre sus detractores destacan Jeremy Bentham («Critique of the Doctrine of Inalienable, Natural Rights» en sus *Anarchical Fallacies* (1843) y Hans Kelsen (1928) «The Idea of Natural Law.» en *Essays in Legal and Moral Philosophy* (1973) ed. O. Weinberger, trans. P. Heath. Dordrecht: Reidel.

Los derechos simios no dependen de esta discusión. Hay defensores de los derechos simios que creen que hay derechos universales e inalienables que se explican haciendo referencia a la naturaleza de estos seres y sus características, y otros defensores de los derechos simios como mi amigo Jesús Mosterín (2014, 89 y ss.) que piensan que todos los derechos son igualmente artificiales. La cuestión de si los simios (o los perros) tienen o no ciertos derechos es para ellos muy sencilla: todo depende de qué derechos decidamos darle. Esto no significa que todo valga. Uno debe también justificar qué convenciones cree que su sociedad debe adoptar. Según estos autores, si debemos otorgar derechos a los simios o a las mujeres es porque hay mejores razones para adoptar estas convenciones que para no adoptarlas. Estas razones, cuando uno las solicita, suelen terminar haciendo referencia a capacidades o intereses de los sujetos de los supuestos derechos inventados. Así que lo que en principio parecen posiciones irreconciliables terminan mucho más cerca de lo que cabía suponer. Y, además, el hecho de que algunos no quieran hablar de «derechos homínidos» sino de «derechos que se deberían otorgar a los homínidos», ni de «derechos de las mujeres» sino de «derechos que se deberían otorgar a las mujeres» no tiene por qué tener implicaciones diferentes respecto a cómo debemos tratar ni a los simios ni a las mujeres<sup>7</sup>.

#### IV. Estatus y función: la base de los derechos

Según la *teoría del estatus*, ciertos individuos tienen unas características que hacen que sea apropiado atribuirles ciertos derechos y respetar tales derechos tanto si ello beneficia a estos individuos como si no. En cambio, según las *teorías instrumentalistas*, los derechos protegen nuestros intereses fundamentales. Protegernos es su razón de ser. Warren Quinn distingue ambas posturas y defiende la primera como sigue:

«no es que nos parezca apropiado adscribir derechos [a ciertos individuos] porque pensamos que sería bueno que tales derechos sean respetados. Más bien, pensamos que si respetar tales derechos es bueno, es precisamente porque de hecho tales individuos los tienen.» (Quinn, 1993, 73)

Como explica unas páginas antes, es apropiado que ciertos individuos tengan la última palabra en relación a lo que se les va a hacer, no porque ésta sea «la mejor forma de proteger el *bienestar general* de la humanidad» (Quinn, 1993, 170, énfasis añadido), sino porque «sería indigno» no reconocer este poder en un «*ser independiente*», «que tiene sus propias metas» (ibid, su cursiva)<sup>8</sup>.

7 Nótese que puede defenderse la idea de que los difuntos, los niños, y la generaciones futuras tienen derechos no naturales porque para tener derechos no es necesario inventarlos uno mismo, basta que alguien los invente o establezca.

8 Otro defensor de la teoría del estatus es Robert Nozick, que comienza su obra más importante *Anarchy, State and Utopia* con la frase «Los individuos tienen derechos y hay cosas que ninguna persona o grupo les puede hacer (sin violar sus derechos)» (Nozick, 1974, ix).

Un defensor del instrumentalismo podía responder que no es muy importante que la palabra empleada sea «indigno» siempre que estemos de acuerdo en que se trata de algo malo<sup>9</sup>. Las razones por las que es malo pueden referirse al «bienestar general», como dice Quinn, o a otras razones. Al referirse sólo al bienestar general, Quinn confunde el instrumentalismo con el instrumentalismo utilitario, que es la variante más conocida, pero quizá no la mejor. El utilitarismo es una teoría *consecuencialista* (juzga los actos exclusivamente por sus resultados), *bienestarista* (juzga los resultados exclusivamente en términos de experiencias positivas y negativas, o de satisfacción o frustración de preferencias) y *agregacionista* (juzga los resultados por la suma total de bienestar, sin atender a su distribución). El utilitarismo recomienda que actuemos de modo que la suma de bienestar sea la mayor posible, pero no prescribe cómo. Y muchos utilitaristas creen que defender derechos individuales contribuye, más que negarlos, a que el bienestar general sea el mayor posible. Esto da lugar al llamado *utilitarismo indirecto o de dos niveles*, en que el nivel superior permite explicar la existencia del nivel inferior, derechos incluidos, en términos utilitarios. Ahora bien, el mismo modelo arquitectónico podría contener una filosofía *igualitaria* que explicase los derechos individuales defendidos en el nivel inferior en base a la igualdad moral de todos los seres humanos o como la mejor forma de protegerla. Análogamente, un *suficientario* como Harry Frankfurt (1987), es decir, alguien que mantiene que lo importante no es la igualdad sino que todos tengan lo suficiente podría explicar la defensa de tales derechos como la mejor forma de garantizar que nadie tenga menos que lo suficiente. Y también, un *prioritario* como Derek Parfit (1995), es decir, alguien que piensa que beneficiar a alguien tiene más valor moral cuanto peor esté ese alguien, puede defender los derechos como la mejor forma de proteger a los que están en una situación peor. Incluso una teoría *contractualista*, como la de Thomas Scanlon (1998), puede defender los derechos como la mejor forma de llegar a una situación que nadie pueda rechazar razonablemente y un rawlsiano podrá describir tal situación en términos de equidad (*fairness*).

Hoy en día, en filosofía política es normal ofrecer una fundamentación instrumentalista, y hay también quien se inclina por una posición híbrida que incluye elementos de ambas teorías (Sen 1998). Los derechos simios pueden defenderse de este modo, como la mejor forma de proteger la vida, la libertad y el bienestar de los homínidos. No obstante, los derechos de los simios también pueden defenderse desde una teoría del estatus. Por ejemplo, Agnieszka Jaworska (2007) defiende, en la prestigiosa revista *Ethics*, una teoría de los derechos homínidos basada en el concepto del estatus moral completo (*full moral standing*). Tras analizar el caso de la gorila Koko, concluye que todos los animales tienen cierto estatus moral, pero sólo algunos tienen ciertas características, como la capacidad de preocuparse por otros y cuidar de ellos (*the capacity to care*) que justifican un estatus moral completo. Jaworska incluye a todos los grandes simios, incluidos los humanos, en esta categoría.

---

9 De hecho, hay quienes califican precisamente de «indigno» el negar derechos a ciertos animales (por ejemplo, Lara y Campos, 2015, 68).

## V. Intereses y elección: la justificación de los derechos

La distinción entre estatus y función está estrechamente relacionada con otra distinción empleada con mayor frecuencia. Se trata de la distinción entre la *teoría del interés* (*interest theory*) y de la *elección* (*choice theory*), que a veces se llama también de la *renuncia* (*waive theory*) o de la *voluntad* (*will theory*). Según la primera, el derecho de los náufragos a alcanzar la orilla se basa en lo importante que es para ellos que les dejen ponerse a salvo. La isla no tiene derechos porque no tiene intereses; un niño, en cambio, si los tiene. La teoría rival mantiene que la posesión de derechos no está ligada a los intereses sino a la voluntad o capacidad de elegir<sup>10</sup>. Si los náufragos pueden elegir entre llegar a la playa o ahogarse, entonces tienen derecho a llegar a la playa. Es decir, si los náufragos tienen derecho a salvarse es precisamente porque pueden decidir suicidarse –son «pequeños soberanos» sobre ese dominio y pueden hacer lo que quieran con su vida. Otros, en cambio, tienen que obtener su consentimiento para hacerles algo (Hart, 1982, 183). Dada la relación que estos teóricos ven entre tener derechos y poder elegir, no sorprende que en su opinión los derechos inalienables no existen –aunque tampoco es absurdo creer en los derechos inalienables de los electores. Los derechos inalienables son aquellos que no podemos dejar de tener, por ejemplo, vendiéndoselos a otros, como el derecho a votar o a ser libre. Según la teoría electiva uno puede venderse a sí mismo como esclavo o incluso vender su vida y su cuerpo a un caníbal como parece que hizo Bernd Jürgen Armando Brandes en Alemania, que dio su consentimiento para que otro lo matase y se lo comiese<sup>11</sup>. Esta es una consecuencia directa de una teoría electiva como la de Hillel Steiner, donde «todos los derechos son en esencia derechos de propiedad» (1994, 93). No hay problema, por tanto, en que podamos vendernos o regalarnos a un caníbal.

La consecuencia más grave de esta teoría es que los que no pueden renunciar carecen por completo de derechos. Las generaciones futuras no tienen ningún derecho porque como todavía no están aquí, aun no pueden aceptar ser devorados, o que devoremos el planeta. Así que tampoco tienen derecho a que les dejemos un planeta habitable. Los niños ya están aquí, y ya tienen intereses muy reales, pero como todavía no tienen la capacidad de rechazar ofertas, no tienen tampoco derecho alguno, por ejemplo, a que no les golpeemos sin razón. Lo mismo le ocurre a las generaciones pasadas, a los difuntos, a los comatosos y a todos los que carecen de la capacidad de declinar ofertas, ya sea por edad, minusvalía, accidente o enfermedad. Al perder esta capacidad pierden todos sus derechos. Sin embargo, HAL, el computador de 2001. *Una odisea espacial*, que decide desobedecer y guiar la nave según sus criterios, sí puede ser un sujeto con derechos (Steiner, 1994, 249, n 27).

La mayoría de los filósofos morales y políticos y de la gente en general, no comparten estas extravagancias libertarias. Piensan que los derechos, como la ética en general, tienen más que ver con la idea de reducir el sufrimiento o proteger intereses fundamentales que con la capacidad de elegir. Los niños no puedan rechazar la oferta de que no abusen de ellos, por ejemplo –ni tampoco pueden dar su consentimiento. Pero esto no nos da razones para negarles el derecho a no ser víctimas del abuso, o a tomarnos este derecho menos en serio. Al

10 Entre los pensadores que relacionan los derechos con los intereses se incluyen David Lyons, Neil McCormick, Mathew Kramer y Joseph Raz. Entre los pensadores que relacionan los derechos y la voluntad están Emmanuel Kant, Friedrich Carl de Savigny, Herbert Hart, Hans Kelsen, Carl Wellman y Hillel Steiner (Wenar 2015).

11 [http://www.nytimes.com/2006/05/09/world/europe/09iht-web.0509cannibal.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2006/05/09/world/europe/09iht-web.0509cannibal.html?_r=0) (10/12/2015)

revés, nos da razones para protegerlos más, porque esa incapacidad les hace más vulnerables y más necesitados de la protección que nos dan los derechos<sup>12</sup>. Además, mientras que los científicos confirman y explican cada vez mejor los intereses fundamentales que los derechos protegen, cada vez explican causalmente más conductas que hasta ahora atribuíamos a la libre elección. Realmente, ni siquiera sabemos bien qué significa «poder elegir», ni si cuánto más podamos elegir, más derechos tendremos. Tampoco está claro si basta con poder elegir o renunciar a algo (por ejemplo, al postre) para tener todos los derechos, o si poder renunciar al postre sólo nos da derecho al postre, pero no derecho al alimento en general, que es algo que solo conseguiremos los que seamos capaces de matarnos de hambre a voluntad. Si bastase con poder elegir algo (cosa que logra cualquier simio), nos encontraríamos con una postura cuya explicación más plausible se refiere a los intereses del tipo de agente sofisticado que tienen la capacidad de elegir, con lo cual estaríamos volviendo a la visión estándar de los derechos como protectores de intereses. Si insistimos en que no podemos tener derecho a nada concreto a lo que no podamos renunciar, esta postura parece aun más arbitraria. Además, lo normal es pensar que tenemos derecho a un aire respirable o al agua potable precisamente porque no podemos renunciar a ello. Sería absurdo pensar que la gente que tiene vértigo o pánico al fuego tiene menos derechos a que los bomberos los salven de un edificio en llamas porque no pueden saltar o renunciar a saltar como los demás sino que habrá que empujarlos para que salten o sujetarlos para que no salten antes de tiempo. Sería absurdo perder el derecho a lo que más necesitamos por ser incapaces de renunciar a ello.

En cualquier caso, y por implausible que nos parezca esta teoría, no hace falta rechazarla para defender los tres modestos derechos homínidos, porque los homínidos también pueden elegir. Por ejemplo, no sólo los simios, sino también otros primates como los monos capuchinos se niegan a comer si cada vez que le dan a la palanca que les permite obtener comida, un congénere de otra jaula recibe un shock eléctrico. Algunos de los sometidos a este experimento llegaron a estar doce días sin comer para no hacer sufrir a los demás (De Waal, 2006, 178). Las elecciones de un chimpancé pueden ser tan complejas que el propio Franz de Waal compara sus estrategias con los comentarios de Tucídides sobre las guerras del Peloponeso.

Jeroen tenía dos opciones. Podía aliarse al jugador más fuerte, Luit, y obtener algunos beneficios a cambio, –los beneficios que Luit decidiese darle. También podría ayudar a Nikki a que retase a Luit y crear así a un nuevo macho alfa, que le debiese el puesto... Como super-potencia de la colonia, realmente Luit no necesitaba más que la neutralidad del viejo simio. Apoyar a Nikki era la elección lógica de Jeroen. Sería el director de las marionetas, y disfrutaría de más poder del que podría haber soñado tener bajo el mandato de Luit. (De Waal, 2006, 71)

---

12 No todos los intereses están ligados a un derecho, ni todos los derechos a un interés, si tomamos los casos de forma aislada, sin tener en cuenta al conjunto de los individuos con intereses. Uno puede tener mucho interés en que otro caiga enamorado a sus pies, sin adquirir por ello ningún derecho; y un juez puede tener derecho a multarnos sin tener interés alguno en ello. No obstante, si tomamos a otros individuos en cuenta, veremos que tener que corresponder los sentimientos ajenos puede ser opresivo e imposible y que es la sociedad la que tiene interés en los poderes que delega en un juez.

Dado que los simios pueden elegir, aun los que suscriben la teoría de que sólo los que eligen tienen derechos, pueden apoyar los derechos de los simios. Esta es al menos la postura de Hillel Steiner uno de los principales representantes contemporáneos de la teoría electiva, que respondió a esta cuestión como sigue:

En vista de los hechos referidos [por de Waal] no puedo ver ninguna razón para negar que los grandes simios o a los delfines puedan tener derechos en el sentido de la teoría electiva. Al parecer, poseen los atributos salientes de la agencia moral –la capacidad para hacer distinciones normativas, la capacidad de autocontrol y la capacidad de percibir complejas relaciones causales. Normalmente, esto basta para que un individuo tenga derechos. El hecho de que yo defienda la teoría electiva no significa que rechace vuestro proyecto. Al contrario, me veo muy inclinado a adherirme.

Mike Otsuka me ha sugerido la plausible idea de que tener derechos en el sentido de la teoría electiva no tiene porque ser una cuestión de todo o nada. Quizá deberíamos identificar una escala de estatus en base a características como ...el grado de impedimento cognitivo o volitivo...<sup>13</sup>.

Cuando estas diferencias de grado son tan grandes que modifican los intereses del individuo como se explica en la sección II, comparando un humano y un molusco o un mosquito, no hay arbitrariedad. Pero no es plausible afirmar que los humanos más inteligentes tienen más derecho a que no les torturen que otros humanos menos inteligentes, aunque los intereses de ambos sean idénticos y los efectos de la tortura también. Pese a lo repugnante que pueda resultarnos esta postura, todavía es compatible con los derechos simios, dado que los tres derechos solicitados podrían encajar perfectamente en el nivel inferior de capacidad, mientras que la lista completa de derechos humanos se reservaría para individuos más capaces.

Una variante de la teoría electiva exige que, además de elegir, uno pueda tener obligaciones. El pensador cristiano y conservador Roger Scrutton (2007) apela a esta idea para defender la caza de zorros y rechazar los derechos animales. Esta postura dejaría sin derechos no solo a los difuntos y a los niños sino incluso a aquellos que teniendo intacta su capacidad de elegir no pueden por minusvalía o enfermedad tener obligaciones ya que no pueden satisfacerlas y deber presupone poder («*ought implies can*»). La posición de Scrutton ha sido criticada en sus distintas versiones por Christine Korsgaard (2012, 2014). La menos atractiva de las versiones de esta posición –y que ni siquiera Scrutton aceptaría– excluiría a los niños o los minusválidos porque como no son una amenaza para nosotros, no tenemos que concederles derechos, ya que poco pueden hacer al respecto. Una versión menos cruda de esta idea apela a la reciprocidad para no darles derechos al menos que tengan también obligaciones. La versión más atractiva es la que entiende que aquellos que tienen obligaciones tienen un nivel de sofisticación cognitiva que les hace tener intereses, por ejemplo, en seguir vivos, según se explica en la sección II. Pero esto ya sería volver a la teoría estándar de los derechos. En cualquier caso, los homínidos

---

13 Hillel Steiner, comunicación personal, mensaje electrónico 9.11.2007.

viven en grupos socialmente muy complejos donde tienen derechos y obligaciones. Por ejemplo, los machos chimpancés hacen pactos de mutua defensa, de modo que cuando uno es atacado, el otro tiene la obligación de defenderle. Si no lo hace, el agredido se defenderá sólo y luego perseguirá al aliado cobarde para castigarle por no haber cumplido con su obligación. También suelen liderar en coalición, manteniendo una división del trabajo político a realizar, como la defensa de grupos extraños o la disolución de conflictos internos, obligaciones que no pueden ignorar o podrán perder su posición de mando. Las hembras bonobo forman también fuertes alianzas donde adquieren numerosas obligaciones que no sólo incluyen la defensa y el reclutar a los hijos varones mayores para la defensa, sino atención con los partos y los bebés. Además de las obligaciones con los amigos y aliados, los homínidos tienen obligaciones de grupo como avisar de peligros o posibles beneficios. Y tienen también numerosas obligaciones familiares. Los gorilas viudos, por ejemplo, han de hacer nidos donde sus hijos puedan dormir todos a su lado. Los homínidos conocen sus obligaciones y cuando aprenden a hablar inglés (entendiendo el habla y expresándose mediante el lenguaje de signos) no tienen dificultad a describirse a sí mismos como «malos» cuando no las cumplen (White Miles 1993: 52). En esos casos evitan la mirada, andan cabizbajos, muestran una sonrisa nerviosa, y adoptan posturas sumisas esperando una riña. Su conducta sugiere que entienden el motivo de la misma. De Waal relata, por ejemplo, como unas chimpancés adolescentes amonestadas por otros chimpancés por haber llegado tarde a cenar, fueron las primeras en la fila al día siguiente. Entendieron que fueron castigadas por llegar tarde y por eso a la siguiente oportunidad fueron las primeras en la cola. Esto ocurrió pese a que, tras haber llegado demasiado tarde como para dormir con los demás, los miembros adultos del grupo no pudieron castigarles hasta entrado el día siguiente<sup>14</sup>. Así pues, ni siquiera esta última postura imposibilita los derechos simios, aunque nadie debería querer emplearla ya que niega la protección que ofrecen los derechos a aquellos que más la necesitan como los enfermos, los discapacitados y los niños, además de a nuestros nietos y biznietos aun no nacidos y a nosotros mismos cuando seamos ancianos y luego difuntos.

## VI. La concepción de los derechos como metas o constricciones

Cualquiera que sea la teoría de los derechos que uno defiende, todos los filósofos consideran a los derechos como algo que tiene especial peso normativo. Ronald Dworkin (1984) compara los derechos con los triunfos de una baraja. Un triunfo tiene más peso que varias cartas bajas. Como ilustración, pensemos en el caso de los juegos romanos en que se arrojaban esclavos a los leones. El derecho a la vida de un esclavo tiene mucho más peso que la diversión de muchos romanos, por mucha que esta fuese. Podría decirse que su derecho a vivir «triunfa» sobre el interés en divertirse de la multitud. Esta concepción es perfectamente compatible con los derechos homínidos. Por ejemplo, el derecho del chimpancé a seguir viviendo libre en su selva «triunfa» sobre el deseo que alguien pueda tener de entretenerse viéndole enjaulado en el zoo, y su derecho a la vida «triunfa» sobre el deseo de comerse un exótico asado de *bushmeat*.

14 <http://proyectogransimio.org/videos/nuestros-videos/entrevista-a-frans-de-waal> (10.12.2015).

Consideremos ahora otra concepción de los derechos o al menos de algunos derechos como el derecho a la vida. Como ilustración, pensemos en el problema del tranvía (*the trolley problem*) ideado por Philippa Foot (1967). Vamos en un tren sin control que va a tomar la vía derecha donde atropellará cinco inocentes. Tirando de la palanca no podemos parar, pero sí desviarnos a la vía izquierda, donde sólo atropellará a uno. Si pensamos que los derechos son metas hacia las que hay que correr, intentaremos salvar el mayor número de vidas. Si pensamos que los derechos son meras barreras o constricciones, como las vallas de un maratón que marcan la pista por donde se puede correr, dejaremos que el vagón siga su curso. No importa llegar a la meta, sólo el respetar las barreras.

Contra lo que suele suponerse, la concepción de los derechos como constricciones no implica que los derechos se consideren sagrados o muy importantes. Todo lo que indica es que no se puede violar un derecho para minimizar la violación de derechos (Nozick, 1974, 28ff). Uno puede pensar que no se debe robar un euro o un coche para impedir el robo de miles de euros o de coches. Esto es compatible con no considerar esos robos algo importante. Esta teoría es especialmente implausible cuando no permite violar derechos ni siquiera para impedir una violación masiva de derechos de rango superior. Por ejemplo, es ridículo decir que no podemos robar cinco euros, para hacer una llamada y salvar a cinco inocentes de un asesino. Sin embargo, hay libertarios que consideran cualquier impuesto sobre su trabajo, por pequeño que sea, una violación impermissible, incluso para salvar vidas. En todo caso, la idea de que al menos algunos derechos son constricciones, no metas, todavía es compatible con los derechos homínidos. Agnieszka Jaworska (2007), por ejemplo, mantiene que como los homínidos tienen un estatus moral completo, se podría matar un pollo para salvar a cinco pollos, pero no se puede matar a un gorila para salvar a cinco.

## VII. Derechos negativos y positivos

Hay quienes niegan la existencia de derechos positivos, por ejemplo, a la educación o la salud. Piensan que la justicia exige que no nos hagan daño, pero no exige que nos ayuden. Los que niegan los derechos positivos son de nuevo los libertarios<sup>15</sup>. En cualquier caso, esta distinción entre derechos positivos y negativos, que además ha sido muy criticada (McCallum, 1967; Sterba, 1998, 238; Dworkin, 2001) es irrelevante para la defensa de los derechos simios, porque todos los derechos exigidos en la Declaración de los Derechos de los Grandes Simios son derechos negativos. El derecho a que no te maten, no te encarcelen y no te torturen son sólo derechos a que te dejen en paz. Por tanto, cualquiera que sea nuestra posición sobre los derechos positivos, no es incompatible con la defensa de los tres derechos homínidos que se han venido solicitando hasta ahora.

Esto no significa que no puedan tener más derechos, ni que todos hayan de ser negativos. La idea de que los animales tienen sólo derechos negativos está muy extendida incluso entre los defensores de los animales (De Lora, 2007). Sin embargo, hay también autores que consideran que si los humanos tienen derechos positivos, sería especista suponer que otras

15 Entre los libertarios progresistas como Hillel Steiner, Michael Otsuka o Peter Vallentyne esta opinión no tiene las graves consecuencias que podría tener porque otras partes de sus teorías, como las relativas al reparto de los recursos naturales, permiten a los necesitados acceder a recursos naturales suficientes como para no depender del trabajo de los demás.

especies no los tienen (Horta 2012, 2013, Faria 2013, 2014). Una cosa es que pueda ser difícil, arriesgado, contraproducente o demasiado costoso intervenir en la naturaleza, que sin duda puede serlo. Y otra, negar categóricamente el derecho a la ayuda a otras especies, sin más justificación que su pertenencia a otras especies. Supongamos que, al cruzar un campus universitario para ir a dar una clase, un profesor de ética cree ver a un niño ahogándose en un pequeño lago. Al acercarse, se da cuenta de que en realidad se trata de un pequeño homínido que alarga su manito hacia él, pidiéndole ayuda<sup>16</sup>. Como no le apetece mojarse los pies, al ver que el bracito es demasiado peludo para ser humano, el profesor decide dejarle morir. ¿Es esto defendible? Está claro que no, pues aunque este profesor no esté obligado a salvar a todos los homínidos del planeta, está obligado a salvar a este pequeño homínido, al que puede salvar con seguridad y con un esfuerzo muy modesto.

### VIII. Compatibilidad múltiple

Hay un notable solapamiento entre los que defienden (i) que solo hay derechos negativos (ii) que los derechos (o al menos algunos derechos) son constricciones en vez de metas (iii) que solo tienen derechos los que pueden rechazar ofertas (iv) y quienes piensan que el estatus moral es la base de los derechos. Incluso la cuestión de si hay derechos naturales ha estado ligada, históricamente, a esta cuestión. Se ha asumido que si tenemos derechos naturales están relacionados con nuestra naturaleza racional, que es la que nos da la capacidad de elegir y con ello nuestro estatus moral. Sin embargo, hay muchas coincidencias en la historia de la filosofía que son solamente consecuencia de que dentro de una corriente, como la libertaria, se mantengan varias ideas. Aunque sea típico del libertario creer en los derechos naturales y la teoría electiva y negar los derechos positivos, no hay contradicción en mantener que los derechos naturales se explican por su función de proteger intereses fundamentales del individuo y que pueden, además, ser derechos positivos. También se puede defender una teoría del estatus como la de Jaworska, que no coincide con la teoría electiva. Asimismo, no habría contradicción en pensar que únicamente los que pueden elegir tienen derechos, y que estos derechos son tanto positivos como negativos. La lógica permite muchas más combinaciones de las que han sido frecuentes en la historia del pensamiento político europeo. Los derechos naturales, por ejemplo, pueden defenderlos conservadores o progresistas, con o sin referencia a la divinidad. Y todas las posturas son compatibles con los derechos homínidos, incluso si tenemos en cuenta no solo las posturas que se han mantenido sino las que se podrían mantener sin contradicción. De hecho, hay todavía más posiciones posibles que las que he mencionado aquí. Por ejemplo, al final de la segunda sección, me he referido a la posibilidad de prescindir del término «derecho» y hablar únicamente de las obligaciones basadas en los intereses (*interest-based duties*). Otra forma de abordar la cuestión, es la de centrarse no en *afirmar* que los simios tienen derechos sino en *negar* que los humanos tenga derecho a matar o enjaular a los simios. Este es, por ejemplo, el planteamiento que ahora prefiere Lee Hall, una catedrática de derecho autora del primer *legal brief* en defensa de un simio (Hall y Waters 2000).

---

16 Véase un delfín en apuros pidiendo ayuda a un buzo <https://www.youtube.com/watch?v=i2geGkc5y1Y> y a una yubarta dando las gracias tras ser asistida, <https://www.youtube.com/watch?v=tcXU7G6zhjU> (10.12.2005)

## IX. Conclusión

Hay muchas opiniones respecto al origen, la función o la naturaleza de los derechos que pueden combinarse de muchas formas posibles, y los derechos simios pueden defenderse desde las posiciones más diversas. Hay posturas que mantienen muy pocos autores, generalmente comprometidos con el libertarismo político. La opinión mayoritaria es que los negros ya tenían derecho a que no les esclavizasen antes de que el estado aboliese la esclavitud, y que éste es un derecho *natural* e universal que protege nuestro *interés* en la libertad. La mayoría pensamos también que los derechos tienen la *función* de proteger intereses fundamentales, que se puede violar un derecho menor para proteger otro más importante, y que no todos los derechos son *negativos*. La opinión mayoritaria facilita la defensa de los derechos homínidos, pero incluso un libertario con ideas tan minoritarias como Hillel Steiner puede aceptar los derechos homínidos. No es cierto, por tanto, que defender los derechos homínidos requiera estar confundido respecto a lo que es un derecho o asumir posiciones excéntricas en algunos de los principales debates en torno a los derechos<sup>17</sup>.

## Referencias

- Beitz, Ch. (2013), «Human Dignity in the Theory of Human Rights. Nothing but a Phrase?» *Philosophy and Public Affairs* 41, pp. 359-290.
- Berger, L.R. (2001), Viewpoint. Is it Time to Revise the System of Scientific Naming? National Geographic News, [http://news.nationalgeographic.com/news/2001/12/1204\\_hominin\\_id.html](http://news.nationalgeographic.com/news/2001/12/1204_hominin_id.html)
- Birkett, L.P. y Newton-Fisher, N. (2011), «How Abnormal is the Behaviour of Captive-Zoo Living Chimpanzees?» *PLoS ONE* 6.6. e20101. Doi:101371/journal.pone.0020101.
- Cavalieri, P. and P. Singer eds. (1993), *The Great Ape Project*, New York: St Martin Press.
- Cochrane, A. (2006), *Animal Rights without Liberation*, Columbia USA: Columbia University Press.
- Cochrane, A. (2009), «Do Animals Have an Interest in Liberty?», *Political Studies* 57, pp. 660-679.
- De Lora, Pablo (2007), «Los animales y el gobierno de la naturaleza» A. Herrera (ed.) *De animales y hombres*, Oviedo: Biblioteca Nueva y Ediciones de la Universidad de Oviedo, pp. 97-116.
- De Waal, F. (2006), *Our Inner Ape*, Nueva York: Riverhead.
- Dworkin R. (1984), «Rights as Trumps», J. Waldron (ed.) *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press, pp. 153-67.
- Dworkin R. (2001), «Do Values Conflict? A Hedgehog's Approach», *Arizona Law Review* 43, pp. 251-9.
- Faria, C. (2013), «Differential Obligations towards Others in Need», *Astrolabio* 15, pp. 242-46.
- Faria, C. (2014), «Equality, Priority and Non Human Animals», *Dilemata* 13, pp. 225-236.

17 Agradezco mucho los comentarios de Oscar Horta y Andrew Williams, así como de los editores de *Daimon* y de dos árbitros anónimos.

- Foot, P. (1967), «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», *Oxford Review* 5, pp. 5-15.
- Frankfurt, H. (1987), «Equality as a Moral Ideal», *Ethics* 98, pp. 21-45.
- Goodin, R., C. Pateman y R. Pateman (1997), «Simian Sovereignty», *Political Theory* 25, pp. 821-849.
- Gruen, L. (2014), «Dignity, Captivity and an Ethics of Sight», en L. Gruen (ed.) *The Ethics of Captivity*, Oxford: Oxford University Press, pp. 231-247.
- Hall, L. y A. Waters (2000),  
<https://www.scribd.com/doc/161084876/From-Property-to-Person-The-Case-of-Evelyn-Hart-Hart,-H.L.A.-1955>
- Hart, H.L.A. (1955), «Are there Any Natural Rights?» *The Philosophical Review* 64, pp. 175-191.
- Hart, H.L.A. (1982), «Essays on Bentham», *Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.
- Horta, O. (2012), «Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo», J. Rodríguez Carreño (ed.) *Animales no humanos entre animales humanos*, Plaza y Valdes, pp. 191-226.
- Horta, O. (2013), «Zoopolis, Intervention, and the State of Nature», *Law, Ethics and Philosophy* 1, pp. 113-25.
- Holtug, N. (2007), «Equality for Animals», J. Ryberg, T. Petersen and C. Wolf (eds.) *New Waves in Applied Ethics*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 1-24.
- Jaworska, A. (2007), «Caring and Full Moral Standing», *Ethics* 117, pp. 460-97.
- Korsgaard, C. (2012), «A Kantian Case for Animal Rights» en J. Haenni, M. Michel and D. Kuehne (eds.) *Animal Law-Tier und Recht*. Zurich: Dike Verlag-Berliner Wissenschafts-Verlag, pp. 3-37.
- Korsgaard, C. (2013), «Kantian Ethics, Animals, and the Law» *Oxford Journal of Legal Studies*, 33, pp. 1-20.
- Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.
- Lara, F. y O. Campos (2015) *Sufro, luego importo*, Madrid: Plaza y Valdes.
- MacCallum, G.C. (1967), «Negative and Positive Freedom», *The Philosophical Review* 76, pp. 312-334.
- MacMahan, J. (2002), *The Ethics of Killing*, Oxford: Oxford University Press.
- Marshall, M.H. et al (ed.) (1994) *The Development of Future-Oriented Processes*. Chicago. University of Chicago Press.
- Mosterín, J. (2014), *¡Vivan los animales!* Madrid. Alianza Editorial.
- Osvath, M. & Martin-Ordas, G. (2015), «The Future of Future-Oriented Cognition in Non-humans. Theory and the Empirical Case of the Great Apes», *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 369: 20130486. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2013.0486>
- Osvath, M. and Osvath H., (2008), «Chimpanzee (*Pan troglodytes*) and Orangutan (*Pongo Abellii*) Forethought: Self-control and Tool Experience in the Face of Future Tool Use». *Animal Cognition* 11: 661-674.
- Parfit, D. (1995), «Equality or Priority», *The Lindley Lecture*, University of Kansas.
- Rawls, J. (1999), *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press.

- Ross, S. R. (2014), «Captive Chimpanzees» in L. Gruen (ed.) *The Ethics of Captivity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 57-77.
- Scanlon, T. (1998), *What we Owe to Each Other*, Cambridge Mass: Harvard University Press.
- Scrutton, R. (2007), *Animal Rights and Wrongs*, London: Continuum.
- Sen, A. (1982), *Philosophy and Public Affairs 11*, pp. 3-39.
- Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.
- Sterba, J.P. (1998), «From Liberty to Welfare», J. Sterba (ed.) *Ethics: The Big Questions*, Malden, MA: Blackwell.
- Quinn, W. (1993), *Morality and Action*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wennar, L. (2015), «Rights», E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/>
- White Miles, L. (1993), «Language and the Orangutan: The Old person of the Forest», P. Cavalieri and P. Singer (eds.) *The Great Ape Project*, pp. 42-58.
- Wise, S. (2000), *Ratling the Cage*, Cambridge: Perseus.



## Educación filosófica para la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental: el pensamiento de Ann Sharp\*

### Philosophical Education for Gender Equality and Environmental Sustainability: Ann Sharp's Thinking

GEORGINA AIMÉ TAPIA GONZÁLEZ\*\*

**Resumen:** Los reiterados cuestionamientos sobre la pertinencia de mantener cursos de Filosofía en la educación secundaria y media superior, se ciernen como una amenaza sobre las sociedades democráticas. Reducir o eliminar las materias filosóficas del currículum implica dejar de lado la potencialidad crítica del pensamiento en un contexto de crisis generalizada: ecológica, económica, social y, sobre todo, de sentido. El presente artículo representa un acercamiento a la propuesta educativa de la filósofa que, junto a Matthew Lipman, contribuyó a conformar uno de los proyectos pedagógicos que ha tenido mayor impacto en el ámbito educativo, me refiero a Ann Sharp. Mi objetivo es mostrar la relevancia del legado de esta pensadora, que vislumbró la posibilidad de una educación filosófica para la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental, tan necesaria hoy.

**Palabras clave:** Filosofía, educación, género, ética ecológica.

**Abstract:** The ongoing questionings in relation the pertinence of maintaining philosophical courses in high and middle school loom dangerously over democratic societies. To reduce or eliminate philosophical classes from the syllabus implies leaving aside the critical potentiality of thinking in a context of generalized crisis: ecological, economic, social, and above all, of sense. This article represents an approach to the Ann Sharp's educational proposal that, in collaboration with Matthew Lipman, has contributed to shape one of the teaching projects that has had one the greatest effects in the educational arena. My aim is to show the relevance of this thinker's legacy, who envisioned the possibility of a philosophical education that fosters gender equality and environmental sustainability, so important nowadays.

**Keywords:** Philosophy, Education, Gender, Ecological Ethics.

---

Recibido: 04/11/2015. Aceptado: 09/12/2015.

\* Este artículo forma parte del proyecto de investigación: "Filosofía para/con niñas/os y jóvenes (FpN y J): aproximaciones teóricas y propuestas prácticas desde una mirada ecofeminista", financiado por el Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP), para el tipo superior, Secretaría de Educación Pública, México.

\*\* Universidad de Colima, México. Profesora en la Facultad de Pedagogía y en la Escuela de Filosofía. Principales líneas de investigación: Filosofía feminista y estudios de género, ecofeminismo y ética ecológica. Publicaciones recientes: (2015) "Aportaciones de las mujeres indígenas al diálogo entre filosofía y ecología" en Puleo, Alicia (ed.), *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*, Madrid, Plaza y Valdés, pp. 263-277. (2016) "La filosofía feminista de Edith Stein", en González Di Pierro, E. (ed). *Edith Stein: una filósofa del siglo XX para el siglo XXI*, Biblos, Buenos Aires (en prensa). Correo electrónico: [georgina\\_tapia@ucol.mx](mailto:georgina_tapia@ucol.mx)

## 1. Introducción

El proyecto de Filosofía para Niñas/os y Jóvenes (FpN y J) representa una de las tendencias más relevantes dentro de la filosofía de la educación. A partir del currículum desarrollado por M. Lipman, pensadoras/es pertenecientes a geografías diversas han realizado propuestas originales que responden a problemáticas surgidas de sus propios contextos: cosmovisiones de los pueblos originarios, multiculturalidad, crisis socioambiental, entre otras. Al respecto, es importante destacar que desde el origen de FpN y J estuvo presente una filósofa que aportó su visión feminista a las propuestas de M. Lipman, me refiero a A. Sharp. Esta autora ha contribuido a la visibilización de temas tradicionalmente desestimados en el pensamiento occidental. De acuerdo con ella, la vocación dialógica de la filosofía debe incluir las voces de las niñas, los niños, las mujeres y de muchos «otros» a quienes no se les ha reconocido como sujetos del filosofar.

El objetivo de este ensayo es recuperar el legado de A. Sharp para una educación filosófica capaz de integrar a «esos otros». Esta filósofa llegó incluso a preguntarse si era posible considerar a los seres no humanos como interlocutores en las comunidades de indagación sobre temas relacionados con la ética ecológica. Todo esto hace posible sostener que sus ideas aportan elementos relevantes para la comprensión de algunos de los problemas más acuciantes de nuestro tiempo, como el sexismo, el maltrato infantil y la crisis ecológica. Ahora bien, lo anterior se desarrollará a través de los siguientes apartados: en el primero, se abordan los rasgos principales de FpN y J; en el segundo, se reflexiona sobre los vínculos existentes entre FpN y J y filosofía feminista; finalmente, en el tercero, se plantean algunas alternativas para una educación ambiental comprometida con la igualdad de género.

## 2. Pensamiento crítico y educación: un acercamiento a la Filosofía para Niñas/os y J (FpN y J)

Ann Sharp y Mathew Lipman han sido los creadores de una innovadora propuesta dentro de la filosofía de la educación. Ambos llegaron a la conclusión de que una enseñanza auténticamente filosófica debía ser el fundamento del currículum de todos los niveles educativos. De acuerdo con ellos, la ausencia del pensamiento crítico dentro de las distintas materias, incluso dentro de la propia filosofía, ha dado como resultado estudiantes que ingresan a la universidad sin haber desarrollado habilidades básicas en el ámbito de la lógica, así como de la expresión oral y escrita; jóvenes que se convierten en adultos incapaces de dar razón de los criterios que rigen su conducta en la vida diaria. Por ello, dedicaron parte de su vida al desarrollo de un proyecto educativo dirigido a niños/as y adolescentes, que se ha extendido por diferentes partes del mundo, convirtiéndose en una de las corrientes pedagógicas más prometedoras para el siglo XXI.

Si bien una educación filosófica resulta insuficiente para solucionar la «crisis de crisis» que caracteriza a nuestro mundo –social, ecológica, política, económica y, sobre todo, de sentido–, es innegable su capacidad para impulsar alternativas que contribuyan a ello. La filosofía para/con niños/as y jóvenes cuestiona algunos de los prejuicios más arraigados

en la historia de la filosofía y de la educación, al mismo tiempo que aporta elementos para la conformación de sociedades plurales, democráticas, con paridad de género y ecológicamente responsables.

En primer lugar, la FpN y J muestra los límites de una concepción bastante extendida sobre la filosofía, como saber obtuso e inaccesible para la mayor parte de las personas. Frente a esta idea, sostiene que la «venerable madre de todas las ciencias» debe estar al alcance de todos los seres humanos, contribuyendo a convertir los centros educativos en comunidades donde se estimule el pensamiento crítico, creativo y moral. A juicio de Tomás Miranda, FpN y J es «un proyecto educativo que tiene como objetivo enseñar a pensar, a sentir y a vivir de un modo riguroso, crítico, creativo, solidario y cuidadoso» (2007, 1). Cada ser humano necesita desarrollar sus capacidades de razonamiento, formación de conceptos, juicios morales y creatividad, para el desenvolvimiento pleno de su humanidad. Desde esta perspectiva, la filosofía renuncia a cualquier pretensión elitista, poniéndose al servicio de la sociedad.

M. Lipman considera que el ideal de la educación filosófica debe guiarse en torno al cultivo del pensamiento crítico y el ejercicio de la racionalidad dentro de una comunidad de diálogo. En sus palabras: «el pensamiento crítico es un *pensamiento* que 1) *facilita el juicio porque* 2) *se basa en criterios* 3) *es autocorrectivo* y 4) *sensible al contexto*» (1998, 174). La sabiduría, entendida como una forma de pensamiento razonable y reflexivo, está en la base de los buenos juicios. Un juicio es *bueno* si se fundamenta en criterios sólidos, es decir, si aporta razones valiosas para sostener su objetividad.

Uno de los objetivos más importantes que se persigue al convertir el salón de clases en una comunidad de indagación, además del mejoramiento del clima moral, es el interés por descubrir las debilidades y los errores de los propios juicios para poder rectificarlos. El diálogo con otros/as posibilita el reconocimiento de la propia *falibilidad* y presenta alternativas para la *autocorrección*. La *sensibilidad al contexto* implica la apertura ante excepciones, irregularidades, contingencias, traducciones difíciles, etcétera, esto es, el reconocimiento de que cada circunstancia conlleva una densidad de significado que no es fácilmente transferible, de ahí que lo que se asume como «verdadero» dentro de una situación determinada, podría no serlo en otra (Lipman, 1998; Miranda, 2007).

Para M. Lipman, el pensamiento crítico requiere del cultivo de la *racionalidad*, pero también de la *razonabilidad*. La primera apunta al proceso cognitivo que permite disponer de los medios más adecuados para lograr los fines propuestos; en tanto que la segunda se refiere a la lógica de las buenas razones aplicada a la vida y los actos de los seres humanos. Al respecto, Tomás Miranda argumenta que una de las mayores contribuciones que puede hacer la filosofía a la educación consiste precisamente en la formación de personas razonables: «Si la *racionalidad* puede ser considerada la idea regulativa de la investigación científica, la *razonabilidad* lo es del proceso educativo» (2007, 7). Aquí podemos preguntarnos ¿Hacia dónde nos conduce una racionalidad que renuncia a la razonabilidad? ¿Hacia una educación sin filosofía?

Sin una dimensión que incluya la indagación filosófica, no sólo la educación pierde sentido, sino también la vida política queda vacía de todo contenido significativo. Formar seres humanos que han aprendido el hábito de razonar, escuchar, dialogar, justificar sus juicios morales y ser flexibles ante distintos contextos constituye una de las mayores aportaciones de la filosofía a la conformación de comunidades democráticas. Eliminar la filosofía de la

escuela, o convertirla en un cúmulo de información desconectada de las necesidades más apremiantes del mundo actual, equivale a renunciar a lo que se ha considerado el distintivo del animal humano, a saber, su capacidad de pensar sobre el pensamiento y la vida propios.

En segundo lugar, la FpN y J abre nuevos horizontes sobre las potencialidades lógicas, morales y creativas de la infancia. Un lugar común dentro de la historia de las ideas ha sido la creencia de que los/as niños/as son incapaces de reflexión y pensamiento crítico. Por una parte, se les concibe como «personitas» relegadas al mundo de la fantasía, el ensueño, la irrealidad; no es casualidad que la educación que se les imparte, tanto de manera formal como informal, desestime su plena humanidad. Por otra, millones de ellos/as enfrentan situaciones de pobreza, marginación, violencia y abuso sexual. ¿Por qué negarles la filosofía si ésta puede contribuir a educarlos/as en un sentido profundo? ¿Acaso sus preguntas, sus experiencias, sus visiones del mundo están desprovistas de relevancia filosófica? ¿Qué dicen las voces de los/as niños/as y jóvenes en medio del caos en que vivimos actualmente? A. Sharp y M. Lipman justifican su filosofía dirigida a los/as niños/as a través de los siguientes argumentos:

La filosofía comienza en el asombro, y los niños en sus primeros años son siempre curiosos y se preguntan por el significado de los conceptos; se preguntan cómo funcionan las cosas, por qué estamos aquí en este mundo, de dónde venimos, hacia dónde vamos, etc. La filosofía apunta hacia la comprensión y también los niños desean comprender: comprenderse a sí mismos, comprender el mundo en el que viven; y, sobre todo, intentan encontrar sentido en medio de lo que W. James llamó «esta confusión de moda y en auge» (A. Sharp y M. Lipman en Pineda, 2006, 1).

Los estudios realizados por Piaget y Vygotski en torno al desarrollo cognitivo constituyen dos de los fundamentos teóricos más relevantes de la FpN y J. Si bien Piaget sostenía que antes de los 12 años la mayor parte de los seres humanos aún no puede pensar filosóficamente, sus investigaciones contribuyeron a poner sobre la mesa de discusión la capacidad de los/as infantes para reflexionar en torno a su propio pensamiento. Por su parte, Vygotski llegó a hipótesis muy diferentes a las de su contemporáneo. Según los estudios realizados por este autor, la infancia se caracteriza por tener niveles de desarrollo flexibles que pueden ser estimulados por la acción de los/as docentes y los/as compañeros/as, es decir, un/a menor que recibe los incentivos adecuados en la escuela, alcanza el siguiente nivel de desarrollo aunque todavía no tenga la edad necesaria (Waksman y Kohan, 2000).

Después de haber estudiado a los grandes teóricos de la niñez, y bajo la influencia de las ideas de Dewey sobre la comunidad de investigación (Waksman y Kohan, 2000), así como a través de su experiencia directa en el trato con niños/as y jóvenes, los creadores del proyecto de FpN y J llegaron a la conclusión de que estos/as no sólo son aptos/as para pensar filosóficamente si se les dan las herramientas adecuadas para hacerlo, sino que también pueden aportar ideas interesantes para la reflexión. M. Lipman escribió su primera novela filosófica, *El descubrimiento de Harry* (1987)<sup>1</sup>, para adolescentes de 12 años, pero A. Sharp le dio razones suficien-

1 En castellano se consultaron las siguientes versiones: Lipman, Matthew (2006), *Harry Prime*, Traducción de Maximiliano Papandrea, Buenos Aires, Manantial. Lipman, Matthew (2014), *El descubrimiento de Filio episteme*, traducción y adaptación para México de Eugenio Echeverría, Chiapas, México, Centro Latinoamericano de Filosofía para Niños.

tes de que, incluso, a edades muy tempranas era posible incentivar el pensamiento filosófico, porque los seres humanos se caracterizan por intentar comprender y encontrar un para qué del mundo que les rodea. Lo anterior fue demostrado por A. Sharp y L. Splitter en su obra *Hospital de muñecas* (1996), diseñada para hacer filosofía en el jardín de infancia. Los resultados fueron sorprendentes: niños/as muy pequeños/as comenzaron a formularse preguntas sobre el ser de las cosas, el sentido de la vida, el misterio de la muerte, etcétera, y se aventuraron a pensar estas cuestiones en la comunidad conformada por sus pares y su profesor/a. Estas prácticas pedagógicas hicieron patente que: «A través de los niños, la filosofía puede reaprender la importancia de las cuestiones metafísicas por medio de las cuales tratamos de comprendernos a nosotros mismos y comprender el mundo (...). Además, y puesto que su proceso de socialización apenas está comenzando, los puntos de vista filosóficos de los niños tienden a ser frescos, originales y llenos de posibilidades» (A. Sharp y M. Lipman en Pineda, 2006, 1).

En tercer lugar, la FpN se propone revolucionar la educación. Siguiendo a Dewey, Lipman considera que la ineficacia de los programas educativos se debe principalmente a que se ha dado prioridad a enseñar los resultados alcanzados por las ciencias, dejando de lado los procesos. Si queremos personas pensantes y responsables, es imprescindible potenciar las capacidades cognitivas, creativas y morales de los/as niños/as, de ahí que la escuela no pueda seguir siendo solamente el espacio en el que se transmiten conocimientos, sino que tiene que convertirse en un lugar en el que se estimule el desarrollo del pensamiento complejo. Nuestro autor se propuso recuperar la concepción socrática de la filosofía, entendida como la capacidad humana para dialogar sobre asuntos de interés común que se relacionan con nuestras experiencias y contextos, para ponerla al alcance de los/as niños/as y los/as jóvenes (Nussbaum, 2010)<sup>2</sup>. Para lograrlo, pensó que lo más adecuado era introducir los temas filosóficos utilizando historias noveladas que presenten personajes y problemáticas similares a las experimentadas por aquéllos/as a quienes iban dirigidas.

La propuesta de M. Lipman y A. Sharp (2002) significa un gran cambio en los libros de texto, en las formas tradicionales de enseñar y en los roles del/a maestro/a. El centro del proceso de aprendizaje es la comunidad de indagación integrada por pares y guiada por un/a profesional sólidamente preparado/a en el ámbito de la filosofía. Siguiendo los pasos de Sócrates, el/la profesor/a estimula la búsqueda conjunta de respuestas ante las problemáticas planteadas, llevando a sus estudiantes a examinar sus propios juicios, con el propósito de que descubran los supuestos que subyacen a ellos y se aventuren a formular ejemplos e intenten aportar evidencias. Como apunta Diana Hoyos: «para Lipman la filosofía es la disciplina llamada a darle mayor sentido al currículo educativo» (2010, 161). El programa se propone desarrollar en los/as niños/as y jóvenes las habilidades fundamentales de la lógica, además de estimular el pensamiento creativo y el moral. Para «pensar bien» es necesario examinar los criterios de los que se ha partido, analizar argumentos, develar errores e inconsistencias, pero también se requiere de imaginación, expresividad, originalidad y de la capacidad de cuidar de sí mismo/a y de los/as demás, de valorar lo valioso y actuar en consecuencia. Es evidente que todas estas habilidades se requieren en cada una de las asignaturas y no sólo en las de filosofía (Hoyos, 2010).

---

2 Sobre pedagogía socrática véase Nussbaum, Martha. (2010), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Trad. de María Victoria Rodil, Buenos Aires/Madrid, Katz.

### 3. Importancia de visibilizar a las niñas y las adolescentes dentro del programa de FpN y J

El proyecto de FpN y J ha sido muy bien recibido alrededor del mundo y los libros de M. Lipman se han traducido a diferentes idiomas<sup>3</sup>. En el caso específico del castellano -al igual que en otras lenguas que pluralizan utilizando el género masculino-, las niñas parecen haber sido borradas de la propuesta. Si bien es cierto que algunos de los trabajos sobre FpN y J utilizan un lenguaje incluyente, y que, como veremos más adelante, A. Sharp le concedió una importancia capital al tema del feminismo, las problemáticas específicas sobre los vínculos entre género e infancia no han ocupado un lugar prioritario en el programa.

Las razones para tomar este problema con seriedad han sido expuestas por la UNICEF (2014) a través de los siguientes datos: «Alrededor de 120 millones de niñas menores de 20 años en el mundo (casi una de cada 10) han sufrido agresiones sexuales» (Las estadísticas clave incluyen, párr. 2). Y más adelante continúa: «la información disponible señala que en algunos países, casi 7 de cada 10 niñas entre los 15 y los 19 años de edad que han sido víctimas de la violencia física y/o del abuso sexual, nunca buscaron ayuda: muchas de ellas mencionaron que no lo percibieron como un abuso o un problema» (párr. 3). Ante la gravedad de la situación, el Secretario General de las Naciones Unidas, Ban Ki-Moon, dedicó el Día Internacional de la Niña 2014 al tema: «Empoderar a las adolescentes: poner fin al ciclo de la violencia». Los caminos que propone para lograrlo incluyen potenciar capacidades y alternativas de vida que permitan a las niñas y jóvenes desarrollarse como seres humanos en igualdad de circunstancias que los varones. Para ello es imprescindible visibilizar las diversas formas de violencia de que son objeto, garantizar su libre acceso a la salud, la educación, la tecnología, y a la vida cívica, económica y política (Naciones Unidas, 11 de octubre de 2014).

Ahora bien, ¿qué puede aportar FpN y J ante la compleja problemática que plantea la desigualdad de género?

El vínculo entre FpN y feminismo fue señalado por A. Sharp desde los inicios de la propuesta educativa que contribuyó a construir junto a M. Lipman. Nuestra pensadora considera que existen varios puntos de confluencia entre estas dos perspectivas filosóficas: por una parte, coinciden en su interés hacia las voces tradicionalmente silenciadas, subrayan la importancia de la experiencia personal y la narrativa como fuentes de conocimiento válidas, cuestionan los alcances de la «objetividad» y la «universalidad» y asumen un compromiso ético con la pluralidad y la inclusión; por otra, proponen una pedagogía fundada en el cuidado de las/os otras/os, el diálogo y la búsqueda de sentido, valoran el trabajo colaborativo y conciben a la Filosofía como una indagación continua, abierta a las/os niñas/os, las mujeres y las personas pertenecientes a diversas etnias y culturas. En palabras de la autora, ambas «subrayan la necesidad de ofrecer un sistema educativo en el cual los valores y las actitudes que subyacen al sexismo puedan ser puestos en cuestión y replanteados» (Sharp, 1989, 1997; Splitter y Sharp, 1996, 275).

---

3 María Teresa de la Garza argumenta que gracias a A. Sharp, el programa de FpN y J se extendió por todo el mundo. Fue ella la que visitó diferentes países y presentó esta propuesta a filósofas/os y pedagogas/os de todos los continentes: «si pensamos a FpN como una vela, Lipman representa la flama azul, que mantiene encendida la llama, y Sharp la flama naranja, que es la que la extiende». De la Garza, María Teresa (23 de junio de 2015), Entrevista realizada por Tapia González, Georgina Aimé, publicada en (2017). *Pensar Juntos*. Revista Iberoamericana de Filosofía para Niños, 1, 83-97.

Llama la atención que tanto la filosofía feminista como FpN y J hayan sufrido ataques sobre su «filosoficidad». Durante siglos, muchas/os «otras/os» fueron consideradas/os como sujetos excéntricos al diálogo filosófico. Lo anterior se fundaba en el regateo de su plena humanidad: «varones imperfectos», «animales de cabellos largos e ideas cortas», «menores», «salvajes». ¿Cómo podían acceder al reino del pensamiento, reservado a los varones, adultos, occidentales, heterosexuales y sin discapacidades?

Las mujeres y las/os niñas/os ingresaron a la Filosofía en calidad de «polizones», y no es difícil sospechar que estuvieron «ahí» desde el principio. Sin embargo, fueron silenciadas/os de diferentes formas, quizás, incluso, se les haya «arrojado al mar» en distintas ocasiones para borrar todo rastro de su presencia. Lo que sí es innegable, es que vinieron a cuestionar las concepciones dominantes sobre filosofía, educación y ser humano. Sus voces recuerdan a la «venerable madre de todas las ciencias» algo que no debería olvidar jamás: la capacidad de pensar con autonomía, cuestionar prejuicios, argumentar con fundamentos, tomar en consideración a otros seres vivos, humanos o no, imaginar alternativas y conmoverse ante el arte y la naturaleza, es común a todas las personas, más allá de su edad, su sexo, su pertenencia étnica y su cultura. No es casualidad que la vindicación de los derechos humanos, los derechos de las mujeres, los derechos de las/os niñas/os, los derechos de los pueblos originarios, etcétera, sean una herencia del pensamiento filosófico, que ha ejercido su potencial crítico ante diversas hegemonías.

Por lo que respecta a la educación, tanto el programa de FpN y J como la teoría feminista han aportado elementos para el surgimiento de nuevas prácticas y metodologías pedagógicas. Su valoración positiva de las experiencias y los saberes de colectivos históricamente discriminados ha abierto caminos inéditos para la construcción del conocimiento. Desde las coordenadas planteadas por estas dos alternativas, el proceso educativo consiste en construir relaciones horizontales basadas en el reconocimiento recíproco, la atención al contexto, el trabajo en equipo, la empatía y la autocorrección. A. Sharp explica que las ideas y conductas sexistas se inician durante la infancia, por lo que es necesario atender dicha problemática desde los jardines de niñas/os y la educación básica. Los estereotipos de género están presentes en cada resquicio de la escuela: en las clases, en la forma en que se utiliza el lenguaje, en los libros de texto, en las ideologías y actitudes del profesorado, e, incluso, en el patio del recreo (Splitter y Sharp, 1996).

Sobre la concepción de ser humano presente en estas dos filosofías, cabe destacar que concuerdan en considerar a la persona como un ser «inacabado», cuya esencia es, precisamente, «hacerse ser». Ambas cuestionan los dualismos jerarquizados varón/mujer, adulto/infante, mente/cuerpo, razón/emoción, teoría/práctica, conocedor/conocido, y se proponen delinear una visión integradora acerca de lo que define a las/os humanas/os, esto es, la capacidad de llegar a ser mejores de lo que son: más razonables, más empáticas/os, más creativas/os. Todo lo anterior implica, necesariamente, la visibilización de las niñas y las adolescentes y la vindicación de mejores condiciones de vida para ellas. A. Sharp dedicó la novela *Hannah* (2011) (y su correspondiente manual) a reflexionar sobre el concepto de *persona*. Si bien la perspectiva de género está presente de manera transversal en sus diferentes obras, es aquí donde aborda explícitamente el feminismo. Lo que le interesa es que las/os adolescentes exploren en comunidad temas como los estereotipos de género, la menstruación, la anorexia, el cuerpo y la sexualidad.

La FpN y J busca la educación de personas razonables y, para lograrlo, es necesario que contribuya a crear una sociedad incluyente y plural. De acuerdo con A. Sharp, esta sociedad nueva debe reproducirse a través de mujeres y varones capaces de respetarse a sí mismas/os y a las/os otras/os. Para ello, es imprescindible integrar el punto de vista de las mujeres al desarrollo moral de la familia y la escuela. El colectivo femenino ha estado más vinculado a la crianza y educación de las/os niñas/os, lo que, en algunos casos, ha generado el desarrollo de una mayor sensibilidad respecto a las necesidades de las/os otras/os, capacidad fundamental dentro de la ética del cuidado que reclama su universalización. Como lo expresa la autora: «llevar la filosofía a todas/os las/os niñas/os del mundo constituye una forma de ampliar las posibilidades de crear un mundo no sexista y no racista» (Sharp, 1997, 1). Filosofía feminista y FpN y J confluyen en el tipo de sociedad a la que aspiran, aunque, hasta ahora, el diálogo entre ambas, iniciado por A. Sharp, sigue siendo una asignatura sin cumplir.

Es importante destacar que, según apunta la filósofa norteamericana, la comunidad de indagación tiene el potencial para cuestionar el sexismo y promover relaciones sociales basadas en la igualdad, la inclusión, la pluralidad y la justicia. Pero, ¿qué le permite sostener esa afirmación? La idea central de A. Sharp es que la educación filosófica contribuye a formar ciudadanas/os educadas/os en los valores de la democracia. Lo anterior no puede lograrse si se deja de lado la reflexión sobre las desigualdades de género, así como los retos que plantean los derechos de las mujeres y las niñas al programa de FpN y J.

La comunidad de indagación, entendida como el proceso de hacer filosofía en el aula, ayuda a desarrollar el pensamiento complejo. Se basa en un diálogo que incluye a cada una/o de las/os participantes por igual, sin distinciones de sexo, pertenencia étnica, cultura, ni condición social; asimismo, a través de la autocorrección, promueve el crecimiento de las personas y la transformación de la sociedad; educa la razón sin dejar de lado la formación de los sentimientos; estimula la imaginación de otros mundos posibles, generando nuevos valores, ideas y alternativas para alcanzar una vida digna de ser vivida (Splitter y Sharp, 1996). Al respecto, A. Sharp argumenta lo siguiente: «Su existencia misma es un desafío al tipo de comportamiento en que se basa el sexismo, y lleva, con el tiempo, a la construcción de hábitos reflexivos basados en principios tales como la empatía, el respeto por las personas y la necesidad de pensar de manera crítica acerca de los propios supuestos, creencias y valores» (1996, 276).

A través de la vivencia reiterada de la indagación comunitaria, niñas/os, adolescentes y jóvenes llegan a internalizar su dignidad propia y la de las/os demás. Asimismo, adquieren experiencia de que la palabra de cada una/o forma parte del conocimiento que construyen en conjunto, y cuidan el espacio que han llegado a conformar. En este contexto, quienes han sido tradicionalmente silenciadas/os aprenden el valor y la fuerza de sus voces.

#### **4. Ética ecológica y ecofeminismo en FpN y J**

Las reflexiones de A. Sharp se extienden más allá de las relaciones entre personas hasta alcanzar a las plantas, los animales no humanos, los ríos, los mares, los bosques, la capa de ozono, los polos. Por un lado, el interés por la igualdad de género es una constante a lo largo de su obra; por otro, se percibe una preocupación creciente por el medio ambiente y sus habitantes. Esta pensadora se pregunta: ¿Qué lugar ocupa la ética ecológica en el proyecto de FpN y J? ¿Cuáles son los alcances de la comunidad de indagación? ¿Puede llegar a

incluir a los no humanos? ¿Esto implicaría la redefinición de «lo humano»? ¿Cuáles son las consecuencias de la feminización de la naturaleza y de la naturalización de las mujeres? ¿De qué forma puede contribuir FpN y J a una educación ambiental con perspectiva feminista?

La reflexión ecológica se encuentra presente en el currículum de FpN y J como un tema relevante. La novela *Kio y Gus* (1997) y su manual correspondiente *Asombrándose ante el mundo* (1986) plantean consideraciones morales sobre la relación entre los animales humanos y los no humanos, así como respecto al mundo natural. A. Sharp participó en el diseño de varios de los ejercicios que se encuentran en dicho manual y, junto con J. Splitter, retomó esta problemática en *La otra educación* (1996). De acuerdo con nuestra filósofa, las/os niñas/os y jóvenes de las sociedades actuales, especialmente aquellas/os que viven en contextos urbanos, perciben con dificultad un vínculo de interdependencia con la Naturaleza. Algunas/os han nacido en ambientes donde se practica un consumo irresponsable de recursos, en tanto que muchas/os otras/os enfrentan condiciones de miseria y escasez.

Aunado a lo anterior, la crisis medioambiental es tan compleja, que resulta difícil elegir argumentos razonables entre tanta información contradictoria. Sin embargo, las/os niñas/os de hoy son quienes se convertirán en gestores, vigilantes y guardianes de la Tierra (Splitter y Sharp, 1996); por ello, es necesario que accedan a una formación ambiental sólida. El problema es que el modelo educativo basado en respuestas, muchas veces descontextualizadas y carentes de sentido para el estudiantado, está sobrepasado ante la gravedad de la situación ecológica y social. Al respecto, A. Sharp considera que la contribución más importante de FpN y J a la educación ambiental es el potencial que ofrece la comunidad de indagación para la comprensión-acción ante las graves problemáticas ambientales.

Nuestra filósofa sostiene que de las conversaciones filosóficas sobre temas ambientales podrán surgir nuevos tipos de relaciones éticas y nuevas formas de ver a la naturaleza y de relacionarnos con ella. Al pensar sobre el sentido de conceptos como cuidado, derechos de los animales no humanos y del medio ambiente, sostenibilidad, ecofeminismo, biocentrismo, antropocentrismo, entre otros, e imaginar alternativas posibles ante las problemáticas ecológicas, las aulas pueden llegar a convertirse en comunidades de indagación medioambiental. Las/os niñas/os y jóvenes participantes en los diálogos sobre filosofía y ecología tendrán la oportunidad de comprender los problemas en sus fundamentos, además de adquirir una perspectiva plural para tomar decisiones responsables (Splitter y Sharp, 1996, 300).

A juicio de A. Sharp, la perspectiva de género no puede quedar excluida de los debates actuales sobre la crisis medioambiental. Si la ética ecológica propone la extensión de los límites morales más allá de las relaciones entre seres humanos, cuestionando las dicotomías cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/sentimiento, ¿cómo se justifica su olvido del dualismo varón/mujer? ¿Acaso los estereotipos de género son ajenos a dichas dualidades jerárquicas: cultura/mente/razón y naturaleza/cuerpo/sentimiento? Esta pensadora argumenta que una mirada feminista al interior de las posturas biocéntricas puede aportar elementos interesantes a la comunidad de indagación medioambiental. Más aún, según ella, el ecofeminismo ofrece algo que, por lo menos en apariencia, coincide con FpN y J: «una visión del mundo como una comunidad en la cual los individuos se definen unos a otros a través de sus relaciones recíprocas y con el suelo, el agua, la atmósfera y otros elementos no vivientes del medio ambiente que proveen el tejido que mantiene unida a la comunidad» (Mathews, citada en Splitter y Sharp, 1996, 305).

La diferencia entre la ética ecofeminista y FpN y J reside, de acuerdo con A. Sharp, en que para las ecofeministas son más vitales las relaciones ecológicas que los individuos. Lo anterior implica una concepción sobre los alcances de la comunidad de diálogo que excede los planteamientos de FpN y J. En efecto, el proyecto educativo pensado por M. Lipman y A. Sharp sólo incluye a los seres humanos, entre quienes se pueden establecer relaciones de comunicación recíproca, lo que es difícil precisar en el caso de los otros seres vivos. A este respecto, A. Sharp se pregunta ¿hasta dónde puede abarcar la comunidad de indagación? ¿Podría incluir a los animales no humanos, a las plantas, los ríos, etcétera, además de los seres humanos? ¿Cómo impacta todo esto en el concepto de persona?

La co-fundadora de FpN no profundiza en el concepto de ecofeminismo, ni pone a discusión perspectivas diversas sobre esta corriente dentro de la teoría feminista; sin embargo, expresa su preocupación por la libertad de las mujeres ante una postura biocéntrica que coloca en el centro de sus reflexiones las relaciones ecológicas por encima de los intereses de los individuos. A. Sharp es consciente de los peligros que entraña la identificación «mujer-naturaleza», así como de la vaguedad del concepto *natural*. Por ello, advierte a las feministas verdes: «las mujeres deben guardarse de renunciar a su individualidad cuando rechazan el individualismo y la obsesión por la autonomía que caracteriza a la tradición patriarcal» (Splitter y Sharp, 1996, 317, nota ii). Con estas palabras, la filósofa norteamericana se acerca bastante a las vertientes constructivistas del ecofeminismo, de acuerdo con las cuales, los vínculos entre el colectivo femenino y la naturaleza han sido socialmente construidos y no corresponden a ninguna esencia (Puleo, 2011).

El feminismo ecologista plantea varios retos a la educación para la sostenibilidad. Como ha apuntado la filósofa Alicia Puleo, un paso necesario es cuestionar los prejuicios androcéntricos que atraviesan la producción de conocimientos ambientales. En sus palabras: «visibilizar a las mujeres como protagonistas de alternativas ecológicas y superar el desprecio por las feminizadas actitudes relacionadas con la compasión y el cuidado son dos asignaturas pendientes de la mayor parte de los programas de educación ambiental» (2011, 23). Muy cercana a la propuesta educativa de FpN y J, A. Puleo subraya la importancia de la indagación en torno a conceptos como desarrollo, crecimiento, pobreza, naturaleza, medio ambiente, género, feminismo, ciudadanía, derechos sexuales y reproductivos, derechos de los animales no humanos, sin dejar de lado la formación moral de los sentimientos de compasión y la imaginación empática. Para ello, recomienda recurrir a la literatura y el cine como herramientas didácticas que potencian la imaginación de otros mundos posibles.

Por su parte, A. Sharp deja abierta la cuestión de la extensión de los límites de la comunidad de indagación al ámbito de los seres no humanos, al igual que la posibilidad de redefinir el concepto de persona a partir de las coordenadas del ecofeminismo constructivista. A mi juicio, una educación ambiental feminista podría impulsar diálogos filosóficos sobre temas como: agricultura de subsistencia, uso de la herbolaria, acceso al agua, cuidado de niñas/os, enfermas/os y adultos mayores, movimientos en defensa de la tierra y el territorio, relación entre animales humanos y no humanos, entre otros. A través de lo anterior, la comunidad de indagación incluirá a nuevos participantes, promoviendo formas alternativas de comunicación (con el huerto escolar, los animales no humanos, los ecosistemas locales) que contribuirían al replanteamiento de «*lo propiamente humano*».

Es importante destacar que la educación para la sostenibilidad y más aún, desde un enfoque feminista, es una temática poco explorada dentro de la filosofía de la educación. A Sharp vislumbró la posibilidad de abordar tales cuestiones a partir de la comunidad de indagación y aportó algunas pistas teórico-metodológicas para llevarlo a cabo. Sin embargo, el desarrollo de esta línea de investigación, así como su aplicación práctica representa una tarea pendiente.

Entre las experiencias de FpN y J en este ámbito<sup>4</sup>, se encuentra el estudio realizado por Hannam y Echeverría *Philosophy with teenagers* (2009)<sup>5</sup>. En uno de los apartados, los autores reseñan las experiencias del Congreso Internacional para Jóvenes realizado en el año 2006, en Chiapas, México: «Paz, Justicia y sostenibilidad», donde se llevaron a cabo diálogos grupales sobre derechos de la Naturaleza y de los animales no humanos, justicia social y calidad de vida (2009, 132). Una de las mayores fortalezas que destacan es la diversidad de contextos de las/os jóvenes que integraron las comunidades de indagación, lo que les permitió ir construyendo respuestas provisionales y nuevas preguntas, considerando perspectivas plurales. Otro elemento clave fue que el evento se desarrolló en una región caracterizada por la presencia de culturas indígenas y una rica biodiversidad. Jóvenes de distintas etnias se integraron a las actividades, todo ello en entornos naturales, al aire libre, entre árboles y montañas<sup>6</sup>. Los testimonios de algunas/os de las/os participantes coinciden en la vivencia de una construcción comunitaria de sentido que les llevó a cuestionar el individualismo, el consumismo y la falta de empatía hacia los otros humanos y no humanos (2009, 135-136).

Para concluir este apartado y de acuerdo con la propuesta de A. Sharp sobre una educación fundada en el cuidado recíproco, el trabajo colaborativo, el diálogo incluyente y plural, la búsqueda conjunta de sentido y la revalorización de la vivencia personal como una fuente de conocimiento válida, quiero agregar algunas reflexiones en torno a mi propia experiencia en las comunidades de indagación sobre feminismo y sostenibilidad medioambiental. Como parte de un proyecto de investigación titulado «Filosofía para/ con Niñas/os y Jóvenes: aproximaciones teóricas y propuestas prácticas desde una mirada ecofeminista», que se encuentra en proceso de realización, he comenzado a implementar los diálogos filosóficos a la metodología de enseñanza/aprendizaje como parte de un curso de educación ambiental en el nivel de estudios de grado.

En la parte teórica se presentan las diferentes vertientes del ecofeminismo con el propósito de llevar a cabo una revisión crítica de las mismas, en tanto que la práctica consiste en el cuidado de un huerto de plantas medicinales. Entre las actividades didácticas se plantean temas para que las/os estudiantes investiguen antes de la sesión de diálogo: relación entre género, pobreza, acceso a los recursos naturales, producción de alimentos, conocimientos sobre herbolaría y medicina indígena. Posteriormente, les requiero que busquen en internet

---

4 María Teresa de la Garza Camino actualmente trabaja temas de bioética en la Universidad Nacional Autónoma de México, y ha alentado a sus estudiantes de Filosofía a producir materiales didácticos inspirados en FpN y J para abordar cuestiones de ética ecológica (entrevista realizada por Tapia González, Georgina Aimé, el 23 de junio de 2015).

5 El prólogo de este libro fue escrito por A. Sharp.

6 La filósofa norteamericana vivió durante varios años en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México.

a los organismos públicos encargados de la administración y distribución del agua potable, el uso de la tierra y los recursos económicos para emprender proyectos relacionados con el campo, y redacten una relación de las personas que ocupan los puestos directivos considerando su género. Otro ejercicio que llevamos a cabo es el estudio de movimientos ambientalistas y animalistas locales desde una perspectiva de género, con el objetivo de reflexionar sobre los siguientes interrogantes: ¿Qué porcentaje de mujeres y varones integran el movimiento? ¿Qué funciones desempeñan? ¿Cómo son valoradas dichas funciones? ¿Existe alguna similitud entre lo que se observa en los movimientos ambientalistas locales y lo que sucede en otras partes del mundo? Una vez realizado lo anterior iniciamos las comunidades de indagación.

Ahora bien, conforme he ido comprendiendo que mi posición es la de un miembro más del grupo y no la de portadora de la razón, las/os estudiantes se han convertido en mis compañeras/os de viaje en una búsqueda fascinante. A través de las comunidades de indagación las/os participantes han aprendido a cuestionar los más arraigados prejuicios de género, así como los modos de vida promovidos por el capitalismo globalizado, al mismo tiempo que imaginan alternativas al respecto.

Por todo lo expuesto, considero que el proyecto filosófico de A. Sharp para la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental representa una aportación relevante en el laborioso camino de aprender a pensar y vivir en comunidad.

## 5. Conclusiones

En el recorrido precedente se examinaron los puntos de intersección entre FpN y J, feminismo y ética ecológica a través del estudio de la propuesta desarrollada por la filósofa norteamericana A. Sharp. Esta pensadora innovó en el currículum de FpN y J con temáticas sobre género y ecofeminismo. Sus preocupaciones principales giraron en torno a: 1) el reconocimiento de las/os niñas/os más pequeñas/os como sujetos capaces de pensamiento filosófico; 2) la visibilización de la desigualdad de género en los diferentes ámbitos escolares; 3) la educación filosófica para la igualdad entre niñas y niños; y 3) la comunidad de indagación sobre cuestiones como maltrato infantil, SIDA, diversidad étnica y cultural y crisis socioambiental.

Lo anterior me permite afirmar que los planteamientos de A. Sharp abrieron una perspectiva propia y original ante el pensamiento de M. Lipman. Por ello, continuar el diálogo entre filosofía feminista y FpN y J constituye un reto para las comunidades de indagación ante las diversas formas de sexismo presentes en la escuela desde la primera infancia. Asimismo, las ideas que apuntó sobre una educación ambiental en clave ecofeminista dejan abiertas diversas posibilidades para la redefinición de los interlocutores del diálogo filosófico en tiempos del cambio climático, sin olvidar la individualidad de las mujeres, ni la igualdad entre los sexos. De acuerdo con el ecofeminismo constructivista, esta autora comprendió los vínculos entre género y crisis socioambiental e intentó integrar estas temáticas al programa de FpN y J. A. Sharp mostró la importancia de visibilizar a las niñas y las adolescentes en un proyecto educativo que, sin ellas, no podría cumplir su objetivo, a saber: ser una guía en la búsqueda y construcción de sentido en un mundo cada vez más complejo.

## Referencias

- De la Garza, Ma. T. (23 de junio de 2015), Entrevista realizada por Tapia González, Georgina Aimé, publicada en (2017). *Pensar Juntos*. Revista Iberoamericana de Filosofía para Niños, 1, 83-97.
- Hannam, P. y Echeverría, E. (2009), *Philosophy with teenagers. Nurturing a moral imagination for the 21st century*. New York, Continuum.
- Hoyos Valdés, D. (enero/junio, 2010), Filosofía para niños y lo que significa una educación filosófica. *Discusiones filosóficas*, Año 11, N° 16, enero-junio, 2010. pp. 149-167.
- Lipman, M. (1998), *Pensamiento complejo y educación*. 2a edición. Trad. de Virginia Ferrer, Madrid, Ediciones de la Torre.
- Lipman, M. (1997), *Kio y Gus*, traducción y adaptación de Eugenio Echeverría y Claudia H. de Ponde de León, Chiapas, Centro Latinoamericano de Filosofía para Niños.
- Lipman, M., Sharp, A. y Oscayan, F. (2002), *La filosofía en el aula*, 3a. edición, Madrid, Ediciones de la Torre.
- Miranda Alonso, T. (2007), «M. Lipman: función de la filosofía en la educación de la persona razonable», en Espinosa Antón, Francisco Javier, Ocho pensadores de hoy, ed. Septem, Oviedo, pp. 173-200.
- Naciones Unidas. (11 de octubre de 2014), Día Internacional de la Niña. Recuperado de: <http://www.un.org/es/events/girlchild/> Fecha de consulta: 12 de agosto de 2015.
- Nussbaum, M. (2010), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Trad. de María Victoria Rodil, Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Pineda, D. (junio/julio, 2006), Entrevista a Matthew Lipman y a Ann Sharp. En *Revista Internacional del Magisterio* (21).  
Recuperado de: <https://cursos.aiu.edu/Filosofia%20para%20Ninos/PDF/Tema%201.pdf>  
Fecha de consulta: 2 de febrero de 2015.
- Puleo, A. (2011), *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra.
- Sharp, A. M. (Abril 14, 1989), *Unheard Voices: Women and Children and the Evolution of Philosophy*. Keynote address delivered at the Philosophy for Children, Conference, San Antonio, Texas.
- Splitter, L. y Sharp, A. (1996), *La otra educación*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Sharp, A. M. (1997), The Second Issue of Thinking devoted to the theme or Women, Feminism and Philosophy for Children. *Thinking. The Journal of Philosophy for Children*, 13 (1).
- Sharp, A. M. (2011), *Hannah*, traducción y adaptación de Eugenio Echeverría, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Centro Latinoamericano de Filosofía para Niños.
- Sharp, A. M. (2014), *Hospital de muñecos Y Sian y Carlota*. 5a. ed, San Cristobal de la Casas, Chiapas, México, Centro Latinoamericano de Filosofía para Niños.
- UNICEF. (2014), Comunicado de prensa. Casi una de cuatro adolescentes sufre violencia física. Existen alarmantes niveles de aceptación de la violencia en contra de niñas. Recuperado de: [http://www.unicef.org/spanish/media/media\\_76221.html](http://www.unicef.org/spanish/media/media_76221.html) Fecha de consulta: 2 de septiembre de 2015.
- Waksman, V. y Kohan, W. (2000), *Filosofía con niños. Aportes para el trabajo en clase*. Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas.



## Heine y Santayana ante la primera filosofía alemana

### Heine's and Santayana's Readings of Early German Philosophy

DANIEL MORENO MORENO\*

**Resumen:** Merece la pena contrastar la interpretación que de la primera filosofía alemana hicieron, con ochenta años de diferencia, Harry/Heinrich Heine y Jorge/George Santayana. Poetas ambos, y buenos prosistas, comparten, entre otros rasgos, un estilo de alta divulgación filosófica. En Heine aparecen muchos de los ahora tópicos en loor de la filosofía alemana en comparación con la no-filosofía francesa; Santayana adopta una postura más distanciada respecto al pensamiento alemán, demasiado fundido, a su juicio, con la religión. Heine acepta la identidad entre lo ideal y lo real, Santayana, por el contrario, llama a esa identificación egotismo.

**Palabras clave:** idealismo, materialismo, deísmo, panteísmo, egotismo.

**Abstract:** This paper deals with two contrasting readings of early German philosophy, those of Harry/Heinrich Heine and of Jorge/George Santayana; their contribution were separated by eighty years. Both were poets and fine prose writers, both cultivated high philosophical popularizing, but in fact from a very different point of view. Heine tends to praise early German philosophy, primarily in opposition to French thought. Whereas Santayana tends to separate himself from German philosophy on the whole, too joint, in his opinion, to religion. Heine understands it as identifying the ideal as the rational. Santayana, on the other hand, qualifies its identity as egotism.

**Keywords:** Idealism, Materialism, Deism, Pantheism, Egotism.

La casualidad ha hecho que casi coincidan en las librerías dos rescates recientes que, desde ángulos distintos, invitan a una nueva reflexión sobre el origen de la filosofía alemana en el contexto del nacimiento de la nación moderna. Me refiero a *El egotismo en la filosofía alemana* (1916) de George Santayana, publicado por Biblioteca Nueva en 2014, y a *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (1835) de Heinrich Heine, preparado por el profesor Manuel Garrido –utilizando para ello la edición de Manuel Sacristán de

---

Recibido: 10/11/2015. Aceptado: 15/12/2015.

\* Profesor del Departamento de Filosofía del IES Miguel Servet, Zaragoza. E-mail: [dmoreno@unizar.es](mailto:dmoreno@unizar.es). Ha traducido varios libros y doce ensayos de Santayana. Ha publicado más de treinta artículos y ponencias en español e inglés sobre Santayana y sobre Miguel Servet. Es autor de *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida* (Trotta, 2007), recientemente traducido al inglés por Charles Padrón para Bucknell University Press. Sobre Servet ha publicado *Miguel Servet teólogo iluminado. ¿Ortodoxia o herejía?*, (Institución «Fernando el Católico», 2011).

1967– para su colección Los esenciales de la filosofía, en 2015, y que ha resultado ser, tras su fallecimiento en enero de 2015, el último volumen de la colección publicado a su cargo.

Que la historia, en general, y la historia de la filosofía, en particular, presenta algo más que una mera sucesión cronológica y contingente de hechos seguramente es una decisión –de marchamo hegeliano– cuestionable pero de algún modo inevitable porque ¿quién es capaz de vivir/pensar desde la multiplicidad? Se impone, entonces, la interpretación, lo que convierte a la historia en un campo de batalla ideológico. También en el caso de la filosofía. Sólo por hablar de *historia* se sitúa uno por encima de los meros anales, de igual modo que sólo por hablar de *filosofía* ya se reconoce cierta disciplina, por más que, desde su mismo nacimiento en los albores del siglo diecinueve, vaya acompañada por la neurótica cuestión de la propia identidad. Una buena ilustración de este hecho la aporta la comparación entre las distintas interpretaciones que de la primerísima filosofía alemana hacen Heine y Santayana. Creo que es interesante dar simplemente a conocer la opinión de estos dos poetas-filósofos, darles visibilidad, contraponerlos y dejar que las conclusiones salgan por sí solas. Son escritos llenos de sugerencias, dado que su punto de vista es característico, nada académico, nada de repeticiones vacías. De ese modo enlazan con la concepción del «filósofo mundano» que volvió a la vida en el Renacimiento y que tuvo su esplendor en la Ilustración, antes de refugiarse de nuevo en la Universidad, donde se encontró con los restos aún calientes de la escolástica. Suponen ambos pensadores un soplo fresco, animan a escribir filosofía sin la seriedad de la erudición ni de las complejas notas al pie, sino a vuela pluma, corriendo a veces el riesgo de la trivialidad, incluso de la demagogia, pero provocando por ello en el lector el saludable efecto de descubrir el placer de pensar por uno mismo. Nunca empujados por la ignorancia, claro, sino por la seguridad de haber entendido, de haber sabido leer; algo que, de forma natural, anima a coger la pluma, muy lejos de la seriedad, de la exigencia de cumplir innumerables requisitos antes de tener la opción de «sentar cátedra».

## 1. Heine y Santayana bifrontes

Heine, nacido en 1797 en la confluencia del pequeño río Düsseldorf con el gran Rin, llamado la primera parte de su vida Harry –a la inglesa, puesto que sus padres, judíos ilustrados, admiraban Inglaterra– y la segunda, al bautizarse como cristiano protestante, Heinrich, su nombre germanizado, fue un estupendo intérprete entre dos naciones llamadas a mantener una relación difícil. Francia, tras su revolución y las luchas napoleónicas, ya estaba en construcción, alternando entre república y monarquía, y con París siempre a la cabeza; mientras tanto, Alemania sólo nombraba en ese momento una comunidad idiomática que flotaba por encima de múltiples unidades políticas, diversas tradiciones culturales y dos religiones dominantes, la protestante y la católica. La patria de Heine, Renania, cumplió el papel de vía de comunicación tanto de los ejércitos tanto como de las diversas influencias culturales, y la misma vida y obra de Heine urdieron tal urdimbre entre las dos orillas del Rin que el famoso poeta romántico bien merece el título de Hermes reencarnado. Él fue muy consciente de las dos Francias que luchaban entre sí, así como de las dos Alemanias también en guerra civil; de modo que da que pensar el hecho de que, si hubiera sido tan longevo como su odiado-admirado Goethe, habría asistido a la guerra franco-prusiana de 1870.

A los 34 años de edad, Heine cruza en Rin animado por la revolución francesa de julio de 1830. Atrás quedaban sus ya famosos poemas –el internacionalmente conocido *Buch der Lieder* (Libro de canciones) (1827), en realidad una edición conjunta de sus libros anteriores, inspiradora de tantos músicos–, su empresa *Harry & Co.*, su primer amor, su relación con August Schlegel en la Universidad de Bonn, su contacto con Goethe en Weimar, su asistencia a las clases de Hegel en Berlín, algunas «capitulaciones» (Sacristán, 1964, 19) –así llama Sacristán al seguramente forzado bautismo de Heine para hacerse protestante y evitar su marginación como judío– y sus fallidos intentos de ser profesor, funcionario o periodista. Heine iba camino de París al calor de su admirada revolución, la de 1830, que había derrocado al rey por derecho divino, Carlos X, y puesto en su lugar al rey por gracia de la burguesía, Luis Felipe de Orleans. Este compromiso con la revolución fue vivido y presentado por Heine como el triunfo de lo político sobre lo poético y es el contexto en el que ve la luz *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania). Pero las crónicas que Heine publica en el *Allgemeine Zeitung (Ausbürg)* acaban molestando dado que, en su genérica defensa de la libertad, no solo muestra su odio a los nobles y al clero, sino también, y de forma más intensa aún, a burgueses, banqueros y empresarios; da, además, la bienvenida al emergente socialismo, a la vez que se presenta como moderado y monárquico. Finalmente, la *Gaceta General de Ausburgo* lo despidió. Con todo, el año de su *crack* total fue 1848: a la nueva revolución –que, esta ya sí, le asusta– se suma su quiebra financiera personal, el conocimiento público de que recibía dinero de Francia y la explosión de su larvada enfermedad, que le obliga a vivir en cama hasta el final de sus días, en 1856.

A juicio del profesor Sacristán, el derrumbe final no se debió a causas externas sino a causas internas, casi constitutivas: «Lo que Heine consideró su doctrina en la época floreciente de su vida era un conjunto de inseguras vaguedades, hemiconceptos y gestos de idea, meros ecos de estados de ánimo. En eso no puede asentarse firmemente ninguna consciencia, por aguda que sea. El secreto de las desaventuras de la consciencia de Heine está precisamente ahí (...). La enfermedad, la ruina y el miedo triunfaron porque no tenían enfrente más que una frágil choza ideológica en la que nunca habitó segura la consciencia de Heine» (Sacristán, 1964, 48). Así, por el contrario, lo describe un alma más afín, Max Aub, desde México en 1956: «En su obra hay para todos los gustos, para todas las edades; para el radical y el conservador –si es persona de gusto, cosa que a veces sucede–, para el amante y el amado, el escéptico y el creyente, el vigoroso y el enfermo, el optimista y el que no lo es, para el amante de la paz y el creyente en los bienes de la guerra, el sencillo y el que dejó de serlo, para el romántico o quien prefiere los clásicos, para el inteligente y para el cerrado, para el político y para el que no quiere hablar de esa panacea, siempre en ciernes. Todo dicho con tanta gracia, desparpajo, amor o desprecio que, en todo momento ensancha el alma» (Aub, 2000, 75).

Santayana, por su parte, nació en Madrid en 1863. A los cinco años su madre regresa a Boston con los hijos de su primer matrimonio, a donde viaja también Santayana con su padre cuatro años más tarde para recibir educación norteamericana. De esta manera se encuentra en Boston con nueve años al comienzo de la que será una brillante carrera que le llevará a Harvard y a ser considerado en la actualidad un *filósofo clásico americano*. Aunque tampoco rompe los lazos que le unen a España, no reconociéndose ni totalmente bostoniano ni

totalmente español, escribiendo en inglés pero sintiendo afinidades naturales con tradiciones no anglonorteamericanas. A su familia debe también su particular educación religiosa, formalmente católica, pero de contenido deísta, por influencia de sus padres, y devotamente creyente por influencia de su hermanastra Susana, a la que Santayana estuvo siempre muy unido. De sus padres acepta que la religión no es más que el producto de la imaginación humana, pero siente una atracción instintiva por la deliciosa épica católica. Sus numerosos viajes cruzando el Atlántico, sus estancias en Londres, París y Madrid, y sus fuertes vínculos con Ávila –sin olvidar que sus últimos veintisiete años los pasó en Roma– dotaron no sólo a su vida sino también a su obra, de un característico aspecto híbrido, donde se encuentran y mezclan, como adelanto de un modo de estar cada vez más extendido y habitual, polifacéticos elementos en principio dispares. Santayana puso así en contacto ambas orillas del Atlántico y estableció un fructífero diálogo entre las culturas europeas –la antigüedad, la tradición y el clasicismo– y norteamericana –el pragmatismo y la modernidad–. Su voz sonó con fuerza en el Harvard de sus años de poeta y profesor hasta que, en 1912, decidió abandonar su puesto académico e instalarse en Europa, para no volver más a Estados Unidos; no obstante, alcanzó renombre internacional en los difíciles años de la Segunda Guerra Mundial, aunque le rodeó un discreto silencio en los años posteriores a su muerte, en 1952.

De ahí que Savater escribiera, allá por el año 1985, que Santayana «se supo a la vez próximo y errante, huérfano y heredero. Vivió de un peculiar modo desvaído, como si no fuera del todo de ninguna parte, y los hombres que le vieron pasar entre ellos con sobrio y ceremonioso distanciamiento nunca le tuvieron por uno de los suyos» (Savater, 2012, 65). El profesor Beltrán, por su parte, considera que «la novedad y el valor de la obra de Santayana no consisten sólo en apropiarse metafórica o simbólicamente de una serie de rasgos como el de viaje, nomadismo, extranjería, para instrumentalizarlos e incorporarlos a su gramática filosófica, algo que resulta familiar en todas las bifurcaciones que recorre la historia de la filosofía, sino más bien y sobre todo en hacer de estos auténticos conceptos constitutivos, el nervio que alienta todo un programa de vida y de trabajo» (Beltrán, 2008, 52). Finalmente, en la presentación de *El egotismo en la filosofía alemana* se lee: «basta cotejar los datos aportados sobre su vida, obra y bibliografía para constatar la reciente eclosión de su figura, circunstancia que quizá le haga merecer el título de *un clásico para el siglo XXI*. (...) Se puede decir que Santayana ha sobrevivido a la quiebra tanto de los modelos teóricos basados en los «grandes relatos» dominantes durante buena parte del siglo XX como de los planteamientos postmodernos de los últimos decenios» (Moreno, 2014, 15).

A la altura de 1916, cuando Santayana publica *Egotism in German Philosophy*, ya tiene a sus espaldas una extensa obra, entre la que destacan *Sonetos y otros versos* (1894), *El sentido de la belleza* (1896), *Lucifer. Una tragedia teológica* (1899), *Interpretaciones de poesía y religión* (1900) y su famosa pentalogía, libro de referencia del naturalismo, *La vida de la razón* (1905-6). Escrito con un estilo de alta divulgación y dirigido a un público ávido de estar a la última, la inmensa minoría de la que habló Juan Ramón, no ha de extrañar el rápido éxito de *El egotismo en la filosofía alemana*. Éxito al que no fue ajeno su fecha de edición: cuando Europa estaba inmersa en la Gran Guerra<sup>1</sup>, uno de cuyos contendientes, Alemania,

1 Santayana, como Heine, también vivió su particular revolución; aunque, en lugar de ser una guerra civil, fue la conjunción de varias guerras civiles volcadas hacia afuera bajo la forma de enfrentamientos entre naciones. Me

era criticado en el libro y precisamente desde la filosofía. Fueron momentos propicios para múltiples libros de guerra, compañeros de viaje efectivos del libro de Santayana, aunque es difícil encontrar en él, como en el resto de la obra santayaniana, juicios sumarios –no digamos ya sumarísimos– sobre ningún autor. Santayana entra en cada uno de ellos, comprende sin dejarse cautivar, y sale.

Heine y Santayana comparten, como se ve, numerosos rasgos, que destacan sobre sus obvias diferencias. Ambos recibieron en la cuna una educación ya avanzada tanto en lo cultural como especialmente en lo religioso. Ambos utilizaron dos nombres –Harry y Heinrich, Jorge y George–, algo que podría ser meramente anecdótico si no fuera porque en los dos casos adquiere carácter simbólico. Se puede decir también que ambos, en su vida y en su obra, adoptan un talante fronterizo: entre Alemania y Francia en el primer caso, y entre Estados Unidos y Europa en el caso de Santayana. Los dos, a mitad de su vida, toman la decisión –prácticamente forzada en el caso de Heine y largamente meditada en el caso de Santayana– de cambiar de residencia, desde el lugar de su formación hacia su lugar de elección, sin por ello dejar de mirar a los dos lados. Su tarea de fondo fue la de ser intérpretes, la de servir como traductores entre mundos culturales que, precisamente, empezaban a alejarse entre sí en ese momento, dejando atrás la previa cultura ilustrada común entre Francia y Alemania en el caso de Heine y manifestando Estados Unidos rasgos culturales idiosincráticos autónomos respecto a Europa en el caso de Santayana. Así, del mismo modo que Heine explica la religión, la filosofía y la cultura alemanas a los franceses en *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* y en *La escuela romántica*, Santayana, en *Carácter y opinión en Estados Unidos*, hace lo propio con la nueva cultura norteamericana respecto a Inglaterra. Los dos, en definitiva, fueron poetas y prosistas, prosistas y poetas, por más que Heine sea un poeta romántico y Santayana aspire a ser un poeta posromántico.

## 2. Heine sobre la filosofía alemana

*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* es presentada así por Juan Carlos Velasco: «El texto está compuesto de un modo vivo, con su peculiar estilo irónico y polémico, lleno de sarcasmos, pullas chispeantes y digresiones tan sólo aparentes, pues se trata de uno de los escritos de Heine con una mayor trabazón interna, para cuya elaboración se documentó concienzudamente, pese a que nunca dejó de burlarse de la pedantería que conllevan los alardes de erudición. Es consciente de que si, por casualidad, los filósofos profesionales echaran un vistazo a su libro, no lo mantendrían por largo rato en sus manos dada la escasa categoría de lo expuesto en él» (Velasco, 2008, 26).

---

refiero naturalmente a la Primera Guerra Mundial. La actitud de Santayana puede sintetizarse así: «El mismo mes en que se sucedieron las declaraciones de guerra, escribe a su hermana Susana mostrando una mezcla de excitación y de calma, al comprobar lo humana que es la sinrazón. Sus simpatías están con Francia, Bélgica y Gran Bretaña, aunque no siente rabia ante las incursiones alemanas porque ve en ellas la encarnación de su determinación heroica de convertirse en los dueños de Europa. (...) Su estado de ánimo, por otro lado, es de abatimiento y resignación. Se dedica a leer a Dickens y libros sobre los alemanes y a escribir prolíficamente» (Moreno, 2007, 146-147).

El marco general en el que se inscribe la interpretación heiniana de la filosofía alemana presenta cuatro rasgos característicos. El primero viene reflejado en el título, exactamente en la y que une religión y filosofía. Es un detalle de suma importancia dado que Heine considera que la filosofía en Francia, el materialismo, ha roto esa hilaza, de modo que no sólo ha dejado de estar supeditada a la religión sino que, al no admitir tampoco regir la cultura al lado de la religión, aspira a gobernar en solitario. Cuando, a su juicio, la cuestión filosófica por excelencia sería la elucidación de la naturaleza de Dios. En este sentido, Heine piensa que lo que se hace en Francia ya no es propiamente filosofía y que esta se refugia en Alemania, dado que identifica la filosofía con la concepción de la naturaleza animada por ideas, mientras que la concepción de la naturaleza mecanicista propia de la física cartesiana le parece muerta<sup>2</sup>. El segundo rasgo es la importancia que le concede al estilo: así destaca en cada autor si su estilo es matemático o dialéctico, claro u oscuro, y, en especial, en qué idioma está escrito. Con un claro tono polémico, Heine escribe que «la gran Francia, la tierra ruidosa, movida y charlatana de los franceses, no fue jamás un suelo adecuado para la filosofía; ésta no fructificará nunca en él»<sup>3</sup> (Heine, 2015, 78), y que «el alemán no sólo es adecuado para las investigaciones metafísicas, sino que lo es mucho más que el latín. (...) En ninguna otra lengua habría podido revelar la naturaleza su obra más secreta como lo hizo en nuestra querida lengua alemana» (Heine, 2015, 96). La tercera característica consiste en el punto de vista que adopta, esto es, la filosofía desde la que escribe; a mi juicio, su filósofo de referencia no es, tal como establece Félix Duque, Hegel, sino el primer Schelling, junto al saint-simonismo. Habría que recordar que Heine perteneció a la escuela romántica *à la Schlegel*, influida precisamente por Schelling –las duras invectivas que le dedica en *La escuela romántica*<sup>4</sup> van dirigidas a la segunda época de Schelling– y que los elogios a Hegel han de quedar muy cualificados por dos hechos: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* acaba con grandes elogios a Hegel pero sin resumir su filosofía y en sus *Confesiones* Heine cuenta que apenas lo entendió, por lo que quemó el manuscrito sobre su pensamiento<sup>5</sup>. Finalmente, el cuarto rasgo consiste en pasar a primer plano el aspecto social, esto es, político, de la filosofía alemana, no destacado del todo en Alemania por «miedo a los resultados de su propio pensamiento, que no se atreven a comunicar al pueblo» (Heine, 2015, 78). Estos resultados

2 En este sentido, es muy ilustrativa, realmente de antología, la leyenda que Heine recoge al comienzo del libro tercero sobre el mecánico inglés que construyó un hombre sin alma. Lamentablemente a la edición de Garrido le faltan en ese importante paso ¡dos páginas! de la edición de Sacristán. En otros lugares, por cierto, hay también erratas repetidas y alguna frase que falta, indicio de una rápida o nula revisión de las pruebas. Por ello remito al lector a la estupenda edición de Juan Carlos Velasco –(Heine, 2008)–, que tiene en cuenta las últimas versiones críticas de la obra de Heine, especialmente la conocida como «la edición de Düsseldorf» (1973-1997), además de añadir a las notas de Sacristán, otras ricamente aclaratorias.

3 En el Apéndice que cierra *La escuela romántica*, dedicado a Victor Cousin, se puede leer: «he observado que a los franceses basta con decirles cuatro cosas de una doctrina (...) porque ellos saben combinar tan excelentemente ese poco en su espíritu y elaborarlo tan eficazmente que enseguida entienden la cosa mejor que nosotros mismos, y pueden así adoctrinarnos acerca de nuestro propio saber. Pienso muchas veces que las cabezas de los franceses son por dentro como sus cafés, llenos de espejos, de modo que cualquier idea que entre en sus cabezas se refleja en ellas miles de veces; con esa disposición óptica, hasta las cabezas más reducidas y estrechas parecen muy amplias y radiantes» (Heine, 2015, 303).

4 Cf. Heine, 2015, 237-244.

5 Cf. Heine, 1967, 1015-1022.

serían nada menos que el anuncio de la futura –mejor, inmediata– revolución alemana, que estaría siendo preparada y precedida por las críticas al deísmo y por la expansión del panteísmo. Ese sería «el secreto a voces de Alemania» (Heine, 2015, 94).

Resulta conveniente en este punto tener en cuenta un texto ligeramente anterior, donde Heine expone su concepción de tal revolución. Se trata de «Introducción al escrito de “Kahldorf sobre la nobleza, en cartas al conde M. von Moltke”», de 1831, muy oportunamente añadido por Juan Carlos Velasco como apéndice a su edición de *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. En el contexto de las reacciones en Alemania a favor y en contra de la revolución francesa de 1830, el conde von Moltke escribió un panfleto a favor de los derechos de la nobleza, al que respondió el liberal Robert Wesselhöft, bajo el seudónimo de Kahldorf; Heine contribuye con un prólogo donde da a conocer dos ideas importantes: por un lado «la afinidad electiva» (Heine, 2008, 226) entre lo que los franceses hacen y lo que algunos alemanes piensan y sueñan, esto es, romper con lo existente y con la tradición –así Robespierre y Kant critican, Napoleón y Fichte imponen su Yo, la Restauración y Schelling vuelven a la tradición, y Luis Felipe de Orleans y Hegel son eclécticos<sup>6</sup>–; por otro lado, Heine explicita aquí, como en ningún otro escrito, qué tipo de revolución tiene en mente. Sus rasgos principales serían: la división de poderes establecida por Montesquieu, la crítica de la etiqueta cortesana llevada a cabo por Rousseau y del derecho divino del despotismo tan persistente en Voltaire, el establecimiento de una constitución libre, tal como Lafayette había hecho en las colonias inglesas en América, la lucha contra la minoría de edad cultural, contra el jesuitismo, y contra el oscurantismo de la Sorbona. Y los dos objetivos a conseguir serían acabar con la censura estableciendo la libertad de prensa –«clara luz del sol de la libertad de prensa» (Heine, 2008, 231)– y conseguir la igualdad civil. La libertad de prensa acaba con la demagogia y con la mentira, erradica la ignorancia y fomenta la inteligencia; finalmente, modera y humaniza al pueblo, tal como, apunta Heine, ha puesto de manifiesto la moderación de la revolución de 1830 respecto a la de 1789. Con todo, «la primera consigna de la revolución» (Heine, 2008, 233) consiste en acabar con los privilegios de la nobleza, con la aristocracia feudal, basada en la mera procreación, privilegios que Heine sufrió en sus carnes, precisamente por ser judío: derecho preferencial a puestos oficiales en la corte, las embajadas y el ejército, justicia preferencial, exoneración de cargas públicas, etc. Tamaña desigualdad civil, a su juicio, va en contra de la prosperidad general y enfrenta a la nobleza con el pueblo. Que este era el tema de la época lo ilustra la anécdota que cuenta Heine: ante la agresión que sufre un siervo por parte de un amigo suyo, que resulta ser conde, Heine reacciona empujando a su amigo y produciéndole una fractura en la pierna<sup>7</sup>. Esta era la revolución con la que Heine sueña para Alemania. Muy otra, entonces, de la que su compatriota

6 Tan repetido ha sido este paralelismo que resulta conveniente aclarar un posible malentendido. Como Heine, y tantos, consideran que las ideas mandan sobre la acción, si se contempla el paralelismo *sub specie aeternitatis*, puede parecer que los alemanes pensaron lo que llevaron a la práctica los franceses. Lo que Heine señala, sin embargo, es que lo que en Francia había sucedido era consecuencia de lo que los pensadores franceses habían pensado previamente; y lo que en Alemania se pensaba desde Kant sería el caldo de cultivo de la revolución alemana por venir, dado que los alemanes primero piensan y luego actúan.

7 Cf. Heine 2008 235. Es ilustrativo destacar que este mismo tema sobrevuela el *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo* (1836), de Charles Darwin, donde siempre se sorprende, con dolor, del mal trato que los esclavos y los siervos sufren allá donde va.

Marx atisbó en la revolución de 1848 y que tanto asustó a Heine. No se le puede culpar a Heine, entonces, de contradecirse en este punto, tal como hace George Lukács<sup>8</sup>, del mismo modo que, cuando en su obra se habla de revolución y de libertad, no se ha de entender por ellas ni las revoluciones ni las libertades del siglo veinte.

La tesis que defiende Heine es coherente con la unión que establece entre filosofía y religión: el cristianismo se convierte en catolicismo, este en protestantismo y este ha dado lugar a la filosofía alemana. Por el camino, da cumplida cuenta de las polémicas en Alemania ante la recepción de la ilustración, de Spinoza, de Kant y del ateísmo. A su juicio, las críticas de Voltaire a la religión sólo afectan al aspecto externo del cristianismo, no a su esencia, del mismo modo que la historia de la Iglesia sólo muestra su relación con el poder, no su impulso íntimo. Este consiste en la lucha del espíritu contra el cuerpo, esto es, contra la sensualidad y el goce, y en la defensa del conformismo. A pesar de que a Heine le entusiasma la poesía del espiritualismo, él prefiere una religión de la alegría, de la belleza y de la felicidad, una religión que establezca la paz y la armonía entre el cuerpo y el alma, y el cielo en la tierra.

Ahora bien, el campo cristiano se dividió entre católicos, seguidores del refinado florentino León X, y protestantes, seguidores del ingenuo y casto monje Lutero. Lo que este rechazaba era el pacto católico entre espíritu y materia, entre alma y cuerpo, por el cual los pecados del cuerpo se convertían en dinero con el que elevar templos al espíritu. De ahí que Lutero defendiera el espiritualismo contra el sensualismo: nada de indulgencias, nada de concubinas, nada de imágenes, nada de santos y nada de milagros. Lutero supuso el triunfo de la seriedad, es así el monje elegido por la Providencia, el hombre más grande de la historia alemana, siendo, además, el más alemán: unió lo místico y lo práctico, el lenguaje y la espada, la ebriedad divina y la escolástica, la ternura y la impetuosidad, el temor a Dios y el gusto por el vino, la mujer y el canto. El rasgo más importante del protestantismo fue, con todo, la defensa de la razón como intérprete de la Biblia, lo que dio lugar al establecimiento de la libertad de pensamiento, origen de la filosofía alemana. De modo que –avisa Heine–, si en Alemania se impone la censura, se está yendo directamente contra la esencia de lo alemán, y se acabará desmantelando la Universidad, sede de la libertad de pensamiento y por ende permanente fomento de la revolución por venir.

A la revolución religiosa de Lutero le siguió la revolución filosófica de Kant, cuyos antecedentes rastrea Heine con detalle. Descartes fue el iniciador de la filosofía moderna al establecer la autoconciencia como fundamento, descartando la fe, la tradición, la escolástica y el empirismo. De él arrancan tres caminos: la senda del sensualismo y el materialismo –Locke–, la senda del espiritualismo y el idealismo –Leibniz– y la senda intermedia, la de la identidad o paralelismo entre materia y espíritu o entre extensión y pensamiento –Spinoza–. El idealismo, heredero de Platón y presente en los místicos y en los pietistas, es antirrevolucionario y «no ha tenido nunca fortuna en Francia» (Heine, 2015, 80); sin embargo, «Alemania ha manifestado

8 Cf. Lukács 1937. Considero que es un error metodológico medir a Heine con el metro de Marx-Engels y de la revolución de 1848, tal como hace Lukács. Si todo lo que Marx-Engels escribieron era cierto y sus interpretaciones de la historia son las canónicas, es lógico entonces que se pueda valorar positivamente a Heine cuando se acerca a ellas, forzar lo que parece que dice para que diga algo próximo a la verdad y rechazar de plano todo lo que vaya en su contra. Es lógico, digo, que así el retrato resultante de Heine sea fragmentario, contradictorio, desilusionante. Lo que no está claro es que así salga a la luz Heine mismo. En efecto, cabe preguntarse, ¿cómo quedaría el retrato de Marx-Engels realizado con la irónica medida de Heine?

desde siempre una antipatía por el materialismo, y por eso ha sido durante siglo y medio la verdadera escena del idealismo» (Heine, 2015, 82). El materialismo, por su parte, heredero de Aristóteles y presente en los dogmáticos y ortodoxos, favorece la revolución, de ahí que «los filósofos franceses eligieron probablemente a John Locke como maestro universal. Este era el Salvador que necesitaban [los Condillac, Helvetius, Holbach, La Metrie]» (Heine, 2015, 81). Esta corriente promueve también la revolución en Inglaterra, de mano de los benthamistas, pero nunca tendrá éxito en Alemania, al revés que los saint-simonianos. Spinoza, por fin, sintetiza a Locke y a Leibniz, ni es ateo ni deísta, sino panteísta<sup>9</sup>. Al identificar mundo y Dios –aunque Heine destaca también la identificación entre Dios y humanidad–, el panteísmo hace divino al mundo, permite reivindicar el cuerpo y el goce sin negar el espíritu. No es enemigo del materialismo sino su auxiliar, al aportar la síntesis religiosa que le falta al materialismo. Ni los enciclopedistas ni Voltaire sintonizan entonces con Alemania, y Jacobi, el enemigo de Spinoza, «no fue sino un intrigante espía» (Heine, 2015, 95).

El primer filósofo que utilizó la lengua alemana fue Christian Wolf, quien, al sistematizar el abigarrado pensamiento de Leibniz, dio lugar a la polémica en torno a la Ilustración en Alemania, tanto en religión –enfrentamiento entre pietistas y protestantes o entre escolástica y racionalismo– como en filosofía, en torno al moralismo inglés, el filantropismo francés, el deísmo, la masonería y el cosmopolitismo. Es de destacar la consideración de Federico el Grande como «materialismo coronado» (Heine, 2015, 102), el cual «no tuvo mucha influencia en el espíritu alemán. Más bien ofendía y humillaba al sentimiento nacional» (Heine, 2015, 103), y de Moses Mendelssohn como quien «destruyó el catolicismo hebreo, igual que Lutero había destruido el cristiano» (Heine, 2015, 107).

Con todo, es Kant el filósofo al que Heine dedica más páginas, interviniendo así decisivamente en la polémica en torno al kantismo. Kant, con su *Crítica de la razón pura*, descabezó el deísmo en Alemania por lo que, considera Heine, «ningún otro escrito de Kant tiene mayor significación» (Heine, 2015, 117). Heine ya recoge la anécdota sobre la puntualidad de Kant y destaca su honestidad y la dificultad del estilo literario de sus obras mayores –que no es el de sus obras menores–. De su filosofía, destaca la distinción entre noúmeno y fenómeno, el giro copernicano<sup>10</sup> y las críticas a las pruebas ontológica, cosmológica y físico-teológica de Dios, aunque reconoce su disgusto «al ver discutir a alguien la existencia de Dios» (Heine, 2015, 123) puesto que, para él, la cuestión no es si existe Dios o no, sino cuál sea su naturaleza. De ahí que valore la crítica kantiana al deísmo, no en tanto que camino al ateísmo, sino como modo de despejar el camino al panteísmo, y que considere una burla la prueba moral de Dios establecida en la *Crítica de la razón práctica*, respecto a la que, por cierto, se pregunta si Kant la defendió por respeto al pueblo, por miedo a la policía o por convicción personal.

9 Heine recuerda, como antecedentes del panteísmo, a los animistas medievales alemanes Tauler, Paracelso y Böhme.

10 La versión heiniana es: «Por eso compara [Kant] con razón su filosofía con el proceder de Copérnico. (...) Antes, la razón, como el Sol, giraba en torno a los fenómenos de este mundo e intentaba iluminarlos; Kant, empero, hace que la razón, el Sol, se quede quieta, y el mundo de los fenómenos gire en torno suyo y se ilumine según que entre o no en el ámbito de este sol» (Heine, 2015, 121). Santayana diría, por el contrario, que Kant fue anticopernicano puesto que, si Copérnico acertó al colocar al Sol en el centro, Kant se equivocó al colocar, no sólo gnosológica sino también ontológicamente, al sujeto en el centro, en torno al cual gira el universo entero.

De Fichte, Heine se centra en su *Teoría de la ciencia*, puesto que de su segundo periodo escribe que «nos importa poco aquí» (Heine, 2015, 147). El sistema fichteano se basa en el «tremendo error» (Heine, 2015, 141) de considerar Absoluto el Yo –con mayúsculas, no el suyo particular, confusión que está a la base de las numerosas sátiras, las del propio Heine incluidas, que Fichte tuvo que soportar– y supone la defensa del idealismo más absoluto, alejado por completo de todo escepticismo, eclecticismo o moderación. Es la contrapartida del materialismo francés. De ambos afirma Heine que «los dos me repugnan. Los puntos de vista de ambos son antipoéticos» (Heine, 2015, 142). De ahí que se centre sobretudo en la relación personal de Fichte con Kant, dando cuenta a los franceses de las cartas en las que Fichte cuenta sus avatares en Königsberg, ciertamente interesantes. También relata pormenorizadamente la acusación de ateísmo que pesó sobre Fichte mientras enseñaba en Jena y el ambiguo papel que en tal *affaire* tuvieron dos importantes cargos públicos, Goethe y Herder. Aunque Heine mismo rechaza el ateísmo<sup>11</sup>, no por eso deja de ver en la acusación contra Fichte una persecución política, por lo que reproduce un extenso fragmento de la interesante carta de Fichte a Reinhold donde dice ver la mano de Rusia y de Austria tras los intentos de apagar la libertad en Alemania, sostenida por los franceses<sup>12</sup>. Heine está de acuerdo con este análisis, por lo que escribe: «Sin Napoleón, nuestros filósofos, junto con sus ideas, habrían sido exterminados por la horca y la rueda» (Heine, 2015, 146).

Mientras en filosofía, con todo, se imponía el idealismo de Fichte, en literatura, con la escuela romántica formada en torno a los hermanos Schlegel, se imponía el panteísmo. Al entusiasmarse por la literatura germana precristiana reavivaron, sin saberlo, el panteísmo, que, en versión filosófica corresponde a la filosofía de la naturaleza de Schelling. Este acepta la identificación de lo ideal y lo real, de la naturaleza y el pensamiento, pero, en lugar de construir lo real a partir de lo ideal, tal como hace Fichte, Schelling explica lo ideal partiendo de lo real<sup>13</sup>. La diferencia en estilo es también clara: «la poesía es la fuerza y la debilidad del señor Schelling. Por ella se diferencia de Fichte, tanto en beneficio cuanto en perjuicio propios. Fichte es exclusivamente filósofo, y su fuerza está en la dialéctica, en el demostrar. Este es, en cambio, el lado débil del señor Schelling, que vive más en intuiciones, no se siente a gusto en las frías alturas de la lógica, se precipita gustoso a los floridos valles del simbolismo, y cuya fuerza filosófica es la construcción» (Heine, 2015, 149). No ha de extrañar por tanto que sea el Schelling de la filosofía de la naturaleza el que le sirva a Heine de marco filosófico para su impulso poético. El ciclo completo de la filosofía alemana queda resumido así: «Los alemanes, luego de despreciar el materialismo de Locke, llevar al extremo el idealismo de Leibniz y ver que también era estéril, llegaron finalmente

11 «Nosotros, que creemos en un Dios real que se revela a nuestros sentidos en la extensión infinita y a nuestro espíritu en el pensamiento infinito, nosotros, que veneramos a un Dios visible en la naturaleza y percibimos su invisible voz en nuestra propia alma, nos sentimos moleestamente heridos por las violentas palabras con que Fichte declara que nuestro Dios es una alucinación digna de ironías» (Heine, 2015, 141).

12 Cf. Heine, 2015, 142-144.

13 Así suenan las formulaciones de Heine, a las que habría que añadir una matización importante, dado que Fichte no construye exactamente lo real sino la *interpretación* de lo real a partir de lo ideal, y Schelling, cuando habla de lo real, ya lo entiende *interpretado* idealmente. Con todo, es un matiz que en el idealismo se suele olvidar con demasiada facilidad. Precisamente fue Santayana el filósofo que estuvo siempre atento a ese matiz: él aceptó el idealismo gnoseológico, pero advirtió de su inadvertida conversión en idealismo ontológico, para la que, como se verá *infra*, acuñó el término *egotismo*.

al tercer hijo de Descartes, a Spinoza. La filosofía cerraba de nuevo un gran ciclo, y puede decirse que se trataba del mismo círculo descrito también dos mil años antes en Grecia» (Heine, 2015, 150). Con la concepción de Dios de Schelling se cierra el círculo: una divinidad donde se da la identidad absoluta de la naturaleza y el pensamiento, de la materia y el espíritu, la identidad absoluta y la totalidad absoluta. Hasta aquí sigue Heine a Schelling, pero ya no puede seguirle cuando quiere intuir el Absoluto mismo y menos aún cuando se acerca al absolutismo político y al jesuitismo, es decir, cuando «es apóstata de sí mismo» (Heine, 2015, 153).

Las famosas páginas finales las dedica Heine a refutar la tesis de los amantes de la libertad, para quienes la filosofía sume a la juventud en abstracciones y la hace inútil para la vida práctica. Heine considera, por el contrario, que la revolución por venir llevará a la práctica la crítica sin compasión al pasado de Kant, el fanatismo de la voluntad de Fichte y la ferocidad primigenia natural de Schelling. A la vez, recomienda a los franceses, acaso irónicamente, que ni aviven el fuego de la revolución, ni intenten apagarlo, que ni siquiera aplaudan, pero, eso sí, que no se desarmen, por si acaso, dado que la mitad de Alemania no quiere a Francia.

### 3. Santayana sobre la filosofía alemana

Emulando al autor de los enigmáticos *Dissoi lógoi*, es fácil enfrentar, casi punto por punto, las tesis heineanas con las tesis enfrentadas de Santayana. Si Heine alaba la fusión de filosofía y religión en Alemania, a Santayana le desagrada tal mezcolanza<sup>14</sup>; si la Universidad es el lugar de la filosofía y fermento de la revolución para Heine, Santayana responde que ahí habitan profesores de filosofía no filósofos, y que sus experiencias en Harvard le indican que, una vez completada la revolución, la Universidad, ya profesionalizada, sirve al industrialismo; si el protestantismo va unido a la libertad de pensamiento —la misma narración de Heine muestra que esa vinculación es más un deseo que una realidad—, Santayana objeta que los protestantes no saben qué hacer con la libertad conquistada<sup>15</sup>; si Kant es el filósofo que hace superior a la filosofía alemana, incluso respecto a la griega, Santayana considera que Kant no ocupa ningún lugar relevante en la historia de la filosofía<sup>16</sup> y que, si se comparan el idealismo alemán y el idealismo griego, este gana con ventaja<sup>17</sup>; si el materialismo no le resulta a Heine ni filosófico ni poético, Santayana responde dedicándole un bello ensayo al filósofo-poeta Lucrecio en su libro *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante*,

14 En carta a W. James del dieciocho de diciembre de 1887, le escribe sobre la filosofía que está estudiando en Alemania: «La gran ruina de la filosofía es el afán teológico que empuja al hombre hacia verdades finales e intolerantes como su salvación».

15 El protestantismo «es la autoconciencia de un espíritu en proceso de incubación, orgulloso de sus potencialidades, reacio a definiciones y exteriorizaciones de cualquier tipo, porque no puede discernir nada fijo o final» (Santayana, 2015, 67).

16 «Si se trazara una línea recta de progreso a través del laberinto completo de la filosofía, Kant no estaría en esa línea. Su pensamiento es esencialmente excéntrico y sofisticado, se basa enteramente en dos disparates heredados que una filosofía verdaderamente progresiva tendría que evitar desde el comienzo, dejando a Kant a un lado y sorteando su filosofía como se haría con Escila y Caribdis» (Santayana, 1913, 61).

17 Cf. Santayana 2013a, un excelente diálogo en el limbo donde Santayana pone en boca de Sócrates una humorística presentación de Fichte, Hegel y Schopenhauer.

*Goethe* y etiquetándose a sí mismo como materialista<sup>18</sup>; finalmente, a la ingenua tesis de que el alemán es el idioma de la filosofía –*boutade* tan repetida y, se supone, a veces, tan creída–, Santayana simplemente no respondería, del mismo modo que, alabando también a Spinoza, no se pondría de acuerdo con Heine en su interpretación.

Se explica así que *El egotismo en la filosofía alemana* esté plagado de referencias contrarias a *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*. Por mor de la brevedad, recogeré únicamente las más relevantes. Ya en el Prefacio, Santayana confiesa: «Durante más de veinte años, mientras enseñaba filosofía en la Universidad de Harvard, tuve continuamente ocasión de leer y discutir la metafísica alemana. Desde el comienzo revestía a mis ojos una forma más bien sospechosa. Bajo sus oscuros y fluctuantes principios, sentía que algo siniestro se incubaba, algo a la vez hueco y agresivo. Me parecía un método forzado de especulación, que producía mayor confusión de la que había, y calculado principalmente para permitir a los materialistas prácticos llamarse a sí mismos idealistas y a los racionalistas seguir siendo teólogos» (Santayana, 2014, 45). De modo que para conceptualizar la exaltación del Yo<sup>19</sup> como Absoluto, Santayana utiliza el término *egotismo*, entendido como una forma extrema de subjetivismo cuya «convicción fundamental es que no hay cosas existentes, excepto las imaginadas: Dios, igual que la materia, queda agotado por el pensamiento de Él y es del todo inherente a este pensamiento» (Santayana, 2014, 50). Tal como Heine reconocía en Schelling, el idealismo convierte lo real en ideal, algo que a Santayana le parece muy humano, incluso animal, pero que olvida «el sentido platónico y poético en el que el ideal es una cosa *mejor* que el hecho» (Santayana, 2014, 52). De ahí el éxito popular del idealismo, basado, a nivel filosófico en una serie de ambigüedades: «No se puede sostener que el mundo natural es producto de la mente humana sin cambiar el sentido de la palabra mente y de la palabra humana. No se puede negar la existencia de una substancia sin convertir en substancia aquello que ocupe su lugar. No se puede uno identificar con Dios sin afirmar y negar a la vez la existencia de Dios y de uno mismo» (Santayana, 2014, 53). La misma postura de Heine queda descrita así por el desasido Santayana: «así como en el panteísmo Dios es puesto, sobre bases naturalistas, como una fuerza cósmica, en la filosofía alemana la piedad bíblica de los protestantes primitivos es secularizada y convertida en fervor patriótico y social» (Santayana, 2014, 58).

Bajo estas afirmaciones late el presupuesto materialista de la filosofía de Santayana, desde el cual se puede denunciar el paso en falso que se da cuando una noción epistemológica se convierte imperceptiblemente en una arriesgada afirmación ontológica. El pensamiento moderno consideró al sujeto como dador de sentido, al descubrir su papel como único y obligado camino de acceso al mundo entorno: puesto que del mundo sólo tenemos ideas y éstas se encuentran en el pensamiento, el yo se convierte en lo más indudable y, por ende, en lo más real. De ahí se sigue, coherentemente, la llamativa afirmación de que el sujeto crea el mundo conocido, puesto que, para ser conocido, el mundo necesita un sujeto que lo organice espacio-temporalmente y lo dote de distintas relaciones, la causalidad entre ellas. El paso en falso, o falacia, se da cuando

18 «En filosofía natural soy un decidido materialista -aparentemente el único vivo» (Santayana, 2011, 11).

19 En el capítulo «¿Qué es el ego?» muestra Santayana que el Yo no puede ser ni una persona particular, ni su yo cuando está pensando, ni la gramática común de todo ser pensante, ni Dios y su Logos. El Yo carecería de tiempo y de espacio, sería «una unidad pura, un inefable e intenso centro del que no irradia nada» (Santayana, 2014, 193); carecería, en definitiva, de experiencia.

se olvida el adjetivo *conocido*, y se escribe, sin más, que *el sujeto crea el mundo*, dando por hecho que *mundo* y *mundo conocido* son sinónimos. De una afirmación tautológica, que para que el mundo sea conocido ha de haber algo que lo conozca, se pasa a un absurdo: que para que el mundo exista ha de haber un sujeto que exista<sup>20</sup>.

Leibniz ocupa también, según Santayana, el primer lugar dentro de la filosofía alemana, en especial su *Monadología*, respecto a la cual Kant potenció su subjetivismo. Las múltiples mónadas leibnizianas se convirtieron en una sola, y lo hicieron así porque los idealistas toman la cosa por la idea de la cosa en el pensamiento y concluyen que las cosas existen sólo como percibidas, y que el mundo es creado al quererlo y al pensarlo. Kant mismo no llegó a pensar así, pero, con su distinción entre noumeno y fenómeno, puso las semillas. Heine y Santayana están de acuerdo en considerar que las dos primeras *Críticas* kantianas no encajan entre sí, Heine habla de apostasía y Santayana de falacia: «por esto [Kant] se apresuró a adoptar un principio correctivo de reconstrucción, no menos falaz, a saber, que la conciencia nos ordena admitir como reales algunas cosas acerca de las cuales nada conoce la razón ni la experiencia» (Santayana, 2014, 84). La filosofía de Fichte es calificada por Santayana como trascendentalismo perfeccionado; igual que Heine decía de él que producía lo real a partir de lo ideal, Santayana considera que, bajo el idealismo de Fichte, se esconde la adoración del mundo, de la nación (alemana) y de la naturaleza en su constante desenvolvimiento, por eso escribe que «no resulta paradójico que los idealistas se encuentren tan a sus anchas entre las cosas materiales. Según ellos, estas cosas materiales son hijas de su espíritu» (Santayana, 2014, 92); mientras que es el materialismo –Santayana mismo– el sistema que, tras reconocer la base material de lo espiritual, se interesa por todo lo que procura eludir la presión de la naturaleza, intentando incluso retirarse al mundo de la mente en busca de paz y ocio. El idealismo, sin embargo, busca la guerra, la lucha, el trabajo, la puesta en práctica constante de su voluntad.

Santayana continúa su disección de Fichte analizando el ingenuo, intenso y peligroso nacionalismo fichteano, algo que Heine deja a un lado; además, Santayana deja lamentablemente a Schelling fuera de su recorrido, por lo que no se pueden extraer de *El egotismo en la filosofía alemana* respuestas directas a los planteamientos heineanos. Dado que el recorrido santayaniano continúa con Stirner, Schopenhauer y Nietzsche, autores no tratados por Heine, nuestro análisis ha por tanto de acabar aquí.

A modo de no-conclusión, puesto que al comienzo prometí sólo un repaso informativo –e imparcial, en la medida en que esto sea posible– a dos autores poco visibles, me gustaría recoger dos opiniones informadas pero críticas respecto al planteamiento de Santayana. Eugenio Moya, por ejemplo, en la reseña de *El egotismo en la filosofía alemana*, alude al riesgo que corre la filosofía de Santayana: al cuestionar el sujeto se puede cuestionar también la razón y abrir la puerta al irracionalismo<sup>21</sup>. Y Ramón del Castillo, al comparar la postura de Santayana con la de Dewey, considera al naturalismo santayaniano incapaz de salir de sí y de congeniar con el mundo, algo que sí logra el naturalismo deweyano<sup>22</sup>.

20 Se puede pensar que es a este engaño al que Santayana se refiere en su carta a Antonio Marichalar del 14 de junio de 1933 cuando, en castellano, le escribe: «*Cruz y Raya* me interesa y me instruye mucho; solamente me extraña un poco que los alemanes hayan podido engañar con tanta facilidad a los filósofos españoles» (Santayana, 2013b, 127).

21 Cf. Moya 2013, 149.

22 Cf. Del Castillo 2011, 164.

## Referencias

- Aub, M. (2000), *Heine*, introducción de Mercedes Figueras, Fundación Max Aub, Valencia.
- Beltrán, J. (2008), *Celebrar el mundo. Introducción al pensar nómada de George Santayana*, Universidad de Valencia, Valencia.
- Del Castillo, Ramón (2011). «Espectros del idealismo: Santayana y Dewey», en *Santayana: un pensador universal*, José Beltrán, Manuel Garrido y Sergio Sevilla, eds., Universidad de Valencia, Valencia, pp. 139-165.
- Duque, F. (1999), *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid.
- Heine, H. (1967), «Confesiones», en Heinrich Heine, *Obras [en prosa]*, introducción y traducción de Manuel Sacristán, Vergara, Barcelona, pp. 981-1046.
- Heine, H. (2008), *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, edición de Juan Carlos Velasco, Alianza Editorial, Madrid.
- Heine, H. (2015), *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. La escuela romántica*, edición e introducción de Manuel Garrido, traducción y estudio crítico de Manuel Sacristán, Tecnos, Madrid.
- Lukács, G., (1937), «Heine como poeta nacional», en Georg Lukács, *Realistas alemanes del siglo XIX*, traducción de Jacobo Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 95-157.
- Moreno, D. (2007), *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*, Trotta, Madrid.
- Moreno, D. (2014), «El egotismo como paso en falso de la filosofía», en George Santayana, *El egotismo en la filosofía alemana*, Biblioteca Nueva, Madrid, pp. 11-26.
- Moya, E. (2013), «El egotismo como patología moderna.» *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana* n° 33 (2013), pp. 133-152.
- Sacristán, M. (1964), «Heine, la consciencia vencida», en Heinrich Heine, *Obras [en prosa]*, traducción, prólogo y notas de Manuel Sacristán, Editorial Vergara, Barcelona, pp. 7-98.
- Santayana, G. (1913), *Winds of Doctrine*, Scribner's, Nueva York.
- Santayana, G. (2011), *Escepticismo y fe animal*, traducción de Ángel M. Faerna, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Santayana, G. (2013a), «Los dos idealismos. Un diálogo en el limbo», traducción de Daniel Moreno, *Revista de Occidente*, n° 391 (2013), pp. 39-62.
- Santayana, G. (2013b), «Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Mari-chalar», *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, n° 33, (2013), pp. 109-132.
- Santayana, G. (2014), *El egotismo en la filosofía alemana*, edición de Daniel Moreno, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Santayana, G. (2015), «Protestantismo», en George Santayana, *Pequeños ensayos sobre religión*, traducción y presentación de José Beltrán y Daniel Moreno, Trotta, Madrid, pp. 67-70.
- Savater, F. (2012), *Acerca de Santayana*, Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia.
- Velasco, J. C. (2008), «Heine y los años salvajes de la filosofía», en Heinrich Heine, *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, edición de Juan Carlos Velasco, Alianza Editorial, Madrid, pp. 7-45.

## Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de «inconsciente» en la tesis de 1927

### Adorno appropriating Freud's: The «unconscious» concept's Critique in the thesis of 1927

MATEU CABOT\*

**Resumen:** En este texto investigamos la tesis de habilitación de Adorno de 1927 sobre el concepto de inconsciente en Freud. El objetivo de la tesis era reformular el psicoanálisis en los términos de la Sistemática Trascendental de Hans Cornelius. El estudio mostró la incompatibilidad entre ambas pero sirvió a Adorno para profundizar en la metapsicología freudiana. Este estudio será relevante para comprender la determinación social en la conciencia individual, que Freud fundará en el carácter socializado de la naturaleza humana. La apropiación adorniana de la teoría freudiana mantendrá esta tesis frente al revisionismo neo-freudiano y será nuclear en la formulación de posteriores textos fundamentales.

**Palabras clave:** Theodor W. Adorno, Sigmund Freud, Teoría Crítica, psicoanálisis, determinación social de la conciencia.

**Summary:** In this paper, we investigate the Adorno's work of 1927 on the concept of unconscious in Freud. The aim of the thesis was to reformulate psychoanalysis in terms of Transcendental Systematic Hans Cornelius. The study showed the inconsistency between the two theories but served to deepen the Freudian metapsychology. This study will be relevant for understanding the social determinants in the individual consciousness, which Freud founded on the socialized character of human nature. Adorno appropriation of Freudian theory maintain this thesis against the neo-Freudian revisionism and will be nuclear in the formulation of subsequent fundamental texts.

**Keywords:** Theodor W. Adorno, Sigmund Freud, critical theory, psychoanalysis, social determination of consciousness.

Los escritos filosóficos de Adorno anteriores a la publicación en 1933 de *Kierkegaard. Construcción de lo estético*<sup>1</sup> permanecieron inéditos hasta julio de 1973. En esta fecha la editorial Suhrkamp publicó el volumen 1 de los *Gesammelte Schriften*, titulado por los editores «Escritos filosóficos tempranos», que contenía la tesis doctoral de 1924 sobre Husserl, la frustrada tesis de habilitación de 1927 sobre el concepto de inconsciente y los

---

Recibido: 29/11/2015. Aceptado: 09/03/2016.

\* Profesor Titular de Filosofía, *Universitat de les Illes Balears*, [mcabot@uib.es](mailto:mcabot@uib.es) Líneas de investigación: Teoría Crítica, Th. W. Adorno, Crítica de la cultura de masas. Publicaciones recientes: «Abschied von der Schule? Von der Alphabetisierung Schule zur diffusen Audio-Visualität» eII” (Verlag Barbara Budrich, 2015); «El “descubrimiento moderno de la oralidad” y los medios audiovisuales» (Remate de Males, 2014).

1 Adorno, Th. W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): 1933.

textos de la lección inaugural, en 1931, en la universidad de Frankfurt y de una conferencia en la *Kant-Gesellschaft* de 1932, además de un texto con diez «tesis sobre el lenguaje de los filósofos»<sup>2</sup>. El epílogo editorial del volumen realiza una primera interpretación de estos textos: según el editor su importancia radica en que «documentan por primera vez la prehistoria de la filosofía de Adorno (...), documentan la transición de la filosofía de Adorno desde el idealismo trascendental al materialismo; en verdad, el comienzo de la filosofía de Adorno. Este comienzo está íntimamente relacionado, si se quiere dar nombres, con el distanciamiento de Cornelius y la aproximación a Walter Benjamin»<sup>3</sup>; y en que son la primera manifestación de planteamientos que tendrán continuidad en la obra de madurez: la tesis de doctorado de 1924, titulada «La trascendencia de lo cósmico y lo noemático en la fenomenología de Husserl», tiene su continuación entre 1933 y 1937 durante su estancia en Oxford y en 1956 se convierte en *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*<sup>4</sup>, texto que, a su vez, es determinante en la configuración de *Dialéctica negativa*, como se ha puesto de relieve recientemente<sup>5</sup>.

Respecto de la tesis sobre el concepto de inconsciente no se menciona ninguna continuidad en la obra posterior. Parece destinada a este texto en exclusiva lo que se afirma respecto del conjunto de textos del volumen: «Si estos escritos permanecieron inéditos en vida de Adorno no fue por casualidad, porque su autor no tuviera ocasión de publicarlos, sino porque dejaron de satisfacerle muy poco tiempo después de su redacción»<sup>6</sup>. Los motivos principales de insatisfacción con el texto que no tuvo continuación están claros cuando en el año 1969 mira aquel texto de 1927: según confesó a Tiedemann, el error fundamental consistió en «relacionar unilateralmente Freud a la teoría del conocimiento de la escuela de Mach y Avenarius, y desatendiendo desde el principio el momento materialista existente en Freud que es caracterizado en él con el concepto fundamental de placer orgánico»<sup>7</sup>; error que se había debido a que el punto de partida de la tesis era la aceptación acrítica del idealismo defendido por Cornelius, «que Adorno abandonó muy rápidamente (...) al que, en el fondo, ya había renunciado en las últimas páginas»<sup>8</sup>. Esta primera interpretación de los primeros escritos filosóficos de Adorno será profundizada, cuatro años más tarde, por Carlo Petazzi<sup>9</sup>.

2 Entre el doctorado y las dos conferencias, Adorno se dedica a una intensa actividad de crítica musical cuya importancia ya ha sido señalada recientemente, cf. Maiso, J., «Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 65, 2015, pp. 21-35.

3 Tiedemann, R., «Editorische Nachbemerking», en: Adorno, Th.W., *Gesammelte Schriften*, Band 1: *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 383. Citaremos esta edición con las siglas GS seguidas del volumen y del número de página.

4 Adorno, Th. W., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart: Kohlhammer, 1956, después en GS 5, pp. 7-223.

5 Escuela, C., «La crítica adorniana a la fenomenología como preludio dialéctico de una lógica materialista», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, 2015, pp. 83-97.

6 Tiedemann, op. cit., p. 381.

7 GS 1, p. 381.

8 GS 1, p. 348.

9 Petazzi, C., «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», en: Arnold, H. L. (Hrsg.), *Theodor W. Adorno*, München: Text+Kritik, 1977, pp. 176-191. En este texto, siguiendo la línea del epílogo editorial de Tiedemann, se constata la dependencia adorniana respecto del trascendentalismo de Cornelius y concentra las razones del fracaso de la habilitación en el alejamiento respecto a Cornelius, más que en las razones de este alejamiento.

Sin embargo, según relata Tiedemann, Adorno estaba de acuerdo con una publicación póstuma de aquel texto rechazado. El objetivo explícito de la tesis era reformular el concepto freudiano de inconsciente de acuerdo con los principios de la «Sistemática Trascendental» de Hans Cornelius, un tipo de crítica de la teoría del conocimiento que entroncaba con la discusión académica en Alemania iniciada a finales del siglo XIX por Hermann Cohen y Paul Natorp, la llamada Escuela de Marburgo. Se trataba de recuperar la teoría del conocimiento de Kant despojándola de los restos psicologistas que impedían su conversión en una epistemología que pudiera estar a la altura de la ciencia del siglo XX. En este contexto académico, Hans Cornelius pretendía, desde su libro *Psicología como ciencia de la experiencia*, «fundamentar una ciencia de los datos inmediatos del discurrir consciente libre de todo presupuesto dogmático, esto es: una psicología libre de metafísica, ciencia que debe servir como base de toda ulterior filosofía y de todas las ciencias empíricas»<sup>10</sup>. En este momento en que coinciden la fundación moderna de la psicología y la transformación de la teoría del conocimiento en epistemología, cabe recordar aquí que Wilhelm Wundt, profesor en Heidelberg, había publicado en 1874 los voluminosos *Principios de la psicología fisiológica*<sup>11</sup> y cinco años más tarde había fundado en Leipzig el primer laboratorio de psicología empírica o experimental. En Alemania competirán para definir el paradigma científico de la psicología, además de los miembros de escuela fisiológica de Wundt, como Fechner, Weber o Helmholtz, la escuela de Wurzburg, con Külpe y Buhler defendiendo la introspección como método científico, además de la psicología de la forma, o *Gestalttheorie*, con Max Wertheimer a la cabeza y, desde otra instancia, la «psicología de lo profundo» o psicoanálisis de Sigmund Freud.

En octubre de 1927 el futuro académico del trabajo realizado era bastante evidente para Max Horkheimer, asistente de Cornelius y amigo de Adorno, hasta el punto que le escribe su impresión de las pocas posibilidades de éxito de la tesis depositada pocos días antes en la facultad de Filosofía de Frankfurt. Incluso señala las páginas «problemáticas» del trabajo, por más que Horkheimer, consciente de su situación entre el catedrático y el aspirante, intente distanciarse de la resolución final diciendo que lo que pueda pensar Cornelius sobre el contenido del trabajo «gehört zu den Kafka-Problemen»<sup>12</sup>. Además del debate científico sobre el método y estatuto científico de la psicología, el trabajo de Adorno está afectado por el hecho de que, en aquella época, el concepto de «inconsciente» que pretendía investigarse en Freud ya había excedido el ámbito científico, convirtiéndose en tema de la «opinión pública», de la incipiente «industria cultural», usando el término de 1944, especialmente cuando se convierte en uno de aquellas palabras-cliché que definen posiciones políticas<sup>13</sup>.

10 Cornelius, H., «Hans Cornelius», en: Schmidt, R. (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart im Selbst-darstellungen*, Leipzig, Felix Meiner, 1921, vol. 2, p. 85.

11 Vid. Wundt, W., *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, Leipzig: Engelman, 1874, pp. 8-20. En la segunda parte de la introducción, titulada «Psychologische Vorbegriffe» [Ideas preconcebidas en la psicología], Wundt argumenta que la comprobación empírica de los principios de la psicología fisiológica que se exponían en las 800 páginas siguiente del libro, significaría también el ocaso de las filosofías que se apoyan en los conceptos de «cuerpo», «alma» o «facultades del alma», citando explícitamente a Kant.

12 Adorno, Th. W., Horkheimer, M., *Briefwechsel 1927-1969*, Hrg. von Götde, C.; Lonitz, H., Band I, Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 9.

13 Es en este sentido que, de hecho, el concepto de «inconsciente» limita el campo del «irracionalismo», como se retrataría años después en el capítulo cuarto de Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. de W. Roces, México, FCE, 1959, pp. 324-440.

Por otra parte, para los teóricos marxistas seguía siendo un problema teórico la tesis enunciada por Marx en el prólogo de *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, de 1859, según la cual: «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia»<sup>14</sup>. Por tanto, desde las posiciones marxianas explicar la relación con la realidad social se convertía en la prueba de fuego de cualquier psicología materialista: se trataba de «una de las tesis mayores de Marx»<sup>15</sup>. Es por ello que cuando en 1930 Horkheimer asumió la dirección del *Institut für Sozialforschung (IfS)*, una de las líneas de investigación centrales estuvo clara: en tanto que «uno de los más viejos e importantes problemas de la filosofía, a saber, la pregunta por la relación entre la vida económica de la sociedad, el desarrollo psíquico de los individuos y las transformaciones en el campo de la cultura»<sup>16</sup>. En la situación política de la república de Weimar no era satisfactoria para Horkheimer la interpretación mayoritaria de que entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la conciencia de los individuos existía algo parecido a una relación de causa y efecto, al modo de los fenómenos del mundo físico. Esta era, sin duda, la interpretación más errónea y políticamente más dañina. El propio Marx tuvo que dedicar muchas páginas a corregir las erróneas interpretaciones mecanicistas, pero una lectura poco dialéctica de esta índole se convirtió en un lugar común en la discusión entre diferentes facciones del movimiento obrero y socialista. Del carácter políticamente dañino de esas interpretaciones Walter Benjamin llamó la atención en las tesis sobre el concepto de historia, en la undécima de las cuales escribió «Nada ha podido corromper tanto a los obreros alemanes como la opinión según la cual iban a nadar con la corriente»<sup>17</sup>. Para Horkheimer la investigación del desarrollo psíquico de los individuos, para relacionarla con la vida económica de la sociedad y con sus producciones culturales, era la tarea de una psicología social orientada por la metapsicología freudiana<sup>18</sup>. Aunque la relación del psicoanálisis y la teoría crítica es actualmente de sobras conocida y fundamentada<sup>19</sup>, la posibilidad de incorporación

14 Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en: Marx-Engels Werke, Berlin, Dietz Verlag, 1989, Band 13, p. 8-9.

15 Wiggershaus, R., *La escuela de Fráncfort*, trad. de M. Romano, México, F.C.E., 2009, p. 64 ss.

16 Horkheimer, M., «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en: Horkheimer, M., *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Frankfurt a.M., Fischer Verlag, 1981, p. 44.

17 Benjamin, W., «Sobre del concepto de historia», en: Benjamin, W., *Obras*, trad. de A. Brotons, Madrid, Ábada, 2008, libro I, vol. 2, p. 311.

18 Además de ser tratado como paciente, Horkheimer establecería intensas relaciones con el *Frankfurter Psychoanalytisches Institut (FPI)*, creado en 1929 y dirigido por Karl Landauer. La estrecha relación entre ambos institutos se manifestaba en que el dirigido por Landauer ocupaba un espacio en el nuevo edificio del instituto dirigido por Horkheimer. Precisamente desde ahí el FPI promovió, con éxito, la concesión al Dr. Sigmund Freud del premio Goethe de 1930, concedido por la ciudad y la universidad de Frankfurt. Anna Freud lo recogió en Frankfurt el 29 de agosto de aquel año y leyó la carta de agradecimiento en la que Freud, enfermo en Londres, rememoraba su relación con Goethe (Freud, S., «Alocución en la casa de Goethe, en Fráncfort», en: Freud, S., *Obra Completa*, Buenos Aires, Amorrortu, 1976, vol. 21, pp. 208-212). En adelante citaremos esta edición con las siglas OC, seguidas del volumen y la página.

19 Entre la numerosa bibliografía existente vid.: Claussen, D., *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*, trad. V. Gómez, Valencia, PUV, 2006. Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, trad. R.H. Bernet y R. Gabás, Barcelona, Herder, 2003. Wiggershaus, R., *La escuela de Fráncfort*,

teórica del psicoanálisis en una teoría social crítica no era ni mucho menos evidente por sí, hasta el punto que en 1973 Martin Jay, uno de los primeros historiadores del IfS, pudo señalar «la audacia de los primeros teóricos que propusieron el improbable matrimonio de Freud y Marx»<sup>20</sup>. El primer ejemplo de las dificultades de tal matrimonio lo ofreció un discípulo directo de Freud, Wilhelm Reich<sup>21</sup>, pero su interpretación del psicoanálisis fue contestada por el mismo Freud, mientras que el movimiento obrero no dejó de ver en el psicoanálisis una «ideología burguesa»<sup>22</sup>.

Freud fue consciente de la radicalidad y novedad del concepto de inconsciente que introdujo desde sus primeros escritos y que reafirmó taxativamente una y otra vez: «la diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente es la premisa básica del psicoanálisis, y la única que le da la posibilidad de comprender, de subordinar a la ciencia, los tan frecuentes como importantes procesos patológicos de la vida anímica»<sup>23</sup>. No se le escapaba a Freud el alcance del concepto que introdujo, en cuanto significaba romper la equivalencia entre «psíquico» y «consciente» (la inmediatez de lo psíquico, por tanto) que se presuponía en toda filosofía de la consciencia: «Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que esta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece»<sup>24</sup>.

El texto de Freud sobre el que Adorno trabaja en la tesis de 1927 son las *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, segunda edición de 1922, obra que, según James Strachey, «tuvo una circulación más vasta que cualquier otra obra de Freud, salvo quizá la *Psicopatología de la vida cotidiana*, de 1901»<sup>25</sup>. Se trata, pues, de un texto que Freud escribió en la época en la que también escribió los llamados trabajos sobre metapsicología. En uno de estos, «Lo inconsciente», de 1915, escribe: «Propongo que cuando consigamos describir un proceso psíquico en sus aspectos dinámicos, tópicos y económicos eso se

---

trad. de M. Romano, México, F.C.E., 2009. Zamora, J. A., «El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis», en: Cabot, M. (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca, Edicions UIB, 2007, pp. 27-42. Lastória, L.A.C.N. (2010), «Adorno Leitor de Freud: Para além da coerção mítica da razão?», *Remate de Males*, vol. 30.1, Campinas: Ed. Unicamp, pp. 147-160. Martín, F. N. (2014), «Reevaluar la influencia de Freud en Adorno. En torno a una emancipación sin identidad», VII Coloquio Internacional «Teoría Crítica y Marxismo Occidental». Marxismo y violencia, Universidad de Buenos Aires, 4-6 de agosto de 2014. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/content/vii-coloquio-internacional-teoria-critica-y-marxismo-occidental-marxismo-y-violencia> [7/11/2014]. Maiso, J., «La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, 2013, pp. 132-150.

20 Jay, M., *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, Boston, Little, Brown and Co., p. 86.

21 Con la publicación en 1927 de *La función del orgasmo* Reich rompió la relación con Freud por la interpretación política de la libido, mientras que las implicaciones políticas de la relación entre psicoanálisis y marxismo quedaron expuestas con claridad en las dos siguientes obras: *Materialismo dialéctico y psicoanálisis* de 1929 y *Psicología de masas del fascismo* de 1933.

22 Dahmer, H., «Wilhelm Reichs Stellung zu Freud und Marx», *Psyche*, vol. 26, 3, 1972, pp. 208-247.

23 Freud, S., «El yo y el ello», OC 19, p. 15.

24 Freud, S., «Lo inconsciente», OC 14, p. 167.

25 Strachey, J., «Introducción», OC 15, p. 4.

llame una exposición metapsicológica. Cabe predecir que, dado el estado actual de nuestros conocimientos, lo conseguiremos sólo en unos pocos lugares»<sup>26</sup>. La estructura que relacione dinámicamente dichos procesos psíquicos recibirá el nombre de «tópica»<sup>27</sup>. En la llamada primera tópica Freud distingue entre «inconsciente», «preconsciente» y «consciente» como diferentes instancias del psiquismo; un «mapa» de la mente que tiene dos ventajas explicativas: el dinamismo de la transición entre lo consciente y lo no consciente, por una parte, y la existencia dentro de lo no consciente de un ámbito más restringido: el de lo reprimido. En el texto de 1915 Freud deja bien claro el marco teórico: «Todo lo reprimido tiene que permanecer inconsciente, pero queremos dejar sentado desde el comienzo que lo reprimido no recubre todo lo inconsciente. Lo inconsciente abarca el radio más vasto; lo reprimido es una parte de lo inconsciente. ¿De qué modo podemos llegar a conocer lo inconsciente? Desde luego, lo conocemos sólo como consciente, después que ha experimentado una trasposición o traducción a lo consciente. El trabajo psicoanalítico nos brinda todos los días la experiencia de que esa traducción es posible. Para ello se requiere que el analizado venza ciertas resistencias, las mismas que en su momento convirtieron a eso en reprimido por rechazo de lo consciente»<sup>28</sup>. Pero en uno y otro caso no hay aniquilación o eliminación de los contenidos, sino sólo imposibilidad de alcanzar la consciencia. Con ello el problema capital de la crítica del inconsciente pasa de ser «conocer lo inconsciente», muro contra el que se habían estrellado todas las filosofías de la conciencia y que carecía de sentido<sup>29</sup>, a ser «remover las resistencias» para que lo reprimido pueda emerger a la consciencia, siendo exterior a la conciencia la causa de estas resistencias. Queda claro, pues, que para Freud la traducción de lo inconsciente a consciente no sólo es posible, sino que es una experiencia realizada en el trabajo psicoanalítico «todos los días». La afirmación no es el resultado de una deducción lógica, sino la constatación de la experiencia en la terapia psicoanalítica, en la relación del terapeuta con un individuo particular.

Para la crítica del concepto psicoanalítico de inconsciente Adorno afirma explícitamente que pretende «exponer paso a paso la problemática de las doctrinas tradicionales del inconsciente y la forma en que esta problemática se constituye inmanentemente en dichas doctrinas, teniendo en cuenta tanto la relación entre sus incoherencias y el método trascendental como su posible corrección a través de este método»<sup>30</sup>. No le cabe duda a Adorno que para solventar las contradicciones que se dan en todas las filosofías del inconsciente, el psicoanálisis es el que está en mejores condiciones, pues «se corresponde extraordinariamente con las exigencias del método trascendental», ya que es «la única de las disciplinas psicológicas que

26 Freud, S., «Lo inconsciente», OC 14, p. 178.

27 Vid. Laplanche, J.; Pontalis, J.B., *Diccionario de psicoanálisis*, trad. de F. Gimeno, Barcelona, Paidós, 2013, p. 430, donde definirán «tópica» del siguiente modo: «Teoría o punto de vista que supone una diferenciación del aparato psíquico en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como lugares psíquicos de los que es posible dar una representación espacial figurada».

28 Freud, S., «Lo inconsciente», OC 14, p. 161.

29 «Cuando lo inconsciente se entiende como un modo de formación conceptual que se funda única y exclusivamente en lo consciente y que debe poder justificarse en lo consciente, ya no tiene sentido hablar de unas fuerzas anímicas inconscientes que se sustraerían al poder de la conciencia o que serían su fundamento», GS 1, p. 320.

30 GS 1, p. 303.

se centra en el análisis del complejo intratemporal de la conciencia»<sup>31</sup>. En el psicoanálisis, como paso previo y necesario para su reformulación por el método trascendental, Adorno constata tres contradicciones que deben solventarse: por una parte «contradicciones que afectan a la posibilidad del conocimiento de un inconsciente absoluto y trascendente –y es de este inconsciente del que estamos hablando»<sup>32</sup>; por otra «contradicciones resultantes de la suposición de un inconsciente que, por una parte, ha de ser un hecho inmanente a la conciencia y, por otra, absolutamente trascendente a la conciencia, independiente de la conciencia e incluso constituirla»<sup>33</sup>; finalmente, contradicciones que afectan a la tesis fundamental de las filosofías del inconsciente, «según la cual son un pensamiento independiente de las condiciones rígidas y constantes del pensamiento y están al servicio de la inmediatez de la ‘vida’»<sup>34</sup>. La consecuencia de todas estas contradicciones es que «una teoría trascendental del inconsciente precisa corregir y completar la doctrina kantiana en la que esta teoría tendría su lugar sistemático: el capítulo de los paralogismos»<sup>35</sup>. La misma conclusión a la que llegaba Cornelius en el texto citado anteriormente, una conclusión necesaria si se parte de los presupuestos de la filosofía trascendental, según los cuales «el principio fundamental de una teoría de los objetos inconscientes dice así: todo lo inconsciente tiene su legitimación única y exclusivamente en lo consciente. Como lo dado inmediatamente es único e irrepetible, el medio para el conocimiento fundado de hechos inconscientes es la efectuación del recuerdo simple, claro y distinto»<sup>36</sup>.

Los dos primeros capítulos de la tesis, 2/5 partes del total de páginas, son un ejercicio académico, como señaló Tiedemann, en el que, una vez determinados en la introducción el problema y el método de la investigación, Adorno expone concienzudamente el estado de la cuestión, cuestiones relacionadas con el conocimiento del inconsciente, tal como se planteaba en la discusión académica del momento; esto es, dando por sentado que el problema del inconsciente era un problema epistemológico: el de la posibilidad de conocer tal inconsciente. Incluso en el tercer capítulo, que debía analizar la aportación del psicoanálisis a la cuestión, el planteamiento sigue siendo considerar el inconsciente únicamente como problema epistemológico. Por ello Adorno analiza «el psicoanálisis como problema epistemológico» para, en la tercera parte de este tercer capítulo, reformular el psicoanálisis con el objetivo de evidenciar sus presupuestos epistemológicos, tal como anuncia el título de esta sección: «Para una interpretación epistemológica del psicoanálisis»<sup>37</sup>.

Es en las «Reflexiones finales»<sup>38</sup>, apenas una veintena de páginas, cuando el texto va un paso más allá de los planteamientos de Cornelius. De acuerdo con él en que el programa de

31 GS 1, p. 287.

32 GS 1, p. 305.

33 GS 1, p. 305.

34 GS 1, p. 306.

35 GS 1, p. 307.

36 GS 1, p. 314. Cf. Jeitner, A., *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1999, p. 103: «Adorno busca reinterpretar el sujeto trascendental mediante un giro hacia un concepto de yo determinado empíricamente. Esta interpretación problematiza los conceptos fundamentales de la filosofía trascendental y pretende revisar sus partes dogmáticas».

37 GS 1, pp. 268-302.

38 GS 1, pp. 303-322.

«la crítica de la metafísica del alma no es una crítica convincente, por lo que nos ha parecido necesario completarla con las investigaciones crítico-inmanentes y lógico-trascendentales que hemos realizado»<sup>39</sup>, será en este «complemento» necesario de las tesis trascendentales cuando se manifestarán las limitaciones de la sistemática trascendental: la crítica trascendental, limitándose al «desencantamiento» del concepto de inconsciente<sup>40</sup>, no alcanza al núcleo real de la cuestión. Adorno concluirá el texto diciendo que, aún con las modificaciones y ampliaciones realizadas, «no abrigamos la esperanza de haber reducido considerablemente la validez de las doctrinas del inconsciente imperantes; hay en juego intereses demasiado poderosos que consolidan esas teorías en la opinión pública»<sup>41</sup>. Esta conclusión es la admisión del fracaso: la Sistemática Trascendental, ni siquiera ampliada con un psicoanálisis depurado epistemológicamente, puede explicar el irracionalismo contenido en el uso del concepto de «inconsciente». Pero en la investigación que llegará a esta indeseada conclusión, una de las partes, titulada «El conocimiento psicoanalítico del inconsciente»<sup>42</sup>, muestra que el estudio de la comprensión freudiana de «inconsciente» conduce necesariamente más allá del reducido ámbito de la epistemología. Pues si bien Adorno había excluido de la tesis toda consideración de lo somático<sup>43</sup>, dicha consideración está presente en las conclusiones finales de su trabajo: cuando recoge el pasaje de Freud en el que éste, enumerando las dificultades que se oponen al psicoanálisis, reconoce su materialismo implícito al afirmar que «la base sobre la que reposa la sociedad es en última instancia de naturaleza económica»<sup>44</sup>. Adorno acepta el límite de Freud pero, al mismo tiempo, se señala a sí mismo el límite que deberá cruzar para liberarse de la estrechez del trascendentalismo y de una consideración únicamente epistemológica del psicoanálisis: «Así se señala claramente el límite de la disolución del inconsciente a través de su conocimiento en todos aquellos casos en los que la formación de leyes inconscientes depende también del mundo material, que no puede transformarse únicamente mediante el análisis del complejo de conciencia»<sup>45</sup>. Se deriva, por tanto, que será preciso analizar «también» el mundo material para poder desentrañar la formación de leyes inconscientes, atender esa «inmemorial necesidad vital [*Lebensnot*], que persiste hasta nuestros días»<sup>46</sup>. Al hablar de «necesidad vital» Freud maneja una idea de «naturaleza», dialéctica sin duda, incompatible con la rígida división ilustrada entre la naturaleza biológica y la sociedad, pues en el concepto freudiano de «necesidades vitales» lo fisiológico se encuentra siempre mediado socialmente. Con ello encuentra Adorno un modelo de concepto

---

39 GS 1, p. 307.

40 El «Prólogo» de la obra comienza con una declaración inequívoca: «Ilustración (*Aufklärung*) es el propósito de este trabajo, Ilustración en el doble sentido del término, es decir, como esclarecimiento de un problema conceptual en primer lugar, pero también, en segundo lugar, como meta en el amplio sentido que la historia confiere a este término, a saber: como destrucción de teorías dogmáticas para erigir en su lugar teorías basadas en la experiencia y absolutamente ciertas para la experiencia», GS 1, p. 81.

41 GS 1, p. 322.

42 GS 1, pp. 241-267.

43 «Más allá de todo fin terapéutico y de toda hipótesis biológica, nosotros entendemos el psicoanálisis como el análisis del complejo de la conciencia orientado al conocimiento de las leyes y de los hechos inconscientes del complejo», GS 1, p. 314.

44 Freud, S., «Conferencias de introducción al psicoanálisis», OC 15, p. 20.

45 GS 1, p. 322.

46 Freud, S., «Conferencias de introducción al psicoanálisis», OC 16, p. 285.

que conserva la tensión dialéctica entre sus momentos; esto es, encuentra un ejemplo de pensar dialécticamente lo que en Kant estaba mecánicamente separado entre naturaleza y espíritu, y dentro de la primera, entre naturaleza interna y naturaleza externa; separación que, a la postre, se reproducirá entre la conciencia colectiva y la personal. La interpretación freudiana de los mecanismos en que lo material está presente en el psiquismo individual será una aportación fundamental para el proyecto de una psicología social analíticamente orientada que desarrolle la tesis marxiana de la determinación social de lo individual.

Muestra de la conciencia del problema por parte de Horkheimer es que en el primer número de la *Zeitschrift für Sozialforschung* (ZfS) plantea directamente la cuestión de cuál es la relación entre las ciencias que se ocupan de lo individual y las que se ocupan de lo colectivo. Defiende que el objeto de investigación debe ser el mecanismo gracias al cual lo colectivo determina lo individual: «La psicología tendrá que penetrar en estos factores psíquicos más profundos, por medio de los cuales la economía determina al hombre; en gran medida será psicología de lo inconsciente»<sup>47</sup>. Se presupone, con ello, el rol de la psicología como ciencia auxiliar de la historia, ya que toda forma de sociedad presupone un cierto grado de desarrollo de las fuerzas humanas y, por ello, está condicionada psíquicamente; del mismo modo que está igualmente condicionada por el hecho de que la realidad con la que se encuentra es herencia de un pasado con factores psicológicos diferentes. Por ello defenderá que la psicología no es una psicología de masas, «no hay una alma de la masa ni una conciencia de masa» dirá, «sino que la verdadera psicología social debe adquirir su comprensión a partir de la investigación de los individuos. El individuo realiza socialmente su individuación; mediante sus mediaciones sociales adquiere aquellas propiedades o capacidades que garantizan su supervivencia dentro del grupo social»<sup>48</sup>. Esta era una consecuencia coherente con el planteamiento materialista marxiano: aquello biológico está modelado socialmente y, por tanto, se transforma al transformarse la sociedad.

De acuerdo con este programa, en el primer número de la ZfS se publicará el texto del psicoanalista berlinés Erich Fromm «Sobre el método y las tareas de una psicología social analítica», texto que se inicia con una tesis rotunda: «El psicoanálisis es una psicología científico-natural, materialista»<sup>49</sup>. El programa se fundamenta en una determinada interpretación de la metapsicología freudiana para trazar el camino para la apropiación o integración del psicoanálisis para los fines de la investigación social a realizar en el IfS. Respecto de lo primero, el texto toma partido en el debate, muy acalorado en ocasiones, que se da dentro del movimiento psicoanalítico internacional tras la publicación, en 1923, de *El yo y el ello*. Se adhiere al grupo de aquellos que ven en la tópica psicoanalítica de instancias, y especialmente en el «súper-yo», la estructura conceptual que podía servir de nexo con la crítica de la ideología que había llevado a cabo Marx. De este modo se apuntan como objeto de investigación de la psicología social las modificaciones en el psiquismo individual causadas por los poderes sociales, el estudio de los «factores psíquicos más profundos, por medio de los cuales la economía determina al hombre», en palabras de Horkheimer. Las líneas teóricas generales fueron ampliadas en el volumen 3 de la revista del mismo año, en el texto

47 Horkheimer, M., «Geschichte und Psychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1-2, 1932, p. 135.

48 Horkheimer, M., «Geschichte und Psychologie», op. cit., p. 136.

49 Fromm, E., «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1-2, 1932, p. 28.

«Die Psychoanalytische Charakteriologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie»<sup>50</sup>, texto en el que ya se percibe la posterior divergencia entre Fromm y el resto de miembros del IFS<sup>51</sup>. Si en el ámbito de la investigación empírica la teoría pudo someterse a prueba en proyectos como el que estudió a trabajadores y empleados en la República de Weimar<sup>52</sup> o, tal vez mucho más importante, en los trabajos de investigación que los exiliados realizaron a partir de 1937 desde el interior del sistema universitario de investigación norteamericano<sup>53</sup>, el desarrollo teórico del proyecto, por otra parte, mostró muy pronto sus grietas con la deriva de Fromm hacia las posiciones de la «psicología del yo». En el texto «El psicoanálisis revisado»<sup>54</sup> de 1946 Adorno asume, en nombre de aquél programa esbozado por Horkheimer, la defensa de una comprensión radical del concepto freudiano de inconsciente ante las críticas del revisionismo de Karen Horney y Erich Fromm<sup>55</sup>, reivindicando, además, una lectura de Freud que había iniciado en la tesis de 1927 y que se mostraría ampliamente en los escritos inmediatamente posteriores.

Los textos de 1931, «La actualidad de la filosofía»<sup>56</sup>, y de 1932, «La idea de historia natural»<sup>57</sup>, serán ya plenamente representativos de los temas y planteamientos teóricos del Adorno posterior. En ellos la «apropiación»<sup>58</sup> adorniana de Freud debe considerarse no sólo en cuanto a los principios que se asumen, sino también en la problemática de «como» pueden tratarse filosóficamente (pensamiento siempre necesariamente conceptual) aquello que por principio es refractario a una consideración exclusivamente conceptual. Los aforismos de *Minima moralia* para hablar de la vida dañada o los aforismos musicales para traducir los sonidos musicales a ideas a través de palabras<sup>59</sup>, serán ejemplos del programa adorniano derivado de dicha apropiación. No queda lejos las palabras de Freud de 1937 en «Las construcciones en el análisis», en las que afirma: «Si uno toma a la humanidad como un todo y la pone en lugar del individuo humano aislado, halla que también ella ha desarrollado formaciones delirantes inasequibles a la crítica lógica y que contradicen la realidad efectiva. Si, no obstante, han podido exteriorizar un poder tan extraordinario sobre

50 Fromm, E., «Die psychoanalytische Charakteriologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 3, 1932, pp. 253-277.

51 Maiso, J., «La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 2013, vol. 5, p. 135ss.

52 Fromm, E., *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Ein sozialpsychologische Untersuchung*, Hrg. von W. Bonß, Munich, DVA, 1980.

53 Adorno, Th. W., «Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika», GS 10.2, pp. 702-738.

54 Adorno, Th. W., «Die revidierte Psychoanalyse», GS 8, pp. 20-41.

55 Lee, N.-N., «Sublimated or castrated psychoanalysis? Adorno's critique of the revisionist psychoanalysis: An introduction to 'The Revisionist Psychoanalysis'», *Philosophy and Social Criticism*, 2014, 40 (3), pp. 309-338.

Fallas-Vargas, F., «La crítica de Theodor W. Adorno al revisionismo neofreudiano», *Rev. Filosofía*, Univ. Costa Rica, 2005, XLIII (109/110), pp. 65-75.

56 GS 1, pp. 325-344.

57 GS 1, pp. 345-365.

58 Yvonne Sherratt utilizó este término para referirse a la influencia que sobre Adorno ejerció Freud, aunque nosotros consideramos que este proceso se inicia con la tesis de 1927, mientras que la autora lo analiza a partir del momento en que, tanto en *Dialéctica de la ilustración* como en *Minima Moralia*, deba compatibilizar a Freud con la herencia hegeliano-marxista. Vid. Sherratt, Y., *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge: University Press, 2002, p. 56ss.

59 Adorno, Th. W., «Musikalische Aphorismen», GS 18, pp. 11-38.

los hombres, la indagación lleva a la misma conclusión que en el caso del individuo: deben su poder a su peso de verdad histórico-vivencial, que ellas han recogido de la represión de épocas primordiales olvidadas»<sup>60</sup>.

Si los escritos musicales de la primera época defienden una idea de «modernidad estética», entendida como la aplicación radical de las ideas de modernidad que aún no se han realizado totalmente en el ámbito de la composición y la experiencia musical<sup>61</sup>, subyace a esa idea una narración alternativa del proceso de modernización y subjetivación, alternativa en la que es fundamental la idea freudiana según la cual el psiquismo individual está mediatizado por el proceso de socialización de los individuos en general: proceso necesario dado el hecho incontrovertible de que, entre los humanos, las necesidades materiales siempre se presentan de forma socializada, característica ésta del análisis freudiano<sup>62</sup> y que muestra la forma en que lo individual y lo social, lo natural y lo cultural, se relacionan dialécticamente.

## Referencias

- Adorno, Th.W. (1973), *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Th.W. (1933), *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Adorno, Th.W. (1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart: Kohlhammer (después en GS 5, pp. 7-223).
- Adorno, Th. W., Horkheimer, M. (2003), *Briefwechsel 1927-1969*, Hrg. von Götde, C.; Lonitz, H., Band I, Frankfurt: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (2008), «Sobre del concepto de historia», en: Benjamin, W., *Obras*, trad. de A. Brotons, Madrid: Ábada, libro I, vol. 2.
- Claussen, D. (2006), *Theodor W. Adorno: uno de los últimos genios*, trad. V. Gómez, Valencia: PUV.
- Cornelius, H. (1921), «Hans Cornelius», en: Schmidt, R. (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart im Selbstdarstellungen*, Leipzig: Felix Meiner, vol. 2.
- Dahmer, H. (1972), «Wilhelm Reichs Stellung zu Freud und Marx», *Psyche*, vol. 26, 3, pp. 208-247.
- Escuela, C. (2015), «La crítica adorniana a la fenomenología como preludeo dialéctico de una lógica materialista», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 48, pp. 83-97.
- Fallas-Vargas, F. (2005), «La crítica de Theodor W. Adorno al revisionismo neofreudiano», *Rev. Filosofía, Univ. Costa Rica*, XLIII (109/110), pp. 65-75.
- Freud, S. (1976), *Obra Completa*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Fromm, E. (1932), «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 3, pp. 253-277.
- Fromm, E. (1980), *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Ein sozialpsychologische Untersuchung*, Hrg. von W. Bonß, Munich: DVA.

60 Freud, S., «Construcciones en el análisis», OC 23, p. 270.

61 Véase lo dicho por Maiso, J., nota 2.

62 Kirchhoff, Ch., «Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno», in: Kirchhoff, Ch.; Schmieder, F. (eds.), *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin: Kadmos, 2014, pp. 51-62.

- Horkheimer, M. (1932), «Geschichte und Psychologie», *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1-2.
- Horkheimer, M. (1981), «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung», en: Horkheimer, M., *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Jay, M. (1974), *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, Boston: Little, Brown and Co.
- Jeitner, A. (1999), *Zwischen Metaphysik und Empirie. Zum Verhältnis von Transzendentalphilosophie und Psychoanalyse bei Max Scheler, Theodor W. Adorno und Odo Marquard*, Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- Kirchhoff, Ch. (2014), «Anpassung und Unvernunft. Die Bedeutung der Lebensnot bei Freud und Adorno», in: Kirchhoff, Ch.; Schmieder, F. (eds.), *Freud und Adorno. Zur Urgeschichte der Moderne*, Berlin: Kadmos, pp. 51-62.
- Laplanche, J.; Pontalis, J.B. (2013), *Diccionario de psicoanálisis*, trad. de F. Gimeno, Barcelona: Paidós.
- Lastória, L.A.C.N. (2010), «Adorno Leitor de Freud: Para além da coerção mítica da razão?», *Remate de Males*, vol. 30.1, Campinas: Ed. Unicamp, pp. 147-160.
- Lee, N.-N. (2014), «Sublimated or castrated psychoanalysis? Adorno's critique of the revisionist psychoanalysis: An introduction to 'The Revisionist Psychoanalysis'», *Philosophy and Social Criticism*, 2014, 40 (3), pp. 309-338.
- Lukács, G. (1959), *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. de W. Roces, México: FCE.
- Maiso, J. (2015), «Emancipación o barbarie en la música. Los orígenes de la Teoría Crítica de Th. W. Adorno en sus escritos musicales tempranos», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 65, pp. 21-35.
- Maiso, J. (2013), «La subjetividad dañada: Teoría Crítica y Psicoanálisis», *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, pp. 132-150.
- Martín, F. N. (2014), «Reevaluar la influencia de Freud en Adorno. En torno a una emancipación sin identidad», VII Coloquio Internacional «Teoría Crítica y Marxismo Occidental». Marxismo y violencia, Universidad de Buenos Aires, 4-6 de agosto de 2014. Disponible en: <http://www.herramienta.com.ar/content/vii-coloquio-internacional-teoria-critica-y-marxismo-occidental-marxismo-y-violencia>
- Marx, K. (1989), Zur Kritik der politischen Ökonomie, en: *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz Verlag, Band 13.
- Müller-Doohm, S. (2003), *En tierra de nadie. Theodor W. Adorno: una biografía intelectual*, trad. R.H. Bernet y R. Gabás, Barcelona: Herder.
- Petazzi, C. (1977), «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», en: Arnold, H. L. (Hrsg.), *Theodor W. Adorno*, München: Text+Kritik, pp. 176-191.
- Sherratt, Y. (2002), *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge: University Press.
- Wiggershaus, R. (2009), *La escuela de Fráncfort*, trad. de M. Romano, México, F.C.E.
- Wundt, W. (1874), *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*, Leipzig: Engelmann.
- Zamora, J. A. (2007), «El enigma de la docilidad. Teoría de la sociedad y psicoanálisis», en: Cabot, M. (ed.), *El pensamiento de Th. W. Adorno. Balance y perspectivas*, Palma de Mallorca: Edicions UIB, pp. 27-42.

## Walter Benjamin y el ‘ángel irónico’: Un ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil

Walter Benjamin and the ‘ironic angel’:  
a late reckoning with the Youth Movement

MARIELA VARGAS\*

**Resumen:** Si bien la participación activa de Benjamin dentro del *Movimiento Juvenil* finalizó cuando su líder Gustav Wyneken se pronunció a favor de la guerra, la tarea de elaboración de aquella ruptura y la crítica de su militancia juvenil y sus supuestos se realizó en distintas etapas y se extendió durante mucho tiempo. Este trabajo analiza uno de esos momentos autocríticos, una reseña de los *Pensieri* de Giacomo Leopardi, escrita en 1928 en ocasión de la traducción alemana de los mismos. Mostraré que en aquel texto Benjamin efectúa un ajuste de cuentas tardío con su compromiso juvenil y, en particular, con la ambivalencia que rodeaba a la Idea de la juventud y al vínculo que ésta establecía entre escritura y acción política.

**Palabras clave:** Walter Benjamin, movimiento juvenil, Giacomo Leopardi, escritura, acción política, despertar.

**Abstract:** Although Benjamin’s participation in the Youth Movement ended after his leader Gustav Wyneken pronounces himself in favour of the war, the work of elaborating that break-up and the criticism towards his own youth militancy and its assumptions. This paper analyzes one of this moments of self-criticism, a review of the german translation of Giacomo Leopardi’s *Pensieri* written in 1928. I’ll show that in this text Benjamin undertakes a late settling of scores with his youth engagement and particularly with the ambivalence towards the Idea of Youth and the kind of connection that the Youth Movement established between writing and political praxis.

**Keywords:** Walter Benjamin, Youth Movement, Giacomo Leopardi, writing, political praxis, awakening.

---

Recibido: 30/11/2015. Aceptado: 22/07/2016

\* Dra. en Filosofía por la Technische Universität de Berlín. Becaria postdoctoral del CONICET. Prof. Adjunta de Filosofía de la Historia en la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Directora del PICT Agencia-Mincyt 2015-2935 «Umbral, experiencia, juventud: la semántica antropológica de la modernidad en el *Libro de los Pasajes* de Walter Benjamin». Líneas de investigación: Filosofía de la Historia, Filosofía Alemana de la Cultura. Publicaciones recientes: «Mexikanische Bilder in Walter Benjamins Einbahnstraße» en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 91 Nº 2, pp. 152-162. *Bello Horror. Denkbild de la revuelta* en *Revista Ágora – Papeles de Filosofía*, Universidad de Santiago de Compostela, 35/1, 2016, pp. 191-202; *Nachleben [pervivencia] e historicidad en Walter Benjamin* en *Veritas* Nº 38 (2017) pp. 9-28. E-Mail: marielasvargas@hotmail.com

## 1. Walter Benjamin y el Movimiento Juvenil

La participación del estudiante Walter Benjamin en la *Jugendkulturbewegung*, el movimiento juvenil liderado por el pedagogo y reformador Gustav Wyneken constituye un aspecto relativamente poco estudiado de su vida, al igual que su producción filosófica durante ese período<sup>1</sup>. A esta marginación de los primeros escritos benjaminianos contribuyó también, sin duda, la censura ejercida por parte de algunos comentaristas de su obra. Aquel compromiso político fue desestimado como el producto de la efusividad inmadura de un *pathos* juvenil y tratado con recelo a causa de los componentes elitistas e idealistas del movimiento. Si bien Benjamin formaba parte del ala izquierda del movimiento juvenil, que rechazaba toda forma de instrumentalización o subordinación a partidos políticos, la cercanía de algunos cuadros del movimiento con grupos que luego integrarían la juventud hitleriana fue, sin duda, uno de los factores que condicionaron una mirada displicente sobre sus escritos de juventud<sup>2</sup>. Si se tiene en cuenta que la llamada a «que la juventud despierte» (Benjamin GS II: 9) era una *pathosformel* de la ‘*völkische Jugend*’, opuesta a la burguesía, a la democracia y a la racionalidad (Pächter 1985: 11), no sorprende el interés de los comentaristas por separar a Benjamin del movimiento juvenil<sup>3</sup>.

El corpus de este período fue relegado así a un lugar anodino y sus textos reducidos a canchales de las que se extraen citas y en las que se detectan motivos y figuras, cuyo valor residiría en su carácter de prefiguraciones de formulaciones de madurez y cuya adecuada legibilidad sólo se lograría a la luz de la obra posterior. La práctica editorial de los *Gesammelte Schriften* reforzó también este prejuicio al reunir los trabajos del Benjamin temprano bajo la rúbrica «Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik»<sup>4</sup>, sin diferenciación temática alguna. Consecuentemente, el nacimiento y el «desarrollo del pensamiento originario» (Benjamin GS II: 818) de Benjamin como autor fue diferido y fijado en una fecha concreta, 1915, luego de la ruptura con Wyneken, líder de la *Jugendbewegung* (Wizisla 1987: 616). A esta operación

1 Sobre los movimientos juveniles y estudiantiles alemanes véase: Dudek, *Jugend als Fetisch. Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld. Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, 2002.

2 Dos trabajos constituyen una excepción a la forma tradicional de recepción de la obra del Benjamin temprano: Regehy, Thomas: «Schriften zur Jugend», en: Burkhardt Lindner (Ed): *Benjamin-Handbuch. Leben. Werk. Wirkung*, Metzger, Stuttgart-Weimar 2006, pp. 107-117; Hillach, Ansgar: «Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend'. Wynekens Führergeist im Denken des jungen Benjamin», en: Garber, Klaus (Ed.): *global benjamin, Internationaler Benjamin-Kongress München 1992*, Munich, 1999, pp. 873-890.

3 Como señala Astrid Deuber-Mankowsky, Benjamin pertenecía al ala izquierda de los movimientos juveniles, que luchaba contra la instrumentalización partidaria de los grupos estudiantiles, por la autonomía y autoadministración del movimiento y que estaba abierto a la participación de jóvenes proletarios y judíos. Cf. Deuber-Mankowsky, *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, 2000; Dahlke por su parte, diferencia entre el programa del Círculo de George y la propuesta de formación de elites intelectuales en «La vida de los estudiantes»: Cf. Birgit Dahlke, *Jünglinge der Moderne. Jugendkult und Männlichkeit in der Literatur um 1900*, 2006: 229. Benjamin se oponía también a los diversos intentos de cooptación nacionalista de la juventud por parte de algunos de sus líderes (GS II, 66. «La juventud se mantuvo en silencio»).

4 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, tomo II-1, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, pp. 7-88. Las citas de las obras de Benjamin se citan en la edición alemana original, de acuerdo al modo estándar, indicando con números romanos el tomo y con números arábigos, las páginas. Todas las traducciones han sido ligeramente modificadas cuando se lo consideró necesario.

de construcción del autor Walter Benjamin contribuyó en gran medida Theodor Adorno, quien se consideraba a sí mismo su primer crítico y discípulo. En su «Introducción a los *Escritos* de Benjamin», una selección de textos editada en 1955 con la que se buscaba no sólo volver accesible al público la hasta ese momento dispersa obra benjaminiana, sino también fijar una determinada imagen del autor, Adorno interpreta la militancia juvenil de Benjamin como expresión de la «necesidad de autoridad, en el sentido de cobertura colectiva» (Adorno 1995: 48) y como síntoma de una confusión psicosocial propia de las contradicciones del «individuo burgués pensante [...] sin que se haga presente un algo supraindividual en la existencia en el que el sujeto individual se encuentre espiritualmente elevado sin represión» (Adorno 1995: 48). El paso de Benjamin por la *Jugendbewegung* habría sido entonces expresión tanto de fervores juveniles perdonables, como de las aporías resultantes de su pertenencia objetiva de clase.

Entre 1911 y 1915, es decir, entre los 19 y 23 años, el estudiante Walter Benjamin, que se declaraba «fanático seguidor» de Wyneken, despliega una fecunda actividad política, filosófica y literaria en diversas revistas y otros órganos de difusión ligados a la *Jugendbewegung*, que no ha sido considerada todavía en su significado y autonomía. La consideración de la producción benjaminiana durante este período no es tan relevante desde el punto de vista biográfico como desde el punto de vista teórico, a la vez que constituye un valioso documento sobre los modos de pensar la acción política en los movimientos estudiantiles. La filosofía de la juventud benjaminiana no sólo permite comprender mejor la singularidad de su obra temprana, sino que es sintomática de las ideas y los conflictos de la época. Es por este motivo que el eco de la Idea de la Juventud y de su destino, que atravesó e inspiró a toda una generación, no cesó de resonar en la obra posterior de Benjamin.

La presencia en la reseña de 1928 sobre los *Pensieri* y en escritos posteriores de referencias y huellas que remiten a los conceptos y problemas de la época de su militancia juvenil permite cuestionar la idea de que el alejamiento de Benjamin de la *Jugendbewegung* se produjo abruptamente y sin dejar rastro tras la ruptura con su líder, Gustav Wyneken<sup>5</sup>, luego de que éste se pronunciara a favor de la guerra. Sin embargo, la presentación del propio Benjamin de esta ruptura como una decisión que creaba un pasado al que jamás volvería merece ser relativizada<sup>6</sup>. En realidad, la tarea de elaboración y crítica de aquella 'metafísica de la juventud' y de sus consecuencias políticas no concluyó con aquella ruptura, sino que se extendió durante décadas, de modo que es posible encontrar referencias a la cuestión de la juventud diseminadas en la producción benjaminiana de los años veinte y treinta y en el *Libro de los Pasajes*<sup>7</sup>.

En este trabajo mostraré que el encendido intento de intervención política que representaban los escritos del joven Benjamin dentro de la *Jugendbewegung* no estaba exento de tensiones y contradicciones que sólo fueron elaboradas paulatinamente y a lo largo de décadas. En particular, me ocuparé de un breve texto, una reseña de la edición alemana de los *Pensieri* de Giacomo Leopardi escrita en 1928 (GS, III: 118-119), que constituye un episodio de ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil y que contiene también una velada autocrítica de su participación en él.

5 Cf. La carta de despedida de Benjamin a Wyneken del 09.03.1915 (GB, I: 263-265).

6 Cf. Carta de Benjamin a Scholem GB, I: 432s.

7 Cf. GS II, 392-399; GS V, 686.

La ambivalencia en torno a la figura de un despertar de la juventud es perceptible ya en el primer texto teórico de Benjamin, publicado en 1911 en la revista del movimiento estudiantil *Der Anfang* [El comienzo], bajo el título *La Bella Durmiente* (GS, II: 9-11). Firmado con el pseudónimo de 'Ardor', aquel escrito condensa en una imagen, la de la Bella Durmiente, el rol transformador que se le asignaba a la juventud dentro del movimiento juvenil. La princesa del cuento personificaba la discordancia entre la misión redentora de la Bella Durmiente y su pasividad, puesto que ésta debía ser, a su vez, despertada por el príncipe.

Es precisamente esta profunda ambigüedad la que Benjamin criticará años más tarde en su reseña sobre Leopardi. Allí reúne bajo la figura del «ángel irónico» una crítica a la *Jugendbewegung* que es a la vez una crítica a la 'metafísica de la juventud' del movimiento, al tiempo que adelanta un diagnóstico de su presente político. Personalidad y obra de Leopardi son caracterizados como 'juveniles' y su inteligencia es tipificada como una forma de inteligencia-coraza [*intelligence-cuirasse*], brillante, pero limitada por su carácter defensivo y contrapuesta a la inteligencia-espada [*intelligence-glaive*], eficaz y afilada, de otro escritor de aforismos, Baltasar Gracián. La crítica de Benjamin a la *Jugendbewegung* se articula a partir de esta oposición entre la ardorosa rebelión juvenil, impotente e inmadura y las posibilidades genuinas de acción que posee quien alcanzó la madurez.

## 2. La juventud entre la experiencia y el Espíritu

Junto con la autoconciencia de su misión renovadora el Movimiento Juvenil alemán había asumido también las promesas de renovación y con ellas, había cargado sobre sus hombros la crisis del siglo que despuntaba. Enfrentadas al desafío que significaba el resquebrajamiento de las estructuras, valores y formas de organización tradicionales de la sociedad a raíz del avance del capitalismo a comienzos del siglo XX, las instituciones tradicionales se mostraban incapaces de dar respuestas satisfactorias a las transformaciones económicas y sociales generadas por el proceso de modernización. El recurso a la herencia cultural y la lucha en torno al significado de la misma como lugar de los valores absolutos se había convertido un elemento central de la pugna por el liderazgo sociopolítico. El signo de la época estaba dado por la fusión entusiasta de modernidad y juventud, que homologaba las virtudes de una y otra: ímpetu y renovación; pero, por otra parte, la idealización del vigor de la juventud era tanto una reacción frente al discurso de la 'decadencia de occidente' (Oswald Spengler), como el reverso de su encarnación romántica en la figura del joven poeta melancólico preso del cansancio vital, el debilitamiento y la apatía<sup>8</sup>. La crítica al mecanicismo, al materialismo y a la decadencia cultural, frente a la que los movimientos juveniles oponían la creación, el primado del espíritu, la pureza y una vida ligada a la naturaleza, los acercaba a la crítica de la civilización llevada a cabo por el pesimismo conservador<sup>9</sup>. Esta lucha por el liderazgo condensaba la voluntad de las jóvenes generaciones de la burguesía educada (*Bildungsbürgertum*) de transformar la sociedad, cuyo método se basaba en la elevación espiritual de los

8 Ver al respecto la narración irónica de Benjamin titulada «El hipocondríaco en el paisaje» en GS, VII: 641s.

9 El volumen editado por Koebner, Trommler y Janz recoge una serie de estudios sobre los movimientos juveniles en Alemania entre finales del siglo XIX y comienzos del XX. Cf. «*Mit uns zieht die neue Zeit*». *Der Mythos Jugend*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1985.

jóvenes. Diferentes movimientos juveniles, tales como los Wandervogel, Pfadfinder, etc, se disputaban la definición de los valores propios de la juventud y buscaban encarnarlos.

Benjamin no era ajeno a este componente mitificador de la juventud, rico en elementos culturales, que la equiparaba, bajo la influencia de las novelas de Carl Spitteler, a un nuevo Prometeo. Bajo el seudónimo de 'Ardor' desarrollaba una auténtica tarea de militancia en los periódicos estudiantiles con el objetivo de que la juventud 'despierte' al 'Espíritu' y a sí misma. Las primeras reflexiones filosóficas de Benjamin giraban en torno a una 'metafísica' de la juventud y a una «voluntad de juventud» (GS II, 97), que sería la expresión privilegiada de la filosofía y la sociedad venideras. Todavía exultante por las posibilidades futuras, pronosticaba el avance inexorable hacia una «era de la juventud» (GS, II: 9) en la que ésta recibiría al Espíritu (*Geist*). En esta expectativa pasiva se resume la esencia de la juventud: «ser joven significa no tanto servir al espíritu como esperarlo» (GB, 1: 175).

La tensión entre el espíritu y la experiencia es perceptible en todos los escritos de este período de la producción benjaminiana y, en particular, en el ensayo *Experiencia* (GS II, 54-56), donde, significativamente, la palabra «espíritu» aparece dieciséis veces. En esta reflexión sobre el valor de la experiencia para la juventud, el objetivo de Benjamin es devaluarla, mostrando que el 'Espíritu' que guía a la juventud posee un carácter absoluto e incondicionado, esto es, independiente de la experiencia. La fortaleza y radicalidad de la juventud reside para Benjamin justamente en su falta de experiencia, pues sólo el joven inexperto es capaz de dirigirse hacia los valores absolutos del «sentido, lo bueno, lo bello» (GS, II: 55) que, como tales, son «inexperimentables» (GS, II: 55) e inalcanzables por el adulto, a quien sólo le sería posible realizar vivencias desgastadas y resignadas.

Frente a la «máscara» [...] «siempre igual, inexpresiva, impenetrable» (GS, II: 54), que constituye la experiencia en los adultos, Benjamin reivindica para la juventud el derecho a una experiencia propia, pero cuyo contenido vendría dictado por el espíritu, no por las limitaciones que el mundo le impone a toda realización humana. Pues sólo el Espíritu sería también capaz de brindar consuelo a la «tristeza» vital y otorgar sentido «a la suma de nuestras experiencias» (GS, II: 55).

### 3. Escritura y despertar

Este rechazo vehemente de la experiencia por parte de la juventud, al tiempo que se la sometía al imperativo de transformar el mundo guiada sólo por el 'Espíritu' y sin ceder en un ápice ante los condicionamientos de la realidad, constituía una de las principales tensiones que atraviesan el corpus juvenil benjaminiano. El análisis de esta contradicción es particularmente relevante para comprender la evaluación negativa que Benjamin llevará a cabo en su madurez del movimiento juvenil y la metafísica que lo sostenía. En *La Bella Durmiente* el cuerpo femenino, pasivo y expectante de la princesa del cuento infantil, que «duerme y no sabe que el príncipe se acerca ya a liberarla» (GS, II: 9), encarna así paradójicamente una efervescencia viril y emancipadora, que no puede traducirse en acción. La singular posición de la juventud en la «lucha por la responsabilidad» (GS, II: 54), que la generación de los padres le escamoteaba, se expresa también en la contradicción existente entre la asignación de la misión de «tejer y moldear la historia universal» (GS, II: 9) y la necesidad de ser ella misma rescatada y despertada primero al «sentimiento de sí misma» (GS, II: 9).

Tanto el despertar como su reverso, el sueño, son figuras que en Benjamin están marcadas por una fuerte ambivalencia. El despertar cobijaba tanto las ansias de renovación que el nuevo siglo traía consigo, como el cansancio de la época, mientras que el sueño reunía no sólo la somnolencia, el pesimismo e inacción de una juventud melancólica, sino también la espera delicada y extasiada en un voluptuoso mundo de ensueños. Como se vio, una de las modulaciones del sueño de la juventud se expresaba en la exigencia de subordinación incondicionada a ideales puros, que serían capaces de dar forma a la acción sin menoscabo alguno por las limitaciones empíricas que su realización pudiese encontrar en el mundo real, siempre incompleto e impuro. El sueño de la Bella Durmiente ejemplifica esta solución, pues ella en su sueño escapa a la vez del paso del tiempo y de la muerte, sin renunciar por ello a su promesa de salvación. Sin embargo, y esto es algo sobre lo que Benjamin volverá en la reseña sobre Leopardi, el precio del asilo estético, de aquel sueño que la mantenía eternamente joven, era la inacción política.

A pesar de que las posibilidades del despertar parecían estar comprometidas por la naturaleza misma del sueño, Benjamin confiaba en la eficacia de la escritura, y consideraba que la misión de ésta era contribuir al despertar de la juventud. Este ardor literario juvenil se mostraba fundamentalmente en la búsqueda de un lenguaje propio, un esfuerzo que era parte de la lucha por establecer el significado y la dirección de los cambios socio-culturales en la Alemania imperial. Desde el punto de vista de la tarea de los intelectuales del Movimiento Juvenil, el desafío de la juventud era encontrar un lenguaje que hiciera transitable aquella espera por el 'Espíritu' y le permitiese enfrentar «aquella poderosa ideología formada por la experiencia, la madurez, la autoridad y la buena voluntad de los adultos» (GS, II: 67) de modo que «algún día [...] la juventud pueda hablar» (GS, II: 67).

El estallido de la guerra, cuya violencia, según Benjamin, dejó a toda una generación privada de la posibilidad de hacer nuevas experiencias, acabaría brutalmente con los sueños de la juventud y pondría en jaque al discurso sobre la 'espera del Espíritu'. La búsqueda expresiva y literaria, encabezada por Benjamin y su amigo el poeta Fritz Heinle, se vería también truncada. De hecho, a la violencia de este despertar abrupto de la juventud le siguió sólo el silencio (Felman, 1999: 223). Heinle se quitó la vida y Benjamin renunció a publicar sus escritos durante algunos años<sup>10</sup>.

Más de una década más tarde, cuando Benjamin reescribió el cuento de la Bella Durmiente<sup>11</sup>, luego del rechazo de su intento de *Habilitation* en la Universidad de Fráncfort

10 Una muestra de esta reticencia a tomar posición política en el espacio público y de la crisis de la concepción juvenil de la escritura es la carta a Martin Buber de 1916, en la que rechaza una invitación de éste a participar en la revista *Der Jude*, para lo cual bosqueja una teoría de la «escritura política eficaz» [*politisch wirksam*] y «altamente política», en oposición a una concepción instrumental de la escritura como un «mecanismo para la realización del verdadero absoluto». Cf. GB, I: 325-327.

11 Cf. GS, I: 901-902: «Quisiera contar la historia de la Bella Durmiente por segunda vez. Ella duerme en su seto de espinas. Y luego, después de tantos años, se despierta. Pero no del beso de un Príncipe feliz. Es el cocinero que la ha despertado cuando dio una bofetada a su asistente, una bofetada que resonó a través del castillo con toda la fuerza acumulada de tantos años. Una bella niña duerme tras los arbustos espinosos de las páginas que aquí siguen. Que ningún Príncipe feliz vestido con la armadura brillante de la ciencia se acerque demasiado. Ya que si besa a su amada, ella morderá. Para despertarla, el autor ha conservado para sí mismo el papel del cocinero. Hace ya mucho tiempo que se espera la bofetada que debe resonar a través de las galerías

con su libro *El origen del drama barroco alemán*, el personaje principal del cuento continuó siendo el mismo, la delicada princesa sumida en el sueño. Sin embargo, cambió el modo en que es despertada y la figura a la que se le encomendó esta tarea. Esta vez, el que despierta a la princesa es también el que escribe, Benjamin, pero ya no bajo la forma del beso del «príncipe feliz en armadura brillante» (GS, I: 901), sino de un simple «cocinero» que le da a su ayudante «una bofetada que resuena por todo el castillo» (GS, I: 901). En esta segunda versión la muchacha a la que hay que rescatar, ya no es la juventud, sino la verdad.

Este texto sella la ruptura con el mundo universitario y constituye una suerte de epílogo a la carrera académica que no pudo seguir. A partir de ese momento Benjamin asumirá la posición del autor privado, del intelectual independiente. Privado de los efectos y resonancias que tienen las ideas en el entorno universitario, Benjamin enfatiza aún más su concepción de la función emancipadora de la escritura. Así, la constatación del primer aforismo de *Dirección única* de que «bajo las actuales condiciones de vida» una «verdadera actividad literaria no puede pretender desarrollarse dentro del marco reservado a la literatura», por lo que, «para ser significativa, la eficacia literaria sólo puede surgir del riguroso intercambio entre acción y escritura» (GS, IV: 85) anticipa programáticamente su producción literaria como crítico cultural, que rechaza el «ambicioso gesto universal del libro» (GS, IV: 85) y opta por medios más modestos y hasta triviales, tales como «octavillas, folletos, artículos de revista y carteles publicitarios» (GS IV, 85).

La novedad de esta toma de posición frente a la sociedad y a la literatura de su época es que ahora a la escritura se le suma la energía de la acción. No alcanza ya la palabra, sino que ante el estado de cosas se torna necesario el «riguroso intercambio entre acción y escritura» (GS, IV: 85). Esta nueva definición estuvo, sin duda, mediada por las experiencias de juventud. Benjamin considera necesarios los esfuerzos de los intelectuales por influir en «las comunidades activas» (GS, IV: 85), pero no ya desde una pasiva espera del 'Espíritu' para que se produzca el despertar. La diferencia con el *pathos* juvenil no podía ser mayor.

#### 4. Leopardi, Gracián y la vida de la juventud

En 1928, el mismo año de la aparición del libro sobre el *Trauerspiel* y de *Dirección única*, Benjamin publica también una reseña sobre la traducción alemana de los *Pensieri* de Giacomo Leopardi (GS, III: 118-119). En este texto, de apenas dos páginas de extensión, Benjamin regresa sobre su primer compromiso político. El eje del artículo gira en torno a 'la vida de la juventud', el lastre del pesimismo metafísico que pesaba sobre ella y la estéril relación que establecía entre experiencia, política y escritura. Se trata, en suma, de un tardío ajuste de cuentas con la Idea de la juventud y con las contradicciones que la había conducido a la inacción política. El texto se articula a partir de una contraposición entre Giacomo Leopardi y Baltasar Gracián, dos escritores que representarían la juventud

---

de la ciencia. Entonces se despertará también esta pobre verdad que se pinchó con la antigua varilla de tejer cuando, al entrar sin permiso en el trastero, quiso tejer un vestido de profesor. Frankfurt am Main 1925.»

y la madurez respectivamente. Leopardi es presentado como la encarnación de la juventud, mientras que Gracián encarna al hombre maduro, al «hombre en su punto», que reúne todas las «prendas»<sup>12</sup> que hacen al hombre prudente.

La dimensión autorreferencial del texto, en lo que podría considerarse una autocrítica a su adhesión al Movimiento Juvenil, no debe hacernos perder de vista su función de diagnóstico de la situación social y política de su tiempo. Esta dimensión de la escritura benjaminiana de aquel período es claramente visible en los pasajes más críticos de *Dirección única*, tales como el extenso «Panorama imperial» (GS IV, 94-101) o «Avisador de incendios» (GS IV, 122), que exponen críticamente las consecuencias del derrotero político y económico que estaba siguiendo Alemania. Por otra parte, dado que el movimiento juvenil continuó articulando distintas formas de participación política durante la República de Weimar, la referencia al mismo no podía ser sólo retrospectiva. Benjamin consideraba que en Alemania la hipóstasis de la juventud como sustrato biológico de la renovación social impedía reflexionar críticamente sobre los supuestos y limitaciones de las posibilidades de acción de aquélla. El peligro de fondo era una política que se apoyara en la idea de una naturaleza teleológicamente orientada, es decir, una política que olvidase el rol y el valor de la experiencia y la historia<sup>13</sup>.

Benjamin inicia su comentario a la edición alemana de los *Pensieri* con una presentación de Leopardi al público alemán, ya que fuera del círculo de algunos romanistas, como Karl Voßler, que le había dedicado al poeta italiano una monografía de 400 páginas, éste no gozaba de una amplia recepción. Benjamin establece un paralelo en base a ciertas similitudes que Leopardi guardaría con quien él considera el homólogo de éste en el panteón alemán: Friedrich Hölderlin. En el contexto del reexamen de la cuestión de la acción política emancipadora dentro del Movimiento Juvenil es significativo que el punto de contacto que Benjamin establece entre Hölderlin y Leopardi esté dado por el hecho de que, aún cuando ninguno murió realmente en su juventud (Hölderlin tenía 73 y Leopardi 39 años al momento de su muerte), desde el punto de vista de sus obras, ni uno ni el otro habrían alcanzado «en sus producciones la edad viril» (GS, III: 117). Tal vez la salvedad introducida por la referencia a sus «producciones» permita unir ambos autores bajo el signo de la falta de madurez y con ella de una plenitud creativa truncada.

Estos hombres, que nunca pudieron dejar atrás su juventud fueron, según Benjamin, «pobres y desamparados, a los que hubo que cuidar y tener bajo tutela desde la cuna a la tumba» (GS, III: 118). Tanto Hölderlin como Leopardi pertenecían a aquella clase de hombres para los que «las efectivas realizaciones y los planes se apilan uno sobre otro en un exiguo espacio vital de un modo más magnífico y peligroso que de costumbre» (GS, III: 117). Por ello mismo, la crítica literaria de su tiempo no pudo comprenderlos enteramente, pues le faltó la fundamental referencia a la fidelidad a la juventud (GS, III: 118), que Benja-

12 Baltasar Gracián, *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, aforismo N° 6, Madrid, Cátedra, 2011 p, 103: «Hombre en su punto. No se hace hecho: vase de cada día perfeccionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias. Conocerse ha en lo realzado del gusto, purificado del ingenio, en lo maduro del juicio, en lo defecado de la voluntad».

13 El concepto de historia natural de Adorno recoge en parte esta concepción benjaminiana de un devenir histórico petrificado en formas naturales. Cf. Adorno, Th., «La idea de historia natural» en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 103-134.

min erige en llave de acceso a la conexión entre la personalidad y la obra en ambos poetas: «la vida de la juventud, que cobró forma en ellos, permaneció completamente inaccesible a la reflexión satisfecha sobre la historia y el arte del siglo diecinueve» (GS, III: 117). Ésta, con sus eslóganes, no logró captar lo juvenil en ambos, pues desconocía aquella verdad que Benjamin hubo de enfrentar en sus tiempos de militancia estudiantil, que «la juventud de un hombre verdaderamente importante sacará de sí muy prontamente un mundo sombrío» (GS, III: 118). Con la identificación de esta sombra melancólica, capaz de teñir las promesas de juventud, quitándoles vigor, Benjamin recupera los elementos centrales y las limitaciones del movimiento juvenil.

La única diferencia entre ambos concernía a su actitud hacia el mundo: «el posicionamiento intelectual hacia el curso natural del mundo se transformó en Leopardi poco a poco en rebelión, en Hölderlin, en sumisión» (GS, III: 118). Sin embargo, ambos extremos parecen tocarse, pues Leopardi, desdeñoso y rebelde, no habría sido más que un «paradójico práctico» (GS, III: 118) un «ángel irónico», como Benjamin le llama, que probablemente habría abierto «los ojos completamente tal vez recién en la máscara mortuoria» (GS, III: 118). Es decir, despertaría a la muerte, cuando la vida ya pasó y lo que quedó de ella haya cristalizado en una mascarilla funeraria. Este ángel guarda similitud con aquella humanidad a la que recién luego de ser «redimida» se le vuelve «citable su pasado en cada uno de sus momentos» (GS, I: 694) y con el Ángel de la Historia, cuya mirada estupefacta se dirige también al pasado (GS, I: 696) mientras que su voluntad se enciende en vano: quisiera resucitar muertos y recomponer lo quebrado, pero una tormenta se ha enredado en sus alas y lo aleja del paraíso. Ambos ángeles fracasan en sus intentos por pasar a la acción y transformar aquello que quisieran cambiar, pero que sólo atinan a observar.

Es notable la cercanía de esta caracterización de Leopardi con la tarea que Benjamin considera propia del alegorista: recoger en «la facies hipocratica de la historia [lo que] se ofrece a los ojos del espectador como paisaje primordial petrificado: la historia, en todo lo que ella tiene de fallido, sufriente y malogrado» (GS, I: 353). A aquella juventud malograda, la de Benjamin y la de su generación, la única experiencia por la que le era posible probar su valía y expresar un liderazgo había sido la de la horrorosa experiencia de la guerra. Maestros y tutores incitaban a ello, reteniendo de este modo el poder y asfixiando toda forma de acceso a la política.

Un elemento central de esta reevaluación de su compromiso político de juventud es el lugar preponderante que Benjamin le asigna a la experiencia, y en particular, a la experiencia política. Denigrada en aquel primer escrito juvenil sobre la cuestión como «máscara» (GS, II: 54) que encubriría la resignación de los adultos, la experiencia cobra ahora una dimensión nueva y es revalorizada como fundamento de la acción política. Así, a diferencia de Baltasar Gracián, quien como cortesano pudo reunir valiosas experiencias sobre la *Realpolitik*, que luego volcaría en sus obras, «lo que Leopardi le arrancó a la soledad de Recanati y Florencia no tiene la serenidad ni la plenitud que Gracián le debía a la vida en la corte» (GS, III: 118). Mientras que en los aforismos de Gracián se expresa una inteligencia filosa y efectiva como una espada, en la prosa de Leopardi «llena de firmeza satírica y amargura revolucionaria» (GS, III: 118) «pervive algo precoz» [*Altkluges*], esa 'sabiduría' propia de los niños que no han tenido infancia o de la madurez insípida de aquellos cuya juventud se ha marchitado prematuramente.

Las máximas de Leopardi «están saturadas de bellos reflejos de esa juventud solitaria, citas pensativas de autores de la antigüedad, que eran muchas veces la única compañía del poeta» (III, 118). A Gracián le corresponden, por el contrario, las reflexiones de un hombre experimentado, mientras que al joven Leopardi le caben apenas «reflejos» proyectados sobre la coraza que cubre la pasividad de una juventud evocada en una última armadura, magnífica y bella, pero estática. La contraposición entre Gracián y Leopardi es retomada por Benjamin hacia el final de la reseña, en la que ordena el tipo de pensamiento de ambos autores acorde a una clasificación de Saint-Beuve, quien distingue entre «inteligencias-espejo (intelligence-miroir) e inteligencias-espada (intelligence-glaive)». Al joven Leopardi, afirma, «se le cayó a veces la espada, pero él resistió en su armadura. En este blindaje se refleja el mundo, distorsionado y dorado: inteligencia-coraza» (GS, III: 119).

A contrapelo de los escritos juveniles, en los que la crítica a la supuesta superioridad del adulto sobre el joven por haber hecho experiencias culmina en el desprecio de éstas, un Benjamin más experimentado ironiza sobre la soberbia juvenil y reivindica el valor de lo que los años y la vida traen consigo, así como el papel preponderante de la acción, por sobre la escritura. A diferencia del «joven» Leopardi, a quien la «fidelidad» a su juventud habría sofocado su capacidad de actuar (GS, III: 118), Gracián encarnaba, por el contrario, un conjunto de capacidades sociales y prácticas, tales como el ingenio, la intriga, el disimulo y el dominio de sí, que están a la base de la posibilidad de toda praxis eficaz, tanto política como literaria. No es casual entonces que Benjamin hacia los años treinta se dedicara a la escritura de aforismos, fragmentos y *Denkbilder* como prácticas de escritura capaces de arrancar aquella chispa que conduce a la acción.

## Referencias

- Adorno, Th. (1995), «Introducción a los Escritos de Benjamin (1955)» en: *Sobre Walter Benjamin*, Madrid, Cátedra, pp. 103-134.
- Adorno, Th. (1991) «La idea de historia natural» en: *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Paidós.
- Benjamin, W. (1997), *Gesammelte Briefe*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp (6 tomos).
- Benjamin, W. (1991), *Gesammelte Werke*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp (7 tomos).
- Dahlke, B. (2006), *Jünglinge der Moderne. Jugendkult und Männlichkeit in der Literatur um 1900*, Colonia, Böhlau.
- Deuber-Mankowsky, A. (2000), *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin, Vorwerk.
- Dudek, P. (2002), *Jugend als Fetisch. Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld. Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Bad Heilbrunn, Klinkhardt.
- Felman, S. (1999), «Benjamin's Silence» en: *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, Angelus Novus: Perspectives on Walter Benjamin, Winter, pp. 201-234.
- Gracián, B. (2011), *Oráculo Manual y Arte de Prudencia*, Madrid, Cátedra.
- Koebner, Th.; Janz, R.; (ed.) (1985), «Mit uns zieht die neue Zeit». *Der Mythos Jugend*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

- Hillach, A. (1999), «Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend'. Wynekens Führergeist im Denken des jungen Benjamin», en: Garber, Klaus (ed.): *global benjamin, Internationaler Benjamin-Kongress München 1992*, Múnich, Fink, pp. 873-890.
- Steiner, U. (2007), «Walter Benjamin: arte, religión y política en el abordaje crítico del romanticismo» en: Finkelde, D. (ed.) *Topografías de la modernidad. El pensamiento de Walter Benjamin*, UNAM, México, pp. 91-119.
- Weidmann, H. (2014), «Sueño/Despertar» en: Opitz, Martin; Wizisla, Erdmut (ed.) *Conceptos de Walter Benjamin*, Bs. As. Las Cuarenta, pp. 305-337.
- Wizisla, E. (1987), «'Die Hochschule ist eben nicht der Ort, zu studieren'. Walter Benjamin in der freistudentischen Bewegung» en: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Geisteswissenschaftliche Reihe*, Jg. 36, Heft 7, pp. 616-623.
- Wyneken, G. (1915), *Der Krieg und die Jugend*, Munich, s/d.



## Justicia internacional e inmigración, necesidad de constelar diferentes principios normativos\*

### International Justice and Immigration, the Need to Constellate Different Normative Principles

ASUNCIÓN HERRERA GUEVARA\*\*

**Resumen:** Este artículo analiza la necesidad de repensar el concepto de justicia internacional. Si queremos una teoría de la justicia capaz de dar respuesta a problemas como el de la inmigración, es preciso marcar el comienzo de una nueva justicia global. Analizaré la obra *El derecho de gentes* de Rawls y la propuesta sobre inmigración de David Miller. En ambos casos, intentaré subrayar las carencias apoyándome en el trabajo de Nancy Fraser. El artículo concluye presentando una propuesta, en el campo de la justicia internacional, de constelación de principios y asumiendo el nuevo enmarque fraseriano.

**Palabras clave:** justicia internacional, inmigración, constelación de principios, Nancy Fraser.

**Abstract:** This paper argues the need to rethink the concept of International Justice. If we want a theory of justice that resolves the topics of Immigration, then is necessary to usher in a new global justice. I will analyze the work of Rawls *The Law of Peoples* and the proposed about Immigration of David Miller. I will show the lacks of both works and I will lean on the work of Nancy Fraser. The paper concludes that is necessary to propose in International Justice a constellation of principles and to assume the new framing of Fraser.

**Keywords:** International Justice, Immigration, Constellation of principles, Nancy Fraser.

#### 1. Introducción

Nadie dudaría de la heterogeneidad y de la pluralidad convulsa de avatares que hemos vivido a lo largo de todo el devenir del siglo XX. Pluralidad de acontecimientos de diferente calado: unos emancipadores y otros muchos sangrientos, que hicieron replantearse las

---

Recibido: 23/12/2015. Aceptado: 24/03/2016

\* La presente contribución ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación *Civic Constellation II: Debating Democracy and Rights* (FFI2014-52703-P), financiado por el Programa Estatal de Investigación Científica y Técnica de Excelencia.

\*\* Profesora Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad de Oviedo. Correo-e: [aherrera@uniovi.es](mailto:aherrera@uniovi.es)  
Líneas de investigación en las que trabaja: modernidad, globalización, justicia internacional, Ilustración, dilemas bioéticos del presente. Entre sus últimos trabajos caben destacar el artículo «Constelar la ética cognitiva con el pensamiento existencial: la necesaria revitalización de las emociones» en *Pensamiento*, Vol. 69, 2013, pp. 103-114 y el libro *Ilustrados o bárbaros*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

estructuras morales y políticas de las sociedades occidentales. Sin lugar a dudas, una de las consecuencias de los continuos conflictos bélicos vividos en una Europa ilustrada fue la reconstrucción de una teoría de la justicia. Ver cómo se reconstruyó el concepto de justicia, tanto en el ámbito doméstico como en el internacional, será uno de los objetivos del artículo; analizar la problemática internacional con el fin de proponer la necesidad de constelar, dentro de este espacio global, varios principios, será el otro punto central de discusión a lo largo de las siguientes páginas.

La Europa que surge de las cenizas del año 45 tendrá que rehacer tanto sus bombardeadas ciudades como su resquebrajado imaginario político. La matanza de cinco millones de judíos en pleno siglo XX ocurrió en la Europa del Imperio de la ley. Los pensadores que vivieron ese acontecimiento reflexionaron sobre el alfa que había conducido a un omega tan maléfico y cruento. Obras como las de Adorno y Horkheimer *Dialéctica de la Ilustración*, o de Arendt *Los orígenes del totalitarismo*, reflexionaron sobre el *origen de nuestra culpa*, sobre nuestra herida *condición humana* o sobre la *banalidad del mal*<sup>1</sup>. Sus discursos, criticados por algunos intérpretes por realizar una crítica totalizadora de la razón, buscaron causas y explicaciones de lo inexplicable, del *mal radical* encarnado en el espíritu europeo del siglo XX. Adorno fue más lejos en sus pretensiones e intentó rastrear un atisbo de redención, una esperanza, con el fin tal vez de poder seguir *haciendo filosofía*<sup>2</sup>.

Desbaratados la mayor parte de los planteamientos políticos anteriores al conflicto bélico, surge la necesidad de abordar las cuestiones morales, las cuestiones de justicia, sin volver a cometer el error de instrumentalizar a millones de seres humanos, al menos así es como lo plantearán los pensadores morales y políticos occidentales<sup>3</sup>. El este europeo, sin hacer la misma lectura, comenzó otra maquinaria de destrucción llamada Gulag.

Evitar cualquier estructura política y social capaz de «triturar carne»<sup>4</sup> obligó a una revisión de las hasta ahora teorías de la justicia. La revisión se realizará en dos niveles, tanto a nivel doméstico, es decir dentro de las fronteras de los Estados territoriales, como a nivel internacional.

El estado nación no se había preocupado en demasía por las condiciones socioeconómicas de sus ciudadanos. Ni la justicia social ni la justicia de género -por poner dos ejemplos de justicia que van más allá de la mera ligazón de lo justo con la libertad como no interferencia- habían copado las preocupaciones políticas.

1 Véase Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994; véase también Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.

2 Véase Adorno, T. W., *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987. El último párrafo de esta obra muestra claramente la necesidad adorningiana de encontrar una posible redención, evidentemente, una salvación sin Mesías, un Absoluto velado en negro. De igual modo en «Después de Auschwitz» en *Dialéctica negativa* reflexiona sobre la posibilidad de seguir haciendo filosofía tras los trágicos acontecimientos que acaba de vivir Europa. Véase también Adorno, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 5ª reimp., 1992.

3 Utilizaré la terminología empleada por autores alemanes como Habermas de tal modo que las cuestiones morales son cuestiones de justicia mientras que las cuestiones éticas abarcan el campo de la vida buena. Para una detallada clasificación véase Habermas, J., «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 29-78.

4 Esta expresión era utilizada por los propios prisioneros de los campos de concentración al referirse al Gulag. Véase al respecto el libro de Applebaum, A., *Gulag: Historia de los campos de concentración soviéticos*, Barcelona, Penguin Random House, 2012.

Es cierto que somos herederos tanto de la tradición liberal como de la republicana y, por lo tanto, podríamos pensar que nunca nos hemos sentido cómodos con una aceptación, sin más, de los derechos subjetivos modernos. Nuestro espíritu republicano se ha rebelado contra una mera libertad formal entendida como no interferencia y ha exigido más, a saber, el disfrute material de esa libertad, que sólo puede venir de la mano de la no dominación. Siendo dominados no podremos disfrutar de nuestros derechos. Por lo tanto, la no interferencia libertaria se matiza con una no interferencia arbitraria que pueda garantizar el disfrute de los derechos<sup>5</sup>.

En terminología de Habermas, autonomía privada y autonomía pública son la otra cara del liberalismo y el republicanismo, cuando dilucidan sobre la legitimidad del poder político. La primera hace recaer el peso de la legitimidad en el Imperio de la ley, la segunda en el demos, en la soberanía popular. Para el pensador alemán, no sólo se necesitan mutuamente, sino que son cooriginarias a la hora de pensar en la constitución de los estados modernos. La primera nos garantizaría los derechos subjetivos modernos, la segunda nos impele a ser copartícipes en la construcción de esos mismos derechos. Si nos quedamos al margen de su elaboración, surgirán disfunciones propias de un estado que intenta imponer a sus ciudadanos unas leyes emanadas no del demos, sino de un rey o filósofo rey.

Después de la Segunda Guerra Mundial es cuando surgió la verdadera necesidad de replantearse la cooriginariedad de nuestro origen político. Las cuatro primeras décadas del siglo XX nos enseñaron que un liberalismo, no sensible a la dominación y a la participación política, bien pudiera conducirnos a la instrumentalización de millones de seres humanos.

A partir de los años 50 el debate sobre igualitarismo social, capaz de evitar la dominación, y de garantizar la participación paritaria en la política de numerosas minorías, hasta ahora ninguneadas, entra en escena a fin de evitar los desmanes acaecidos en décadas anteriores.

En teoría de la justicia aparece la figura de John Rawls: su obra de 1971 revoluciona la teoría política<sup>6</sup>. El liberalismo igualitarista de Rawls permite la confluencia de la defensa de la libertad con el otro gran problema moral, la igualdad<sup>7</sup>. A partir de este momento, tratar las cuestiones morales sin plantearse una dimensión redistributiva se hace insostenible en el espacio de los estados nacionales.

Ahora bien, el replanteamiento de la teoría de la justicia, como antes señalé, no se realiza sólo a nivel nacional, la esfera internacional también exigirá cambios.

---

5 Recojo las dos fuentes clásicas de nuestro pensamiento político, la tradición liberal iniciada en la época moderna por Locke y la republicana por Rousseau. No estoy teniendo en cuenta republicanismos premodernos. Ambas líneas de pensamiento mantuvieron diferencias en cuanto a la concepción de la libertad o al responder a la pregunta sobre dónde reside la legitimidad del poder. Libertad como no interferencia, definición liberal, o como no interferencia arbitraria, definición republicana, son dos concepciones divergentes y con consecuencias sociopolíticas dispares. Hacer recaer la legitimidad del poder en el Imperio de la Ley o en la soberanía popular también traerá modelos de hacer política diferentes. Véase Pettit, P., *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 35-75.

6 Véase Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.

7 Recuérdese la formulación de sus dos principios de justicia: «Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos» en *Teoría de la justicia*, op. cit., p. 82.

Tras la Segunda Gran Guerra, los Juicios de Núremberg mostraron a la comunidad internacional la necesidad de replantearse la justicia a nivel global. En aquel momento tan sólo los tribunales alemanes podían juzgar a sus dirigentes. Las atrocidades del estado nazi permitieron una visión más global del crimen y, por primera vez, líderes nazis fueron juzgados y acusados como criminales de guerra por un Tribunal Internacional. Evidentemente, la justicia internacional cobra un peso del que carecía hasta el momento. Un organismo global exigirá la defensa de los derechos humanos. Es cierto que en Núremberg se hace una lectura minimalista de los derechos humanos, es decir: se está juzgando a líderes que han cometido crímenes contra la humanidad, se persigue un genocidio. El debate actual de la justicia internacional abarcaría la necesidad de ir más allá y plantearse la lectura maximalista de los derechos humanos. Esta actual revisión exigiría nuevas y reformadas instituciones globales capaces de perseguir a estados, gobiernos o instituciones no gubernamentales, que violasen derechos humanos no catalogados como crímenes contra la humanidad.

Lo que queda de manifiesto es que a raíz de los graves acontecimientos de las cuatro primeras décadas del siglo XX, la teoría de la justicia, tanto en el plano nacional como internacional, se repiensa y cambia.

En los siguientes apartados del presente artículo intentaré mostrar cómo ante determinados problemas que superan las fronteras, como por ejemplo la problemática de la inmigración, el planteamiento conceptual de una teoría de la justicia a nivel global ha de ser repensado de nuevo. Para llegar a la defensa de un nuevo planteamiento, explicaré en un primer apartado lo que supuso la obra de Rawls *El derecho de gentes* y las críticas a su planteamiento. Me detendré en las críticas llevadas a cabo por Nancy Fraser. En un segundo apartado examinaré el posicionamiento de un nacionalista liberal como David Miller ante el tema de la inmigración; las limitaciones de su planteamiento y la superación de estos problemas en *Escalas de justicia* de Fraser. A continuación, propondré la necesidad de constelar enfoques a la hora de responder al quién de la justicia internacional. Desde mi punto de vista será necesario constelar el *principio de todos los sujetos* de Fraser con algún otro principio de corte cosmopolita. En la búsqueda de este principio recontextualizaré la idea de *sí mismo* de un filósofo clásico, Kierkegaard, para apoyar una visión humanista de lo internacional, que podría aplicarse al caso de los inmigrantes. Por último, justificaré con tres argumentos la asunción de mi propuesta constelativa.

## **2. Controversia suscitada alrededor de *El derecho de gentes*: planteamiento de un liberal igualitarista**

La *Teoría de la justicia* publicada por Rawls en los setenta señala una nueva concepción de la justicia en el ámbito doméstico, es decir, dentro de los estados territoriales. Más aún, elabora un concepto de lo razonable, en el marco de su teoría de la justicia, con fuerte sesgo sustantivo<sup>8</sup>. Las partes en la posición original adoptan un criterio público de

8 Una caracterización de lo razonable frente a lo racional en Rawls podría ser la siguiente: la racionalidad capacita a las personas para conocer con precisión sus propios intereses, percibir las consecuencias de una práctica y adherirse a un curso de acción después de decidirlo. La razonabilidad va unida a un deseo de imparcialidad, en el sentido de que expresa el reconocimiento de los reclamos de los demás como merecedores de igual consideración que los propios.

justicia sustantiva y social; hasta tal punto esto es así, que toda teoría que no acepta esta idea de justicia será tachada de irrazonable. Rawls no se conforma, en el caso doméstico, con otorgar un mero valor epistémico a la justicia, que tan sólo exigiría un procedimiento razonable de justicia capaz de garantizar la legitimidad de los resultados. Por el contrario, construye un concepto sustantivo de lo razonable, y por ende una concepción sustantiva de la justicia, ejemplificada en sus dos principios, como garantía de la legitimidad.

Su obra del año 1999 *El derecho de gentes* no aborda de la misma manera la justicia dentro del marco internacional<sup>9</sup>. Podríamos dar diferentes razones por las que Rawls se aleja de una caracterización sustantiva de lo razonable en el espacio global. Me centraré en dos de sus argumentos. El primero tiene que ver con cómo entiende el «quién» y el «qué» de la justicia; el segundo, tendrá que ver con su concepción de la tolerancia liberal<sup>10</sup>.

Con respecto al «quién» de la justicia en el ámbito internacional, Rawls lo deja muy claro a lo largo de su obra. Se distancia de todo proyecto que pretenda una concepción política y moral de justicia cosmopolita liberal: él, a diferencia de los cosmopolitas, no opera con individuos sino con pueblos:

Estas observaciones ilustran el contraste entre el derecho de gentes y una perspectiva cosmopolita. La preocupación última de una perspectiva cosmopolita es el bienestar de los individuos y no la justicia de las sociedades [...] (La perspectiva cosmopolita) se preocupa por el bienestar de los individuos y por si el bienestar de la persona en peor condición en el ámbito global puede mejorar. Para el derecho de gentes lo importante es la justicia y la estabilidad, por las razones correctas, de las sociedades liberales y decentes que viven como miembros de una sociedad de los pueblos bien ordenados<sup>11</sup>.

Los individuos ya no serán la respuesta adecuada para el «quién» de la justicia, a diferencia del caso doméstico, entran en juego las colectividades que el filósofo liberal denomina «pueblos»<sup>12</sup>. Evidentemente, la modificación del «quién» va en correlación con el cambio en la respuesta al «qué». En los estados territoriales, una justicia centrada en el individuo tenía la obligación sustantiva de legitimarse a través de una sociedad bien ordenada con instituciones, que debían seguir una concepción sustantiva de justicia, y que garantizaban la redistribución de bienes y, por lo tanto, el bienestar de los individuos<sup>13</sup>.

---

9 Véase Rawls, J., *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001.

10 Intencionadamente utilizaré la terminología que emplea Nancy Fraser en *Escalas de justicia*. Con posterioridad me centraré en determinados argumentos de la filósofa estadounidense. La obra de Fraser ha sido central para «enmarcar» correctamente el tema de la justicia internacional y para hacer una lectura crítica de obras como la de Rawls. Espero dejar claro a lo largo de mi exposición tanto mi acercamiento a Fraser como mi intento de unir a su propuesta una dimensión que la pensadora norteamericana deja al margen. Véase, Fraser, N., *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

11 Rawls, J., *El derecho de gentes*, op. cit., pp. 138-139. El paréntesis es mío.

12 Rawls utiliza el concepto «pueblo» frente a «Estado» con una clara intencionalidad: frente al Estado tradicional, con sus poderes de soberanía, los pueblos liberales y decentes limitan sus intereses básicos como lo exige lo razonable. Véase Rawls, J., *Ibidem*, pp. 37-40.

13 Rawls se distancia de proyectos cosmopolitas como los de Brian Barry (1989), Charles Beitz (1979) y Thomas Pogge (1990).

El derecho internacional, en la visión rawlsiana, sigue siendo un derecho que media las relaciones entre colectividades. Muestra una ceguera total, siguiendo la terminología de Fraser, ante el nuevo marco que exigiría el fenómeno de la globalización. Un quién colectivo llamado pueblo será el sujeto de la justicia internacional, de tal modo, que no nos hemos de centrar en una justicia sustantiva que permita responder a un qué redistributivo, sino en una justicia epistémica que de respuesta a un qué, centrado en la estabilidad entre los diferentes pueblos liberales y decentes. Más aún, serán los pueblos situados en un mismo nivel los que podrán adoptar en una posición original los ocho principios del derecho de gentes<sup>14</sup>. Las partes, a nivel doméstico, adoptan, en la posición original, un criterio público de justicia social; en el caso internacional, las partes son requeridas para que aprueben directamente unas reglas internacionales (los ocho principios). Lo razonable en el derecho de gentes no requiere que las partes se adhieran a una concepción sustantiva de la justicia, sólo exige el criterio de reciprocidad: «Así el criterio de reciprocidad se aplica al derecho de gentes en la misma forma que los principios de justicia para un régimen constitucional»<sup>15</sup>.

El segundo argumento al que se adhiere Rawls para rechazar una concepción sustantiva de lo razonable, en el espacio internacional, y, por ende, un concepto sustantivo de justicia, tiene que ver con su caracterización de la tolerancia liberal. El miedo de Rawls, como dice Allen Buchanan, a la acusación de promover unos derechos humanos parroquianos, le lleva a rechazar una concepción sustantiva de justicia y a reducir drásticamente, como consecuencia, la lista de los derechos<sup>16</sup>. Rawls distinguirá claramente entre los derechos que pueden disfrutar los ciudadanos dentro de su estado territorial, y los derechos más limitados del espacio internacional.

Desde mi punto de vista, la ceguera de Rawls, a la hora de abordar el tema de la justicia internacional, tiene que ver con otorgar meramente un valor epistémico y no sustantivo a lo razonable. La sustantividad de lo razonable en el caso doméstico –unido a una concepción sustantiva de justicia– permitía a la teoría de la justicia, por un lado, tener en cuenta las «cargas de la prueba» de los individuos –no todos parten de una situación igual– y por otro, posibilitaba el percatarse de que la neutralidad de lo razonable, frente a las formas de vida, no implicaba neutralidad de las consecuencias que las normas y disposiciones ejercen sobre los diferentes individuos. En el ámbito internacional estas dos consideraciones desaparecen. En primer lugar, los pueblos son requeridos, para que aprueben unas reglas internacionales, sin tener en cuenta que algunos parten con desventaja: tienen cargas que

---

14 Los ocho principios son los siguientes: 1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia son respetadas por otros pueblos; 2. Los pueblos deben cumplir los tratados y los convenios; 3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vincula; 4. Los pueblos tienen un deber de no intervención; 5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa; 6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos; 7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra; 8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente (Rawls, J., *El derecho de gentes*, op. cit., p. 50).

15 Rawls, J., *Ibíd.*, p. 48.

16 Véase Buchanan, A., «Taking the Human out of Human Rights», en: R. Martin, y D. A. Reidy, (eds.): *Rawls's Law of Peoples. A realistic utopia?*, Blackwell Publishing, 2006, p. 150.

Rawls no parece apreciar<sup>17</sup>. En segundo lugar, el derecho de gentes se mostraría insensible a las consecuencias que las reglas ejercen sobre diversos pueblos con cargas tan diferentes.

Una de las críticas más sólidas, al planteamiento nacionalista liberal igualitarista de Rawls, será planteada por Fraser. Relaciona la ceguera rawlsiana con el problema del enmarque: ante un fenómeno como la globalización cabe replantearse el quién, el qué y el cómo de la justicia<sup>18</sup>. Fraser consigue dar una respuesta compacta a estos nuevos desafíos rompiendo con el caduco marco westfaliano. Fracturado este marco y en una situación, como la define la autora, de justicia anormal el quién ya no puede ser el mero ciudadano de un estado territorial, el qué de la justicia se amplía a una triple dimensión, a saber, a la redistribución y al reconocimiento se une la dimensión política de la representación. Y, por último, esta nueva concepción conduce a un nuevo cómo, es decir, cómo implementar institucionalmente ese quién y qué de la justicia internacional.

### **3. El quién de la justicia internacional aplicado a un caso: la inmigración. Planteamiento de un nacionalista liberal**

La respuesta de Fraser a esta cuestión supera muchas de las limitaciones de los planteamientos de cosmopolitas, internacionalistas y nacionalistas liberales. Basta con detenerse en alguna de estas propuestas, para ver sus importantes conflictos y contradicciones, cuando tratan cuestiones de justicia relacionadas con la inmigración o los refugiados. Este es el caso del nacionalista liberal David Miller. En su trabajo «Immigration: The Case for Limits» analiza tres argumentos a favor de la apertura de fronteras: el primero se centra en el derecho a la libertad de movimiento, el segundo explica que el derecho de salida conllevaría necesariamente un derecho de entrada y, por último, toma la inmigración como ejemplo de justicia internacional distributiva<sup>19</sup>. Tras analizarlos llega a la paradójica conclusión de que la obligación de acoger depende de si encuentro a alguien que quiera acoger. De igual modo que el derecho a casarse con alguien depende de si encuentro a alguien dispuesto a casarse. Mala analogía para quien pretende dirimir un tema de justicia. Un nacionalista liberal como él está admitiendo que se nos puede otorgar un derecho, el derecho de entrada, pero no se nos tiene porqué garantizar la realización material de ese derecho. Desde posiciones no liberales sí existe una preocupación por la libertad real y no meramente por una libertad formal. O lo que es lo mismo, nos preocuparíamos no meramente por la lista de derechos, sino por las condiciones que permiten la realización de esos mismos derechos. Además, Miller reforzará su blindada posición haciendo un guiño a dos de los argumentos más esgrimidos contra la apertura de fronteras: la preservación de la cultura autóctona y el control de población para garantizar la supervivencia ecológica y económica de las sociedades.

---

17 La única forma con la que intentaría paliar esta situación de desventaja parece ser con el principio ocho, es decir, con el deber de asistencia.

18 Aún siendo unos escépticos de la globalización, lo que nadie puede negar es la proliferación de acontecimientos sociales, políticos y económicos a escala global. Es inevitable la interpretación de problemas de género, de crisis económica o medioambiental más allá de los estados territoriales. Ni que decir tiene, el replanteamiento transnacional de un problema político como el de los inmigrantes o refugiados.

19 Miller, D., «Immigration: The Case for Limits», en: A. I. Cohen and C. H. Wellman (eds.): *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005, pp. 193-206.

El trabajo de Miller es un buen ejemplo de respuesta y debate incapaz de saltar el marco westfaliano. Desde su posicionamiento se está cuestionando el verdadero alcance moral y político del tema de los inmigrantes y refugiados. Por un lado, los argumentos que analiza Miller y su propuesta siguen sin dejar claro si el quién de la justicia internacional abarca a una nueva «ciudadanía global». Al colocar en un mismo plano, pongamos por caso, el derecho de salida con el derecho a proteger la cultura autóctona de un posible país de acogida, evidentemente, convierte en un mero conflicto político lo que es un grave conflicto no sólo político sino moral. Por otro lado, duda sobre la necesidad de replantear el problema desde una concepción de justicia internacional distributiva. Estaría poniendo entre paréntesis, en el caso internacional, una dimensión central como respuesta al qué de la justicia: la dimensión redistributiva. Aún reconociendo el deber moral que tienen los países de intervenir en los casos en que no se respeten los derechos humanos, en los países de origen, acaba suscitando dudas a la apertura de fronteras por la posible fuga de talentos (personas con educación superior: médicos, ingenieros, etc.) de los países menos desarrollados a los más desarrollados. Resolver un problema de justicia internacional redistributiva con un mero cálculo de utilidades, colocando en un mismo plano el futuro de un país fallido con el futuro moral y político de un sujeto, que pretende escapar de unas condiciones nacionales y territoriales que le abocan a una vida fallida, vuelve a ser un ejercicio nacionalista liberal para blindar las fronteras.

Planteamientos como el de Miller seguirían encuadrando a la justicia internacional en un marco westfaliano, donde los estados nacionales, los ciudadanos nacionales y las estructuras políticas territoriales, serían los actores principales en el debate político sobre la apertura o blindaje de fronteras. Siguiendo con el planteamiento westfaliano, Miller reconoce la existencia de una obligación moral de todos los seres humanos con quienes huyen de sus estados, ante la violación de los derechos humanos pero, al mismo tiempo, separa esta obligación del debate político y pone demasiadas trabas a la hora de enmarcarla dentro de las obligaciones políticas a las que deben atenerse los ciudadanos. Como seres humanos tenemos la obligación de ayudar, premisa inexcusable, como ciudadanos el debate está abierto. Parecería como si, en este discurso que mantienen muchos liberales, la beneficencia fuese la primera virtud del humano pero no que esta misma ayuda sea una cuestión de justicia política.

Como la propia Fraser acaba reconociendo en su crítica a los dogmas del igualitarismo, aún a riesgo de que se nos acuse de moralizar la política, en un nuevo marco poswestfaliano deberíamos proponer un continuo entre moral y política. Tal continuo permitiría el tratamiento de los problemas transnacionales de justicia como problemas políticos, y por lo tanto, como obligaciones a las que deben atenerse los ciudadanos, y no como meros problemas morales. Si aceptamos este continuo, es necesario repensar, en el tratamiento de la justicia internacional, instituciones políticas que superen las barreras nacionales. Punto del que se alejan planteamientos como el de Miller.

La propuesta de Fraser perfila un nuevo principio capaz de responder al quién de la justicia en el nuevo marco poswestfaliano. Lo denomina el *principio de todos los sujetos* y lo define de la siguiente manera: «Una cuestión está justamente enmarcada si y sólo si todos y cada uno de los sometidos a la(s) estructura(s) de gobernación que regula(n) las áreas relevantes de la interacción social reciben igual consideración».

Con este principio, Fraser responde a los nuevos retos de la justicia internacional. Su propuesta me parece acertada y necesaria en el contexto de las nuevas relaciones transnacionales

y globales. Quisiera subrayar en este punto la necesidad de constelar su enfoque con elementos presentes en el *principio del humanismo* o *cosmopolitismo*. Explicaré, más adelante, tres razones para apoyar mi propuesta. La primera tiene que ver con la continuidad entre cuestiones de justicia y cuestiones éticas; la segunda, con implementar la carga motivacional del principio fraseriano; y la tercera, con la respuesta al qué de la justicia internacional (realmente si queremos que la respuesta al qué sea tridimensional y abarque también la redistribución será preciso fijarse en el sujeto de carne y hueso y en sus necesidades y vulnerabilidad).

#### 4. Constelación de enfoques: el principio del humanismo yuxtapuesto al principio de todos los sujetos

En los apartados anteriores he mostrado la insuficiencia de dos planteamientos clásicos de justicia internacional, uno desde el posicionamiento de un liberal igualitarista y otro desde un nacionalista liberal, a la hora de abordar cuestiones centrales en el espacio de una sociedad globalizada. La propuesta de Fraser, en *Escalas de justicia*, supera muchas de las limitaciones anteriores al situar su planteamiento en un marco necesariamente poswestfaliano. Su enfoque la lleva a formular el *principio de todos los sujetos* al que me he referido en el apartado previo<sup>20</sup>.

Frente a los enfoques anteriores, con este principio se garantizaría que aún sin ser miembro de una estructura de gobernación, los sujetos estarían amparados ante las injusticias enmarcadas en un nivel transnacional<sup>21</sup>. Basta con estar sujeto a cualquier estructura de gobernación, que regule las áreas relevantes de la interacción social, para que ese sujeto reciba igual consideración. Y, es evidente, como reconoce la autora, que vivimos en un mundo globalizado donde podemos estar sujetos al poder coercitivo de una gobernabilidad no estatal. Por ello, siguiendo con el ejemplo de la inmigración, los inmigrantes sí están sujetos a estructuras de gobernación transnacionales que regulan sus interacciones sociales. Por ejemplo, una persona puede no estar acreditada ante una estructura de la UE, pero las decisiones de esta afectan a las condiciones de vida de tal persona. Por lo tanto, esta estructura estaría obligada a darle representación<sup>22</sup>.

Como he señalado al final de la sección anterior, considero necesario constelar este principio de Fraser con el que se ha denominado el *principio del humanismo*. Entre sus defensores cabe citar a Martha Nussbaum quien apela a criterios relacionados con el ser

---

20 Vuelvo a recordar la formulación del principio: «Una cuestión está justamente enmarcada si y sólo si todos y cada uno de los sometidos a la(s) estructura(s) de gobernación que regula(n) las áreas relevantes de la interacción social reciben igual consideración».

21 Recuérdese que otro principio normativo que da respuesta al quién de la justicia es el denominado *principio de la condición de ser miembro*. Propondría una solución apelando a criterios de pertenencia política tales como la ciudadanía. Fraser también lo examinará y mostrará sus insuficiencias. La más importante carencia, como señala la autora, será que el principio conduce a ratificar los nacionalismos excluyentes de los poderosos.

22 Fraser considera que este nuevo principio que propone supera también las limitaciones del principio de todos los afectados: son sujetos de justicia aquellos co-imbricados en una red de relaciones causales. Ella misma asumía en obras anteriores este principio. Uno de los problemas que ve en él es que cae víctima de la *reductio ad absurdum* del efecto mariposa: todo está relacionado con todo.

humano, tales como la autonomía o la racionalidad, para responder al quién de la justicia<sup>23</sup>. El punto más débil de este principio, para Fraser, es su elevado nivel de abstracción.

Desde mi punto de vista esta no es la única definición que podemos dar del *principio del humanismo*. Intentaré reformular el principio para, posteriormente, mostrar su pertinente constelación con el *principio de todos los sujetos*. Para su reformulación recontextualizaré el humanismo presente en uno de los pensamientos más singulares del siglo XIX, me refiero a la obra de Sören Kierkegaard. Estoy empleando el verbo «recontextualizar» en el mismo sentido en que lo usó Foucault, en su momento, y la misma Nancy Fraser. A saber, no voy a permanecer fiel a Kierkegaard sino que lo historizo, se trata de una recontextualización de determinados textos o tópicos bajo el prisma de unas categorías que, en su momento, no estaban al alcance del autor en cuestión. La recontextualización o historización de un pensamiento es algo común en la hermenéutica filosófica. A pesar del alejamiento temporal entre autores y de los intereses dispares que encontramos entre ellos, la riqueza de los pensamientos de filósofos clásicos, como por ejemplo el de Sören Kierkegaard, nos permite entresacar contenido normativo y recontextualizarlo. De este modo, en el siguiente apartado releeré al pensador danés, relacionando su humanismo con una posible definición actual del *principio del humanismo*.

## 5. Releyendo a Kierkegaard desde el principio del humanismo

El pensador danés es uno de los filósofos más arduos de interpretar. No elaboró un pensamiento académico sin más, sino que como él mismo afirmó, construyó un pensamiento con alcance religioso. El llamado *Sócrates del Norte* se presenta como escritor religioso<sup>24</sup>. Este aspecto ha conducido, en numerosas ocasiones, a pasar por alto el valor y la proyección filosófica de su obra que abarca, por citar tan sólo dos ejemplos, el pensamiento de Heidegger y el de Sartre. A esta característica peculiar hay que añadirle su forma tan poco ortodoxa, desde el punto de vista de la academia, de escribir. Se presenta como un antihegeliano que lucha contra la construcción de sistemas filosóficos, y tal actitud se traduce en un uso del lenguaje tildado por muchos de literario y poco académico. Su prosa irónica es un reflejo de un pensamiento que quiere mostrar las paradojas y contradicciones de cualquier existente que no vive en un Sistema, en una algoritmia conceptual que pretenda explicar el mundo<sup>25</sup>. A todas estas complejidades se le añade una nota más, la utilización que realiza el pensador danés de la seudonimia. Kierkegaard fue un autor muy prolífico y, como rasgo curioso, cabe destacar que de todas sus obras (más de cincuenta) tan sólo tres o cuatro son firmadas por él. El resto de obras son firmadas por seudónimos que en realidad se convierten en heterónimos. La razón de esta conversión nos la da el mismo Kierkegaard en una de las

23 Véase Nussbaum, M., «Patriotismo y cosmopolitismo» y «Réplica», en: M. Nussbaum (ed.): *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 13-29 y pp. 159-173.

24 Véase Kierkegaard, S., *Mi punto de vista como escritor religioso*, Buenos Aires, Aguilar, 1959.

25 Como ejemplo de su ataque al Sistema, Kierkegaard nos dice: «Con la mayoría de los filósofos sistemáticos y sus sistemas ocurre lo mismo que con aquel que luego de construir para sí un castillo, habita en un pajar. Ellos no viven dentro de sus enormes edificios sistemáticos. En el campo del espíritu esto constituye una objeción capital. Las ideas de un hombre deben de ser su propia morada; de lo contrario, peor para ellas», en: S. Kierkegaard: *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1955, p. 147.

pocas obras firmadas por él, *Mi punto de vista como escritor religioso*, en la que insiste en la necesidad de mencionar el nombre del seudónimo cuando se cite un pasaje de su obra: el pensador danés no identifica su pensamiento con el de sus heterónimos<sup>26</sup>. Dentro de la hermenéutica filosófica, tuvieron que pasar bastantes años para que se tomara en serio, en las obras del llamado *Sócrates del Norte*, el valor y el papel de la seudonimia.

Por tanto, la interpretación que realizaré tendrá en cuenta todas estas características propias de la obra de Kierkegaard. El humanismo kierkegaardiano que entresaco de sus obras se atiene, para ser fiel a los deseos del propio autor, a lo que Kierkegaard defendió en el más trascendental escrito firmado por él, *Las obras del amor*<sup>27</sup>. De igual modo, siguiendo con sus explicaciones, también tendré en cuenta alguna de las afirmaciones del único heterónimo que Kierkegaard situaba en una idealidad más alta a la suya, me refiero a Anti-Climacus, el cristiano extraordinario<sup>28</sup>.

Como antihegeliano luchó contra el sistema pero esta no sería su única lucha. La que más me interesa destacar tiene que ver con la reivindicación de la existencia frente a la esencia. El centro de la filosofía kierkegaardiana no se puebla con un número de esencias, el centro lo ocupa el existente, el *sí mismo* encarnado en el sujeto de carne y hueso. Este sujeto lleno de contradicciones y paradojas es la principal preocupación del pensador danés. Su teoría de la individuación dará una respuesta a una de las cuestiones más complejas para el pensador existencial: cómo podemos llegar a ser auténticos *sí mismos*.

En primer lugar, para poder dar el salto y alcanzar la autenticidad como individuos hemos de *querer llegar a ser un sí mismo*. Mostramos esta voluntad al reconocer nuestra vulnerabilidad cargada de contradicciones y paradojas<sup>29</sup>. Y precisamente, como nos enseña en *Las obras del amor*, sólo podremos superar nuestras contradicciones asumiendo nuestra dependencia hacia el otro<sup>30</sup>. Se trata de un triple reconocimiento: reconocemos nuestra vulnerabilidad, reconocemos la vulnerabilidad del otro y, por último, reconocemos que la única forma de superar esta vulnerabilidad es aceptando nuestra dependencia del otro. El sufrimiento y la angustia son dos manifestaciones de nuestra vulnerabilidad que han de ser superadas<sup>31</sup>. Este paso sólo se conseguirá a través del otro y, más concretamente, a través el amor. El amor se convierte en el imperativo ético kierkegaardiano.

26 Véase Kierkegaard, S., *Mi punto de vista como escritor religioso*, op. cit., pp. 184-ss.

27 Kierkegaard, S., *Las obras del amor*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.

28 Así lo dice Kierkegaard: «Más tarde, sin embargo, apareció un nuevo pseudónimo, Anti-Climacus. Pero el hecho de que sea un pseudónimo (como el mismo nombre de Anti-Climacus indica) requiere que haya que considerarlo más bien como una señal de parada. Todos los pseudónimos anteriores están por bajo del 'autor edificante' [Kierkegaard se denomina de esta forma a sí mismo]; el nuevo pseudónimo representa una pseudonimidad más alta [...] la 'parada' se realiza señalando un ideal más alto», en: S. Kierkegaard: *Mi punto de vista como escritor religioso*, op. cit., p. 154.

29 En la explicación kierkegaardiana el hombre del Sistema no duda de nada, lo tiene todo clarificado, clasificado y explicado en el Sistema.

30 Kierkegaard no utiliza el término *otro*, empleará el concepto de prójimo: «El prójimo es lo equitativo. El prójimo no es el amado por quien tienes predilección apasionada, ni tampoco es el amigo por quien tienes predilección apasionada. El prójimo tampoco es, en el caso de que tú mismo seas alguien cultivado, el cultivado, con el que te igualas por la cultura [...] El prójimo es cada ser humano», en: S. Kierkegaard: *Las obras del amor*, op. cit., pp. 84-85.

31 Véase Kierkegaard, S. (Anti-Climacus), *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama, 1969. Escribo intencionadamente el seudónimo entre paréntesis, por el significado que tiene a la hora de interpretar el pensamiento del filósofo danés.

El *principio del humanismo* en Kierkegaard nos conduce a un sujeto de carne y hueso, no al humano general y abstracto. Este individuo concreto sufre como sujeto estético, ético, religioso o ético-religioso<sup>32</sup>. La idiosincrasia del humanismo kierkegaardiano reside en tres puntos centrales: por una parte, lo humano se personaliza en un sintiente concreto; por otra, la característica existencial de ese sujeto es su capacidad de sufrir; y por último, el sufrimiento y la angustia solo pueden ser superados a través del imperativo ético «Tú debes amar». La reconstrucción kierkegaardiana no solo supera el nivel de abstracción del *principio del humanismo*, sino que a diferencia de este último, subraya como rasgo distintivo del sujeto encarnado, la capacidad para sufrir, al mismo tiempo que exige como imperativo categórico, amar al otro. Digamos que la osadía kierkegaardiana le conduce a tratar el amor como una cuestión de justicia.

Del pensamiento de Sören Kierkegaard bien se puede extraer un principio ético y moral que pueda responder al quién y al qué de la justicia transnacional. En primer lugar, resolveremos el quién de la justicia apelando a todo ser sintiente que sufre. En segundo lugar, para responder a lo que es un genuino asunto de justicia, el pensar kierkegaardiano exige una concepción sustantiva de la justicia, donde la erradicación del sufrimiento puede tener claramente dos planos, uno material, ligado a la redistribución y otro social y cultural ligado al reconocimiento del otro.

Evidentemente, como señalé con anterioridad, me he permitido una recontextualización del pensamiento de Kierkegaard para acabar afirmando la necesidad de algún nuevo principio, que sin abandonar las pretensiones del cosmopolitismo, lo supere. Este nuevo principio bien pudiera llamarse el *principio de los seres sintientes*. Es cierto que no puede responder a todas las problemáticas de la justicia internacional, y que deja al margen la dimensión de la representación y el cómo de la justicia entendido como la implementación institucional de las cuestiones de justicia.

A pesar de sus limitaciones considero que es necesario constelar este tipo de principio con el *principio de todos los sujetos* de Fraser. Explicaré las razones de la constelación propuesta.

## 6. Tres argumentos a favor de la constelación de principios

Las tres razones que mencioné, en un apartado anterior, para constelar el *principio de todos los sujetos* con alguna reformulación del *principio del humanismo*, denominado en mi propuesta como *principio de los seres sintientes*, están necesariamente vinculadas entre sí. Veamos el caso.

El primer argumento está relacionado con uno de los temas clásicos de la Filosofía Moral: la clasificación de las éticas en éticas que abordan las cuestiones morales, es decir,

---

32 Me estoy refiriendo a la distinción que realiza el pensador danés en su teoría de la individuación. Tradicionalmente se habla de tres estadios de existencia, el estadio estético, el ético y el religioso. Determinados heterónimos viven en estos estadios. En el primero estaría Johannes el Seductor, en el ético el Juez Wilhem y en el religioso aparece Anti-Climacus, el cristiano extraordinario. La mayoría de los intérpretes daneses y actuales hablan de un cuarto estadio, el ético-religioso. El religioso es de una idealidad tan alta que el auténtico sujeto ha de conformarse con vivir en este nuevo estadio. Kierkegaard reconoce su existencia en su *Diario íntimo* y en *Las obras del amor*. Precisamente en dos de las obras firmadas por él.

las cuestiones de justicia y éticas ligadas a las cuestiones de la vida buena (cuestiones éticas o cuestiones de la vida no fallida). Metodológicamente la división es pertinente y más aún, si como kantianos estuviésemos buscando la fundamentación filosófica de la moral. Una cosa es dedicarse a las cuestiones de justicia y otra a las cuestiones de la vida buena.

Desde la interpretación que propongo, apelar sólo a lo procedimental y epistémico y olvidarse de lo sustantivo no es un buen compañero de viaje para una justicia internacional. Así lo he intentado mostrar en el artículo al revisar la obra de Rawls *El derecho de gentes*. Su planteamiento se aleja de una concepción sustantiva de la justicia, con todas las insuficiencias que ello acarrea. Para evitar, precisamente, tales carencias es por lo que considero más oportuno hablar de un continuo, y de una necesaria yuxtaposición, entre las cuestiones de justicia y las cuestiones de la vida buena. No se trata de no diferenciarlas, sino de buscar una constelación entre ambas. La solución a una modernidad descarrilada, que falla en un tema tan crucial como es el de la justicia internacional en general y el de la inmigración en particular, pasa por constelar las normas incondicionales y universales, los procedimientos y principios de un Estado de derecho, con los valores de una sociedad pluralista.

Es cierto que Fraser rechaza el mero valor epistémico de la justicia internacional y se introduce en el terreno de lo sustantivo, pero no es menos cierto, que este posicionamiento se vería reforzado si se vinculara su principio a algún otro más cercano al tradicional «humanismo», donde la vida buena del ser sintiente ocupa un lugar prioritario.

Al establecer la constelación de principios que propongo se consigue fortalecer el potencial motivacional que pudieran tener las cuestiones de justicia. Lo que enlaza con el segundo argumento a favor de la constelación: con la yuxtaposición de ambos principios, el *principio de todos los sujetos* y el *principio de los seres sintientes*, se implementa la carga motivacional del principio de Fraser. El sujeto sometido a una estructura de gobernación, que está regulando sus más importantes interacciones sociales, es un sujeto de carne y hueso que sufre la presión de un poder coercitivo. Al reconocer su vulnerabilidad y sufrimiento, lo reconocemos como igual y dependiente, hasta tal punto que podremos empáticamente exigir justicia y reclamar igual consideración para con él. Evidentemente, no se puede legislar sobre la solidaridad o la empatía, pero si podemos debatir, dentro de un modelo de democracia deliberativista, la necesidad de educar sobre estos valores y sentimientos<sup>33</sup>. Para que realmente esto sea posible, es necesario que a los principios más formales de justicia se les yuxtaponga, tanto en la esfera pública formal como informal, un principio con carga más sustantiva, que una al sujeto sometido a una estructura de gobernación con su sufrimiento real.

El último argumento a favor de la constelación de principios enlaza con la búsqueda de una mejor respuesta al qué de la justicia internacional. Si queremos que la respuesta al qué sea el reflejo de lo que Fraser denomina una ontología social multidimensional, a saber, tener en consideración los asuntos relacionados con la distribución fallida, el reconocimiento fallido y la representación fallida, es absolutamente pertinente dirigir la mirada hacia el sufrimiento real y encarnado en los seres sintientes, hacia su vulnerabilidad. En este sentido la mejor respuesta, a una ontología social de diferentes dimensiones, no viene de la mano de la aceptación de un solo principio normativo, sino de la constelación de dos principios como los que he expuesto.

---

33 Véase Putnam, H., y Habermas, J., *Normas y valores*, Madrid, Trotta, 2008.

Es cierto que todo este entramado conceptual requiere para ser efectivo una vía institucional, una estructura democrática capaz de abrazar nuevas instituciones democráticas globales, pero esto ya es tema de otro artículo.

## 7. Conclusión

Después de la publicación en los años setenta de *Teoría de la justicia* de Rawls, el tema de la justicia en el ámbito de los estados nacionales sufrió un verdadero giro ilustrado. Se une el planteamiento rawlsiano al salto occidental a una Segunda Ilustración (término empleado por mí en otros escritos)<sup>34</sup>. La redistribución y el reconocimiento fueron elementos reivindicados por los movimientos sociales y de derechos civiles que recorrieron las calles occidentales desde los años sesenta. Estos dos conceptos se convertirán en una respuesta compacta al qué de la justicia.

En este artículo he pretendido mostrar como años más tarde estábamos esperando una respuesta igual de compacta para el ámbito internacional. La respuesta de Rawls llegó en 1999 y no cumplió las expectativas. Daba una respuesta menguante al qué y al quién de la justicia en el derecho internacional. En cuanto al qué su respuesta fue clara: la estabilidad y paz entre los pueblos liberales y decentes. El quién también quedó bien pergeñado: los pueblos que no los estados, ni mucho menos los individuos, serán los sujetos de la justicia.

Las críticas no se hicieron esperar. He querido remarcar una de las críticas y la propuesta, desde mi punto de vista, más correcta, coherente y global, me refiero, a la visión que presenta Nancy Fraser en *Escalas de justicia*. Un enfoque acorde y capaz de responder a los nuevos retos transnacionales y globales.

Por último, he dado diferentes razones para constelar el principio defendido por Fraser con una interpretación peculiar del *principio del humanismo*. En el fondo de esta propuesta se encuentra mi anhelo de dar una respuesta, tan justa como emocional, a temas tan importantes como la inmigración. En este tipo de conflictos es donde encontramos al auténtico sujeto vulnerable, de ahí, mi intento de implementar motivacionalmente el principio fraseriano.

Con la constelación de ambos principios propuestos –el *principio de todos los sujetos* de Fraser y el *principio de los seres sintientes*– pretendo esbozar la posibilidad de una Tercera Ilustración que atienda el sufrimiento que acarrea, la distribución fallida, el reconocimiento y la representación fallida, de todos aquellos que se encuentran «sometidos a una estructura de gobernación que regula las áreas relevantes de la interacción social».

## Referencias

- Adorno, T. W. (1987), *Minima moralia*, Madrid, Taurus.  
 Adorno, T. W. (1992), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.  
 Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1994), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.  
 Applebaum, A. (2012), *Historia de los campos de concentración soviéticos*, Barcelona, Penguin Random House.  
 Arendt, H. (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus.

---

34 Véase Herrera Guevara, A., *Ilustrados o bárbaros*, Madrid, Plaza y Valdés, 2014.

- Buchanan, A. (2006), «Taking the Human out of Human Rights», en: R. Martin and D. A. Reidy (eds.): *Rawls's Law of Peoples. A realistic utopia?*, Blackwell Publishing.
- Fraser, N. (2008), *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- Habermas, J. (1999), *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- Herrera Guevara, A. (2014), *Ilustrados o bárbaros*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Kierkegaard, S. (1955), *Diario íntimo*, Buenos Aires, Santiago Rueda.
- Kierkegaard, S. (1959), *Mi punto de vista como escritor religioso*, Buenos Aires, Aguilar.
- Kierkegaard, S. (1969), *La enfermedad mortal*, Madrid, Guadarrama.
- Kierkegaard, S. (2006), *Las obras del amor*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Miller, D. (2005), «Immigration: The Case for Limits», en A. I. Cohen and C. H. Wellman (eds.): *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Nussbaum, M. (1999), «Patriotismo y cosmopolitismo» y «Réplica», en: M. Nussbaum (ed.): *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós.
- Pettit, P. (1999), *Republicanism*, Barcelona, Paidós.
- Putnam, H. y Habermas, J. (2008), *Normas y valores*, Madrid, Trotta.
- Rawls, J. (1979), *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Rawls, J. (2001), *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós.



## El universo Tagore

### The Tagore Universe

CARLOS ELÍO MENDIZÁBAL\*

**Resumen:** Dentro de lo que constituye «el pensamiento de la India» reciente, Tagore, representa, mediante su vida y su obra, la actitud del artista y del intelectual moderno que sin renunciar nunca a sus orígenes es capaz de abrirse a nuevos horizontes. Comprometido con sus creencias y comprometido con su tierra y su tiempo, es hoy uno de los referentes para entender que el diálogo entre culturas es algo necesario.

**Palabras clave:** Cultura, Espiritualidad, Oriente, Pensamiento, Poesía.

**Abstract:** Within the recent thinking from India, Tagore represents by means of his life and his work, the attitude of the modern artist and intellectual, who is able to open to new horizons without denying his origins. Devoted to his beliefs and devoted to his homeland and his time, he constitutes today one of the guides to understand that the dialogue between cultures is something necessary.

**Keywords:** Culture, Spirituality, West, Thinking, Poetry.

Cuando se pretende abordar la figura de Tagore surge el dilema de, o bien optar por referirse exclusivamente a una de sus dimensiones: poeta, pensador, educador, músico, pintor..., o bien tratar los diferentes registros de su obra llevando a cabo una labor integradora de los mismos bajo un denominador común. En cualquiera de los casos se nos plantean los inconvenientes que conlleva escribir sobre un autor tan polifacético y con una obra tan extensa<sup>1</sup>. En el primer supuesto, al referirnos exclusivamente a una faceta, se sacrifican las restantes facetas presentes en el autor, por lo cual elaboramos una imagen incompleta; en el segundo caso, al tratar de abarcar la totalidad de su obra, se plantea el problema de la imposibilidad de profundizar, mediante un texto de extensión limitada, en los diferentes campos en que se desarrolla la misma.

---

Recibido: 03/02/2016. Aceptado: 30/05/2016.

\* Profesor de Filosofía en el Colegio Maristas de Palencia. Licenciado en Derecho por la Universidad de Valladolid y Máster en Filosofía Teórica y Práctica en la especialidad Historia de la Filosofía y del Pensamiento Contemporáneo UNED. Doctorando en Filosofía. Principal línea de investigación: Relaciones entre filosofía y literatura. Último trabajo publicado «La penumbra salvadora» en *Daimon - Revista Internacional de Filosofía*, 66 (2015). [carloseliovalladolid@hotmail.com](mailto:carloseliovalladolid@hotmail.com)

1 Como señala Uma das Gupta en su introducción a la selección de los textos autobiográficos recogidos en el libro «Palabra por palabra» «Es interesante observar que Rabindranath fue un escritor extraordinariamente prolífico, y que el material que nos ha dejado tras su vida inusualmente activa es inacabable. En Bengala hay un dicho que afirma que es imposible leer en toda una vida lo que Rabindranath escribió en su vida».

Hemos optado por una vía media, buscando por una parte ofrecer lo que entendemos forma el núcleo fuerte de su pensamiento, «el fondo insobornable» de su vida y de su obra: su profunda espiritualidad. Y por otra parte referirnos a algunos aspectos centrales de su quehacer creativo que, partiendo de esta seña de identidad, se diversifican en plurales formas expresivas. Teniendo en cuenta que Tagore no distinguió entre su vida y su obra, y que ambas están interrelacionadas de tal manera que no es posible entender la una sin la otra, es preciso asumir, por lo tanto, la existencia de una unidad subterránea en toda su producción.

Tagore representa muy bien una tradición cultural que es la suya, pero al mismo tiempo enriquecida con la aceptación de otras culturas. Si por algo se caracteriza Tagore es por su talante conciliador, tolerante, nada dogmático, abierto a la modernidad pero sabiendo muy bien cuales son sus raíces.

El título del presente texto «El universo Tagore» ya nos indica que estamos en presencia de una obra de «totalidad». Universo en cuanto que comprende aspectos muy diversos aunque siempre tratados desde una misma óptica profundamente humanista.

En Occidente existe una imagen de Tagore muy parcial e imprecisa con gran desconocimiento de ciertas facetas de su obra. La imagen, un tanto delicuescente, que se nos ha transmitido es la de un poeta de un vago lirismo exótico que poco tiene que ver con la estatura artística y moral del escritor indio.

## 1. La liberación interior

Pese a sus contactos con Occidente, Tagore, siempre tuvo muy presente cuales eran sus raíces y profesó con convicción profunda unas ideas y creencias que entroncan con la tradición de su país. Para comprender mejor a Tagore es preciso referirse a la influencia que ejerció sobre él su padre. El padre de Rabindranath siguió un camino propio, apartándose del mundo de los negocios y convirtiéndose en un líder espiritual. Debendranath, que así se llamaba el padre de Rabindranath, fue el continuador de Ram Mohan Roy, llamado a veces «el padre de la India moderna», un brahmana bengalí que fundó el Brahma Samaj («la sociedad del brahmán»), primer movimiento hinduista de reforma. «El Brahma Samaj defendía unas ideas que consideraba la esencia común de todas las religiones, una especie de deísmo racionalista y ético que Roy creía encontrar en las upanisad y que sería lo sustancial de un hinduismo originario purificado de supersticiones épiscopuránicas»<sup>2</sup>.

Se trataba, pues, de purificar el hinduismo de la idolatría y de las supersticiones y de establecer el culto de un Dios trascendente y neutro, más allá de todas las formas, un Dios sin un único nombre que es fundamento de todas las religiones. Aunque la inspiración era claramente occidental, Roy, trató de encontrar en el mismo hinduismo las bases de este credo reformado. Como señala M<sup>a</sup> Teresa Román López, «Para Roy, el «alma» del pensamiento indio lo constituían fragmentos escogidos del Vedânta, la literatura piadosa y la Bhagavad-gîtâ («El Canto del Señor»). Asimismo encontró en el núcleo de la filosofía Vedânta, tal como se exponen en las Upanishads, un principio de razón»<sup>3</sup>.

---

2 Ruiz Calderón, Javier (2008), *Breve historia del hinduismo*, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 203.

3 Román López, María Teresa (2001), *Enseñanzas espirituales de la India*, Madrid: Oberón, p. 59.

Debendrenath, padre de Rabindranath, confirió al Samaj una impronta más hinduista, consiguiendo de esta forma mayor número de adeptos. Con el tiempo este movimiento reformista derivó hacia una especie de religiosidad universal que trató de integrar las visiones de Oriente y Occidente. Su mayor mérito consistió en tratar de aproximar el hinduismo a la modernidad.

Rabindranath Tagore, como él mismo reconoció, muy influenciado por el Samaj, las Upanishads, el vaisnismo devocional, la educación occidental y el cristianismo; evolucionó hacia una concepción de la vida profundamente tolerante y humanitaria, hacia una mística que parte de una vivencia religiosa personal de un Dios inmanente en el mundo, con quien el alma aspira a fundirse. «Entre quienes se esfuerzan por conocer al Absoluto, los hay que alcanzan un conocimiento integral del Divino, a un tiempo trascendente e inmanente. Según el Upanishad, participan con el Supremo en el juego de la Creación y, al incluir en su existencia la actividad en todas sus formas, toman conciencia de la exultación universal. Para ellos, Dios es el Omnipresente que anima todo cuanto existe»<sup>4</sup>.

El magisterio espiritual del padre siempre estuvo presente en Tagore que en su obra autobiográfica recuerda «Había algo curioso en nuestra familia. Era como si viviésemos cercanos a la era de la India pre-puránica a través de nuestro compromiso con las Upanishads. De niño me crié recitando slokas de las Upanishads con clara enunciación.

No teníamos experiencia alguna de los excesos emocionales que prevalecían en la vida religiosa de Bengala. La vida espiritual de mi padre era tranquila y controlada»<sup>5</sup>.

Esta vida espiritual tranquila y controlada también va a prevalecer en Rabindranath Tagore. Su vida y su obra que, como ya hemos dicho anteriormente, no pueden disociarse, constituyen una búsqueda permanente de la «liberación interior». En este camino Tagore se muestra integrador, frente a las concepciones dualistas proclama la necesidad de armonización de los contrarios, frente a la fatalidad y al ritualismo supersticioso proclama la acción, la liberación a través del conocimiento.

En este sentido podemos decir que, pese a su personalidad independiente, la influencia del Vedânta<sup>6</sup>, es patente en Tagore, y dentro de este sistema doctrinal ortodoxo, Tagore participa, en cierta manera, de la visión mantenida por la escuela advaita o monismo absoluto. «Sólo me cabe inclinarme con veneración ante el monista que, al escapar –siquiera por un instante– de nuestra percepción engañosa del tiempo, se sumerge íntegramente en las profundidades inmaculadas e inviolables de una eterna complitud en el seno del Absoluto, en un océano de éxtasis donde reinan un silencio y una paz inmutables. En modo alguno me siento inclinado a atacar su visión fundamental de Dios y de la Creación»<sup>7</sup>.

4 Tagore, Rabindranath (1999), *La morada de la paz*, Barcelona: Ediciones Oniro, p. 205.

5 Tagore, Rabindranath (2010), *Palabra por palabra (Textos autobiográficos)*, Barcelona: La otra orilla, p. 22.

6 Dentro de los sistemas doctrinales ortodoxos o propiamente hindúes es preciso situar el Vedânta, «Los sistemas astika u ortodoxos son ante todo denominados así porque reconocen y afirman la autoridad de los vedas como libros sagrados fuentes de la revelación. También se denominan así porque afirman la existencia de un âtman, de una sustancia, de un sujeto y por tanto de una supervivencia después de la existencia temporal; son pues sistemas «creyentes», aunque la creencia en una vida transtemporal sea interpretada de las formas más variadas. Otra acepción de astika, como su nombre indica, es la filosofía del ser. Los sistemas ortodoxos reconocen, pues, la existencia de un ser, de un Dios en una forma u otra absoluto, distinto y por encima del universo». (Román López, ob. cit., 234).

7 Tagore, R. *La morada de la paz*, pp. 221-222.

No obstante, Tagore, discrepa del rechazo mantenido por esta escuela hacia la acción, rechazo que se deriva de una concepción, fundamentalmente, ilusionista del mundo fenoménico. Para, Tagore, la acción nos esclaviza cuando actuamos movidos por la obligación o la necesidad, pero, cuando por el contrario, es la alegría lo que nos mueve, nos libera. Así, su vida fue un ejemplo de entrega entusiasta, de búsqueda apasionada, «el objetivo supremo de la búsqueda espiritual consiste en abrirse a la propia alma, a fin de poder penetrar en el alma del universo, presente en la más imperceptible partícula de materia. La vía que adoptemos, si uno se aplica a seguirla, debe conducir a esa realización. Ahora bien, la meta no puede alcanzarse entretanto uno se deje dominar por la apatía y la ceguera. Para ampliar y desarrollar la conciencia individual, es indispensable, por una parte, reconocer la necesidad del esfuerzo, y por otra, actuar con plena lucidez. Es preciso querer progresar sin interrupción hacia una verdadera comprensión del mundo. Entonces se desvela poco a poco ante nuestros ojos el camino que conduce al ser, y nos acercamos cada vez más al núcleo de la vida»<sup>8</sup>.

La religiosidad de Tagore es una religiosidad abierta, ajena a los dogmas y a las teorías. Religiosidad panteísta en la que todo el universo es expresión divina y que encuentra su cauce mejor de transmisión a través de la poesía, a través de un lenguaje que no necesita explicarse a sí mismo.

La religión, tal y como es entendida por Tagore, constituye un tema al que dedicó especial atención, además de impregnar de una u otra forma gran parte de su extensa obra, fue objeto de un libro que precisamente lleva por título *La religión del hombre*<sup>9</sup>. En este libro, Tagore, nos expone su peculiar visión del fenómeno religioso y también como, desde su experiencia personal, ha evolucionado hasta llegar a una aceptación en su propia vida del hecho religioso como algo natural y que no precisa de explicaciones lógicas. Llegando a señalar que, en su caso, la religión es «la religión de un poeta, y no la de un hombre de piedad ortodoxa, ni la de un teólogo»<sup>10</sup>. La religión, en Tagore, lejos de consistir en un esquema cerrado y artificial que ha de aceptarse sin más, constituye un anhelo espiritual de conexión con el mundo «creo en un mundo espiritual, no separado de este mundo, sino como su verdad más íntima. Con cada aliento que expulsamos debemos sentir siempre esa verdad: que vivimos en Dios. Nacidos en este gran mundo, llenos del misterio de su infinito, no podemos aceptar nuestra existencia como un estallido de casualidad momentáneo, derivando en la corriente de la materia hacia una nada eterna»<sup>11</sup>.

Esta concepción de la religión le lleva necesariamente a entender que lo verdaderamente importante de las religiones es aquello que tienen en común y no lo que separa unas de otras «aquello que más valoro en mi religión o mi aspiración es lo que deseo corroborar, en su unidad fundamental, en otras grandes religiones, o en las esperanzas expresadas en la historia de otros pueblos. Todo gran movimiento de pensamiento y de conducta en cualquier parte del mundo puede tener algo único en su expresión, pero la verdad subyacente a cualquiera de ellos nunca tiene la rimbombante ordinariéz de la novedad absoluta. El gran Ganges no debe dudar en declarar su similitud esencial con el Nilo de Egipto o con el Yangtse-Kiang de China»<sup>12</sup>.

8 Ibid., p. 2.

9 Tagore, R. (1931), *The Religion of Man, Being the Hibbert Lectures for 1930*, London: George Allen and Unwin. (Tagore, R. (2002) *La religión del hombre*, Barcelona: RBA, Traducción de Rafael Cansinos Assens).

10 Tagore, Rabindranath (2010) *Palabra por palabra (Textos autobiográficos)*, p. 321.

11 Ibid., p. 323.

12 Ibid., p. 326.

## 2. El universalismo

Si Tagore aportó una visión integradora en el ámbito de lo religioso, también manifestó esta misma tendencia en otros aspectos. Con 17 años es enviado a Inglaterra para cursar la carrera de Derecho y perfeccionar el inglés, durante los dos años que permanece en Inglaterra se interesó más por la literatura y la cultura inglesa que por las leyes. Sin terminar sus estudios, regresó a la India con un bagaje rico en experiencias personales y con un profundo conocimiento de la literatura y la mentalidad occidentales que, unido a sus raíces culturales, le permitió ir amasando la base de ese sincretismo intelectual y espiritual que habría de animar toda su obra literaria.

Por encima de las evidentes diferencias existentes entre Oriente y Occidente, Tagore, supo situar los valores permanentes de la verdad y de la belleza. El participar de distintas culturas le hizo entender y tratar de complementar sensibilidades diferentes pero no antagónicas.

Tagore, trato de apreciar, en un primer momento, aquellos aspectos positivos que trajo consigo la dominación inglesa a la India y hacerlos compatibles con la propia idiosincrasia del pueblo indio. Veía necesario la modernización de la India para que saliera de su ostracismo, de su pobreza secular, y para ello, en ocasiones, denunció una actitud que amparada en la tradición constituía un obstáculo insalvable «si nos mantenemos aparte en nuestra «pureza», transmitiendo a las generaciones que nos sucedan este orgulloso aislamiento, si reservamos nuestra religión y nuestras costumbres sociales exclusivamente para nosotros, si prohibimos la entrada en nuestros templos a los extranjeros y guardamos bajo llave nuestras antiguas tradiciones, no hacemos sino proclamar ante el mundo que hemos sido condenados a muerte por el tribunal de la humanidad y esperamos la ejecución de la sentencia encerrados en celdas que nosotros mismos hemos construido»<sup>13</sup>.

Pero, Tagore, con el paso del tiempo se desencantaría de esa pretendida «influencia positiva» que podría aportar el dominio inglés sobre la India, volviéndose crítico al contemplar como en definitiva prevalecían una serie de intereses espurios sobre una pretendida liberalidad e igualdad que se veían comprometidas por la propia naturaleza de la empresa colonial «...me empecé a dar cuenta de cuán fácilmente aquellos que aceptan las verdades más elevadas de la civilización dejan de tenerlas presentes cuando entran en juego asuntos de interés nacional»<sup>14</sup>.

Orgulloso de su patria, Tagore, siempre abominó de cualquier tipo de patriotismo o de nacionalismo. Su noción de patria era más de carácter espiritual que propiamente material «Amo la India no porque cultive la idolatría de la geografía, no porque haya tenido la oportunidad de haber nacido en su suelo, sino porque ella ha salvado a lo largo de tumultuosa épocas las palabras vivas que han salido de la conciencia iluminada de sus grandes hijos: *Satyam, Jnanam, Anantam, Brahama*, Brahma es la verdad, Brahma es la sabiduría, Brahma es infinito; *Santam, Sivam, Advaitam*, la paz se halla en Brahma, la bondad está en Brahma y la unidad de todos los seres»<sup>15</sup>.

13 Tagore, Rabindranath (2004), «Oriente y Occidente», en *Oriente y Occidente en la India de los siglos XX y XXI*, Barcelona: Casa Asia, pp. 411 y 412.

14 Tagore, (14) Rabindranath (2004), «Crisis de la civilización» en *Oriente y Occidente en la India de los siglos XX y XXI*, p. 474.

15 Tagore, Rabindranath (2010), *Palabra por palabra» (Textos autobiográficos*, p. 342.

Aunque, Tagore, nunca renunció al entendimiento entre Oriente y Occidente, pudo comprobar de propia mano y pese a haber recibido una educación occidentalizada, las dificultades importantes que supone el tratar de conciliar formas tan diferentes de entender la vida. «Las enseñanzas y el ejemplo de Occidente están en absoluta contradicción con la tarea encomendada a la India. En Occidente la maquinaria nacional del comercio y de la política produce pacas de humanidad pulcramente comprimidas que tienen su utilidad y poseen gran valor en el mercado, pero las sujetan aros de hierro y se las etiqueta y clasifica con esmero y precisión científicos. Evidentemente, Dios hizo al hombre para que fuera humano, pero este producto moderno, con su impronta de gran industria, tiene un corte tan perfecto que al Creador la resultará difícil reconocerlo como el fruto de una criatura hecha a su divina imagen»<sup>16</sup>.

Cuestionando, en gran medida, la vigencia actual de la distinción entre Oriente y Occidente como dos categorías opuestas, Menene Gras Balaguer, considera que «Oriente y Occidente son palabras que se elevan con facilidad a conceptos, por el uso que se ha hecho de ellas, para designar lo que no es igual en una amplia cartografía que se extiende de este a oeste y al revés»<sup>17</sup>.

«Los encuentros y desencuentros entre Oriente y Occidente»<sup>18</sup> es un tema presente en muchos planteamientos llevados a cabo por especialistas en la materia, y que pese a ser una cuestión compleja y ampliamente debatida, no deja de suscitar entusiasmos, si cabe cada vez en mayor medida, debido al interés que de un tiempo a esta parte provoca todo lo relacionado con la sabiduría oriental. La manera de entender esta relación ha sido diversa, desde el mundo occidental en ocasiones se ha pecado de falta de comprensión, como señala, María Teresa Román, «es lamentable la miopía con que el mundo occidental ha mirado -y, ha obviado- todas las culturas que le eran ajenas y, que ha pretendido filtrar y discernir según sus propios e insuficientes cánones de la razón, su razón»<sup>19</sup>.

Pero, frente al pesimismo de algunos, como Kipling, que auguraba el desencuentro permanente entre Oriente y Occidente, Tagore, siempre apostó en su vida y en su obra por lograr un sincretismo entre culturas, llegando a afirmar que «... todos los conflictos actuales se deben a esta falta de contacto entre Oriente y Occidente»<sup>20</sup>. De ejercer una autocritica hacia el pueblo indio, al que acusaba de mantener una actitud aislacionista y no saber aprovechar las ventajas del contacto con los ingleses, con la salvedad de ciertas individualidades entre ellas, Ram Mohan Roy o Vivekananda; pasó a mantener una actitud crítica frente a Inglaterra como consecuencia de la represión ejercida hacia el movimiento independentista. Hasta el punto de renunciar en 1919 al título de caballero que le fue concedido en 1915 por el gobierno británico, como protesta por la masacre de Amritsar.

En la lucha por el independentismo, buscó un camino alternativo, oponiéndose a la política mantenida por el Congreso consistente en pedir favores al gobierno. Seducido, en un primer momento por el movimiento del renacimiento hindú, formó parte del movimiento

16 Tagore, R. (2012), *Nacionalismo*, Madrid: Taurus, pp. 45 y 46.

17 Gras Balaguer, Menene (2004), *Oriente y Occidente*. Barcelona: Casa Asia, p. 57.

18 «Encuentros y desencuentros entre Oriente y Occidente» es el primer capítulo del libro *Enseñanzas espirituales de la India*, de María Teresa Román López (2001), pp. 19-69.

19 *Ibid.*, p. 20.

20 Tagore, R. (2004), «Oriente y Occidente», *cit.*, p. 417.

swadeschi<sup>21</sup>, contribuyendo activamente con diversas acciones en favor de la independencia de la India, pero decepcionado por el empleo de la violencia comunitaria se apartó de la ideología del renacimiento hindú para siempre. Convencido de que en su país el cambio social era mucho más urgente que la libertad política acusó a los líderes políticos por haber desplazado su foco de atención. «El verdadero problema de la India no es político sino social. Es un mal que no afecta sólo a la India, sino a todas las naciones. No creo que exista un interés exclusivamente político, pero los ideales de Occidente se han regido por la política y en la India intentamos imitarlos»<sup>22</sup>.

Frente al sentimiento nacionalista reacciona enérgicamente oponiendo su talante humanista y universalista «en realidad, la India nunca ha asimilado el nacionalismo. Aunque a mí se me enseñó en la infancia que el culto a la nación era casi mejor que reverenciar a Dios y a la humanidad, creo haber superado esas enseñanzas. Estoy convencido de que mis compatriotas recobrarán la India luchando contra una educación que les enseña que un país es más importante que los ideales de la humanidad»<sup>23</sup>.

Rabindranath fue contemporáneo de otro gran líder espiritual, Gandhi, y aunque sentía la mayor admiración por Mahatma Gandhi como persona y dirigente político, se mostraba también muy escéptico acerca del nacionalismo de Gandhi y de sus instintos conservadores tocantes a las tradiciones del país. Compartiendo un mismo objetivo diferían en cuanto a los medios para alcanzarlo. Las diferencias entre ambos no constituyeron sin embargo un obstáculo para la existencia de una amistad y admiración mutuas que tuvieron ocasión de profesarse en numerosos encuentros. «Me resulta extraordinariamente desagradable estar en desacuerdo con Mahatma Gandhi en relación con cualquier asunto de principios o de método. No se trata de que, desde ningún punto de vista, exista nada equivocado en ese hecho, pero se me encoge el corazón al pensarlo. Porque, ¿qué mayor alegría podría haber que unir las manos en el trabajo con alguien a quien se ama y se reverencia?»<sup>24</sup>.

Frente al nacionalismo militante de Gandhi se encuentra el universalismo integrador de Tagore; frente, en ocasiones, el arcaísmo de Gandhi, se alza la fe de Tagore en el progreso. Ambos constituyen dos pilares fundamentales de la historia reciente de la India y de la búsqueda comprometida por su liberación.

### 3. Santiniketan

Uno de los aspectos quizás menos divulgados de Tagore es su labor como educador, constituyendo, sin embargo, un aspecto central en su vida y en su obra. A partir de la experiencia educativa, frustrante, que tuvo durante su infancia y que le llevó a abandonar tempranamente las instituciones educativas, siendo educado prácticamente por sus propios hermanos, sintió que el tema de la educación era fundamental para su país. «Desde mi punto de vista, la impresionante torre de miseria que hoy descansa sobre el corazón de la India tiene su

21 El movimiento swadeschi, dentro de la lucha por la independencia frente al Imperio Británico, constituyó una estrategia económica que buscaba la autosuficiencia económica mediante una serie de medidas como el boicot a los productos británicos, así como el restablecimiento de la economía doméstica y sus técnicas de producción.

22 Tagore, R. *Nacionalismo*, cit., p. 77.

23 *Ibíd.*, p. 84.

24 Tagore, R. *Palabra por palabra (Textos autobiográficos)*, cit., p. 247.

causa única en la falta de educación. Las divisiones de castas, los conflictos religiosos, la aversión por el trabajo, las condiciones económicas precarias, todo se centra en este único factor»<sup>25</sup>.

Tagore, al encargarse de la administración de las propiedades que su familia tenía en el campo, se percató de las posibilidades que ofrecían la educación y la cooperación para transformar la vida rural. Empezó organizando cooperativas, escuelas y hospitales en las aldeas de su propiedad, y trató de mejorar las técnicas de cultivo. Tagore denominó a este período su *Sadhana*<sup>26</sup>, es decir, camino, reflexión, austeridad y autoeducación para llevar una vida social activa.

En el verano de 1901 se trasladó con su familia al ashram<sup>27</sup> que su padre poseía en Santiniketan y el 22 de diciembre del mismo año inauguró una escuela que, en cierta manera, constituiría una respuesta al nacionalismo constructivo. Para Tagore un nacionalismo estrecho conducía necesariamente a los hombres y a los países por las vías del conflicto, y era necesaria una institución que fomentase la unidad de las culturas. Para él Santiniketan («La morada de la paz») era ésta institución.

Aunque, Tagore, escribió mucho sobre el tema educativo, no lo hizo de manera sistemática, de tal manera que sus reflexiones sobre este aspecto están dispersas en diversos textos, ensayos, artículos de prensa, conferencias y cartas particulares, escritas a lo largo de los años. Para Tagore, como ya hemos señalado anteriormente, la falta de educación constituía el principal obstáculo para el progreso de la India y el origen de todos sus males. El sistema educativo precolonial era muy deficiente, pero el sistema colonial también adolecía de grandes defectos, tanto en cuanto a sus contenidos, como en otros aspectos, como en el hecho de impartirse en lengua inglesa con las dificultades que eso conllevaba para la población. Además producía una segregación entre aquella población que recibía educación y que era la clase rica, educada y anglófona que vivía en las ciudades y aquella otra población que predominantemente vivía en el campo y que no tenía medios materiales ni acceso a la cultura.

En un primer momento, Tagore, se inspiró para sus propósitos educativos en las antiguas escuelas forestales de la India, ya que se trata de un tipo de escuela característico del sistema de educación indio, basado principalmente en los tres pilares fundamentales de la cultura nacional, a saber, la *Advaita* (no dualidad) por lo que se refiere al conocimiento, la *amistad hacia todos* en la esfera de los sentimientos, y *el cumplimiento del deber* sin preocuparse de las consecuencias, en lo relativo a la acción. La escuela forestal aunaba la educación con la *Sadhana* (dominio de los sentidos y de la propia vida). Pero Tagore actualizó esta forma de enseñanza, incluyendo otras disciplinas, entre ellas las científicas.

El método educativo desarrollado en Santiniketan era peculiar y, en muchos casos, innovador, tratando de hacer más atractivas y amenas las clases que, siempre que era posible, se impartían al aire libre. Para Tagore tan importante como la educación del intelecto y de los sentidos, era la educación de los sentimientos. En gran medida valoraba la

25 Tagore, citado por Amartya Sen en «Tagore y su India», *Oriente y Occidente en la India de los siglos XX y XXI*, cit., p. 199.

26 Término sánscrito que significa «práctica espiritual».

27 Comunidad espiritual, propia del hinduismo, en la que convive un guía espiritual junto a sus discípulos.

dimensión estética considerando que «...nuestro ego se expresa en el movimiento visible de las actividades; pero nuestro subconsciente, residencia del alma, necesita también medios apropiados de expresión, tales como la poesía, la música y las artes. A través de éstas se manifiesta la plenitud de la personalidad humana»<sup>28</sup>.

Así mismo, Tagore, insistió en la necesidad de impartir las clases en la lengua materna, ya que la utilización del inglés generaba muchos problemas y dificultaba una educación dirigida a todas las clases sociales.

El universalismo de Tagore encontró su cauce natural de propagación a través de una educación cuyo objetivo primordial era el desarrollo integral de la personalidad del individuo, mediante la interacción armoniosa y la unión del espíritu con su entorno. De acuerdo con esta idea, la escuela de Santiniketan recibió un nuevo nombre y adquirió al mismo tiempo una nueva categoría, la de Universidad Mundial. Con el nombre Vishva Bharati se inauguró solemnemente en diciembre de 1918.

El propósito de Tagore era la creación de un centro que respondiera a las necesidades culturales del país, era consciente de que la India, en este aspecto, tampoco podía vivir de prestado. «He aquí por qué la educación europea no puede ser para la India otra cosa que una enseñanza escolar y nunca una cultura. La caja de cerillas es útil para muchos usos, pero no puede suplir la luz de la aurora, donde la gracia y la utilidad se alzan en el misterio sutil de la vida. Y ésta es la razón por la cual el alma interna de la India nos exhorta a establecer en nuestro país centros donde todos sus valores intelectuales se reúnan con un espíritu de creación y donde todos los recursos de la sabiduría y del pensamiento de Oriente y Occidente coincidan en perfecta armonía»<sup>29</sup>.

#### 4. El pensamiento poético

Después de insistir sobre la versatilidad de Rabindranath Tagore, proyectada en una obra plural que mana de su profunda espiritualidad, es conveniente tomar en consideración la opinión que el propio Tagore tenía acerca de sí mismo. En sus escritos autobiográficos, Tagore, expresa el siguiente veredicto «No es fácil conocerse a sí mismo. Es difícil organizar las diversas experiencias de la vida en un todo unificado. Si Dios no me hubiese dado una larga vida, si él no me hubiese permitido llegar a los setenta años, apenas habría conseguido tener una imagen clara de mí mismo. He intentado darle sentido a mi vida en diferentes ocasiones a través de diversas actividades y experiencias. Lo único que he conseguido concluir sobre mí mismo es que sólo soy un poeta, nada más, por muchas otras cosas que haya hecho a lo largo de mi vida»<sup>30</sup>. La condición de poeta, por lo tanto, está presente en toda la vida y la obra de Tagore, constituye el río natural por el que discurre su pensamiento.

Al emplear los términos *pensamiento poético* somos conscientes de las dificultades de aunar dos palabras que, en principio, no parecen tener un claro parentesco e incluso que pueden parecer contradictorias. «...el intelecto (la vigilia) piensa por medio de abstrac-

28 Tagore, R. «Centro de la cultura India», *Oriente y Occidente en la India de los siglos XX y XXI*, cit., p. 467.

29 *Ibíd.*, p. 464.

30 Tagore, R. «Atmaparichay (Conocerse a sí mismo)», en *Palabra por palabra (Textos autobiográficos)*, cit., p. 13.

ciones, la poesía (el sueño), por medio de imágenes, de mitos o de fábulas»<sup>31</sup>. Si esto es así, con carácter general, en Occidente la separación entre «concepto y metáfora» ha sido más evidente desde la ya célebre condena de Platón a los poetas. Se ha considerado que lo filosófico se debe reservar exclusivamente para lo conceptual, para el razonamiento lógico-discursivo, y se entiende que fuera de Occidente este tipo de pensamiento o no existe o no se ha desarrollado en la medida en que lo ha hecho en Occidente.

Este carácter del pensamiento occidental le ha llevado, consecuentemente, a una pretensión del conocimiento verdadero, deslindando lo verdadero de lo falso; pretensión que no existe en la India donde no se ha dado esta interpretación restrictiva y excluyente de la verdad, antes al contrario se ha procurado una visión más amplia e integradora, para Helmuth von Glasenapp, «Esta posición dinámica, frente al concepto de verdad, les procuró a los filósofos indios desde muy pronto el conocimiento de que todas las tentativas de explicar el mundo sólo pueden tener un valor provisorio y simbólico»<sup>32</sup>.

Tagore nos presenta la realidad, su lenguaje poético nos pone en contacto con la realidad. Sus poemas no constituyen una representación de lo real, nos ofrecen el mundo.

Como señala, acertadamente, Raimon Panikkar, «Toda palabra es palabra porque tiene un sentido, no porque signifique un concepto. El concepto es el significado de un pensamiento vehiculado por una palabra. Pero ésta tiene además un sentido que no se identifica con el concepto. El sentido es un sendero, una sensibilidad, una dirección, una intención, mucho más amplia que la intencionalidad conceptual»<sup>33</sup>.

Todo el «pensamiento poético» de Tagore se nos muestra como expresión de esa sensibilidad, de esa interioridad liberada. Incluyendo dentro del «pensamiento poético» otras formas de expresión artística que cultivó también como fueron la música o la pintura y que responden también a esa misma inquietud creadora. En definitiva, en este aspecto también, Tagore, es un claro exponente de sus raíces culturales. Como sostiene el filósofo hindú Sarvepalli Radhakrishnan «En general se puede decir que el signo dominante del pensamiento oriental es su insistencia en la intuición creadora mientras que las filosofías de Occidente se caracterizan por su extraordinario apego a la inteligencia crítica»<sup>34</sup>.

## 5. Conclusiones

Todos los aspectos en que se vertebra la obra de Rabindranath Tagore responden en última instancia a esa necesidad de comprensión del universo, a esa mística que lejos de perderse en la pasividad autocomplaciente, se dirige a la transformación del individuo y de la sociedad. «La revolución en la sociedad debe empezar por la transformación interior, psicológica, del individuo»<sup>35</sup>.

31 Borges, Jorge Luis (1981), *La cifra*. Madrid: Alianza Editorial, p. 1.

32 Glasenapp, Helmuth von (2007), *La filosofía de la India*, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 372.

33 Panikkar, Raimon (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Trotta, p. 71.

34 Radhakrishnan, Sarvepalli (1971), «La religión en Oriente y en Occidente», en VV.AA., *Las grandes religiones enjuician al cristianismo*, Bilbao: Mensajero, p. 35.

35 Krishnamurti (1996), *La libertad primera y última*, Barcelona: Kairós, p. 37.

Dentro de lo que constituye «el pensamiento de la India» reciente, Tagore, representa mediante su vida y su obra la actitud del artista y del intelectual moderno que sin renunciar nunca a sus orígenes es capaz de abrirse a nuevos horizontes. Comprometido con sus creencias y comprometido con su tierra y su tiempo, es hoy uno de los referentes para entender que el diálogo entre culturas es algo necesario.

En un mundo como el actual, tan complejo, es de valorar un pensamiento libre de prejuicios, riguroso en sus formulaciones pero al mismo tiempo lo suficientemente flexible para abarcar la diversidad. Sensible a los distintos modos de vivir y de sentir, con una visión integradora, abierta, comprensiva de la realidad en su pluralidad, en su diferencia múltiple y variopinta. La aportación universalista de Tagore constituye en nuestros días un valor incuestionable. Solamente desde un posicionamiento de estas características podremos acceder hacia un conocimiento pleno y no mutilado por pretensiones exclusivistas, solamente así podremos superar el «provincianismo cultural»<sup>36</sup>.

## Referencias

- Borges, J. L. (1981), *La cifra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eliade, M. (1973), *Mito y realidad*, Madrid: Guadarrama.
- Glaserapp, H. von (2007), *La filosofía de la India*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gras Balaguer, M. (2004), *Oriente y Occidente*. Barcelona: Casa Asia.
- Krishnamurti (1996), *La libertad primera y última*, Barcelona: Kairós.
- Panikkar, R. (1997), *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Trotta.
- Radhakrishnan, S. (1971), «La religión en Oriente y en Occidente», en VV.AA., *Las grandes religiones enjuician al cristianismo*, Bilbao: Mensajero.
- Román López, M. T. (2001), *Enseñanzas espirituales de la India*, Madrid: Oberón.
- Ruiz Calderón, J. (2008), *Breve historia del hinduismo*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Sen, A. (2004), «Tagore y su India», *Oriente y Occidente en la India de los siglos XX y XXI*, Barcelona: Casa Asia.
- Tagore, R. (1931), *The Religion of Man, Being the Hibbert Lectures for 1930*, London: George Allen and Unwin. (Tagore, R. (2002) *La religión del hombre*, Barcelona: RBA, Traducción de Rafael Cansinos Assens).
- Tagore, R. (1999), *La morada de la paz*, Barcelona: Ediciones Oniro.
- Tagore, R. (2004), «Oriente y Occidente», en *Oriente y Occidente en la India de los siglos XX y XXI*, Barcelona: Casa Asia.
- Tagore, R. (2010), *Palabra por palabra (Textos autobiográficos)*, Barcelona: La otra orilla.
- Tagore, R. (2012), *Nacionalismo*, Madrid: Taurus.

---

36 «Provincianismo cultural», expresión utilizada por Mircea Eliade en su libro *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1973, p. 153.



## Los *Apologi ad voluptatem* de Marsilio Ficino: una exploración ontológica del placer

### Marsilio Ficino's *Apologi ad voluptatem*: an ontological exploration of pleasure

MARIANO ALEJANDRO VILAR\*

**Resumen:** Se conoce como *Apologi ad voluptatem* a cuatro relatos breves compuestos por Marsilio Ficino mientras elaboraba su *Comentario al Filebo*. Estos apólogos narran el origen del placer y su lugar en la creación del Universo, así como también su interacción con los distintos agentes que pueblan el cosmos. En todos ellos la *voluptas* ocupa un lugar ambiguo en relación con la *bonitas*, lo que implica que ante cada placer es necesario realizar un esfuerzo intelectual para comprender si está relacionado con el bien (el ascenso del alma) o con el mal (las limitaciones de la vida terrenal). En este artículo se propone un análisis de cada uno de los apólogos y una comparación con algunos textos filosóficos de Ficino.

**Palabras clave:** Marsilio Ficino, *Apologi ad voluptatem*, Placer, Renacimiento, Neoplatonismo, *Quattrocento*.

**Abstract:** *Apologi ad voluptatem* is the name Marsilio Ficino gave to four short stories written while he was composing his *Commentary on the Philebus*. They relate the origin of pleasure and its place in the creation of the Universe, focusing in its interaction with the different agents that populate the cosmos. In all of them *voluptas* occupies an ambivalent place in relation to *bonitas*, which implies that an intellectual effort must be made to understand if each pleasure is related to the good (the ascent of the soul) or the bad (the material limitations of the earthly life). In this article we propose an analysis of each apologue and a comparison with some of Ficino's philosophical texts.

**Keywords:** Marsilio Ficino, Apologues, Pleasure, Renaissance, Neo-Platonism, *Quattrocento*.

---

Recibido: 06/03/2016. Aceptado: 08/10/2016.

\* Doctor en Literatura por la Universidad de Buenos Aires. Docente en la Universidad Nacional de la Matanza. Becario posdoctoral del CONICET. Es miembro de la Asociación Argentina de Humanidades Digitales y co-editor de la revista *Luthor*. Sus líneas de investigación actuales son los debates acerca del significado del placer en el cruce de la recuperación de Epicuro y Lucrecio en el siglo XV. Publicó recientemente un artículo sobre esta temática titulado «Pleasure and Variety in Thomas More's Utopia» (*Moreana* vol. 53, junio 2016). Actualmente se encuentra trabajando en una traducción al español del *De voluptate* de Lorenzo Valla.

## 1. Los *Apologi ad voluptatem* en la obra ficiniana y en el contexto del *Quattrocento*<sup>1</sup>

Se conoce como *Apologi ad voluptatem* a cuatro relatos breves escritos por Marsilio Ficino que tienen como temática la ubicación del placer (*voluptas*) en el cosmos<sup>2</sup>. Aunque su datación precisa no ha sido establecida, sabemos que fueron redactados al mismo tiempo que su *Comentario al Filebo*, ya que así lo narra en la epístola dedicatoria a Martín Uranio que aparece en el décimo volumen de sus *Epistolae*<sup>3</sup>. Si aceptamos la hipótesis de Allen (2000, 36), esto los ubica en los últimos meses de 1469, poco después de finalizado su *Comentario al Banquete*.

El problema de la *voluptas* no era nuevo para Ficino. En 1457 escribe el *Liber de voluptate*, el primer texto de su autoría que ha llegado hasta nosotros. Por el tono elogioso con el que se refiere a Epicuro y por su exhibición de un conocimiento de primera mano de los testimonios del corpus redescubierto de su escuela (a través de Diógenes Laercio y Lucrecio) este texto ha sido interpretado como una demostración de la revalorización parcial del interés que provocó al joven Ficino esta doctrina filosófica<sup>4</sup>. Estudios más recientes han demostrado, sin embargo, que la simpatía hacia algunas tesis epicúreas en el *Liber de voluptate* no opaca en ninguna medida su objetivo principal: la conciliación de Aristóteles y Platón (bajo el predominio de este último filósofo), es decir, la vía neoplatónica tradicional (Boulègue, 2007, 239).

Pese a compartir la misma temática, existen claras diferencias entre el *Liber de voluptate* y los *Apologi ad voluptatem*. Mientras que el primero está escrito en la forma de un tratado, los segundos son «apólogos» o fábulas, un género que resultaba especialmente atractivo para los humanistas del *Quattrocento* (Marsh, 2003). El carácter mismo de la *voluptas* está encarado también desde perspectivas muy diferentes, y su relación con problemas ontológicos lo acerca más al tratamiento que recibe en algunas secciones del *Comentario al Filebo*. Tampoco es evidente, en estos apólogos, la influencia de Epicuro. Desde nuestra

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Traducción al español de obras (siglos XI-XV) receptivas y contextuales de las categorías anselmianas ‘libertad’, ‘justicia’, ‘mal’» (PICT Código 2015-0255), con sede en la Universidad Nacional de San Martín (Argentina), dirigido por Enrique Corti y financiado por el CONICET.

2 Algunos autores llaman «apólogos» a los diez capítulos sueltos que figuran en los manuscritos completos del *Comentario al Filebo* (*Vat. Lat. 5953* y *Laur. Plut 21.8*). Aquí, siguiendo el criterio empleado por Allen en su edición de dicho comentario (Ficino, 2000), utilizaremos esta denominación sólo para los cuatro capítulos que tienen la forma de apólogos.

3 «Cum vero amor nihil desideret aliud quam voluptatem, merito decimus hic liber consecratus amor finem in voluptatem facit, voluptate, inquam, Urania, ed est, caelesti, quando quidem haec Uranio dedicatur. Leges igitur, alter ego, hic iam in calce decimi nonnullos de voluptate apologos, dedicatos tibi quidem hodie, iamdiu a nobis excogitatus, dum *Philebum* Platonicum tranctantem commentaremur», *Op. Omnia* p. 921, citado por Marcel (2007, 323).

4 Sobre el regreso del epicureísmo en el Renacimiento véase Brown (2010) y Greenblatt (2011). Marcel (2007, 233) considera que Ficino pasó por un período dominado por cierto pesimismo materialista alrededor de 1458, donde es posible encontrar frases elogiosas a Lucrecio (donde lo llama por ejemplo «Lucretius noster»). Allen (1989, 193) destaca el hecho de que el reconocimiento por parte de Ficino de que la cosmovisión platónica y la lucreciana eran directamente opuestas hizo que se alejara progresivamente de este filósofo en su madurez, y que se esforzara por distanciarse de él en su *Theologia Platonica*. No por esto, sin embargo, deja de citarlo como una autoridad en relación a la teoría de la percepción que aparece en su *Comentario al Sofista*.

perspectiva, sin embargo, el interés de Ficino en tratar el problema del placer forma parte del mismo clima intelectual que hizo que algunos aspectos del pensamiento epicúreo fueran revalorizados por autores como Lorenzo Valla o Francesco Filelfo<sup>5</sup>.

## 2. Los primeros dos apólogos: el *malus daemon* y la carnada del placer

Los dos primeros *Apologi ad voluptatem* presentan fuertes similitudes tanto en su estructura formal como en su desarrollo conceptual. El título del primero de ellos es «*Malus daemon per verisimile ad falsum, per voluptatem trahit ad malum; Deus vero per haec ad verum et bonum*». El texto comienza con una introducción puramente filosófica, en la que el narrador nos asegura que Dios es la única fuente de *veritas* y *bonitas*, y que esta última aparece en sus creaciones vinculada a la *voluptas*, que funciona como una «carnada» (*escam*) que debe conducirnos hacia las cosas buenas. La *veritas*, en cambio, se percibe a través de la marca de la verosimilitud. Ante esta disposición, aparece la envidia del demonio (*invidus daemon*) –un ser de cuyo origen no sabemos nada–, que intenta reproducir la estrategia divina y crear su propia imagen de lo verdadero y su carnada del bien. El narrador nos dice que «la marca de lo verosímil y la carnada similar al bien eran similares a aquellos de la divinidad, pero aquella invitaba a lo falso, esta a lo malo» («*notam verisimilem et boni similem escam ad divinæ illius expressit similitudinem; adhibuit que tum illam falso, tum hanc malo*», *Apologus I*, p. 457)<sup>6</sup>. Este relato minúsculo finaliza con una exégesis platónica: «Por esto Platón llama al placer ‘carnada de los males’» en el *Timeo* («*Hinc Plato malorum escam in Timaeo nuncupat voluptatem*», *Apologus I*, p. 457)<sup>7</sup>.

El segundo apólogo se titula «*Apologus de bonis atque malis*» y presenta también el enfrentamiento entre dos potencias. Aquí tenemos, en vez del «Deus» y del «malus daemon» del primer apólogo, al «bien» y al «mal» personificados. Según el relato, en un comienzo el Bien y el Mal existían sin conflicto, pero cuando el Bien decidió comenzar a crear cosas buenas y el mal descubrió su propia esterilidad, recurrió a «Fortuna», quien lo asistió en la creación de cosas malas. Entre las diferencias entre las cosas malas y buenas, se destaca el hecho de que las cosas buenas tienen la *voluptas* ubicada «detrás», mientras que en las

5 Don Cameron Allen (1944), uno de los pioneros en el estudio del epicureísmo en el Renacimiento, se pregunta si puede decirse que Epicuro fue revalorizado debido a los cambios en la mentalidad de la época, o si más bien esos cambios deben atribuirse en parte al redescubrimiento de su filosofía.

6 Las citas pertenecen a la edición crítica bilingüe de Allen citada en la bibliografía (Ficino, 2000), que incluye tanto el *In Philebum* como los *Apologi ad voluptatem*. La numeración de los apólogos del I al IV fue añadida para facilitar su identificación, ya que Allen no incluye numeración alguna fuera del número de página. Las traducciones nos pertenecen en la totalidad de los casos.

7 Se refiere a *Timeo* 69d, donde Platón dice «Cuando éstos [los mortales] recibieron un principio inmortal de alma, le tornearon un cuerpo moral alrededor, a imitación de lo que él [el dios] había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora». Citamos según la traducción de Francisco Lisi.

cosas malas el placer está por delante<sup>8</sup>. No contento con oponer sus propias creaciones a las del Bien, el Mal además utiliza al dios Momo para condenar a las cosas buenas por haber «ocultado su carnada» (*escam occulisset*). La estrategia del Bien para asegurarse de que el Mal no pudiera triunfar consistió en imponer limitaciones a su poder. La primera de ellas es que las cosas malas serán atacadas por dos frentes: por otra cosa mala, y por una cosa buena. Ficino no da ejemplos pero es posible suponer que el esquema aristotélico del justo medio es lo que está detrás de este razonamiento<sup>9</sup>. La segunda es que aunque las cosas malas tuvieran el placer colocado por delante, este placer es breve comparado con el dolor al que inevitablemente conduce. Esto es lo que según Ficino quiso decir Pitágoras al afirmar que debemos apartarnos del «animal con la cola negra» («ab animali caudam habente nigram abstine»), *Apologus I*, p. 467)<sup>10</sup>.

Llama la atención, en ambos apólogos, la confrontación maniquea de dos principios irreconciliables. Para Ficino, al igual que para Platón, los neoplatónicos y los teólogos cristianos influidos por estas corrientes, el mal no es otra cosa que la ausencia del bien, y por lo tanto no tiene una existencia en sí mismo (Kristeller, 1953, 57). En estos apólogos, sin embargo, no se explicita ninguna forma de vinculación entre *Deus* y el *malus daemon* o el Bien y el Mal, por lo que no sabemos si los segundos son alguna forma de emanación o creación de los primeros. Los atributos de Dios y del Bien son similares: infinita virtud, fuente de bondad y verdad. Del *daemon* y del Mal sabemos que son *invidi* (odiosos, envidiosos), y que no tienen la misma potencia generadora que su rival. Sin embargo, son capaces de crear por su cuenta o con ayuda de «Fortuna». Su conformación parece relacionada, por un lado, con la de Satanás, y por otro, con la de los demiurgos de más baja categoría en el *Timeo* platónico. Recordemos que son estos demiurgos los encargados de crear la carnada del placer en el alma humana. Satanás, el *malus daemon* por excelencia de la cosmogonía cristiana, también puede vincularse con el carácter envidioso del Mal, y con su capacidad para la tentación a través de engaños.

Mientras que estos apólogos relatan enfrentamientos, el modo exegético de Ficino se caracteriza, al contrario, por la conciliación<sup>11</sup>. En el *Comentario al Filebo*, los principios aparentemente opuestos de *voluptas* y *sapientia* se revelan como una falsa dicotomía que desconoce que la auténtica naturaleza del placer coincide con el acto intelectual más perfecto<sup>12</sup>. El mal o «lo malo» son términos empleados en el *Comentario* sólo para caracterizar aquello de lo que huimos, ya que si entendemos correctamente la naturaleza de lo bueno,

8 «Videns enim bona refert bonum ad ipsumque conferre, habere virtutem, servare id in quo sunt, salute sua concordare inter se, habere a tergo voluptatem, contra haec obiecit opposita, scilicet degenerationem, impedimentum, numerosam turbam, impatientiam eius scilicet quod sustinet bonum, ítem ineptitudinem ad varia simul bona; denique voluptatem posuit in fronte mali». (*Apologus II*, p. 455)

9 Esto resulta claro cuando Ficino se refiere a que una cosa se opone tanto a su exceso como su carencia: «Sive enim per defectum fiat sive per excessum destruit tandem fundamentum quo sustinetur, a quo seorsum stare nequit.» (*Apologus II*, p. 465)

10 Esta sentencia figura en las «máximas» Pitagóricas referida en primer lugar a evitar el consumo de *melanurus*, un tipo de pez con la cola negra.

11 Hankins (1990, 355) analiza en detalle las estrategias conciliatorias empleadas por Ficino en sus comentarios, y destaca en particular su tendencia a desactivar aquellos aspectos de los textos paganos que parecen inducir a conductas contrarias a la moral de sus contemporáneos.

12 Ver *In Philebum I*, XXXII.

esta nos conduce inevitablemente hacia sí misma. Ficino emplea aquí numerosos argumentos tomados de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino para apoyar una tesis intelectualista del *summum bonum*, según la cual la voluntad está subordinada al intelecto. En estos primeros apólogos no hay una reflexión explícita acerca de cómo el ser humano puede distinguir el anzuelo del bien (la *voluptas* que es señal de la *bonitas*) del anzuelo del mal, pero es posible suponer que esto depende en gran medida de la capacidad intelectual de identificar la colocación del placer en relación con los bienes.

Este problema nos conduce de forma directa a la cuestión de la *voluptas* en el esquema ontológico creado por Ficino en estos apólogos. La cuestión más ambigua es sin duda el problema de las «marcas», asociadas en primer lugar con las dos carnadas y con la actividad demoníaca<sup>13</sup>. En su *Theologia Platonica* Ficino relaciona esta teoría con el Génesis, donde la serpiente presenta al fruto prohibido como placentero (Gén 3: 6)<sup>14</sup>. Los *daemones* más peligrosos son aquellos que nos arrastran hacia el mundo material y nos alejan del espiritual, pero su influencia puede ser combatida mediante las oraciones. En el *Comentario al Sofista*, donde continúa reflexionando sobre estos seres, la oposición misma entre el filósofo y el sofista replica la que se produce entre el placer que funciona como carnada del bien y el placer que conduce al mal. El primero es un *verus imitator* y el segundo es un *fallax aemulator* que no busca producir una imagen de las cosas verdaderas en sí sino que utiliza engañosamente estrategias que imitan la actividad filosófica<sup>15</sup>. En otras secciones, Ficino se refiere al sofista como un *imitator ironicus* que tiene la intención determinada de producir engaños y oculta su verdadero rostro. A su vez, al reflexionar sobre la magia, Ficino establece también un paralelismo entre los *daemones*, la imaginación y la actividad sofística, ya que todas ellas son fuerzas capaces de crear ilusiones que no están inspiradas en la verdad, y de producir por lo tanto una combinación entre ser y no ser. Nuestra imaginación es en sí misma una suerte de fuerza demoníaca en la medida en que es capaz de fantasear y de apartarse de la verdad<sup>16</sup>.

Para imitar al filósofo y tergiversar sus nobles intenciones, el sofista (al igual que los *daemones* inferiores), imita la Naturaleza, que no es otra cosa que el principal instrumento divino<sup>17</sup>. En otras palabras, mientras que Dios crea imitando las Formas y plasmándolas en la Naturaleza, los *daemones* crean imitando la Naturaleza para sus propios fines. Esto es lo que sucede con la *voluptas* en los primeros apólogos, que es imitada en tanto marca o señal de *bonitas*. Al hacerlo, se produce un quiebre entre la relación *bonitas-voluptas*, lo que implica a su vez un quiebre en la relación entre el ser (*ens*) y sus representaciones. La *voluptas* se autonomiza de las creaciones divinas y su significado queda en una zona indefinida respecto de lo bueno y de lo malo. Los afectos humanos no son una guía infalible hacia la verdad.

13 Es muy posible que Ficino se haya inspirado aquí en el *Fedro* (240a-b).

14 «Certe Plato in libro *De pulchro*, quasi sicut Moyses, inquit daemonem quendam ab initio voluptatem plurimis malis immiscuisse» (*Theologia Platonica* XVI, II, 14). Citamos según la edición de Hankins (Ficino, 2001) listada en la bibliografía final.

15 Esto aparece sobre todo en el *Argumentum* que da inicio al comentario. Véase las pp. 218-219 en la edición de Allen (1989) citada en la bibliografía final.

16 Allen (1989, 181) señala que en este y otros pasajes no es claro si Ficino piensa en la influencia demoníaca como algo que sucede por fuera de la conciencia y se le impone, o si es un producto mismo de la actividad de la imaginación humana.

17 Ver cap. 46 del *Comentario al Sofista* (pp. 270-277)

Es casi inevitable pensar que Ficino podría haber simplificado ambos relatos omitiendo la idea de la *voluptas* como carnada. Si Dios se hubiera limitado a difundir su propia *bonitas* y el *malus daemon* a producir la *voluptas* como una copia inferior y peligrosa, estos apólogos no se prestarían a mayores ambigüedades<sup>18</sup>. Sin embargo, el filósofo florentino optó por resaltar el carácter ambivalente del placer e incluso por poner en escena en primer lugar su conexión con el Bien supremo. Desde nuestra perspectiva, esto se debe en primer lugar a su deseo de reconsiderar positivamente el alcance de la *voluptas* en contra de las tradiciones ascéticas (filosóficas y/o monásticas) que pretendían refutarla por completo. La posición de Platón, incluso con sus ambigüedades y oscilaciones en los diferentes diálogos, es más cautelosa al respecto<sup>19</sup>.

La consecuencia de esta operación narrativa y conceptual es que por un lado la *bonitas* parece volverse dependiente del agregado de la *voluptas* (así como la *veritas* de la marca de la verosimilitud), y por otro, no queda resuelto con claridad en qué medida la *voluptas* que es «carnada del mal» puede ser una imitación del placer sin tener una relación con la *bonitas* a su vez. No parece tratarse aquí de una degradación ontológica como sucede con la copia de la copia en la teoría de la mimesis platónica. Predomina, en cambio, la idea de que el carácter de «suplemento» propio de la *voluptas* es lo que permite que el *malus daemon* pueda establecer una cesura entre placer y bien y usarla a su favor. Esto no podría suceder con la *bonitas* en sí, que es un atributo divino esencial.

Poco nos dicen estos dos apólogos sobre la manera en que los seres humanos pueden identificar de forma precisa qué placeres han de seguir y cuáles han de evitar. La distinción más clara que se nos ofrece es la que nos señala que los placeres del bien son colocados «por detrás» de las cosas (*a tergo*) y los del mal «adelante» (*in fronte*). Podemos interpretar que esta distinción espacial se refiere metafóricamente a una cuestión temporal: las cosas malas causan placeres inmediatos, mientras que las buenas no se nos ofrecen en primera instancia a través de la carnada del placer, sino que este aparece *a posteriori*. Aunque es posible deducir una ética aquí que tiene rastros de epicureísmo (en la medida en que reconoce que es fundamental calcular la elección de los placeres tomando en cuenta los efectos a largo plazo antes que su efecto inmediato), el escaso desarrollo que posee la cuestión es revelador de una de las características principales del tratamiento ficiniano de la *voluptas*. Para este autor, el lugar del placer es en primera instancia un problema ontológico. Sus consecuencias éticas no se miden en base a los actos que deben realizar los hombres y mujeres en su vida diaria, sino en relación con la posibilidad de orientarse en relación con las fuerzas creadoras del cosmos y el efecto distorsionador de los *daemones*.

---

18 Dado el carácter profano y frecuentemente condenado del término *voluptas* en la tradición clásica (véase sobre todo en Séneca la epístola LIX a Lucilio, y en Cicerón, la refutación del epicureísmo en el libro II del *De finibus*), no hubiera resultado sorprendente que Ficino hubiera tomado esta palabra para la versión degradada de la *bonitas* producida por el *malus daemon*.

19 La valoración platónica del placer es un tema de gran complejidad que no intentaremos abordar aquí. Véase al respecto Bossi (2008) y Lefebvre (2011).

### 3. Palas Atenea y Voluptas: el tercer y el cuarto apólogo

Los enfrentamientos que aparecen en los dos últimos apólogos involucran un número mayor de personajes. El tercero se titula «De voluptate quae vincit ambitiosos, victa est a Pallade» y tiene como protagonistas centrales a los Placeres (*Voluptates*) y a Palas Atenea. El relato comienza con el descubrimiento por parte de los Placeres (que aparecen siempre como un colectivo en este apólogo) de que existen hombres ambiciosos que hablan en su contra. Frente a esta situación convocan en su ayuda a *Impudentia*, quien los incita a aparecer frente a los hombres ambiciosos para demostrarles a todos que aquellos que pretenden despreciarlos los anhelan sólo para ellos mismos. Luego de esta primera victoria, los Placeres descubren la existencia de enemigos más peligrosos: los filósofos, que declaran seguir sólo a Palas. Aquí la confrontación se transforma en un juicio: Júpiter será el juez, y los Placeres convocan como abogada a *Temeritas* mientras que Palas se defiende a sí misma. El proceso consiste en primer lugar en una disputa verbal en la que tanto *Temeritas* como Palas proclaman la primacía lógica y temporal de los principios que cada una defiende: *voluptas* y *sapientia*. La pregunta que recorre la argumentación es si los filósofos buscan el conocimiento por el placer que les produce, o si en cambio el placer es un mero subproducto del conocimiento. Esta cuestión queda abierta ya que *Temeritas* decide cambiar de estrategia y presentar una apología de la *voluptas* inspirada en la invocación a Venus con la que comienza el *De rerum natura*:

Mira alrededor tuyo Júpiter y observa qué amplio que es el dominio del placer. He ahí Venus, he ahí Cupido, sus adherentes. De él son seguidoras las Gracias, y el mismo dios de los jardines es su ministro. De él también es Ceres en la taberna y Baco en la despensa. De él es la ambrosía y el néctar que todos los dioses disfrutan. ¿Por qué debo recordarte a Marte y a los dioses ferocísimos? ¿Por qué debo recordarte a ti mismo Júpiter? ¿Por qué debo recordarte a otros que en todas partes son atrapados por los encantos del amor? Y todo el resto, finalmente, con la violencia apenas pueden alcanzar y apenas pueden retener a cualquiera, pero un gesto cualquiera [del Placer] los llena de felicidad, y este a nadie obliga, conduciendo a todos por voluntad propia, retenidos porque lo desean. Y el placer guía no solo a los que viven en la tierra, sino también a los que viven en el cielo y a los que comandan en el cielo. Y no solo a los vivientes sino también a los no vivientes lleva hacia sí el placer de cualquier tipo<sup>20</sup>.

Palas no busca contrarrestar esto con palabras, sino que opta por una demostración práctica. Convoca a la corte a *Pavor*. Cuando los Placeres oyen que se anuncia su llegada, huyen despavoridos junto con *Temeritas*. Luego de que los dioses presentes terminen de reírse de

20 «Circumspice Jupiter quam amplum sit voluptatis imperium. En Venus, en Cupido huius astipulatores. Huius et pedissequae gratiae, huius et hortorum deus ipse minister. Huius in popina Ceres, atque Bacchus in penu. Huius ambrosia nectareque caelestes cuncti vescuntur. Quid memorem Martem deorum ferocissimum? Quid te ipsum Jupiter? Quid ceteros venereis passim illecebris irretitos? Et quidem ceteri violentia tandem vix assequuntur vixque retinent, una haec uno quodam nutu feliciter implet, nullum trahens, omnes volentes ducens, retinensque libentes. Neque solum quae in terra vivunt sed quae in caelo et quaecaelum ducunt ipsa ducit. Neque viventia solum sed etiam non viventia rapit ad se quaeque voluptas». (*Apologus* III, p. 470)

lo sucedido, Palas explica que nada hay más vil que la *voluptas*, ya que esta no es capaz de enfrentar siquiera la mención del nombre del miedo. La conclusión de la fábula, puesta en la boca de la misma Palas, es que ante el peligro el placer no sólo desaparece, sino que incluso se convierte en su opuesto, el dolor.

El cuarto y último apólogo mantiene muchos de los mismos protagonistas, pero el rol que cumplen es diferente. Su título es «De voluptate, quod non sit cum ipsa congregiendum neque in terris speranda». En este caso el conflicto inicial es la preocupación de Júpiter frente al hecho de que los mortales prefieren permanecer en el mundo terrenal, donde conviven con los placeres, que dirigirse al cielo. Por este motivo, decide intentar derrotar al placer y envía sucesivos emisarios. En primer lugar envía a Vulcano y Marte, que fracasan porque el placer logra seducirlos con sus encantos. Luego envía a Palas, pero a diferencia de lo que sucedió en el apólogo anterior, aquí la diosa fracasa puesto que el carácter escurridizo del placer supera sus armas y sus argumentos. Habiendo sido derrotados sus emisarios, Júpiter consulta a su padre, Saturno, representante de la vida contemplativa, quien le señala que *Voluptas* no puede desaparecer ya que es, junto al dolor, uno de los impulsos básicos que mueven los espíritus. Por este motivo, aconseja llevar a *Voluptas* al cielo, y dejar en la tierra al dolor. Esto se logra mediante la intervención, ahora pacífica, de Palas, quien aconseja que una comitiva comandada por Apolo, Mercurio, las Musas y las Gracias visite a *Voluptas* en la tierra y la conduzca hacia la morada celestial. Esto último sucede, según el narrador, en el momento en que Adán pecó y Astrea, la representación de la Justicia, dejó la Tierra<sup>21</sup>. Finalmente, Plutón aprovecha las vestimentas que *Voluptas* dejó al ascender al cielo para cubrir con ellas a la Furia *Iactura* («pérdida» o «perjuicio»), quien engaña a los mortales. La advertencia final es que por este motivo debemos evitar el placer: «De ahí que somos aconsejados a escapar lejos del placer, no sea que bajo el manto del placer caigamos de inmediato en el perjuicio» (*Apologus IV*, p. 479)<sup>22</sup>.

Aunque el argumento de estos apólogos está dominado por fuerzas cósmicas, los seres humanos tienen su rol más protagónico en el tercero, donde por única vez aparecen divididos en subgrupos: los ambiciosos y los filósofos<sup>23</sup>. Sin embargo, su función sigue siendo pasiva, ya que la acción está reservada a las figuras divinas, que se organizan de acuerdo a alianzas y enfrentamientos. El placer convoca asistentes en el tercer apólogo (*Impudentia* y *Temeritas*, respectivamente), mientras que en el cuarto, son los distintos emisarios o asesores de Júpiter quienes estructuran la evolución de la trama.

Cabe preguntarse por qué Palas sale victoriosa en el tercer apólogo y es derrotada en el último. En el tercer apólogo la batalla se da en términos legales y oratorios, mientras que en el cuarto la victoria de *Voluptas* proviene de su carácter escurridizo, contra el que las armas de Palas fallan una y otra vez. El enfrentamiento (o al menos la tensión) entre la sabiduría y el placer como guías para la vida estructura el debate entre Sócrates y Protarco en el *Filebo*,

21 «Sed quonam tempore voluptas aufugit in cœlum? Quo et Astræa originalis scilicet iustitia Adam peccante.» (*Apologus IV*, p. 477).

22 «Hinc admonendi sumus ut voluptatem procul effugiamus, alioquin sub voluptatis prætextu in latentem iacturam protinus corruemus». En su *Comentario al Sofista* Ficino relaciona los *mali daemones* con las furias.

23 No ahondaremos aquí en la cuestión, pero es interesante comparar la distribución de tipos de personajes con otros fabulistas del Renacimiento. Al respecto véase Marsh (2003, 20) quien destaca las figuras de Alberti y Scala, contemporáneos de Ficino.

y es indudablemente uno de los temas mayores del comentario ficiniano a ese texto. El hecho de que en los apólogos no exista una resolución definitiva a esta batalla muestra que para Ficino no podía zanjarse la cuestión con una simple declaración de principios a favor de la *sapientia* y el *intellectus*. El ideal de la vida contemplativa y el ideal de la vida hedonista no pueden separarse del todo si nos mantenemos fieles al objetivo de presentar un *summum bonum* tan perfecto como atractivo para la totalidad de los seres humanos.

Es posible hipotetizar que el motivo tras los diferentes resultados de cada enfrentamiento está relacionado con la caracterización misma del placer en cada apólogo. Hemos visto que en el tercero no se habla de *Voluptas* sino de *Voluptates*, es decir, no se trata de una divinidad/personificación singular sino de un colectivo. Por este motivo también su huida del juicio frente a Júpiter resulta especialmente ridícula: se trata de una turba huyendo de forma caótica y desordenada. Es posible que aquí Ficino tuviera en cuenta un aspecto esencial de su caracterización del placer, que aparece mucho más desarrollado en su *Comentario al Filebo* que en el texto platónico original. Interviniendo directamente sobre una respuesta de Sócrates a Protarco (*Filebo* 14b), Ficino escribe en su comentario:

Así pues, dejadas de lado estas nimiedades, debemos establecer por este motivo que los placeres son muchos y disimiles tanto en mi discurso como en el tuyo. También son muchas las ciencias, pero no existen ciencias contrarias. Si alguna lo fuera, las ciencias de las cosas contrarias entre sí serían contrarias también, lo que es falso. Están en la misma alma al mismo tiempo. Al contrario, por lo general la misma disciplina trata sobre cosas opuestas. Por ende no escondamos las diferencias entre tú bien y el mío, Protarco, sino que coloquémosla en el medio, para que a partir de una correcta refutación se descubra si es o bien el placer o bien la sabiduría o bien alguna tercera cosa<sup>24</sup>. (*In Philebum*, I, XV, pp. 163-165)

En otras palabras, no podría existir una multitud de Palas Ateneas en el mismo sentido que existe una multitud de *voluptates*<sup>25</sup>. Incluso podemos suponer que si en el tercer apó-

24 «Nugis itaque huiusmodi prætermisissis, par istud in tua ac mea oratione ponendum ratumque habendum ut multæ sint et dissimiles voluptates. Multæ quoque differentesque scientiæ; contrariæ tamen scientiænullæ sunt. Siquæ enim tales essent, maxime contrariorum scientiæcontrariæ forent, quod quidem falsum est. In eodem enim animo sunt eodem in tempore. Immo oppositorum eadem ferme est disciplina. Ergo ne differentias tui meique boni abscondamus, Protarche, sed in medium adducamus, ut ex recta redargutione comperiat utrum voluptas ipsum bonum sit vel sapientia vel tertium aliquid.»

25 Para observar la intervención de Ficino sobre este pasaje platónico basta compararlo con su propia traducción del *Filebo*. Allí esta intervención de Sócrates aparece con los siguientes términos: «Mihi igitur et in tua, et in mea oratione ex æquo id placet: ut multæ videlicet voluptates ad dissimiles sint, multæ præterea differentesque scientiæ. Differentiam itaque meî ac tui boni, O Protarche, minime abscondentes, sed in lucem potius educentes, feramus, si qui examinantés inquirant, voluptatemne an sapientiam, aut tertium præter ista quiddam bonum vocare fas sit.» (*Philebus*, p. 58). Citamos la traducción de Ficino según la edición incluida en la bibliografía final (Platón, 1518). A simple vista se percibe como Ficino añade una aclaración acerca de la imposibilidad de que existan ciencias opuestas entre sí. El texto del *Comentario al Filebo* nos indica que su autor no podía concebir la idea de que hay saberes que se opongan, ya que el alma tiene el poder de unificarlos. Esta deducción deriva de la concepción ficiniana que ve en el alma la *copula mundi* que pone en relación armónica todos los planos, desde Dios hasta los seres más terrenales. Véase al respecto Kristeller (1953) y la *Theologia Platonica*.

logo los placeres necesitan ser representados por otras figuras (*Impudentia* y *Temeritas*) es debido a que conforman un grupo indefinido, incapaz de agruparse bajo la estabilidad de un único *genus*.

Recordemos que no sólo las *Voluptates* son derrotadas, sino que además, de acuerdo al juicio de Palas, su naturaleza es tan volátil que es fácil que se conviertan en su propio opuesto, es decir, el dolor. Esto parece estar inspirado de nuevo en Platón, pero no en el *Filebo* sino en la siguiente observación de Sócrates en el *Fedón*:

¡Qué cosa más extraña, amigos, parece eso que los hombres llaman placer! ¡Cuán sorprendentemente está unido a lo que se semeja su contrario: el dolor! Los dos a la vez no quieren presentarse en el hombre, pero si se persigue el uno y se le coge, casi siempre queda uno obligado a coger también al otro, como si fueran dos seres ligados a una única cabeza. Y me parece –agregó– que si hubiera caído en cuenta de ello Esopo habría compuesto una fábula que diría que la divinidad, queriendo imponer paz a la guerra que se hacían, como no pudiera conseguirlo, les juntó en el mismo punto sus coronillas; y por esta razón en el aquel que se presenta el uno le sigue a continuación el otro. (*Fedón*, 60b-c)<sup>26</sup>

Aunque la reflexión de Palas («in hostem et id quidem súbito [transformatur]») va en línea con lo que aquí dice Sócrates, es llamativo que Ficino, quien se propuso precisamente elaborar fábulas sobre el placer, no utilice esta idea en ninguno de sus *apologi*. La relación placer-dolor, que intrigaba a Platón y que continúa suscitando reflexiones hoy en el campo del psicoanálisis, no parece haber interesado a Ficino de la misma forma que la relación entre placer y conocimiento.

Una obra pictórica de Andrea Mantegna que data de principios del siglo XVI, titulada *Palas expulsando a los vicios*, pudo haber sido inspirada por este apólogo. Vemos en ella a la diosa de la sabiduría plenamente armada con la misma lanza y escudo que, en el cuarto apólogo de Ficino, resultaban inútiles contra *Voluptas*. Marcha aquí hacia un conjunto de seres deformes que se encuentran en un pantano. Estos seres representan vicios tales como la pereza, la avaricia, la ignorancia y la concupiscencia. En el cielo encontramos las virtudes de la moderación, la justicia y la fortaleza. Si bien hay muchos elementos en el tercer apólogo que no corresponden con esta iconografía, la huida desordenada de los vicios en el cuadro de Mantegna puede estar parcialmente inspirada por el relato ficiniano, en donde la multitud de *voluptates* también se ve obligada a abandonar la confrontación frente a la diosa Palas.

El cuarto y último apólogo encuentra a Palas derrotada en la lucha con armas y palabras, pero aparece victoriosa cuando asume su misión como emisora de la oferta de paz de Júpiter. Aquí podemos leer una posible intención alegórica de Ficino, no del todo explícita: el intelecto es superior al placer sólo en la medida en que no destina sus esfuerzos a intentar suprimirlo. De otra forma, la ubicuidad del placer y su vínculo indisoluble con la idea de la felicidad (es decir, de la *bonitas* divina) lo vuelven invulnerable. La alianza entre Palas (en esta ocasión llamada Minerva) y *Voluptas* es declarada explícitamente en el apólogo: «Pues

26 Citamos según la traducción de Gil Fernández (Platón, 2004).



Andrea Mantegna, *Palas expulsando a los vicios*. Óleo sobre lienzo. Louvre.  
Fuente: Web Gallery of Art (<http://www.wga.hu/>).

cuando [Voluptas] fue conducida por Mercurio, Febo, las Musas y las Gracias, fue transferida a Minerva. De forma que sólo podemos obtener el placer pleno de la sabiduría divina, y también hay cierto deleite a partir de las disciplinas liberales» (*Apologus IV*, p. 478)<sup>27</sup>.

El último apólogo diferencia con claridad el placer real de la imagen del placer (donde se esconde *Iactura*), mientras que en el tercero estos aparecían mezclados bajo el colectivo *Voluptates*. Debido a esto, el cuarto apólogo retoma la estructura que encontrábamos en los primeros, ya que Plutón funciona como el *malus daemon* y la Furia como su carnada. Sin embargo, aquí nos encontramos con una clara diferencia, y es que ahora lo que separa los placeres auténticos de los falsos es su ubicación en el cosmos. Los mortales no estarían, por lo tanto, frente a la disyuntiva de si deben o no evitar los placeres, ya que todos aquellos que nocen a través de sus sentidos pertenecen a Plutón. De ahí que el cuarto apólogo concluya con una tajante directiva de evitar los placeres sin aclarar de qué tipo se

27 «Nam ad Minervam [Voluptas] translata est, Mercurio, Phæbo, Musis, Gratiis perducentibus. Quamobrem voluptatem plenam penes divinam sapientiam tantum assequi possumus, delectationem etiam quamdam ex liberalibus disciplinis.»

trata («Hinc admonendi sumus ut voluptatem procul effugiamus»). Entendida en términos literales, la conclusión impide considerar de forma positiva cualquier búsqueda de placer, lo que en cierta medida se contradice con el reconocimiento de que hay *delectatio* en las artes liberales. ¿Hasta qué punto la separación entre un placer real (originalmente ubicado en la tierra pero luego desplazado hacia el cielo) y otro que es sólo apariencia implica que no podamos tener ningún contacto terrenal con la vera voluptas?

Además de las artes liberales, Ficino se refiere a la esperanza (*spes*) entregada por Júpiter a los mortales para aliviar su vida al haberse retirado el placer de su dominio:

Pero para que los mortales, privados del placer, rodeados de adversidades, no se agreden entre sí y se destruyan, Júpiter, compadecido, cuando sustrajo el placer multiplicó para nosotros la esperanza (*spes*). Pero la esperanza conseguida aquí, esto es, la que se obtiene de las cosas mortales, engaña<sup>28</sup>.

La relación entre *voluptas*, *spes* y vida terrenal es fundamental para comprender el rol del ser humano en la tierra una vez que se ha aceptado que el placer auténtico es solamente celestial. Lorenzo Valla llegaba a la misma conclusión en el libro tercero de su *De vero bono* cuando, luego de afirmar que la *voluptas* es *duplex* (una celestial y otra terrenal), declaraba que es posible obtener una cierta forma de placer en esta vida terrenal siempre y cuando esté orientado por la esperanza de uno celestial. Sólo el placer terrenal que no contempla esta esperanza como un elemento constituyente es en sí mismo *mater vitiorum*<sup>29</sup>. Lo mismo parece aquí decir Ficino al indicar que la *spes* remedia la ausencia de placeres reales en nuestra vida cotidiana. En otras palabras, funciona en gran medida como la «carnada del bien» de los primeros apólogos, ya que es ella la que nos conduce hacia la morada celestial. A esto se refería el segundo apólogo al hablar de la *voluptas* puesta «por detrás» en los bienes producidos por Dios. Esta postergación del placer es análoga a la esperanza que infunde Júpiter y que nos permite orientarnos hacia el cielo incluso en un mundo dominado por el dolor y las Furias. Sin embargo, tampoco la *spes* carece de peligros, ya que ella también tiene una contraparte terrenal.

#### 4. Conclusiones

Más allá de las diferencias que encontramos en la estructura de los dos primeros apólogos en relación con los últimos, la persistencia de algunas temáticas es evidente. En los cuatro textos las fuerzas cósmicas operan bajo el presupuesto de que el rol del placer depende de su capacidad para atraer hacia sí a los seres animados. Con este propósito, los antagonistas del Bien/Dios/Júpiter «duplican» al placer generando una versión que resulta afín a sus propósitos. Esta nueva *voluptas* no se conecta con el Bien ni con ninguno de sus atributos, sino que en cambio responde a los fines de su creador. Mientras que en los dos primeros apólogos

28 “Sed ne mortales orbat voluptate inter tot adversa se afflictarent et perderent, Jupiter miseræ nostræ misertus dum abstulit voluptatem spem nobis multiplicavit. Sed fallit spes voluptatis hic consequendæ, id est, ex rebus mortalibus reportandæ”. (*Apologus IV*, p. 477)

29 Ver *De vero bono*, III, X, 1. Bokdam (2010) señala algunos aspectos en común entre este texto de Valla y los *Apologi ad voluptatem*, sin presentar sin embargo un análisis de cada uno como el que proponemos aquí.

esto sucede de forma literal y transparente (de ahí que sean relatos puramente conceptuales), en los últimos esta dinámica aparece representada por la interacción de personajes mitológicos. No se habla allí de *bonitas* como un atributo que emana directamente de Dios, sino del ascenso al cielo. La carnada del placer se convierte en una esperanza (*spes*), la única imagen de la voluptas que no fue distorsionada por Plutón.

El tercer apólogo es el único en el que el placer aparece presentado como un colectivo que no se somete a una dualidad verdadero/falso o bueno/malo. Las *Voluptates* vencidas por la argucia de Palas no tienen un par opuesto que se les confronte. De ahí que resultara en cierta medida posible asimilarlas sin más a los vicios y vincularlas (según el *dictum* platónico-socrático) con el dolor en el que pueden transformarse. Por otro lado, aunque la caracterización de los placeres es en este apólogo sin duda inferior a la de Palas, su cruzada al comienzo del relato para demostrar la falsedad de los hombres hipócritas y ambiciosos demuestra que las voluptates pueden actuar como una fuerza positiva en el Universo, al menos en la medida en que reconozcamos los límites de su *imperium*.

La capacidad del placer para atraer hacia sí a los seres humanos, observable empíricamente y reconocida desde los inicios de la ética filosófica, no podía ser dejada de lado por Ficino en su búsqueda de explicitar los procedimientos por los que el alma asciende hacia la divinidad. De esta manera, aunque su concepción de la vida contemplativa implicaba darle un lugar privilegiado al intelecto, la voluptas tiene que ocupar un espacio relevante<sup>30</sup>. En estos textos no se trata, como en Epicuro, de una prudencia (*phrónesis*) cuyo objetivo principal consiste en discriminar placeres en base a su efecto en nuestra armonía y salud. El intelecto, para Ficino, siempre implica una proyección hacia los planos superiores, es decir, un impulso metafísico. El hecho de que la *voluptas* sea la marca elegida por Dios/el Bien/Júpiter para atraer hacia la auténtica *bonitas* da a entender, desde nuestra perspectiva, que ningún placer debe rechazarse *a priori*, ya que en todos ellos es necesario elucidar si se trata de verdaderas imágenes del bien o de carnadas falsas.

No aparecen en ninguno de los apólogos condenas a placeres específicos que nos permitan descartarlos de la esfera del *summum bonum*. Vimos, sin embargo, que tanto el segundo como el cuarto apólogo enfatizaban la idea de que el placer que está asociado con el Bien y con el ascenso espiritual se caracteriza por aparecer en segunda instancia. Está *a tergo* de las cosas que lo suscitan, y se identifica con la esperanza. En este sentido, todo aquello que produzca satisfacción inmediata parece quedar descartado. ¿Significa esto que los placeres sensibles pierden toda relación con el sumo bien? No necesariamente, ya que experiencias sensoriales como los del sexo y la alimentación pueden ser buscados por sus efectos ligados a la supervivencia (individual y de la especie) y por lo tanto con-

30 Ficino podría haber optado, sin embargo, por reemplazar la *voluptas* por otro término con una tradición menos ligada a los placeres sensuales, como *gaudium* o la más neutra *delectatio*. Esta última es la palabra más usada por Tomás de Aquino en las *quaestiones* que versan sobre el placer (cfr. *Summa theologiae* I-II, qq. 31-34). Véase al respecto Miner (2009). Recordemos que Ficino tomó muchos párrafos del Aquinate en la elaboración de su *Comentario al Filebo*, compuesto en simultáneo con los *Apologi ad voluptatem*. Ficino reflexiona en su comentario acerca del significado de los distintos términos para referirse al placer, y concluye que aunque *voluptas* suele asociarse a los placeres de los sentidos más bajos (el tacto, el olfato y el gusto), también se utiliza a menudo en el ámbito filosófico para referirse a la totalidad de las formas posibles del goce, incluyendo las de carácter intelectual. Ver *Comentario al Filebo* I, VII.

siderarse placeres *a posteriori*. Los apólogos no dicen nada específico al respecto<sup>31</sup>. Sólo quedarían eliminadas todas aquellas actividades y objetos cuya única razón de ser es el placer inmediato que provocan. En este sentido, la posición de Ficino no puede asimilarse a la de antihedonismo radical. De haber deseado sostener esta posición, la *voluptas* jamás podría ser una carnada del Bien, y su función se limitaría a la de distorsionar la imagen auténtica de la *bonitas* celestial. En el reconocimiento de que el placer ocupa un lugar clave en la Creación podemos encontrar una apertura hacia la experiencia mundana, un rasgo frecuente en muchos textos del *Quattrocento*.

## Referencias

- Allen, D. C. (1944), *The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance*, *Studies in Philology*, 41, 1-15.
- Allen, M. J. B. (1989), «Phantastic Art, Magic, and the Idola» en M. Ficino, *Icastes: Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist: five studies and a critical edition with translation* (pp. 168-204), Berkeley, University of California Press.
- Allen, M. J. B. (2000), «Introduction», en M. Ficino, *The Philebus Commentary* (pp. 1-58), Tempe: Arizona Center for Medieval Studies.
- Allen, M. J. B. (1989), *Icastes: Marsilio Ficino's interpretation of Plato's Sophist: five studies and a critical edition with translation*, Berkeley, University of California Press.
- Bokdam, S. (2010), «Le songe-érotique, vrai ou faux plaisir: du commentaire ficinien du Philèbe aux Sonnets pour Hélène», en M. T. Jones-Davies, M. Jones-Davies, & F. Malhomme (Eds.), *Le plaisir au temps de la Renaissance* (pp. 19-38), Turnhout, Brepols.
- Bossi, B. (2008), *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*, Madrid, Trotta.
- Boulègue, L. (2007), «Voluptas et beatitudo chez Marsile Ficin et Agostino Nifo. Théories du plaisir et détours du discours», en L. Boulègue & C. Lévy (Eds.), *Hédonismes: Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance* (pp. 233-253), París, Presses Universitaires Septentrion.
- Brown, A. (2010), *The return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ficino, M. (2000), *The Philebus Commentary*, (M. Allen, Ed.), Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Ficino, M. (2001), *Platonic Theology*. (J. Hankins & Bowen, William, Eds., M. J. B. Allen & J. Warden, Trads.) (Vols. 1-6), Cambridge, Harvard University Press.
- Greenblatt, S. (2011), *The Swerve: How the World Became Modern*, Nueva York, W.W. Norton & Cía.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill.
- Kristeller, P. O. (1953), *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Florencia, G.C. Sansoni.
- Lefebvre, R. (2011), *Platón, filósofo del placer*, (M. Divenosa, Trad.), Buenos Aires, Biblos.
- Marcel, R. (2007), *Marsile Ficin (1433-1499)*, París, Les Belles Lettres.

31 Platón tampoco se decide a ubicar los placeres «impuros» (que abarcan los sentidos, incluso si están relacionados con la supervivencia) en la jerarquía con la que termina el *Filebo*. Véase al respecto Bossi (2008).

Marsh, D. (2003), Aesop and the humanist apologue, *Renaissance Studies*, 17(1), 9-26.

Miner, R. (2009), *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae, 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press.

Platón (1518), *Platonis opera a Marsilio Ficino traducta: adiectis ad eius vitae & operum enarrationem Axiocho ab Rodolpho Agricola: & Aleyone ab Augustino Datho tralatis.* (R. Agricola, A. Datus, J. Petit, & J. B. Ascensius, Eds., M. Ficinus, Trad.), Vaenundantur ab Joanne Parvo & Jodoco Badio.

Platón (2004), *Fedón. Fedro*, (L. Gil Fernández, Trad.), Madrid, Alianza.



## Metáforas de la multitud en el análisis del movimiento 15 M: la red y el enjambre\*

Metaphors of the crowd in the analysis of the movement 15 M:  
the network and the swarm

MIGUEL CORELLA\*\*

**Resumen:** Las metáforas no son un mero adorno retórico que haga comprensible un concepto abstracto, ni dan nombre a una realidad preexistente, sino que esta operación retórica, dar nombre, cuando se aplica al ámbito de la teoría política, pretende hacer posible la constitución de una identidad de grupo y, con ello, la construcción de un sujeto político. El término multitud es un concepto problemático de la filosofía política contemporánea por lo que autores como Hardt y Negri han recurrido a diversas metáforas para definirlo, metáforas como la red y el enjambre. Por otra parte, algunos de los estudios sobre el Movimiento 15M y otras nuevas formas de intervención política han hecho uso de estas metáforas trasplantándolas del ámbito de la biología, la teoría de sistemas o la neurología al de la política. En esta traslación algunos supuestos metafísicos, en particular un cierta concepción teleológica de la política se presenta con la legitimidad de la ciencia experimental. Este artículo pretende relati-

**Abstract:** Metaphors are not mere rhetorical ornament that makes an abstract concept understandable, or give name to a pre-existing reality, but this rhetorical operation, naming, when applied to the field of political theory, intends to allow the formation of a group identity and thereby build a political subject. The term Multitude is a problematic concept of contemporary political philosophy so authors such as Hardt and Negri have used various metaphors to describe it, metaphors such as network and swarm. Moreover, some of the studies on the 15M Movement and other new forms of political intervention have used these metaphors transplanting the field of biology, systems theory or neurology to politics. In this translation some metaphysical assumptions, in particular a certain teleological conception of politics have acquired the legitimacy of experimental science. This article seeks to relativize the «scientific» status of the concept presented in these contexts as well

---

Recibido: 25/04/2016. Aceptado: 30/07/2016.

\* Este artículo fue realizado con el marco del proyecto de investigación: Ministerio de Economía y Competitividad. Proyecto de investigación: «El arte de la participación. El uso de las tecnologías de la información como herramienta de creación colectiva en el arte contemporáneo hispanoamericano» (HAR2012-33154).

\*\* Profesor de Estética y Cultura Visual en la Facultad de Bellas Artes de la Universitat Politècnica de València (mcorella@har.upv.es). Sus principales líneas de investigación son las vanguardias artísticas y literarias en Hispanoamérica y las relaciones entre estética y política, en aspectos como la iconografía del poder o la construcción del imaginario político. Publicaciones recientes: (2011) «La política de las imágenes en Jacques Rancière», en *Res publica. Revista de filosofía política*, nº 26, Madrid, Universidad Computense. (2013) «Técnicas del presente. Producción de presencia», en Jean-Luc Nancy, *La partición de las artes*, Valencia, Pretextos.

zar el estatuto «científico» con el que se presenta el concepto en estos contextos así como revelar algunos supuestos que se asumen de manera no siempre consciente al enfrentarse a la tarea de dar nombre a lo que ocurre orientándonos en el pensar y en el hacer.

**Palabras clave:** multitud, retórica política, Antonio Negri, Movimiento 15M, sistema-red, tecnopolítica, enjambres.

as reveal some assumptions that are assumed not always consciously to face the task of naming what is going to guide us in thinking and doing.

**Keywords:** crowd, political rhetoric, Antonio Negri, Movement 15M, system-network, technopolitics, swarms.

## 1. Metáforas de la multitud

El término *multitud* constituye un referente ineludible en el ámbito de la filosofía política al menos desde la publicación del conocido libro de Michael Hardt y Antonio Negri titulado precisamente así, *Multitud* (Hardt y Negri, 2004). Como estos autores aclaran, el estatuto del concepto es problemático porque no intenta dar cuenta de una supuesta realidad objetiva sino que constituye un *proyecto*<sup>1</sup>. Proyecto en tanto quiere expresar el deseo de lograr una sociedad con mayores cotas de democracia y proyecto también porque pretende proporcionar los medios para alcanzarla. El término tiene, por tanto, un carácter performativo y, lejos de dar nombre a una realidad preexistente, se propone dar forma a una posibilidad por venir. En el intento de diseñar este concepto político (y también este proyecto político) las metáforas juegan en la obra de Negri y Hardt un papel muy importante, particularmente la metáfora de la red<sup>2</sup>. Y es que una misma estructura en red constituirá la lógica organizativa del poder económico y político en la era del Imperio, un auténtico *poder en red* (Hardt y Negri, 2004, 14), al que correspondería una red igualmente global de circuitos de cooperación y colaboración, *una red que proporciona los medios de encuentro que nos permitan trabajar y vivir en común* (Hardt y Negri, 2004, 16). La misma metáfora de la red sirve pues para describir la estructura económica del nuevo capitalismo y la posibilidad de que los múltiples actos de resistencia al mismo puedan conectarse para generar una alternativa. Las metáforas no son pues un mero adorno retórico que haga comprensible un concepto abstracto, ni dan nombre a una realidad preexistente, sino que esta operación retórica, dar nombre, pretende hacer posible la constitución de una identidad de grupo y, con ello, la construcción de un sujeto político (Laclau, 2005, 34).

Por otro lado, mientras que los conceptos aspiran a la claridad y distinción para tener un significado preciso y fijo, las metáforas se caracterizan por su constante mutación. Como demostró Aby Warburg estas no obedecen al tiempo continuo del progreso constante

1 La aclaración está en las primeras líneas del prefacio a *Multitud*, titulado «Vida en común»: *La posibilidad de la democracia a escala global emerge hoy por primera vez. Este libro trata de esta posibilidad, de lo que vamos a llamar «proyecto de la multitud». Un proyecto que no sólo expresa el deseo de un mundo de igualdad y de libertad, no sólo exige una sociedad global democrática abierta e inclusiva, sino que proporciona los medios para conseguirla* (Hardt y Negri, 2004, 13).

2 *De nuevo acudimos al símil de una red distribuida, a internet, como imagen o modelo para una primera explicación de la multitud* (Hardt y Negri, 2004, 13).

sino que saltan hacia atrás para recuperar imágenes del pasado que al actualizarse cambian en su significado. Las metáforas resucitan o retornan desde el pasado trayendo al presente los viejos fantasmas y proyectando hacia el futuro posibilidades que quedaron al margen de la historia, historia siempre de los vencedores. Es así como, para explicar aquella otra metáfora de la multitud, Hardt y Negri recuperan viejas imágenes de la antigüedad griega y latina como la del *clinamen*<sup>3</sup>. Es sintomático que el libro que venimos citando se cierre comparando el movimiento de la multitud con el concepto de *clinamen*, entendido como la oportunidad (*kairos*) en que, a partir de la acumulación de decisiones particulares y cooperativas, se podrá generar la ruptura con el orden establecido<sup>4</sup>.

Pero las mutaciones de las metáforas no sólo se dan en el tiempo sino que estas saltan de un campo a otro del saber en un movimiento de continua ida y vuelta: de la biología, la sociología o la teoría de la información a la esfera política o de la producción artística. En este artículo revisaremos el uso de las metáforas de la red y el enjambre en un libro reciente, cuyo interés radica en que pretende dar cuenta del conocido como *Movimiento 15M* recurriendo a la metáfora de la multitud (Toret, 2013). Como veremos, sus autores echan mano de las metáforas de la red y el enjambre en una constante traslación de sentido de las mismas del ámbito de la biología, la teoría de la información o la matemática al territorio de la filosofía política. Nuestra intención será relativizar el estatuto «científico» con el que se presenta el concepto en estos contextos así como revelar algunos supuestos que asumimos de manera no siempre consciente a la hora de enfrentarnos a la tarea de dar nombre a lo que ocurre orientándonos en el pensar y en el hacer.

## 2. Mutaciones de la metáfora: de la red al enjambre

La red no sólo constituye, como hemos visto, la metáfora de inicio que utilizan Hardt y Negri para explicar el concepto de multitud, sino que también, en opinión de los autores, organiza nuestra visión del mundo contemporáneo, ya que, como afirman: *se ha convertido en una forma común que tiende a definir nuestra manera de entender el mundo y de actuar dentro de él* (Hardt y Negri, 2004, 174). Como también señalábamos, el nombre aspira a identificar o, mejor, a dar identidad, a nuevo sujeto político en construcción que sustituye a la clase obrera, sujeto que correspondía al viejo capitalismo fordista y que ahora se ha difuminado con la globalización de la economía. La condición de posibilidad para dar cuenta de un modo unitario tanto de los nuevos modos de dominación como de las nuevas formas de resistencia es un diagnóstico del actual modo de producción en el que la plusvalía ya no se generaría en términos de tiempo de trabajo abstracto y cuantitativo, sino como expropiación de un conocimiento surgido de habilidades comunicativas y emocionales que son patrimonio del común. De acuerdo en buena medida con el análisis de Paolo Virno (2003), Hardt y Negri convendrían en que la plusvalía se origina en la

3 Antes de la publicación de *Multitud* Negri había estudiado con detenimiento esta metáfora del *clinamen* (Negri, 2000) a la que volvería con posterioridad (Negri, 2005).

4 *La práctica política revolucionaria debe saber captar en el movimiento de la multitud, y a través de la acumulación de decisiones comunes y cooperativas, el momento de ruptura o clinamen capaz de crear un mundo nuevo* (Hardt y Negri, 2004, 405).

expropiación de un valor común constituido por las facultades lingüístico-comunicativas comunes a la especie, aquello que Virno (2003, 42) denominaba *general intellect*<sup>5</sup>.

Al explicar el sentido de este *intelecto común*, Hardt y Negri recurren a metáforas biológicas creyendo encontrar en las ciencias naturales una validación de sus propias teorías políticas. Así afirman que: *Parece como si algunos desarrollos científicos siguieran un camino paralelo al de nuestras propias reflexiones* (Hardt y Negri, 2004, 383). Los autores no aclaran cuáles son estos aportes que confirmarían sus hipótesis, pero puede que uno de ellos tenga que ver con el recurso a la metáfora del enjambre, tomada del ámbito de la biología, pero muy fructífera en la tradición literaria y en la filosofía política. En el capítulo «La inteligencia del enjambre» Hardt y Negri abordan la idea del *intelecto común* (*general intellect*) recurriendo a metáforas como el hormiguero, el enjambre y la bandada de pájaros<sup>6</sup>. Sin embargo, pájaros, hormigas y abejas obedecen en sus desplazamientos a las leyes del instinto y siguen una línea y una trayectoria preestablecidas, por lo que siguen siendo inapropiadas para dar cuenta de la libertad de acción de cada uno de los miembros de la multitud. Por ello nuestros autores plantean una cautela destinada a impedir cualquier interpretación teleológica y afirman: *No deseáramos dar la impresión de que las formas de resistencia se suceden con arreglo a alguna evolución natural o línea preestablecida* (Hardt y Negri, 2004, 122). La metáfora sirve entonces como tal y expresa un cierto grado de semejanza entre los términos de la comparación, por lo que la prevención de Hardt y Negri pretende evitar cualquier forma de evolucionismo o determinismo. ¿Mantienen los autores del estudio sobre la red del 15M las mismas cautelas? Antes de abordar esta cuestión conviene revisar brevemente la deriva de la metáfora del enjambre en la filosofía política.

### 3. La metáfora del enjambre

La metáfora del enjambre o del panal de abejas, muy lejos de ser nueva, tiene un largo recorrido en la filosofía política que, desde sus orígenes, hubo de recurrir a las fábulas para explicar el funcionamiento de la comunidad y para hacer verosímiles sus propuestas utópicas. Sin duda el libro de Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas* (1714) constituye un importante eslabón de esta cadena de metáforas zoológicas<sup>7</sup>. El libro es una provocativa

5 Encontramos una explicación sencilla de esta tesis en el prefacio a *Multitud: El propio trabajo tiende hacia las transformaciones de la economía para crear y ser absorbida en redes de cooperación y comunicación. Todas las personas que utilizan en su trabajo la información y el conocimiento (...) se apoyan en el acervo común del conocimiento que han recibido de otros, y crean a su vez nuevo conocimiento común* (Hardt y Negri, 2004, 18). La idea se desarrolla en el capítulo «Excurso I: Método: tras las huellas de Marx» (ibid. 172 ss.)

6 *Como la red no tiene un centro que dicte las órdenes, los que solo piensan de acuerdo con los modelos tradicionales creen que no hay organización de ninguna especie y solo ven espontaneidad y anarquía. El ataque en red se compara con las bandadas de pájaros o de insectos de las películas de terror: una multitud de asaltantes necios, desconocidos, inciertos, ocultos e inesperados. Pero si se contempla el interior de una red, se observa que sí hay organización, racionalidad, creatividad. Es la inteligencia del enjambre* (Hardt y Negri, 2004, 120-121).

7 El libro, que tuvo varias ediciones con diversos añadidos en vida del autor, recogía un poema publicado por Mandeville en 1705 y titulado *The Grumbling Hive, or Knaves Turn'd Honest*. La moraleja de la fábula está enunciada en el título, pues el libro lleva a la conclusión de que de la satisfacción de los vicios privados resulta

fábula poética ante la que tuvieron que posicionarse filósofos de la talla de Berkeley o Locke. El panal rumoroso, título con el que Alfonso Reyes tradujo libremente el poema de Mandeville, era la metáfora que daba cuenta de la estructura social, de manera que el rumor o el ajetreo constante del enjambre de abejas equivaldría al movimiento de los súbditos del reino. Pero, a diferencia de la interpretación actual del enjambre, Mandeville no resalta tanto el orden de la trama de relaciones que organiza el panal como su aparente desorganización de la que, sin embargo, resulta la prosperidad de la *res publica*. La moraleja de la fábula podría resumirse diciendo que la prosperidad del reino no puede lograrse, en contra de lo que el filósofo platónico creería, con la imposición de normas morales, judiciales o administrativas, por bienintencionadas y racionales que fueran. Muy al contrario, la aplicación de estas normas generaría, en una perfecta conversión de la utopía en distopía, la ruina de la *res publica*. Dicho de otro modo, si nos dejáramos llevar por las intenciones moralistas, el ajetreo desordenado de la colmena y su movimiento lleno de vida se convertiría en la parálisis absoluta de la sociedad. El progreso social depende así del movimiento, del zumbido o rumor constante y del hormigueo sin fin de los ciudadanos que, deseosos de dar satisfacción a todos sus apetitos, se someten a una laboriosidad virtuosa. De los vicios privados resultaría así el beneficio público, el bribón se convertiría en honesto y la insociabilidad generaría un aumento de la sociabilidad en un modelo de integración social que renuncia a la imposición normativa y disciplinaria como estrategia para garantizar el progreso social. La fábula del panal ruidoso vendría a demostrar el fracaso del modelo de integración normativa y la mayor eficacia del *laissez-faire*, en la confianza de que del movimiento libre de cada una de las abejas resultará el progreso económico y la paz social. Por ello podríamos decir, recurriendo a términos de la sociología contemporánea, que el modelo de integración social propuesto provocativamente por Mandeville es de carácter *funcionalista*. En aras del equilibrio funcional del sistema el filósofo político puede disculpar tanto las conductas inmorales como las diferencias sociales resultantes de la división del trabajo, dado que la distribución de la riqueza resultante acabaría convirtiendo a todas las abejas (obreras, soldados, zánganos o reinas) en ciudadanos libres y relativamente iguales.

La sociología contemporánea recupera este funcionalismo de Mandeville de modo que la eficacia de los vínculos sociales colaborativos no dependería de su grado de integración normativa y coercitiva, de la estabilidad de los lazos o redes que vinculan a los particulares ni de la rigidez de los vínculos entre ellos, sino, justo al contrario, se lograría a través de asociaciones débiles e inestables. La fuerza de los lazos y redes sociales dependería del carácter concreto e inmediato de los fines que los originan. Su utilidad o eficacia derivaría del hecho de ser respuesta a una necesidad y surgir de una situación que hace de la colaboración la mejor opción. Por otra parte, la eficacia estratégica de la colaboración no requeriría la participación voluntaria y consciente de los particulares, de cuyas acciones libres y caótico hormigueo resulta una acción coordinada regida por una mano invisible. Poco importa que la organización en que finalmente redunda el caos sea expresión de un supuesto orden natural, de un dios omnisciente o de las leyes de la economía, pues en un caso u otro el supuesto

---

el beneficio público. También el título del poema plantea la tesis de que el bribón, persiguiendo su propio beneficio y sin consideración alguna de las normas morales y reglas de ciudadanía, se transforma a la postre en honrado ciudadano en virtud de algún mecanismo tan seguro como invisible.

esencial es la confianza en que el sistema se autorregula para mantenerse en equilibrio. De este principio incuestionable se derivan dos ideas fundamentales íntimamente relacionadas: de un lado la creencia en que el sistema funciona sin necesidad de que los partícipes asuman compromisos morales o ideológicos de cualquier tipo; de otro, la convicción de que cualquier intervención que altere el equilibrio sistémico, por moralmente correcta que sea, generará efectos indeseables y es, por tanto, disfuncional al sistema. En consonancia con esos supuestos la fábula de Mandeville permite concluir que resulta perjudicial para el reino la imposición de principios normativos y que es mucho más eficaz permitir el libre y natural establecimiento de vínculos sociales basados en la persecución de los deseos e intereses de cada cual. La máxima «vicios privados, beneficio público» es equivalente pues a la de «vínculos débiles y unión fuerte». La integración social será más eficaz si nace espontáneamente del intercambio entre particulares encaminado a satisfacer intereses y deseos circunstanciales que si surge de la existencia de grupos sociales compactos, rígidos y estables.

Este es precisamente el supuesto ideológico o, si se prefiere, la conclusión teórica del capítulo titulado «Del enjambre a la conciencia de red: el sistema red como mente colectiva» del libro, también colectivo, *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas* (Toret, 2013)<sup>8</sup>. El capítulo comienza por afirmar que el movimiento 15M se caracteriza por haber surgido de *procesos de comportamiento colectivo no basados en organizaciones sociales constituidas ni en identidades o vínculos fuertes* (Toret, 2013, 105). Se trata por tanto de una forma de organización social de vínculos débiles y que, precisamente por ello, genera una unión extraordinariamente fuerte. El propósito del trabajo será explicar esta aparente paradoja o, como se afirma, *esclarecer la magia y «la fuerza de los vínculos débiles»*, expresión que toman de Granovetter (1974), y mostrar cómo esta nueva forma de organización colectiva modular y reconfigurable constituye lo que con Rheingold (2004) denominan *una multitud inteligente*, es decir, un grupo capaz de *sincronizar sus acciones en tiempo real y de forma instantánea con la finalidad de defender o atacar a un enemigo, para conseguir un objetivo específico* (Rheingold, 2004, 106). Para dar cuenta de la eficacia de estas organizaciones débiles en comparación con las configuradas por una identidad fuerte recurren al término *swarming* que toman de John Arquilla y David Ronfeldt (2001)<sup>9</sup>. El *swarming*, que podemos traducir literalmente por *enjambamiento*, explicaría el tipo de vínculos comunitarios propios de movimientos políticos como el 15M que los autores definen como formaciones que emergen en torno a lo que acontece y que se cuasi-organizan a partir de la fuerza de los vínculos débiles y agrupaciones temporales de intereses y deseos.

8 El título del capítulo que comentamos (105ss) no corresponde con el que aparece en el índice, que propone este otro: «Enjambres. El arte de la organización en red: sincronización multicapa y tipologías de comportamiento colectivo en el 15M».

9 Aunque no se da una referencia concreta, debe tratarse del libro de Arquilla y Ronfeldt. *Swarming and the Future of Conflict*. John Arquilla, experto en relaciones internacionales y en estrategia militar, fue miembro del prestigioso instituto de investigación RAND y asesor del general Norman Schwarzkopf así como del secretario de defensa del gobierno de Georg W. Bush, Donald Rumsfeld. Ronfeldt, profesor Universidad de Stanford, es experto en terrorismo y operaciones de información y defiende la idea de que la sociedad contemporánea se organiza a partir del modelo de la red, tal como en eras anteriores lo hacía en torno a estructuras sociales tales como la tribu, las instituciones jerárquicas o los mercados.

La metáfora del enjambre tal como la usan Arquilla y Ronfeldt es equivalente a la de la red, desarrollada por ellos mismos en su libro *Networks and Netwars* (Arquilla y Ronfeldt, 2001). Este estudio propone un análisis de las nuevas amenazas militares para los EEUU, tanto internas como externas, del que se concluye que en la era de las comunicaciones en red (*Networks*) la guerra ya no enfrenta a ejércitos y es también una guerra en red (*Netwars*). La red constituye una estructura que se repite en diferentes ámbitos y así hablamos de economía en red, comunicaciones en red o guerra en red. En lo que respecta a las amenazas para la seguridad la red es la estructura que caracteriza tanto a los grupos terroristas islamistas como a los grupos antisistema de tradición anarquista, ecologista o activista que luchan por los derechos civiles y democráticos. Unos y otros tendrían en común el organizarse en pequeños grupos dispersos que se despliegan con rapidez en cualquier lugar y en cualquier momento. En definitiva, el diagnóstico de Arquilla y Ronfeldt permite reconocer que una misma estructura en red caracteriza a las principales formas de oposición política y militar al sistema, por lo que recomiendan formas de defensa y de respuesta por parte de la sociedad civil global estructurada en red. La red es por tanto la estructura universal, común al sistema económico-social dominante y a las formas de resistencia al mismo, de modo que lo que constituye una eficaz arma en manos de los opositores se revela también como la mejor estrategia de defensa. El supuesto de que una misma estructura en red organiza el sistema en su conjunto, incluyendo tanto la lógica de la dominación política institucional como la de los movimientos de resistencia a la misma, se extiende más allá del ámbito de la política y la sociología del conflicto para buscar en las ciencias (la biología, la matemática, la teoría de la comunicación) nuevos argumentos que revalidan la tesis principal. Es lo que podríamos denominar una ontología del sistema-red que convierte lo que en principio era una metáfora en estructura ontológica de lo real.

El estudio del movimiento 15M propuesto por el grupo *Datanalysis* se apropia de la doble metáfora enjambre-red propuesta por Arquilla y Ronfeldt buscando en las ciencias naturales la confirmación de sus supuestos básicos. Uno de sus argumentos consiste en recurrir a la biología para dotar a las nuevas formas de activismo político de una fundamentación ontológica. Esto les lleva a proponer analogías entre el comportamiento de la multitud que se moviliza a través de las redes sociales y el de formas de organización biológica de especies como las abejas o las hormigas. Sin embargo y como ellos mismos aclaran, la comparación con las hormigas y abejas no es del todo correcta por tratarse de grupos fuertemente jerarquizados mientras que las nuevas comunidades políticas on-line conformarían una especie de enjambres sin abeja reina. Si esta transformación de la metáfora del enjambre intenta salvar el peligro del dirigismo político y diferenciar las nuevas formas organizativas respecto de las viejas estructuras partidistas de la tradición socialista, la idea de un *enjambre imprevisible* pretende sortear el peligro de concebir la acción política como un movimiento teleológico dirigido hacia alguna meta que sólo la abeja reina conocería o que estuviera marcada por alguna suerte de necesidad natural. La metáfora zoológica muestra también sus debilidades si pensamos en imágenes similares tomadas de algún otro reino animal, tales como los bancos de peces o las bandadas de pájaros. Como se afirma en el texto que comentamos: *las manadas tienen un jefe, las bandadas no (...) Comprender el fenómeno de toma de decisiones de la bandada de pájaros es interesante para pensar cómo ha sido el patrón de comportamiento colectivo del sistema-red 15M*. Pero, en definitiva y aunque

la mutación en la metáfora nos permite concebir una comunidad de iguales, sigue siendo ineficaz para dar cuenta de la idea de una comunidad libre, es decir, no regida por lo que Jacques Rancière definió como una *teleología inmanente* (Rancière, 2002). La metáfora zoológica se eleva así al rango de patrón de comportamiento introduciendo por la puerta de atrás una auténtica teleología inmanente.

La declarada voluntad de comprender el proceso de toma de decisiones de la multitud y sus patrones de comportamiento responde a aquella máxima fundacional de la sociología formulada por Comte en la primera lección de su *Curso de filosofía política* (1830): *Savoir pour prévoir, afin de pouvoir*. Es por esto que el término *tecnopolítica* da título al trabajo del grupo Datanalysis15M, pues el supuesto de que la multitud traza un movimiento coordinado y teleológico está encaminado a fundamentar la posibilidad de una acción instrumental. Si con las herramientas de la ingeniería y la arquitectura de datos podemos conocer y prever la formación de una inteligencia común estaremos en condiciones de intervenir en estos procesos para dirigir a la multitud hacia algún lugar sometiendo su movimiento a nuestra voluntad de poder. La cuestión crucial en todo esto es que esta voluntad política ha de quedar oculta tras la apariencia de que el movimiento de la multitud obedece a una regularidad empíricamente contrastable y es aquí donde las metáforas biológicas juegan un papel fundamental. La analogía entre las ciencias sociales y las naturales permitirá de este modo demostrar que la multitud responde con eficacia instrumental y de manera cuasi-automática, siguiendo las leyes de la evolución adaptativa al medio, generando respuestas ante las amenazas, respuestas «naturales» o «automáticas» en las que no interviene la voluntad y el pensamiento racional.

No debe extrañarnos que, inspirado como está por Arquilla y Ronfeldt, el argumento que venimos resumiendo recurra a una metáfora militar afirmando que el vínculo creado en el enjambre se justifica por la necesidad de defenderse frente a las agresiones de elementos externos. En una variante de la máxima *la unión hace la fuerza* se afirma ahora la tesis de que *los vínculos débiles configuran una unión fuerte*. Por vínculo débil podemos entender, a la manera de Mandeville, que la libertad de movimiento de las abejas es la garantía de la eficacia de una integración social no regulada de forma normativa y coercitiva sino asentada en la persecución de su propio interés. Así vemos cómo se resalta en la definición del *swarming* el supuesto de que la unión del enjambre depende del carácter específico de los objetivos que se propone y tiene carácter instrumental o técnico (*tecnopolítico*).

La conclusión final de este datanálisis del movimiento 15M sería que es posible una acción política organizada y por tanto eficaz que se ejerce sobre una finalidad muy concreta y específica, eficacia que deriva del tipo de lazos débiles, plurales, cambiantes y horizontales que caracterizan a las comunidades en red. La *tecnopolítica* se diferenciaría con esto de otras formas posibles de acción política y de vínculo comunitario. El tipo de acción que se define por su eficacia tecnopolítica no agotaría las posibilidades que ofrece la red, entre las que estarían diversas formas de comunidad no organizadas en torno a una finalidad. Estas se caracterizarían por ser deseables en sí mismas, guiándose por el placer de contactar o compartir. Esta distinción abre la posibilidad de definir otras formas de acción política, metapolítica o archipolítica, así como formas éticas o estéticas de comunidad.

#### 4. Conexiones, ecosistemas, fractales y sistemas autopoieticos

Como señalábamos, es esencial al modelo de integración social de Mandeville la idea de que el movimiento de la multitud como un todo es independiente de la voluntad consciente de los múltiples particulares que la conforman. Del mismo modo, el intento de explicar el nuevo activismo político y la *potencia de las multitudes conectadas* partirá de la metáfora del enjambre sin reina, en el que del ajetreo de las abejas resulta el progreso del panal. Esto permite introducir el supuesto de que, análogamente, los sistemas sociales se autorregulan transformando la multitud de movimientos en el movimiento único de la multitud. Tanto en el panal rumoroso de Mandeville como en la multitud conectada del grupo *Datanalysis* el sistema se autorregula sin necesidad de que las abejas o ciudadanos intervengan conscientemente con la voluntad de contribuir al progreso del colectivo.

Lógicamente, el primer paso que permitirá concluir después la existencia de un sistema social autorregulado será superar los «viejos modelos» de la conciencia individual<sup>10</sup>. Frente a lo que se califica como *nociones pantanosas de la conciencia ideológica o de la conciencia moral* el sujeto protagonista del movimiento 15M sería un *proto-self*, un sujeto colectivo o *transindividual*, construido a partir de emociones. Esta confusa terminología se aclara un tanto cuando los autores de este trabajo colectivo recurren a un muy exitoso libro de divulgación científica (Hölldobler y Wilson, 1990) para llevarnos de nuevo a la metáfora de las hormigas: *Las hormigas se comunican (...) con señales semio-químicas a través de la intensidad de las feromonas que desprenden. Del mismo modo, puede quizá afirmarse que las mentes conectadas lanzan y reciben diversas señales info-emocionales, cognitivo-emotivas que permite la organización de la cooperación* (Toret, 2013, 92). Los nuevos movimientos políticos se explican, pues, a partir de un modelo cognitivo-emotivo que no sólo reconoce que las emociones son una forma de conocimiento, sino que parece reducir la cognición a emoción (excluyendo del ámbito de la política cualquier mención a la voluntad racional como si de una falsa envoltura ideológica se tratara) y que confía en que una inteligencia grupal e instintiva es capaz de llevar a cabo los ajustes que el sistema requiere.

Esta toma de partido metodológica permite a *Datanalysis* emprender un estudio semántico de los *hashtags* en *twitter* que reduce el lenguaje a sus aspectos puramente expresivos, detectando mediante el análisis de datos, la presencia de emociones como la indignación, la rebeldía, el empoderamiento, la alegría o la rabia. Sin duda los resultados de este estudio ofrecen datos muy interesantes para conocer los flujos de difusión de mensajes, las personas o colectivos más influyentes en su propagación y toda suerte de estudios estadísticos. ¿Quién puede negar la importancia de las emociones en la formación de las opiniones políticas? Pero, obviamente, el lenguaje es algo más que la pura expresión de emociones; es también la capacidad de enunciar un sentido compartido y de construir metáforas, símbolos y con-

10 Recurriendo a varias fuentes secundarias que parecen basarse en el libro de Antonio Damasio (2003), se afirma que el análisis del sistema red 15M se lleva a cabo desde la *teoría experimental de la conciencia*. Esta se resume en términos bastante confusos como el *sentimiento de lo que acontece* por parte de un *organismo metaestable u organismo colectivo híbrido y compuesto que construye un proto-self (hecho de señales y emociones que remiten a un cuerpo común emergente)*, permite *anteponer esa conciencia intensiva y transindividual del sistema autopoietico en su proceso de autoproducción a toda asimilación a las nociones pantanosas de la conciencia ideológica o de la conciencia moral*. (Toret, 2013, 89).

ceptos que sirvan para orientarnos en el hacer. Decir, como los acampados en la plaza del Sol de Madrid, «no nos representan», es algo más que expresar descontento o indignación, es afirmar la capacidad de todos y cada uno para ser sujeto pleno de la deliberación política; es exigir formar parte de ese reparto del poder; es en definitiva la exigencia de tener voz en el debate político, pero voz articulada y no simple expresión emocional de rabia o de júbilo.

Sin embargo, el estudio de Datanalysis insiste en muchos de sus capítulos en el esfuerzo de definir el nuevo sujeto político, la multitud conectada, como una agrupación cuya fortaleza depende del establecimiento de vínculos emocionales y no racionales. Así el capítulo que ya comentábamos afirma que el movimiento de la multitud *poco tiene que ver con cómo pensamos procesos deliberativos y racionales* (Toret, 2013, 116). La multitud se mueve como resultado, se afirma también, de una *dinámica de respuestas emocionales*. Por lo que su funcionamiento podría entenderse por analogía con fenómenos naturales como los terremotos, rayos, tornados y otras formas de liberación de la energía acumulada. Vemos con esto cómo la argumentación permite saltar del ámbito de la psicología de las masas al territorio mucho más abstracto y genérico de la teoría de sistemas. Lo que de común encuentran los autores del estudio entre la dinámica de las respuestas emocionales y los grandes fenómenos naturales es la idea de que obedecen a una dinámica o una economía de la carga y la descarga que permite al sistema (físico, zoológico, psicológico o sociológico) mantener el equilibrio del todo gracias al papel regulador de los desequilibrios en las partes. Así puede afirmarse que por mente colectiva hemos de entender la existencia de mecanismos de autorregulación como los que en los sistemas de flujos energéticos, son capaces de lograr la permanencia en el tiempo gracias a fenómenos de carga y descarga (Toret, 2013, 117). Por ello mismo se hace posible saltar a una nueva metáfora para proponer que *muchos fenómenos físicos asociados a la disipación de energía se configuran en estructuras fractales* (Toret, 2013, 118). La estructura fractal sería el modelo geométrico a la base de fenómenos muy diversos, todos ellos organizados a partir de una forma básica o patrón que, como las celdas de un panal de abejas, se repite a diferente escala permitiendo el crecimiento y dotando al sistema de una mayor complejidad.

La más simple de estas estructuras sería sin duda la línea que conecta dos puntos cualesquiera y que puede multiplicarse *ad infinitum* para crear lazos, nudos, redes y entramados cada vez más complejos. Esta metáfora básica de la conexión se aplica a campos tan diversos como la biología, la teoría de la información y de las señales (eléctricas, químicas...) y en general a la teoría de sistemas. Sin duda la aparición de internet ha cargado de actualidad esta metáfora que no por casualidad da nombre a este nuevo medio de comunicación digital: la red tejida por múltiples conexiones en línea. Pero si el nuevo medio ha tomado el nombre de viejas metáforas, también ocurre que las ciencias de la era informática encuentran en la red una confirmación de sus presupuestos teóricos y creen reconocer en ella la existencia de un paradigma que legitima campos muy diversos del saber. Bastará con algunos ejemplos de noticias que provienen del periodismo científico y que, por su simplicidad, revelan las metáforas e intuiciones básicas que inspiran el desarrollo de las teorías científicas.

El primero de estos ejemplos está tomado de la sección de ciencias del periódico *El País* (Domínguez, 2014a) y comparte alguno de los supuestos básicos del grupo *Datanalysis15M*. En primer lugar la convicción de que una misma estructura rige el funcionamiento de la

conexiones neuronales y de gran parte de las redes artificiales como las eléctricas o las de comunicación. En segundo lugar la idea de que las catástrofes que a menudo se producen en estos sistemas de señales se deben a fallos en la red de conexiones. Finalmente y aunando las dos primeras supuestas, se concluye que el estudio del cerebro y de las enfermedades o trastornos en las conexiones neuronales puede darnos las claves para evitar las catástrofes en las redes de comunicación evitando errores en las conexiones. Los titulares del artículo resumen la idea de forma muy periodística afirmando que *tus neuronas mejorarán las redes que mueven el mundo* y que *los investigadores proponen imitar las redes neuronales para evitar catástrofes y para mejorar otras redes artificiales*. Se recurre a la autoridad de Santiago Canals, del Instituto de Neurociencias de Alicante, para exponer la hipótesis de que *hay enfermedades neurológicas o psiquiátricas achacables a malas conexiones que reorganizan el cableado del cerebro* y se emprenden experimentos con animales para comprobarlo. Finalmente y recogiendo la opinión de Florentino Borondo, del Instituto de Ciencias Matemáticas, se llega a la conclusión de que un mismo modelo matemático puede dar cuenta tanto de las redes sociales o de amigos como de las redes biológicas.

El segundo ejemplo nos lo proporciona también el citado suplemento del diario *El País* y ha sido reproducido por diversas revistas de divulgación científica (Domínguez, 2014b). Se trata de una entrevista al profesor de Neurociencia Computacional y de Física del *Massachusetts Institute of Technology* Sebastian Seung. El título resulta muy sugestivo: *Tenemos que explicar cómo una red de neuronas tontas es capaz de producir inteligencia*, y representa una llamativa actualización del problema que se planteara Mandeville. Efectivamente si la inteligencia humana es el resultado del trabajo de millones de neuronas que, como las abejas de Mandeville, van a lo suyo sin considerar el interés general del panal, tenemos fundadas razones para confiar en que, de la multiplicidad de movimientos tontos de los ciudadanos, resultará el movimiento inteligente de la multitud. Como en el ejemplo anterior, también el modelo de Seung concede la mayor importancia a la conexión entre las neuronas, lo que le lleva a proponer la idea de *conectoma* por analogía con el concepto de genoma. El mismo Seung resume esta teoría con la frase *Soy mi conectoma*, sentencia que hemos de entender en el sentido de que no somos tanto nuestro genoma o, lo que es lo mismo, nuestro contenido informacional, sino que somos más bien nuestras conexiones. Extendiendo esta idea quizás pudiéramos decir que no somos tanto un patrimonio genético heredado que nos determina en parte, sino que son nuestros contactos o nuestra capacidad para mantenerlos lo que nos define.

La analogía entre la estructura conectada de internet y la de nuestro cerebro ha llevado a Seung a proponer la elaboración de un mapa de nuestro *conectoma* gracias a la colaboración de miles de internautas a través de la plataforma online *EyeWire* ([eyewire.org](http://eyewire.org)). Esta se presenta al potencial colaborador como un juego que cuenta ya con la participación de más de 150.000 personas y se le ofrecen especiales oportunidades de participación en la *Happy Hour*, todos los viernes de 2-4 pm en el horario ET estadounidense. Cada uno de los participantes actúa como una neurona tonta capaz, sin embargo, de producir inteligencia. Para ello se le encarga rastrear las conexiones de una sección plana de neurona lo que, sumado al trabajo de otros miles, acabará generando un mapa tridimensional.

Los esfuerzos de la neurología por explicar el surgimiento de respuestas inteligentes y colectivas a partir de las respuestas tontas de elementos singulares inspira en gran medida, como venimos viendo, la propuesta de una tecnopolítica capaz de dar cuenta de la inteligencia colectiva de la multitud conectada. Así ocurre en el capítulo titulado «Emociones colectivas y lenguaje» escrito por Óscar Marín (Toret, 2013, 69-85). Aquí también se parte de un análisis de las emociones movilizadas en el 15M, pero la novedad radica en el recurso a la teoría de la *autopoiesis*, enunciada por Maturana y Varela (1973). Según estos biólogos chilenos la vida consiste, si se analiza a partir del metabolismo celular, en una constante interrelación con el medio. Por ello todo ser vivo puede entenderse como un sistema en el que la multitud de células es capaz de dejarse afectar por el mundo y también de afectarlo gracias a la interacción mutua. De este modo, el organismo puede entenderse como un sistema capaz de autoproducirse (autopoiesis) en ausencia de una dirección central.

La relación de intercambio entre el organismo vivo y el mundo así como su capacidad para adaptarse a las circunstancias y modificarlas bastaría para explicar el funcionamiento de los seres vivos como una inteligencia colectiva en ausencia de una cabeza pensante. Esta idea de autopoiesis adaptativa y relacional es análoga a aquellas otras de la colmena sin abeja reina o del panal rumoroso y sirve para legitimar el supuesto de que la multitud conectada funciona como una inteligencia colectiva y acéfala capaz de autorregularse gracias a la interacción entre sus miembros. Esto permite a Óscar Marín concluir proponiendo que el movimiento 15M (y la acción política de la multitud conectada en general) funciona como un ecosistema. El 15M, como cualquier sistema-red, funcionaría como un ecosistema en el sentido de que, en primer lugar, tiene una estructura abierta, policéntrica, marcada por la cooperación entre nodos. El segundo rasgo que define este ecosistema cultural y político sería el hecho de que, como organismo vivo y mutante, cuenta con la capacidad de dar una respuesta adaptativa al medio así como de generar respuestas que alteran las circunstancias externas. Por último, la estructura del ecosistema permitiría superar el modelo cartesiano del sujeto y la distinción consecuente entre *res cogitans* y *res extensa*, ya que un cuerpo común, es decir, una *res extensa* sin *res cogitans* o cabeza pensante que la rijan, actuaría como sujeto colectivo de conocimiento y de acción. Como ya señalábamos, este nuevo sujeto de la acción cognitiva y política estaría constituido como un *protoself*, hecho de señales y emociones antes que de intuiciones racionales claras y distintas. Jugando con los términos de Descartes diríamos que frente a la vieja máxima *pienso luego existo*, el nuevo sujeto colectivo, la multitud, se definiría a partir de la sentencia *siento luego existo*.

## 5. El autómata de Kempelen: teleología immanente

Hemos visto diversas metáforas que nacen del intento de encontrar un sentido o una dirección en el movimiento de la multitud. Su pretensión es la de reducir la multiplicidad de movimientos singulares a un movimiento de la multitud en una dirección previsible y que, justo por ello, permite al tecno-político intervenir para acelerarlo o retardarlo. La posibilidad de una *tecnopolítica* se basa en esta confianza en que, si podemos prever el sentido que el zumbido aparentemente caótico del panal delinea, estaremos en condiciones de intervenir sobre él. Con ello la nueva tecnopolítica hace suya la pretensión fundacio-

nal de la sociología tal como la entendió Comte: *saber para prever, prever para poder*. Sin embargo este impulso fáustico, por mucho que resulte constitutivo para la condición humana, no debe perder de vista nunca sus propios límites. Y es que, en primer lugar, nos enfrentamos a lo que es una mera *desiderata* que no ha dejarse llevar por la tentación de la omnipotencia. No todo es previsible ni se pliega a las condiciones puras de la economía o ecología del sistema. Es por esto que la segunda prevención nos aconseja tener presente siempre que reducir lo real en su multiplicidad y singularidad a aquellas variables sobre las que nos está permitido intervenir técnicamente no es más que una esperanza dictada por la urgencia de la acción. Por mucho que parezca obvio hemos de recordar que si nuestro deseo de conocer se supedita a nuestra voluntad de poder hacemos oídos sordos a la tozuda presencia de lo real.

El modelo teórico que hemos visto viene a sostener que la multitud se mueve con una finalidad propia regida por leyes de la biología o por procedimientos de autorregulación, como si se tratara de un sistema-red. Sin embargo debemos entender estas propuestas no como tesis probadas (por mucho que se recurra a la mano invisible de un supuesto ecosistema y a la legitimidad de la ciencia) sino, en todo caso, como lo que Kant llamaba «una perspectiva consoladora de futuro». Si queremos que nuestras buenas intenciones a la hora de actuar tengan alguna oportunidad de futuro y que nuestros esfuerzos sean recompensados, necesitamos creer que la realidad tiende hacia un cierto progreso. Si apostamos por una idea de comunidad que, a diferencia del panal rumoroso de Mandeville, sea algo más que el mero resultado de acciones individuales ciegas, deberemos sentar las condiciones de posibilidad de esta acción comunitaria. Pero esta creencia no puede ser dogmática ni utópica (pues toda utopía encierra el peligro de una distopía), sino que debemos tomarla como lo que es: una hipótesis consoladora que recurre a metáforas. Confiar en que una mano invisible pero inteligente rige el movimiento de la multitud empieza por ser una concesión excesiva a la fantasía omnipotente de dominación. Reducir la esfera de la política al ámbito pre-racional de las emociones que se contagian de forma viral significa disponerlas para su manipulación tecnopolítica. Ello abre las puertas a un nuevo Leviatán.

Confiar en que el sistema autopoietico trabaja a nuestro favor generando nuevas oportunidades para lo común sería un acto de fe. Creer que las leyes del sistema-red o del sistema económico y político obedecen a una cierta astucia de la razón, sería como seguir confiando en que Dios escribe derecho con renglones torcidos. Confiar en esta mano invisible del sistema regido por una teleología inmanente significaría regresar a la teología. Juan Martín Prada lo ha advertido al mencionar la metáfora que Walter Benjamin propuso para poner en cuestión el dogma marxista del materialismo histórico (Martin Prada, 2008). Dar por supuesto, por ejemplo, que la web 2.0 funciona como un software biónico con inteligencia propia sería como caer en la trampa del autómatas de Kempelen construido en 1770. Este autómatas jugaba al ajedrez y parecía tener inteligencia artificial, pero en realidad era movido por un enano jorobado que se escondía en el interior del mecanismo. El materialismo histórico era para Benjamin como el falso autómatas de Kempelen guiado por el enano de la teología. Como ocurría en los tiempos de Benjamin, hoy también la teología es pequeña y fea de manera que, tal como ocurría con el enano jorobado de Kempelen, no podía dejarse ver. Hoy debemos estar atentos a que este enano no se esconda bajo el disfraz de la biología y la teoría de sistemas.

## Referencias

- Arquilla, J. and Ronfeldt, D. (2001), *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*, RAND. Trad. esp. *Redes y guerras en red: el futuro del terrorismo, el crimen organizado y el activismo político*, Madrid, Alianza, 2003.
- Damasio, A. (2003), *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Crítica.
- Domínguez, N. (2014a), «Tus neuronas mejorarán las redes que mueven el mundo» en *Materia*, suplemento de ciencias de *El País*, 01/10/014. [http://elpais.com/elpais/2014/10/01/ciencia/1412178621\\_038401.html](http://elpais.com/elpais/2014/10/01/ciencia/1412178621_038401.html) [Consulta: 21 de junio de 2015].
- Domínguez, N. (2014b), «Tenemos que explicar cómo una red de neuronas tontas es capaz de producir inteligencia» en *Materia*, suplemento de ciencias de *El País*, 16/07/2012 [<http://esmateria.com/2012/07/16/tenemos-que-explicar-como-una-red-de-neuronas-tontas-es-capaz-de-producir-inteligencia/>] [Consulta: 21 de junio de 2015].
- Granovetter, M. (1974), *Getting A Job: A Study of Contacts and Careers*. Cambridge Mass, Harvard University Press.
- Hardt, M. y Negri, A. (2004), *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*, Madrid, Debate.
- Hölldobler, B.; Wilson, E. O. (1990), *Viaje a las hormigas*, Barcelona, 1996.
- Laclau, E. (2005), *La razón populista*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Martín Prada, J. (2008), «La creatividad de la multitud conectada y el sentido del arte en el contexto de la Web 2.0» en *Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo*, n.º. 5.
- Maturana, H.R. y Varela F.J. (1973), *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science. D. Reidel Publishing. Co
- Negri, A. (2000), *Kairos, Alma Venus, Multitudo*, Roma, Manifestolibri; trad. cast. En *Fábricas del sujeto. Ontología de la subversión*, Madrid, Akal, 2006.
- Negri, A. (2005), «El arte y la cultura en la época del Imperio y en el tiempo de las multitudes» [en línea ] Ediciones simbióticas. Dirección URL: <http://edicionesimbioticas.info/El-arte-y-la-cultura-en-la-epoca>. [Consulta: 24 de junio de 2015]. Publicado posteriormente en *Movimientos en el Imperio: pasajes y paisajes*, Paidós, 2006.
- Rancière, J. (2002), «Peuple ou multitude. Entretien avec Eric Alliez», *Multitudes* n.º 9, mayo-junio de 2002 <http://www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/>. [Consulta: 24 de junio de 2015].
- Rheingold, H. (2004), *Multitudes inteligentes: la próxima revolución social*. Madrid, Gedisa.
- Toret, J. (coord.) (2013), *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*, Barcelona, IN3 Internet Interdisciplinary Institute, Universitat Oberta de Catalunya.
- Virno, P. (2003), *Gramática de la multitud: Análisis de las Formas de vida contemporáneas*, Madrid, Traficantes de sueños.

## John Toland y la *Encyclopédie*

### John Toland and the *Encyclopédie*

JORDI MORILLAS\*

**Resumen:** En la *Encyclopédie* de Denis Diderot y Jean D'Alembert, John Toland es citado en dos ocasiones, sin que se le dedique ninguna entrada o se especifique quién era. En este artículo se intentan exponer los motivos de esta exclusión, ofreciendo para ello una breve exposición de los principios básicos de su filosofía. Éstos, contrastados con los del movimiento ilustrado, ayudan a entender por qué Toland no sólo no podía ser tratado en este proyecto ilustrado, sino también por qué tal omisión respondía a la manera en la que el pensador irlandés había concebido la difusión de su filosofía en sus últimos años de vida.

**Palabras claves:** John Toland, *Encyclopédie*, Denis Diderot, Jean D'Alembert, Masonería.

**Abstract:** In Denis Diderot's and Jean D'Alembert's *Encyclopédie*, John Toland is occasionally quoted twice, but no entry is dedicated to him, nor is specified anywhere who he was. In order to explain why Toland had no place in the *Encyclopédie*, in this study we will expose briefly the fundamentals of his philosophy. These will be later contrasted with the Enlightenment ideals, so we can understand not only why Toland could not be quoted in this enlightened project, but also how this omission was a result of Toland's conception of the transmission his philosophy in his late years of life.

**Keywords:** John Toland, *Encyclopédie*, Denis Diderot, Jean D'Alembert, Freemasonry.

#### 1. La *Encyclopédie*: la *machine de guerre* de la Revolución ilustrada de 1789

Entre los años 1751 y 1772 se publicó en París la *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*<sup>1</sup>, obra que contenía 28 volúmenes y cerca de 72.000 entradas<sup>2</sup>. Nacida en un primer momento como proyecto de traducción de la *Cyclopaedia*:

Recibido: 27/04/2016. Aceptado: 11/05/2016.

\* Profesor en la Universidad de Lübeck. Sus líneas de investigación son la Filosofía Antigua, el pensamiento de John Toland y el siglo XIX alemán y ruso. Entre sus publicaciones recientes, cabrían destacar «F. M. Dostoevski y el islam», en J. Morillas (ed.), *Dostoevsky and Christianity* (Dostoevsky Monographs, VI), Editorial D. Bulanin, San Petersburgo, 2015, pp. 217-252 y junto con A. Morillas, «Philologische Voraussetzungen für einen Vergleich zwischen F. M. Dostoevskij und F. W. Nietzsche», en *Nietzscheforschung: Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* ( „...der unmögliche Mönch“? Nietzsches Luther- und Reformationskritik, hrsg. von Renate Reschke, Band 23, 2016, págs. 271-294). Dirección de correo electrónico: morillas.jordi@gmail.com

1 *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et [...] par M. d'Alembert*, Briasson, David, Le Breton, Durand et Neuchâtel, París, 1751-1772. Todas las citas se harán a partir de la primera edición, indicando entre paréntesis volumen y página.

2 Cfr. Lough, J., *Essays on the Encyclopédie of Diderot and D'Alembert*, Oxford University Press, Londres, 1968, pp. 463-464. A estos volúmenes hay que añadir el *Supplément à l'Encyclopédie* que se publicó, sin la

or, *An Universal Dictionary of Arts and Sciences* (Londres, 1728) de Ephraim Chambers, la *Encyclopédie* pronto cobró entidad propia, proponiéndose reformar y, en última instancia, eliminar, como *véritable machine de guerre*<sup>3</sup>, la sociedad y la mentalidad del *Ancien Régime*<sup>4</sup>. Esta intención no pasó desapercibida entre sus primeros lectores como prueba la recepción que tuvo entre las autoridades civiles y eclesiásticas<sup>5</sup> y el hecho de que llegó a ser considerada el *best-seller*<sup>6</sup> de la Ilustración<sup>7</sup>.

## 2. John Toland en la *Encyclopédie*

En este *cheval de Troie*<sup>8</sup> del saber ilustrado, que había contado con la colaboración de Voltaire y de J. J. Rousseau<sup>9</sup>, se recogían los testimonios de toda una serie de pensadores que podían representar los principios que sus autores pretendían difundir. Entre ellos se encontraba el filósofo irlandés John Toland (1670-1722)<sup>10</sup>.

---

colaboración de Diderot, por iniciativa de Charles-Joseph Panckoucke y bajo la edición de Jean-Baptiste-René Robinet. El *Supplément* constaba de 4 volúmenes de texto (1776 y 1777), un volumen de láminas (1777) y una *Table analytique et raisonnée des matières contenues dans les XXXIII volumes in-folio du Dictionnaire des sciences, des arts et des métiers* (1780). Véase Hardesty, K., *The Supplément to the Encyclopédie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1977 (reed. en Springer, 2011).

- 3 Cfr. Tarin, R., *Diderot et la Révolution française. Controverses et polémique autour d'un philosophe*. Préface de Roland Desné, H. Champion Éditeur, París, 2001, p. 147 y Le Ru, V., *Subversives Lumières. L'Encyclopédie comme machine de guerre*, CNRS Éditions, París, 2007.
- 4 Cfr. las palabras de Diderot s. v. «Encyclopédie» (V, 636 y ss.). Por lo que se refiere al carácter claramente político de la *Encyclopédie*, véase Morley, J., *Diderot and the Encyclopaedists*, Chapman and Hall, Londres, 1880, pp. 121 y ss. y, entre la bibliografía moderna, Donato, Cl. y Maniquis, R. M. (eds.), *The Encyclopédie and the Age of Revolution*, G. K. Hall, Boston/Massachusetts, 1992. En cuanto a Diderot, pueden consultarse las diversas contribuciones que se encuentran recogidas en Chouillet, A.-M. (ed.), *Les ennemis de Diderot. Actes du colloque organisé par la Société Diderot (Paris, Hôtel de Sully, 25-26 octobre 1991)*, Klincksieck, París, 1993.
- 5 Sobre la censura en la época, véase Lureau, S., «La censure en France au temps de l'Encyclopédie», en Association Diderot, *L'Encyclopédisme & Autres* (eds.), *L'Encyclopédie. Actes du colloque d'Alençon (26 mars 1988)*, Le Mesnil-Brout, 1989, pp. 131-139 y las contribuciones de Jonathan Israel y Colas Duflo en Laerke, M. (ed.), *The Use of Censorship in the Enlightenment*, Brill, Leiden/Boston, 2009.
- 6 Cfr. el título de la edición francesa de la obra de Darnton, R., *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopédie 1775-1800* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/Londres, 1979), editada por la Librairie Académique Perrin de París en 1982, *L'aventure de l'Encyclopédie, 1775-1800: Un best-seller au siècle des Lumières* (Traducción española de Mária Averbach y Kenya Bello: *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, Librería/F.C.E., México, 2006).
- 7 Para una historia de la edición de la *Encyclopédie*, véanse las obras anteriormente citadas de Darnton y Lough, así como Proust, J., *Diderot et l'Encyclopédie*, A. Colin, París, 1962 (en concreto el capítulo II, «Histoire de la 'manufacture encyclopédique'», pp. 45-80), Kafker, F. A. y Kafker, S. L., *The Encyclopedists as Individuals: A Biographical Dictionary of the Authors of the Encyclopédie*, Voltaire Foundation, Oxford, 1988, pp. 194-201, y Wilson, A. M., *Diderot*, Oxford University Press, Nueva York, 1972.
- 8 Cfr. Michelet, J., *Histoire de France aux dix-huitième siècle. Louis XV (1724-1757)*, Librairie Chamerot et Lauwereyns, París, 1866, T. XVI, p. 446.
- 9 Para un esbozo biográfico de los diferentes autores que colaboraron en la edición de la *Encyclopédie*, véase *The Encyclopedists as Individuals*, op. cit.
- 10 Para una exposición sistemática de su vida y de su obra, véase Morillas, J., *Religión, ciencia y política en la filosofía de John Toland* ([www.tdx.cat/handle/10803/2042](http://www.tdx.cat/handle/10803/2042)).

Si bien no hay ninguna entrada dedicada a exponer sistemáticamente el pensamiento filosófico de Toland, éste es citado en dos ocasiones. La primera en la voz «Hodegos», en la que se explica que «el señor Toland ha publicado una disertación con el mismo título, cuyo tema es la *columna de fuego* que sirvió de guía a los israelitas en el desierto por la noche» (VIII, 243)<sup>11</sup>. De esta manera, el autor de estas líneas se refería a un escrito del filósofo irlandés<sup>12</sup>, en el que éste realizaba un examen filológico de las Escrituras (en concreto, de Éxodo, XIII, 21), con el fin de desmitificar la concepción milagrosa de la historia del pueblo de Israel, tomando como modelo el *Tratado teológico-político* (1677) de Baruch Spinoza.

Más adelante, en la definición de «Politeísmo» (XII, 954-964), discutiendo acerca de la «teoría de los ateos», según la cual la idolatría tendría su origen en el culto religioso a los grandes legisladores y magistrados, el anónimo autor<sup>13</sup> mencionaba como sus máximos representantes a Evémero, Cicerón y, entre los modernos, al «inglés Toland», quien, afirmaba, había escrito «un tratado con el mismo propósito intitulado *Del origen de la idolatría y de los motivos del paganismo*»<sup>14</sup>. Comentando la sinceridad intelectual de los defensores de esta «teoría de los ateos», declaraba que:

Evémero pretendía que su propósito era solamente exponer la falsedad de la religión popular en Grecia y Toland que su propósito no era más que escribir contra la idolatría pagana, cuando el objetivo real tanto del uno como del otro era destruir toda religión (XII, 955).

11 La voz aparece firmada con la letra «G», que era la forma con la que se conocían las contribuciones del teólogo Abbé Edme-François Mallet (1713-1755).

12 El título completo rezaba: *Hodegus, or, The Pillar of Cloud and Fire, that Guided the Israelites in the Wilderness, not Miraculous: but a Thing equally practis'd by other nations, and in those places not only useful but necessary* y constituía el primero de una serie de tratados publicados con el título genérico de *Tetradymus*, Londres, 1720, pp. 1-60.

13 Según la lista de autores ofrecida por los editores de las *Oeuvres* de Diderot, esta voz que aparece sin firma se habría de adjudicar al filósofo francés, puesto que, como se dice en el *Discours Préliminaire* de la *Encyclopédie*: «Los artículos que no llevan letras al final o que tienen una estrellita al inicio son de M. Diderot: en los primeros aparece como uno de los *autores* de la Enciclopedia, en los segundos como completados por él en calidad de *editor*» (I, XLVI). Sin embargo, al no haber estrellita al inicio y al estar sin letras identificativas al final no se puede saber si el texto es de Diderot como autor o como editor. En cualquier caso, esta autoría ha sido puesta en duda por Jacques Proust, quien sostiene que esta afirmación del *Discours Préliminaire* queda desmentida por lo que se dice al final del tomo segundo: «Los artículos en los que no se nombra ni se designa al autor son de M. Diderot o de otros autores que han provisto los materiales o de diferentes personas que no han querido ser dadas a conocer o que son mencionadas en el *Discours Préliminaire*» (II, 872). Detrás de esta contribución no estaría, por consiguiente, Diderot, sino el masón Abbé Claude Yvon, a raíz de los paralelismos que Proust cree hallar entre lo que se expone en esta entrada y diversos pasajes de su *Abrégé de l'histoire de l'Eglise*. Véase para más detalles Proust, op. cit., pp. 132 y ss. y 157-158, nota 177.

14 *El origen de la idolatría y las razones del paganismo* (The Origin of Idolatry, and Reasons of Heathenism) es la tercera de las cuatro *Cartas a Serena* (Letters to Serena) que Toland publicó en 1704. Existe una reproducción facsímil, con introducción de Günter Gawlick, en Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964. Se citará a partir de esta edición, encontrándose la tercera carta en las páginas 69-130.

A continuación, el autor rechazaba esta «teoría de los ateos», sosteniendo que se fundamentaba en un sofisma que confundía el origen de la idolatría con el del culto religioso y desprestigiaba a Toland argumentando que, a diferencia del cristiano Isaac Newton, no ocupaba «uno de los primeros puestos en el mundo de los sabios» (XII, 955)<sup>15</sup>.

No obstante este rechazo, una profunda impronta tolandiana se hacía patente a lo largo del artículo. Así, Toland está presente tanto en lo que se refiere a la crítica al politeísmo, que el anónimo autor califica como «contrario a la razón y a los fenómenos del universo» (XII, 959), como también en la reivindicación de la existencia de un único ser divino. Esta deidad, definida como un todo uno, habría sido objeto de culto por parte de una minoría que, consciente de la incapacidad del vulgo para comprender la imagen real de la divinidad, habría perpetuado la idolatría con el fin político de mantener unida a la sociedad (cfr. XII, 962ss). Esta argumentación constituía un fiel resumen de lo expuesto por el filósofo irlandés en *Pantheisticon* (1720), obra que circuló de forma manuscrita y clandestina entre la intelectualidad francesa de la época de la *Encyclopédie*<sup>16</sup>. Ahora bien, ¿quién era John Toland?

### 3. John Toland, un filósofo olvidado

John Toland entra en la vida intelectual de su época con la publicación de *Cristianismo no misterioso* (*Christianity not Mysterious*, 1696<sup>17</sup>), obra en la que pretendía purificar el cristianismo de todo tipo de misterios y añadidos con los cuales había sido históricamente adornado con la intención de volverlo «razonable». Tal tentativa de purificación de la religión cristiana sufrió un rechazo radical tanto desde el ámbito político como desde el teológico, como lo demuestran las diferentes condenas que se impusieron al autor y a su obra y que se verían ejemplificadas en la que, a través de las demandas del síndico de Dublín (*Middlesex Grand Jury*), efectuó el Parlamento irlandés. Así, el 9 de septiembre de 1697, la institución irlandesa decretó que la obra de Toland debía ser llevada a las llamas y su autor encarcelado por blasfemia, consumándose el acto dos días después, cuando se quemó de manera pública *Cristianismo no misterioso*<sup>18</sup>. No obstante, este «castigo ejemplar» no quedó aquí, sino que

15 Con este distanciamiento de las teorías religiosas de los *Freethinkers*, los autores de la *Encyclopédie* pretendían evitar nuevos conflictos con las autoridades judiciales y eclesiásticas. Cfr. Israel, J., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Nueva York, 2006 (2011), pp. 840-862 y S. Maréchal, quien, en el *Dictionnaire des athées anciens et modernes* (Bruselas, 1833<sup>2</sup>), en la voz «Encyclopédistes», afirma que «escribiendo bajo el reino de una doble inquisición, política y religiosa, ellos [los enciclopedistas] pusieron todo su arte en decir más o menos todo lo que tenían que decir, sin comprometerse demasiado, aunque no siempre con éxito» (p. 81).

16 Cfr. Lurbe, P., «La question de la traduction française du *Pantheisticon* de John Toland», en McKenna, A./ Mothu, A. (eds.), *La Philosophie clandestine à l'Âge classique. Actes du colloque de l'Université Jean Monnet Saint-Etienne du 29 septembre au 2 octobre 1993 organisé par Anthony McKenna*, Universitas/Voltaire Foundation, París/Oxford, 1997, pp. 353-365.

17 La obra se encuentra editada en McGuinness, P., Harrison, A. y Kearney, R. (eds.), *John Toland's Christianity not Mysterious*. Text, Associated Works and Critical Essays, The Lilliput Press, Dublín, 1997.

18 Toland reproduce en *An Apology for Mr. Toland* la sentencia que se encuentra recogida en *Journal of the House of Commons of Ireland*, vol. 2, p. 190. Véase el texto en *John Toland's Christianity not Mysterious*, op. cit., pp. 120-121. Como insinúa Paul O'Higgins («Blasphemy in Irish Law», *The Modern Law Review*, XXIII, 2 [Marzo de 1960], pp. 151-166), parece ser que la acción emprendida por el parlamento fue originada por la obra de

a principios de 1700 la «Lower House of Convocation» creó un comité para el examen de escritos anticristianos y antianglicanos en el que se condenó de nuevo tanto *Cristianismo no misterioso*, como también *Amyntor o una defensa de la vida de Milton* (*Amyntor: or, a Defence of Milton's Life*, 1699)<sup>19</sup>.

A pesar de toda esta serie de acciones represivas contra su obra, el pensador irlandés no abandonó su lucha por un cristianismo originario, puro y accesible para todos. Ejemplos históricos de este cristianismo verdadero Toland los buscó en un primer momento en el antiguo cristianismo celta<sup>20</sup>, para apoyarse posteriormente en el evangelio apócrifo de Bernabé, el cual le permitió afirmar la unidad y el consenso doctrinal entre las tres grandes religiones monoteístas, a saber, el judaísmo, el cristianismo y el islam con la finalidad de promover la tolerancia religiosa y social en la Inglaterra de su tiempo (véase *Nazarenus*, 1718<sup>21</sup>).

Esta lucha por la tolerancia religiosa iba estrechamente ligada a la destrucción sistemática de los prejuicios en la vida de los hombres, como testimonia *Razones para la naturalización de los judíos* (*Reasons for Naturalizing the Jews*, 1714<sup>22</sup>). En este escrito, uno de sus textos más polémicos<sup>23</sup> y que supuso un punto de inflexión en el pensamiento ilustrado europeo<sup>24</sup>,

---

Peter Browne *A Letter in Answer to a Book Entitled «Christianity not Mysterious», As Also, to All Those who Set Up for Reason and Evidence in Opposition to Revelation and Mysteries*, Joseph Ray, Dublín, 1697.

- 19 Toland, siguiendo a John Milton en *Of Reformation Touching Church-Discipline in England* (T. Underhill, Londres, 1641), criticaba en esta obra la legitimidad del canon y la autoría de los libros del Nuevo Testamento. Este tratado se incluye dentro de su proyecto de publicación de las obras del poeta inglés para el que escribió *Life of John Milton* en 1699 (reed. Scientia Verlag, Aalen, 1963).
- 20 El interés por los celtas se encuentra testimoniado en *A Specimen of the Critical History of the Celtic Religion and Learning: Containig An Account of the Druids*, en *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland*, J. Peele, Londres, 1726, vol. I, pp. 1-183.
- 21 Esta obra se puede leer en la edición de Justin Champion (*Nazarenus: or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, Voltaire Foundation, Oxford, 1999) y Gesine Palmer (*Ein Freispruch für Paulus. John Tolands Theorie des Judenchristentums*, Institut Kirche und Judentum, Berlín, 1996; *Nazarenus: or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*. Nach dem Or.-Text der 2. Aufl., London 1718, von Claus-Michael Palmer hrsg. und verglichen mit Tolands franz. Ms., ONB Cod. 10.325, von 1710, *Christianisme judaique et mahometan*).
- 22 *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland, on the same foot with all other Nations. Containing also, A Defence of the Jews AGAINST All vulgar Prejudices in all Countries*, J. Roberts, Londres, 1714. El texto será citado a partir de la edición bilingüe de Herbert Mainusch (*Gründe für die Einbürgerung der Juden in Großbritannien und Irland*. Englischer Text eingeleitet, übersetzt und erläutert von Herbert Mainusch, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlín-Colonia-Main, 1965). Asimismo, véase Radin, P., *Pamphlets Relating to the Jews in England during the 17th and 18th Centuries*, California State Library, San Francisco, 1939, pp. 41-65 y en traducción francesa de Pierre Lurbe en P.U.F., París, 1998. Una reciente reedición del texto se encuentra en *The Manuscript Publisher*, Dublín, 2013, reseñada por Jordi Morillas en *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 59 (2013), pp. 215-217.
- 23 Y aun así sólo recibió como respuesta importante el anónimo de 1715 *A Confutation of the Reasons for Naturalizing the Jews: Containing the Crimes, Frauds, and Insolences for which They Were Convicted and Punished in Former Reigns* y la crítica que le hizo Jonathan Swift (1667-1745), quien dos años antes de la aparición de la obra de Toland, ya había escrito que «el tiempo se acerca en el que los librepensadores de Gran Bretaña se convertirán al judaísmo y el sultán recibirá el prepucio de Toland y Collins en una caja dorada». Véase Swift, J., *The Works*. Ed. de John Nichols. A New Edition. Vol. XVIII, Londres, 1808, p. 434.
- 24 Véase Ettinger, S., «The Beginning of the Change in the Attitude of European Society towards the Jews», *Scripta Hierosolymitana*, 7 (1961), pp. 193-219 y Champion, J., «Toleration and Citizenship in Enlightenment England: John Toland and the Naturalisation of the Jews, 1714-1753», en Grell, O. P. y Porter, R. (eds.), *Toleration in Enlightenment Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 133-156.

Toland pretendía, apoyándose en tratados ya aparecidos en su época<sup>25</sup>, combatir uno de los prejuicios más fuertemente arraigados en su tiempo y en la historia de las sociedades europeas: el rechazo y el desprecio hacia los judíos.

Junto con esta actividad pública, hay que mencionar su labor intelectual clandestina. En efecto, debido a la gran polémica suscitada con la aparición de su primera obra, a los desencuentros que tuvo a raíz de sus actividades políticas en Inglaterra y al descubrimiento de la filosofía de Giordano Bruno<sup>26</sup>, el filósofo irlandés inició una gradual retirada de la vida pública y, si bien siguió sacando a la luz escritos de carácter teológico en las décadas de 1710 y 1720, la divulgación de su verdadero pensamiento la llevó a cabo de manera esotérica. De ahí los diversos textos que circularon de mano en mano entre un público selecto como *Adeisidaemon* y *Origines Judaicae* (1708-1709)<sup>27</sup> o su obra «impresa, pero no publicada» *Pantheisticon* (1720)<sup>28</sup>.

- 
- 25 Véanse, p. ej., Williams, R., *The Bloody Tenent of Persecution, for Cause of Conscience*, Londres, 1644 o Luzzatto, S., *Discorso circa il stato de gl'hebrei et in particular dimoranti nell'inclita Città di Venetia* (G. Calleoni, Venecia, 1638), texto que Toland leyó con atención como se puede observar por los paralelismos existentes entre ambas obras. Cfr. Barzilay, I. E., «John Toland's Borrowings from Simone Luzzatto: Luzzatto's *Discourse on the Jews of Venice* (1638) the Major Source of Toland's Writing on the *Naturalization of the Jews in Great Britain and Ireland* (1714)», *Jewish Social Studies*, 31.2 (1969), pp. 75-81.
- 26 Para la relación Bruno-Toland, véanse los estudios de Aquilecchia, A., «Nota su John Toland traduttore di Giordano Bruno», *English Miscellany*, IX (1958), pp. 77-86 y «Scheda bruniana: la traduzione 'tolandiana' dello Spaccio», *Giornale storico della letteratura italiana*, CLII (1975), pp. 311-313 (ahora también en *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli Editore, Manziana, 1993, pp. 279-280); Giuntini, C., «Toland e Bruno: ermetismo 'rivoluzionario'?», *Rivista di filosofia*, CXVI (Junio de 1975), pp. 199-235; Sturlese, R., «Postille autografe di John Toland allo Spaccio del Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana*, LXV (1986), pp. 27-41; Seidengart, J., «L'infinitisme panthéiste de John Toland et ses relations avec la pensée di Giordano Bruno», *Revue de Synthèse*, 4, 2-3 (Abril-septiembre de 1995), pp. 315-342; Ricci, S., «Il Bruno di Toland: aspetti politici», en Ciliberto, M. y Mann, N. (eds.), *Giordano Bruno 1583-1585. The English Experience/L'esperienza inglese*. Proceedings of the Colloquium held at the Warburg Institute 3-4 June 1994, Olschki, Florencia, 1997, pp. 101-116 y Sacerdoti, G., «Toland e la 'lettura moderna' di Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, LVIII (2003), pp. 505-513.
- 27 De estos tratados hay traducción al italiano (*Adeisidaemon e Origines Judaicae*, con un saggio introduttivo e cura di A. Sabetti, trad. di Ida Capiello, Liguori, Nápoles, 1984) y al alemán (Palmer, M., J. Tolandi Dissertationes Duae, *Adeisidaemon et Origines Judaicae*. Neue, zweisprachige Ausgabe des Drucks Den Haag 1708/9, sowie der zugrundeliegenden Handschrift von 1706/7: *Livius vindicatus*, nach der Edition des Manuskriptes Bodleian Library, Rawlinson Coll., Cod. D. 177, fols. 132 (105) – 139 (112) durch Giancarlo Carabelli, como segunda parte de su tesis doctoral *Adeisidaemon. Vernunft zwischen Atheismus und Aberglauben. Materialismus & Commonwealth bei John Toland. Mit einer Neuauflage und Übersetzung von Tolands Adeisidaemon & Origines Judaicae*, Technische Universität Berlin, Berlín, 2002).
- 28 De esta obra existe una edición en latín y en italiano debida a Onofrio Nicastro y a Manlio Iofrida, (Edizioni ETS, Pisa, 1996) y una traducción al inglés: *Pantheisticon. A Modern English Translation*. Translation, Essay and Glossary by Dr. Jason Cooper, Open Archive Books, 2014. Para la difusión de textos clandestinos, véase Wade, I. O., *The Clandestine Organization and Diffusion of Philosophical Ideas in France from 1700 to 1750*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1938 y Benítez, M., *La cara oculta de las luces (investigaciones sobre los manuscritos filosóficos clandestinos de los siglos XVII y XVIII)*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2003.

#### 4. John Toland y la Ilustración: divergencias

Teniendo presente estos datos biográficos, parece comprensible el hecho de que Toland fuera mencionado fugazmente en dos ocasiones y de que no contara con una entrada propia en un proyecto que pretendía recoger todo el saber ilustrado con la intención de reformar la sociedad y acabar con la cosmovisión del *Ancien Régime*.

En efecto, si bien es cierto que Toland compartía con los ilustrados su anticristianismo y su lucha contra los prejuicios, el filósofo irlandés consideraba, sin embargo, que no sólo el pueblo sencillo, sino también «hombres de la más grande franqueza y juicio podrían estar seducidos en muchas cuestiones por el prejuicio»<sup>29</sup>.

Un ejemplo paradigmático para Toland lo constituye el antisemitismo, fenómeno muy extendido entre la mayoría de los pensadores ilustrados<sup>30</sup> como Diderot (quien es sospechoso de opiniones antisemitas<sup>31</sup>) o Voltaire (conocido por su «a pesar de todo, no hay que quemarlos»<sup>32</sup>, lo cual le llevó a ser considerado como una referencia para los antisemitas alemanes<sup>33</sup>).

Por otro lado, la filosofía de Toland se aleja del mito ilustrado y romántico del «genio popular» y de la «nación», en cuanto que afirma que «uno de los [prejuicios] más difundidos es la noción prevalente de un cierto genio o inclinación en la mente reinante de una cierta familia o de una nación. Que tal fenómeno se observa con frecuencia, no voy a negarlo, pero sí sostengo que todo procede por accidente y no por naturaleza»<sup>34</sup>. La razón de esta postura radica en el hecho de que para Toland existe una naturaleza humana común<sup>35</sup> que se diferencia únicamente a través de los distintos tipos de gobierno y de educación, siendo la medida la manera según la cual protejan y garanticen la libertad

29 Toland, *Letters to Serena*, op. cit., p. 155.

30 Véase, por ejemplo, Lovsky, F., «L'antisémitisme rationaliste», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 30 (1950), pp. 176-199; Meyer, P. H., «The Attitude of the Enlightenment towards the Jew», *SVEC*, 26 (1963), pp. 1161-1205 o Hertzberg, A., *The French Enlightenment and the Jews. The Origins of Modern Anti-Semitism*, Columbia University Press, Nueva York, 1990 (1968<sup>1</sup>).

31 Véase Gendzier, J., S. J., «Diderot and the Jews», *Diderot Studies*, XVI (1973), pp. 35-54; Schwartz, L., *Diderot and the Jews*, Associated University Presses, Nueva Jersey, 1981 y Poliakov, L., *Historia del antisemitismo. III. El siglo de las luces*, trad. de Helena Rotés, Muchnik, Barcelona, 1984, pp. 126-129.

32 Cfr. «Juif» en *Dictionnaire philosophique*, en *Oeuvres complètes*, Garnier, París, 1879, vol. XIX, p. 521. Sobre el antisemitismo de Voltaire, véanse Poliakov, op. cit., pp. 103-117; Aubery, P., «Voltaire et les juifs: ironie et démystification», *SVEC*, 24 (1963), pp. 67-79; Pomeau, R., *Politique de Voltaire*, A. Colin, París, 1963; Desné, R., «Voltaire et les Juifs. Antijudaïsme et antisémitisme. A propos du *Dictionnaire philosophique*», en *Pour une histoire qualitative: études offertes à Sven Stelling-Michaud*, Presses universitaires romandes, Ginebra, 1975, pp. 131-145; Gay, P., *Voltaire's Politics. The Poet as Realist*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1988; Schwarzbach, B. E., «Voltaire et les Juifs: Bilan et plaidoyer», *SVEC*, 358 (1998), pp. 27-91 y Sutcliffe, A., *Judaism and Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, esp. pp. 231-246.

33 Cfr. Grattenauer, C. W. Fr., *Erster Nachtrag zu seiner Erklärung über seine Schrift: Wider die Juden. Ein Anhang zur fünften Auflage*, J. W. Schmidt, Berlín, 1803, p. 75. En Francia, hay que destacar la recopilación de Henri Labrousse *Voltaire antijuif*, Les Documents contemporains, París, 1942, analizado por Pellerin, P., «Le Voltaire antijuif d'Henri Labrousse: une escroquerie intellectuelle meurtrière», *SVEC*, 7 (2004), pp. 173-185.

34 Toland, *Reasons for Naturalizing the Jews*, op. cit., p. 60.

35 Véase Toland, J., *A Letter Concerning the Roman Education*, en *A Collection of Several Pieces of Mr. John Toland*, J. Peele, Londres 1726, vol. II, pp. 1-11.

y la propiedad<sup>36</sup>. Para Toland, el apego a la tierra donde se ha nacido es un «prejuicio infantil»<sup>37</sup>, puesto que cualquier punto de la Tierra es igual de digno y de valioso para el hombre que viva en libertad, ya que, siguiendo a su maestro Cicerón, «la patria está allí donde se está bien»<sup>38</sup>.

Asimismo, Toland rechaza cualquier tipo de educación general que pretenda elevar culturalmente a las masas, argumentando que, si bien es necesaria una reforma tanto de las escuelas como de las universidades<sup>39</sup> con la intención de que éstas eduquen para la libertad<sup>40</sup>, esta formación ha de tener, no obstante, como finalidad que cada uno ocupe su puesto en la *Commonwealth*<sup>41</sup>. Por esta razón, se ha de evitar invertir en la educación de los pobres, puesto que ésta es innecesaria para su labor dentro de la sociedad:

Y pienso que no hay nada que se pruebe más pernicioso para el pueblo que la edificación de escuelas de caridad, en las que los niños pobres son educados como escribas (de verdad) y cualificados para empleos en los cuales no se les busca, sino que están por el contrario más que saturados [...] Los pobres utilizan todos los medios e intereses que tienen para educar a sus hijos como hombres versados en libros y en eruditos, lo cual es el peor daño concebible a la nación<sup>42</sup>.

## 5. John Toland y la *Encyclopédie*: semejanzas

Mas no todo son divergencias entre John Toland y la Ilustración y su proyecto de la *Encyclopédie*. De esta manera, aunque parece que Jean D'Alembert no estuvo influenciado por la filosofía de Toland, sí que es palpable la impronta del filósofo irlandés en el pensamiento de Denis Diderot<sup>43</sup>, no tanto en su paso del catolicismo al deísmo y posteriormente

36 Lurbe comenta que «las naciones son muchos fragmentos imperfectos de la humanidad, la cual es quitaesencialmente una. En este sentido, la existencia de una variedad de naciones puede ser entendida en términos de una caída laica, de un deterioro de la unidad humana». Cfr. Lurbe, P., «John Toland, Cosmopolitanism, and the Concept of Nation», en O'Dea, M. y Whelan, K. (eds.), *Nations and Nationalisms: France, Britain, Ireland and the Eighteenth Century Context*, Voltaire Foundation, Oxford, 1995, p. 254.

37 Cfr. Toland, *A Letter Concerning the Roman Education*, op. cit., p. 7.

38 Cfr. Cicerón, *Disputationes Tusculanae*, V, 37, 108: «patria est ubicumque est bene».

39 Cfr. Toland, *A Memorial presented to a Minister of State*, en *A Collection*, op. cit., vol. II, pp. 241 y 248. Véase, además de la primera *Carta a Serena*, la fuerte crítica a Oxford y a Cambridge en *The Description of Epsom*, A. Baldwin, Londres, 1711, p. 19 y *The State-Anatomy of Great Britain*, John Philips, Londres, 1717, pp. 69-73. Una edición en español de esta primera carta a Serena, el lector la encontrará en Morillas, J., «John Toland y la lucha del filósofo contra la superstición y la ignorancia: *Cartas a Serena. Carta I*», *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, 49 (2010), pp. 175-194.

40 Hablando de la educación de los romanos, la cual toma Toland como modelo, sostiene que «ellos [los tutores romanos] insuflaban [a sus discípulos] una ardiente pasión por la libertad, un verdadero amor y respeto por las leyes estrictas y una aversión por igual tanto a la tiranía como a la anarquía». *A Letter Concerning the Roman Education*, op. cit., p. 7.

41 Toland, *A Memorial presented to a Minister of State*, op. cit., p. 250.

42 *Ibid.*

43 Para la influencia de Toland en Diderot, véase Crocker, L. G., «Toland et le matérialisme de Diderot», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, 53 (1953), pp. 289-295 y *The Embattled Philosopher: a Biography of Denis Diderot*, Michigan State College Press, East Lansing, 1954, pp. 316-347.

al ateísmo, como en su concepción del materialismo, como se observa en su contribución «Léibnitzianisme ou Philosophie de Léibnitz» (IX, 369-379). En esta entrada, el pensador francés parece combinar lo aprendido en sus lecturas de Toland acerca de la atracción newtoniana con el principio de la naturaleza atomista de la materia<sup>44</sup>.

Otro rasgo vinculante de Toland con la *Encyclopédie* es la acusación de pertenencia a la masonería. Así, según el masón Albert Lantoine, era bastante probable que el pensador irlandés hubiera tenido relación con ciertas logias masónicas inglesas y continentales, aunque aseguraba que «Toland no fue jamás iniciado»<sup>45</sup>. No obstante, Lantoine dedicó todo un capítulo de su obra a delinear la «correlación entre la *sodalitas* socrática del *Pantheisticon* y la francmasonería francesa contemporánea» (págs. 147-170)<sup>46</sup>, creando a partir de entonces todo un precedente en los estudios tolandianos.

En efecto, esta tesis fue posteriormente tomada por la investigadora americana Margaret C. Jacob, quien, a partir de un texto exhumado entre los papeles póstumos de Toland con el título «Chapitre General des Chevaliers de la Jubilation» (fechado en 1710 en La Haya), creía haber encontrado la prueba definitiva de la existencia de una organización masónica, de la cual habría sido miembro el filósofo irlandés durante su estancia en Holanda<sup>47</sup>. Algunos años más tarde, Ch. Berkvens-Stevelinck<sup>48</sup>, experto en P. Marchand<sup>49</sup>, demostró que los textos que Jacob había presentado (junto con otros a los que, según su opinión, la investigadora americana no había querido mostrar atención) tenían que ver más con una tradición libertina

44 Cfr. Ibrahim, A. (ed.), *Diderot et la question de la forme*, P.U.F., París, 1999, p. 95. Parece que Diderot conoció las *Cartas a Serena* en torno a 1750, fecha en la que ya circulaban en forma manuscrita, como puede observarse por la carta que le remite a Falconet el 6 de septiembre de 1768, en la que critica con severidad la censura en Francia y cita como ejemplo a las *Cartas a Serena* de Toland. La traducción francesa se publicaría en este mismo año con el título de *Lettres philosophiques*. Traduites de l'Anglois de J. Toland. Traducidas por Paul Henri Dietrich, barón d'Holbach, con la colaboración de Jacques-André Naigeon, Londres, 1768.

45 *Un précurseur de la Franc-Maçonnerie, John Toland 1670-1722. Suivi de la traduction française du Pantheisticon de John Toland*, Librairie Critique Émile Nourry, París, 1927, p. 164. Esta suposición se podía leer ya en Dudon, P., «Le second centenaire de la franc-maçonnerie anglaise (1717-24 juin-1917)», *Études*, CLIII (1917), pp. 681-707 y «John Toland fût-il un précurseur de la franc-maçonnerie?», *Études*, CCIV (1930), pp. 51-61.

46 Justo en el año en el que Lantoine publicó su tesis sobre Toland, salió a la luz una traducción del *Pantheisticon* destinada a «la logia 'La Parfaite Intelligence et l'Étoile Réunies'». Cfr. Welsch, H. y Dubois, H. (eds.), *John Toland. Le Pantheisticon. 1720. Traduction française [...] d'après l'exemplaire de J. Lempereur*, s.l., 1927.

47 Cfr. «An Unpublished Record of a Masonic Lodge in England: 1710», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 22 (1970), pp. 168-171. Un extracto del documento se encuentra reproducido en el apéndice a *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons, and Republicans*, George Allen and Unwin, Londres, 1981, pp. 268-269. De hecho, la autora va tan lejos en sus afirmaciones que incluso sostiene que Toland no sólo envió el texto realmente a Holanda, sino que también «fue publicado en latín en 1720 como parte de su *Pantheisticon*», si bien añade que «la masonería oficial nunca lo adoptó». Cfr. su contribución «Freemasonry and the Utopian Impulse», en Popkin, R. H. (ed.), *Milleniarism and Messianism in English Literature and Thought 1650-1800*, *Clark Library Lectures 1981-1982*, E. J. Brill, Leiden, 1988, p. 144 y *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, Nueva York, 1991, p. 66.

48 Berkvens-Stevelinck, Ch., «Les Chevaliers de la Jubilation: Maçonnerie ou libertinage? À propos de quelques publications de Margaret C. Jacob», *Quaerendo*, XIII (1983), 1, pp. 50-73 y 2, pp. 124-148.

49 Véase su *Catalogue des manuscrits de la collection Prosper Marchand*. Avec la collaboration de Adèle Nieuweboer, E. J. Brill / Universitaire Pers Leiden, Leiden, 1988.

que masónica. Al año siguiente, Jacob contestaba a esta crítica de Berkvens-Stevelinck<sup>50</sup>, creándose con ello una polémica que aún hoy prevalece en los estudios tolandianos, pues no está todavía probado de manera definitiva que Toland fuera masón, ni que fundara una sociedad masónica o proto-masónica<sup>51</sup>.

Por lo que se refiere a Diderot y a D'Alembert, se ha especulado con la posibilidad de que ambos se hubieran hecho miembros de la logia de «Las nueve hermanas» (*Les Neuf Sœurs*)<sup>52</sup> con la intención de poder participar en la ceremonia fúnebre de Voltaire, quien se había convertido poco antes de fallecer a la masonería<sup>53</sup>. No obstante, parece que ninguno de los dos llegó a recibir jamás la iniciación<sup>54</sup>.

Asimismo, los comentarios epistolares de Voltaire a D'Alembert acerca de la necesidad de crear una cofradía de filósofos tomando a los masones como modelo con el fin de acabar principalmente con el cristianismo no son argumentos suficientes para indicar filiación alguna a la masonería por parte de D'Alembert<sup>55</sup>, mientras que, por lo que se refiere a Diderot tampoco se puede hablar de una membrecía a una logia masónica<sup>56</sup>, quizás no tanto por desavenencias ideológicas, como por prudencia<sup>57</sup>.

Por lo que respecta a la *Encyclopédie*, la acusación de ser una empresa propiciada por la masonería nace principalmente con la obra contra-revolucionaria de Jacques-François Le Franc<sup>58</sup>, John Robison<sup>59</sup> y el Abbé Augustin Barruel<sup>60</sup>. Con posterioridad, esta tesis ha

50 Cfr. «The Knights of Jubilation – Masonic and Libertine. A Reply», *Quærendo*, XIV (1984), pp. 63-75. En una colaboración del año 1988, Jacob actualizaba su teoría: «Freemasonry and the Utopian Impulse», art. cit.

51 Véase Jacob, M. C., «The Radical Enlightenment and Freemasonry: Where we are now», *Philosophica*, 88 (2013), pp. 13-29. Entre los expertos que ponen en entredicho la pertenencia de Toland a la masonería se encuentran, entre otros, C. Giuntini (*Panteísmo e ideología republicana: John Toland (1670-1722)*, Il Mulino, Bolonia, 1979, pp. 465, 472 y ss.) y Stephen H. Daniel (*John Toland. His Methods, Manners, and Mind*, McGill-Queen's University Press, Kingston/Montreal, 1984, pp. 214-218), mientras que de los que estarían a favor habría que citar, por ejemplo, a M. Sina (*L'avvento della ragione. 'Reason' e 'above Reason' dal razionalismo teologico inglese al deismo*, Vita e pensiero, Pubblicazioni della Università Cattolica, Milán, 1976, p. 502, nota 244) o a Ph. McGuinness («Looking for a Mainland: John Toland and Irish Politics», en *John Toland's Christianity not mysterious*, op. cit., p. 272).

52 Sobre esta logia, véase Amiable, L., *Une loge maçonnique d'avant 1789. La R.-- L.-- Les Neuf Sœurs*, F. Alcan, París, 1897 (reed. en Les Editions Maçonnique de France, París, 1989).

53 Véase Chevallier, P., *Histoire de la Franc-Maçonnerie française. La Maçonnerie: École de l'Égalité, 1725-1799*, Librairie Arthème Fayard, París, 1974, vol. 1, pp. 272-279.

54 Cfr. Bachaumont, L. P. de, *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis MDCCLXII, jusqu'à nos jours*, J. Adamson, Londres, 1780, Tomo XII, p. 178 (entrada del 1 de diciembre de 1778) y «Discours prononcé lors de la réouverture de la loge des Neuf-Sœurs, le 10 décembre 1836, par L.-Th. Juge, 33e degré, secrétaire-général de cette loge et vénérable de la loge la Clémentine-Amitié», en Juge, L.-Th. (ed.), *Le Globe. Archives générales des sociétés secrètes non politiques*, Le Globe, París, 1839, p. 79.

55 Cfr. la carta de Voltaire a D'Alembert del día 20 de abril de 1761, en Voltaire, *Correspondance*, éd. Theodore Besterman, Gallimard, París, 1980, carta número 6585, p. 349.

56 «La cuestión es controvertida», como afirma André Billy (*Vie de Diderot*. Édition revue et augmentée, Flammarion, París, 1932, pp. 320-321), quien, sin embargo, niega cualquier tipo de afiliación.

57 Cfr. Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, op. cit., p. 271.

58 *Le voile levé pour les curieux, ou le secret de la Révolution révélé à l'aide de la Franc-Maçonnerie*, Lepetit et Guillemard, París, 1791 (1792) (reeditado por Altaïr, 1999 y Lacour-Ollé, Nîmes, 2009).

59 *Proofs of a Conspiracy against all the Religions and Governments of Europe, carried on in the secret Meetings of Free Masons, Illuminati, and Reading Societies, etc., collected from good authorities*, George Forman, Edimburgo, 1797.

60 *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme*, Le Boussonier, Londres, 1797-1798 (4 vols.).

sido desarrollada por autores como Gustave Lanson<sup>61</sup>, Louis-Philippe May<sup>62</sup>, Georges-Henri Luquet<sup>63</sup>, Robert Shackleton<sup>64</sup>, Dorothy B. Schlegel<sup>65</sup>, Margaret C. Jacob<sup>66</sup> o Frank A. Kafker<sup>67</sup>, sin que se haya llegado a resultados concluyentes<sup>68</sup>.

La historia de la conexión de la *Encyclopédie* con la masonería empieza en 1737, cuando el masón Chevalier Michel de Ramsay expresa en un discurso su deseo de que los masones de toda Europa se unan para la creación de una enciclopedia sobre las artes liberales y las ciencias<sup>69</sup>. Identificada con el proyecto de Diderot y D'Alembert, se creyó encontrar aquí la prueba definitiva de la conexión masónica, pero, como señaló Margaret C. Jacob, su exigencia tenía más un carácter cristiano, que no «irreligioso y libertino»<sup>70</sup>. Además, de Ramsay dejaba bien claro en su parlamento que en esta enciclopedia debían estar recogidas todas las artes liberales y todas las ciencias útiles, «exceptuando únicamente la teología y la política», ámbitos estos del saber que, si bien de forma prudente, son tratados de manera amplia y subversiva en la *Encyclopédie*.

De hecho, también se ha aportado como prueba del carácter masónico de la *Encyclopédie* la pertenencia de los editores a la masonería, en concreto, de André-François Le Breton (1708-1779), si bien investigaciones posteriores han probado que en el fondo se trataría del orfebre Thomas-Pierre Le Breton<sup>71</sup>. Asimismo, el hecho de que el frontispicio de la *Encyclopédie* estuviera diseñado en 1764 por el masón Charles-Nicolas Cochin, quien la adornó con toda una serie de símbolos que reproducían a Minerva y a Apolo y que serían fácilmente

61 «Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, XIX (1912), pp. 1-29.

62 «Note sur les origines maçonniques de L'Encyclopédie, suivie de la liste des Encyclopédistes», *Revue de Synthèse*, 17, n° 2 (Junio 1939), pp. 181-190.

63 «L'Encyclopédie fut-elle une entreprise maçonnique?», *Revue d'Histoire littéraire de la France*, LIV (Enero-marzo 1954), pp. 23-31.

64 «The Encyclopédie and Freemasonry», en Barber, W.H. et altri (eds.), *The Age of the Enlightenment: Studies Presented to Theodore Besterman*, University Court of the University of St. Andrew, Edimburgo/Londres, 1967, pp. 223-237.

65 «Freemasonry and the Encyclopédie Reconsidered», *SVEC*, 90 (1972), pp. 1433-1460.

66 *The Radical Enlightenment*, op. cit.

67 «The Role of the Encyclopédie in the Making of the Modern Encyclopedia», en Donato, Cl. y Maniquis, R. M. (eds.), *The Encyclopédie and the Age of Revolution*, op. cit., pp. 19-25.

68 Una sucinta exposición de esta problemática la realiza Kafker, F. A., «Some Observations on Five Interpretations of the Encyclopédie», *Diderot Studies*, XXIII (1988), pp. 85-100.

69 Chevalier Michel de Ramsay, «Discours prononcé à la réception des Francs-Maçons», en *Lettres de M. de V\*\*\*, avec plusieurs pièces de différents auteurs*, Poppy, La Haya, 1738, pp. 58-61. El discurso está datado el 20 de marzo de 1737, con la intención de ser leído al día siguiente. Cfr. Saunier, E. (ed.), *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie*, Librairie Générale Française, París, 2000, s.v. «Ramsay», p. 697 y Schneider, J., «Les sociétés de pensée et la philosophie des droits de l'homme sous le règne de Louis XV (1715-1774)», *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, hrsg. vom Deutschen Historischen Institut Paris (Institut historique allemand), Thorbecke, Ostfildern, 2008, vol. 35, pp. 209-229.

70 Jacob, *The Radical Enlightenment*, op. cit., pp. 257-258. Cfr. también Ligou, D., «Le chevalier de Ramsay, précurseur de l'Encyclopédie ou aventurier religieux?», en Becq, A. (ed.), *L'Encyclopédisme. Actes du Colloque de Caen, 12-16 janvier 1987*, Aux Amateurs de livres, París, 1991, pp. 169-182.

71 Cfr. Chevallier, P., *Les Ducs sous l'acacia, ou, Les premiers pas de la Franc-Maçonnerie française, 1725-1743*, Editions Slatkine, Ginebra, 1994, pp. 23-24 y 51-52, así como *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, op. cit., p. 268 y Luquet, G.-H., *La Franc-maçonnerie et l'État en France au XVIIIe siècle*, Vitiano, París, 1963, pp. 148-149 y *L'Encyclopédie fut-elle une entreprise maçonnique?*, art. cit., pp. 29-31.

reconocibles entre los masones, se ha considerado como una indicación más de su filiación<sup>72</sup>. Esta simbología, con todo, no parecería estar relacionada con las grandes logias masónicas inglesas o francesas, sino con una más antigua asociada con los rosacruces y denominada «Masonería de Minerva»<sup>73</sup>.

Según refiere Dorothy B. Schlegel, los mismos símbolos se encontrarían en la edición del *Characteristicks of Men* de Anthony Ashley Cooper, Earl of Shaftesbury de 1714 y del *Dictionnaire Historique et Critique* de Pierre Bayle de 1720. De Shaftesbury, Diderot había traducido en 1745 *Inquiry concerning Virtue and Merit*<sup>74</sup>, obra en la que se hallan también inscritos caracteres de cariz masónico de la mano de uno de los futuros editores de la *Encyclopédie*, Laurent Durand<sup>75</sup>. A partir de aquí, Schlegel supone el hecho de que Diderot pertenecería a unas de las «sociedades socráticas» que habrían surgido con Shaftesbury y Toland<sup>76</sup>, las cuales tendrían como texto base el *Pantheisticon*, obra que circulaba en aquella época de manera clandestina en traducción francesa<sup>77</sup>. Prueba de esta pertenencia sería el hecho de que Diderot se identificó en repetidas ocasiones con la figura de Sócrates e incluso se hizo estampar un anillo con el retrato del filósofo griego, el cual utilizaba como sello para sus cartas<sup>78</sup>.

Sin embargo, y a pesar de que parece verosímil negar cualquier tipo de filiación directa con la masonería, al menos por lo que respecta a la *Encyclopédie* originaria<sup>79</sup> de Diderot y D'Alembert<sup>80</sup>, existen toda una serie de datos objetivos que podrían evidenciar una participación progresivamente activa de la masonería en el proyecto ilustrado. Así, por ejemplo, mientras que la entrada «Francs-Maçons» (VII, 281) en la *Encyclopédie* constituye un artículo breve, aunque escrito con cierta simpatía, en el *Supplément* (III, 132b-135a) se extiende considerablemente su contenido y tiene como autor a Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande, fundador y posterior Venerable Maestro de la logia «Las nueve hermanas».

72 Cfr. May, art. cit., p. 185 y Luquet, art. cit., pp. 25-26.

73 Cfr. Schlegel, art. cit., pp. 1435-1436.

74 *Principes de la philosophie morale; ou Essai de M. S.\*\*\* sur le mérite et la vertu. Avec Réflexions*, Zacharie Chatelain, Ámsterdam, 1745.

75 Cfr. Schlegel, art. cit., pp. 1451-1452.

76 *Ibid.*, p. 1445.

77 *Ibid.*, p. 1452.

78 Cfr. Wilson, *Diderot*, op. cit., p. 446.

79 Cfr. Venturi, F., *Le origini dell'Encyclopaedia*, Edizioni U, Florencia, 1946 (Einaudi, Turín, 1963); Faucher, J.-A. y Ricker, A., *Histoire de la Franc-Maçonnerie en France. Lettre liminaire de Me Richard Dupuy*, Nouvelles Editions Latines, París, 1967 y Gayot, G., *La Franc-maçonnerie française. Textes et pratiques (XVIIIe-XIXe siècles)*, Gallimard/Julliard, París, 1980 (reed. en Gallimard, París, 1991).

80 En la época en la que colaboraron directamente en la *Encyclopédie*, eran masones Arnulphe d'Aumont (1721-1800); Théophile de Bordeu (1722-1776); Louis Necker de Germany (1730-1804); Michał Kazimierz, Conde y Príncipe de Ogiński (1728-1800); Jean-Baptiste, Paris de Meyzieu (1718-1778); Antoine-Nunes-Ribeiro Sanchez (1699-1783) y Pierre-Jacques Willermoz (1735-1799); lo fueron en su juventud o antes de colaborar Charles Pinot Duclos (1704-1772); Louis-Elisabeth de La Vergne, conde, posteriormente marqués de Tressan (1705-1783) y el Abbé Claude Yvon (1714-1791); lo fueron más tarde Claude-François-Adrien, marqués de Lezay-Marnésia (1735-1800); Jean-David Perronet (1708-1794) y François-Marie Arouet de Voltaire (1694-1778); lo fueron por algún tiempo Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède et de Montesquieu (1689-1755) o se especula con la posibilidad François Quesnay (1694-1774) o Anne-Robert-Jacques Turgot, barón de L'Aune (1727-1781). Cfr. Kafker, F. A. y Kafker, S. L., *The Encyclopedists as individuals*, op. cit.

De hecho, es a partir de la publicación del *Supplément* que se puede afirmar que los masones «se adueñan» de la *Encyclopédie*, puesto que no sólo dos de sus editores, Charles-Joseph Panckoucke<sup>81</sup> y Jean-Baptiste-René Robinet, sino también varios de sus colaboradores eran masones, llegando a producir así una «convergencia entre la inspiración masónica y el espíritu de la Ilustración»<sup>82</sup>.

## 6. Conclusiones

Expuesta toda esta problemática en torno a Toland y a la Ilustración, parecen evidentes los motivos por los cuales el filósofo irlandés no disponía de una entrada propia en el proyecto ilustrado de la *Encyclopédie* y era citado únicamente de pasada en dos ocasiones. Como expuso F. H. Heinemann en 1944<sup>83</sup>, lo que se conoce como «Ilustración» no es un periodo que se pueda considerar de manera unitaria y conviene distinguir en él cuatro etapas para poder entender correctamente su desarrollo interno.

Así, el primer periodo coincidiría con el final de la Edad Media y se caracterizaría por ser un momento de búsqueda de libertad y de amplitud de horizontes. Aquí estarían Copérnico, Giordano Bruno, Galileo, Maquiavelo, Spinoza o Locke. El segundo periodo se destacaría por tener un carácter más «selectivo», que se traduciría en grupos minoritarios y cerrados como los deístas o los masones, que rechazarían cualquier tipo de ilustración popular. El tercer periodo, que casi se identifica con el cuarto, adoptaría, por el contrario, una actitud

81 La reacción de Diderot a esta iniciativa de Panckoucke fue bastante crítica. Véase Wilson, *Diderot*, op. cit., pp. 578-579.

82 Gusdorff, G., *Les sciences humaines et la pensée occidentale. IV. Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Payot, París, 1971, p. 410. Cfr. también Chevallier, *Histoire de la Franc-Maçonnerie française*, op. cit., p. 270. Así se entiende que en 1904 el masón Bonnet pudiera afirmar en el Congreso Masónico del Grand-Orient de Francia que la *Encyclopédie* había sido un proyecto nacido dentro del seno de la masonería. Cfr. Ferrer-Benimeli, J., y Dougnac, F., «Diderot entre jesuitas y masones», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LV (1986), pp. 161-179.

83 «John Toland and the Age of Enlightenment», *The Review of English Studies*, XX, 78 (Abril de 1944), pp. 125-146. Para una crítica a Heinemann, véase Sino, *L'avvento della ragione*, op. cit., p. 439, nota 3. Por otro lado, J. Israel propone, recogiendo la herencia de P. Hazard, la siguiente división: un primer periodo que iría de 1650 a 1680, en el que se fragua la nueva filosofía y se podría definir como de transición o de «crisis de la conciencia europea»; un segundo, que abarcaría los años de 1680 a 1750, en el que se muestra la influencia del pensamiento racionalista y secular y, finalmente, un tercero a partir de 1750, cuando se manifiestan y se ven completados los avances prácticos de la Ilustración. No obstante, si afinamos un poco más y seguimos las indicaciones de la profesora Jacob (cfr. *The Radical Enlightenment*, op. cit., pp. 25 y ss.) y del mismo Israel («Enlightenment! Which Enlightenment?», *Journal of the History of Ideas*, LXVII, 3 [Julio 2006], pp. 523-545), debemos distinguir dentro de esta división dos grupos más generales que recogerían en esencia la importancia decisiva y la trascendencia histórica de Toland. Así, se debería diferenciar entre una *ilustración moderada*, que tendría sus representantes en Newton y Locke, y que, si bien lucharía contra la superstición y la ignorancia, no pretendía la destrucción del orden antiguo ni la revolución, sino que buscaría llevar a cabo una unión entre el viejo orden y la modernidad, entre la fe y la razón, y, por otro lado, el movimiento de la *ilustración radical*, que se caracterizaría esencialmente por su carácter revolucionario y destructivo tanto del Antiguo Régimen como de sus pilares religiosos. Es en esta corriente ilustrada donde debemos insertar a Toland y toda su producción filosófica y política. Véase, por último, Cantimori, D., *La periodizzazione dell'età del Rinascimento nella storia d'Italia e in quella d'Europa*, en *Relazioni del 10. Congresso Internazionale di Scienze Storiche: Roma 4-11 settembre 1955, IV: Storia Moderna*. A cura della Giunta Centrale per gli Studi Storici, Sansoni, Florencia, 1955, vol. 4, pp. 307-334.

más abierta, propagandística y enciclopédica, cobrando su máxima expresión política en la Revolución Francesa de 1789, mientras que el cuarto, nacido en el siglo XIX, se distinguiría por el deseo de liberación e ilustración del denominado «proletariado», teniendo como máximos representantes a Feuerbach, Marx y Engels.

Que Toland fuera silenciado en la *Encyclopédie* (un proyecto con un marcado carácter propagandístico) y no tuviera una entrada propia se debe tanto al hecho de que representan dos tipos distintos de Ilustración (a lo que habría que añadir la situación de peligro constante a la cual estuvieron sometidos sus editores y redactores, quienes se habrían creado todavía más problemas tratando de manera extensa a un pensador tan heterodoxo como John Toland), como también a la manera en la que el pensador irlandés entendió su filosofía, la cual debía ser difundida clandestinamente entre una minoría culta<sup>84</sup>.

---

84 Quizás como consecuencia de esta concepción elitista de la filosofía de Toland se explique que, sobre todo a partir de la Revolución Francesa, que encumbró a una ilustración que, si bien en un principio sería «radical» (cfr. Israel, J., *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, Princeton, 2010), pronto mostró su carácter populista, el irlandés haya sido sistemáticamente silenciado en el mundo académico. Testimonio de ello es el hecho de que no se dispone todavía hoy ni de una edición crítica de sus obras ni de un centro de estudios dedicado a su pensamiento, al cual se le califica, en el mejor de los casos, de «segunda categoría». Una brillante excepción a esta tendencia denigradora la representa Franco Venturi, quien en su obra *Utopia e riforma nell'Illuminismo* (Einaudi, Turín, 1970; ahora en traducción española de Hugo Salas para Siglo XXI, Buenos Aires, 2014) lleva a cabo una decidida reivindicación «de este hombre extraordinario».

## El discurso del final: historia, arte y filosofía\*

### The discourse on the end: history, art and philosophy

MARTA GARCÍA RODRÍGUEZ\*\*

**Resumen:** Discurrir sobre el final de la historia, del arte o de la filosofía se ha convertido en una actividad frecuente y fructífera en la historiografía filosófica de los últimos decenios. En el presente artículo se analizan el origen, las relaciones y las implicaciones de dichos discursos, siendo su eje la filosofía hegeliana, interpretada como un pensamiento performativo. La tesis principal es que el «fin del arte» propuesto por Danto es una manifestación más del habitual *topos* metafilosófico sobre el final de la historia y de la filosofía.

**Palabras clave:** final de la historia, final del arte, final de la filosofía, Danto, Hegel.

**Abstract:** Discussing about the end of history, of art or of philosophy has become a common and fruitful activity in the philosophical historiography of the last decades. The present paper analyses the origin, relations and implications of those theories, being its axis the Hegelian philosophy, which is interpreted as a performative thought. The main thesis is that Danto's «end of art» is nothing but a further manifestation of the widespread metaphilosophical *topos* of the end of history and of philosophy.

**Keywords:** end of history, end of art, end of philosophy, Danto, Hegel.

#### 1. El origen del final: el final de la historia

El discurso sobre el final de cualquier tipo de mundo simbólico tradicional se ha convertido en un lugar común en la reflexión contemporánea, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX<sup>1</sup>. El presente trabajo intenta señalar que las tesis del final de la historia,

---

Recibido: 05/05/2016. Aceptado: 28/09/2017.

\* La redacción de este trabajo ha sido posible gracias a una beca predoctoral del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador No Doctor del Departamento de Educación, Política Lingüística y Cultura del Gobierno Vasco.

\*\* Investigadora predoctoral en la Universidad del País Vasco, Departamento de Filosofía (San Sebastián). Dirección de correo electrónico: [marta.garcia@ehu.eus](mailto:marta.garcia@ehu.eus). Líneas de investigación: Metafilosofía, Historia Crítica de las Ideas, Filosofía Contemporánea.

1 Véase entre otras: Heidegger, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000, pp. 77-93 [1964]; Riedel, M., «Filosofar tras el 'final de la filosofía'. Sobre la cuestión del pensar en la edad de la ciencia», *Éndoxa*, nº12, 2000, pp. 33-50 [1978]; Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1991 [1988]; Fukuyama, F., *The end of history and the last man*, New York, MacMillan, 1992; Cooper, D., «Postmodernism and 'The End of Philosophy'», *International Journal of Philosophical Studies*, nº 1 (1), 1993, pp. 49-59; Danto, A., *After the end of art. Contemporary art and the pale of history*, Princeton University Press, 1996. El colectivo Baynes, K., Bohman, J. y McCarthy, Th. (eds.), *After Philosophy: end or transformation?*, Massachusetts, MIT Press, 1987, recoge textos de los autores más relevantes sobre la cuestión del final de la filosofía.

del arte y de la filosofía se entrelazan e implican unas a otras, y se argumenta a favor de la idea de que la tesis de Danto es una ramificación del marco más general y metafilosófico del final de la filosofía y de la historia.

Esas tesis parecen sostenerse sobre una base común de raíz hegeliana: un concepto lineal y progresivo de la historia y, por lo tanto, una cierta propensión teleológica. Dicho de otro modo, tales discursos sobre el final se cimentan en una concepción concreta de la historia, según la cual esta es un desarrollo progresivo que acaba cuando alcanza su supuesto fin último, determinante de su específica condición. Esto, a su vez, presupone una concepción esencialista de la historia en general (y, por ello, de sus subconjuntos), ya que llegar al final significa haber completado, en el despliegue histórico-dialéctico, su «específica condición», es decir, su «esencia». Como se verá más adelante, la conjunción de esencialismo e historicismo es, cuanto menos, problemática.

La concepción histórico-esencialista de los mundos simbólicos es especialmente característica de la filosofía hegeliana<sup>2</sup>, pues es inseparable de la manera en que ésta concibe la historia de la realidad entera: como el resultado de un despliegue progresivo de la conciencia a culminar en y por el Espíritu Absoluto<sup>3</sup>. Su *Fenomenología* es el relato de ese despliegue lineal y unitario dirigido a un fin específico: la fase o manifestación última, la autoconciencia. La Historia total, desde la materia al espíritu, desde la naturaleza a la cultura, es descrita como el proceso de autoconciencia del Espíritu, la realización de la Idea misma de la Historia; la historia real sería entonces el progreso de ese conocimiento de sí que lleva a cabo el espíritu<sup>4</sup>. Y la conciencia de sí que es el Espíritu Absoluto, la manifestación plena, sólo puede darse en la manifestación subjetiva: en la religión, el arte y la filosofía, siendo esta última «la forma más alta, la más libre y la más sabia»<sup>5</sup>. De modo que esa fase final se realiza en la filosofía; de hecho, en la filosofía que piensa y escribe W. Fr. Hegel: la filosofía, gracias al *factum* performativo del relato fenomenológico hegeliano, se piensa a sí misma como la cumbre del desarrollo de la historia de la conciencia y, por lo tanto, de la realidad entera. En esta tarea de la filosofía hay, lógicamente incluidos, dos aspectos que merecen ser destacados. De un lado, es la filosofía que piensa la historia de ese modo la que, por hacerlo, culmina la historia de la conciencia y la lleva así a su final; se trataría aquí de un acto performativo en el que el *verum* de lo que se afirma es indiscernible del *factum* de afirmarlo. El relato de la *Fenomenología* viene a ser parte esencial de la historia de la conciencia y, por ello mismo, de la realidad. Pues la historia de la conciencia es la historia de la realidad –y viceversa–, y eso es así por el simple hecho de ser pensado:

2 Karl Löwith, p. ej., sostiene que Hegel sustituye la filosofía por un «historicismo metafísico» (Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974, p. 305).

3 «El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene como [término] medio suyo a la razón que se sabe [a sí misma], (lo universal-absoluto), la cual se escinde [o desdobra] en *espíritu y naturaleza*.» Hegel, G.F.W., «El Espíritu Absoluto», en: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005, pp. 580-605, §577.

4 Esposito, J. L., «Hegel, absolute knowledge and the end of history», *Clio*, n° 12 (4), 1983, p. 356.

5 Hegel, G.F.W., *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972, p. 159.

En cuanto razón que se ha asegurado a sí misma (...) está cierta de sí misma en cuanto realidad; o de que toda realidad efectiva no es distinta de ella; *su pensar mismo es, de manera inmediata, la realidad efectiva*<sup>6</sup>.

De otro lado, trivialmente, es la filosofía del sujeto histórico G. W. Fr. Hegel –no es aquí irrelevante tener en cuenta que la circunspeta expresión «filosofía hegeliana» describe, antes y después de cualquier valoración, un subconjunto del contenido de estados mentales de G. W. Fr. Hegel que él, se supone que selectivamente, quiso describir en textos como el de la *Fenomenología*– la que lleva al Espíritu a la fase final de la autoconciencia y, por ello mismo, a su final, esto es, al final, no temporal, pero sí estructural, de la historia. Aquí está implícita una idea de la filosofía como aquella disciplina que posee la máxima carga racional y que es, por tanto, capaz de comprender no sólo que la Razón se realiza en la historia, sino que esta historia de racionalización culmina gracias a la filosofía que así la piensa. De ahí que D. Cooper haya calificado la escenificación hegeliana del final, tanto de la historia como del arte y de la filosofía, como un final por apoteosis<sup>7</sup>. Pero cabe añadir que esta apoteosis es autoperformativa: ocurre porque se piensa y se dice que ocurre.

Una de las reformulaciones más conocidas y disputadas de la tesis hegeliana del fin de la historia es la de Francis Fukuyama<sup>8</sup>. Partiendo de las premisas de Hegel y de la interpretación que de estas hace Kojève<sup>9</sup>, Fukuyama afirma que el fin de la historia –en cuanto a la culminación de las formas de organización política y económica de la historia humana– adviene con la instauración de la democracia liberal<sup>10</sup>. Una vez más, no se trata de una situación universal fáctica, sino más bien de una tendencia general e inexorable, derivada de una asumida supremacía ideológica de tal sistema económico-político adquirida por haber colapsado las grandes ideologías alternativas (fascismo y comunismo)<sup>11</sup>.

A pesar de que la tesis de Fukuyama es principalmente una tesis socio-política, esta se encuentra cimentada en la concepción hegeliana de la historia. En la introducción de *The end of history and the last man*, Fukuyama presenta el tema del libro como un intento de responder a la pregunta de si tiene sentido, al final del siglo XX, hablar de nuevo sobre una Historia de la humanidad coherente y direccional que la lleve finalmente a la democracia liberal<sup>12</sup>. Su objetivo, por tanto, es delinear una historia universal del ser humano, asumiendo para ello el principio hegeliano de la «lucha por el reconocimiento» como motor de

6 Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada Editores, 2010 (cursivas mías). El original alemán dice: „als Vernunft, seiner selbst versichert (...), es ist seiner selbst als der Realität gewiß, oder dass alle Wirklichkeit nicht anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit“ (Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, GW, Bd. 9, 1980, p. 132.

7 Cooper, D., *op. cit.* Cooper distingue tres escenarios terminales de la filosofía: Apoteosis, Balcanes y Suicidio. Hegel se sitúa en el primero, donde la filosofía consigue su *telos*.

8 Fukuyama, F., «The End of History?», *The National Interest*, verano 1989; y también en Fukuyama, F., *The end of history and the last man*.

9 Kojève, A., *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta, 2013.

10 Esta tesis es defendida fuertemente en el artículo «The End of History?» y en el más extenso *The end of history and the last man*.

11 Fukuyama, F.: «The End of History?», apartado III.

12 Fukuyama, F., *The end of history and the last man*, p. xii.

la historia humana<sup>13</sup>. El concepto lineal y progresivo de la historia *à la Hegel* le permite a Fukuyama hacer una interpretación político-económica de su final como un *estado universal y homogéneo* en el que la única opción es el liberalismo democrático. El final de la historia se presenta empero aquí no como apoteosis, sino como una época muy triste, y el periodo post-histórico –en el que vivimos– como un periodo de nostalgia en el que no habría ya ni arte ni filosofía<sup>14</sup>. De nuevo, se deberá entender esta afirmación en el sentido de que las producciones actuales y futuras en el mundo del arte y la filosofía no aportarían nada nuevo a la esencia, ya cumplida, de ambos<sup>15</sup>.

## 2. El final del arte

Otra ramificación de la tesis del fin de la historia es la del fin del arte, retomada con fuerza y no sin polémica por Arthur Danto en la década de los ochenta. La raíz historiográfica de esta tesis se nutre de la filosofía hegeliana del arte. En las *Lecciones de Estética* Hegel es bastante claro al respecto:

Pero así como el arte tiene su *antes* en la naturaleza y en los ámbitos finitos de la vida, asimismo tiene también un *después*, esto es, un círculo que a su vez excede a su modo de comprensión y de representación de lo absoluto. Pues el arte todavía tiene en sí mismo un límite y pasa por tanto a formas superiores de la consciencia. (...) La forma del arte ha dejado de ser la suprema necesidad del espíritu. (G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Madrid, Akal, 1989, p. 79)

Y también cuando afirma:

Considerado en su determinación suprema, el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos estos aspectos, algo del pasado. (...) El arte nos invita a la consideración pensante, y no por cierto con el fin de provocar arte de nuevo, sino de conocer científicamente qué es el arte. (G. W. F. Hegel, *ib.*, p. 14)

Benedetto Croce es muy tajante al respecto: la *Estética* de Hegel es un «elogio fúnebre»<sup>16</sup> del arte. Aunque es cierto que Hegel no habla del «final del arte» tan explícitamente como lo hacen Danto u otros, es una tesis que se desprende necesariamente del cuerpo doctrinal hegeliano<sup>17</sup>. Croce indica que la teoría hegeliana de la muerte del arte no solamente es confirmada por las declaraciones formales del autor, sino que es consecuencia necesaria de su concepción del espíritu y de la historia<sup>18</sup>.

13 Fukuyama, F., *ib.*, p. 135.

14 Fukuyama, F., «The End of History?», apartado V.

15 Sin embargo, y a modo de *consolatio*, Fukuyama sugiere que, tal vez, esa perspectiva de aburrimiento sirva para que la historia «vuelva a comenzar», sin precisar, empero, de qué manera habría de hacerlo (Fukuyama, *ib.*)

16 Croce, B., «La estética del idealismo: Schiller, Schelling, Solger, Hegel», en: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Málaga, Ágora, 1997, p. 271.

17 Cfr. Ripalda, J. M., «Hegel y el fin del arte», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 41, 2000, p. 29, donde se defiende que Hegel no habla sobre el «fin del arte», sino de que «el arte es cosa del pasado».

18 Croce, B., «La «fin de l'art» dans le système hégélien», en: *Essais d'esthétique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 134.

Es una consecuencia necesaria porque en el sistema hegeliano el arte es concebido como la primera manifestación subjetiva del espíritu, a la que siguen la religión<sup>19</sup> y la filosofía. Para Hegel, el paso de una a la siguiente es obligado en el desarrollo de la conciencia. Si la autoconciencia del Espíritu, i. e. el Espíritu Absoluto, adviene solamente con la filosofía –y «la filosofía» significa «la filosofía de Hegel», según se ha indicado en el primer apartado–, las formas menores de manifestación de la conciencia quedan superadas<sup>20</sup>. Esto parece una razón suficiente para considerar que tanto el arte como la religión y la filosofía han llegado a su fin con el Espíritu Absoluto, siendo la última la culminación de todas, ya que «la filosofía, al concluir, comprende su propio concepto»<sup>21</sup>. La filosofía, además, se presenta en este mismo texto como la ciencia que es unidad del arte y la religión, aquella que las eleva a *pensar autoconsciente*<sup>22</sup>, que habría alcanzado la cúspide en el sistema hegeliano. En este sentido, también la historia de la filosofía se acaba con la conquista de la Idea en la filosofía hegeliana<sup>23</sup>; la filosofía especulativa concluye siendo Hegel el último filósofo en sentido estricto<sup>24</sup>.

Arthur Danto asume la posición hegeliana como embrión de su tesis del fin del arte. Su estrategia es «aceptar el relato hegeliano para demostrar su cierre y su fin»<sup>25</sup>. En cualquier caso, Danto hace múltiples formulaciones del significado de su tesis del fin del arte: la más general afirma que las grandes narrativas que definieron el arte tradicional no sólo han acabado sino que el arte contemporáneo ya no permite ser representado por ninguna gran narrativa<sup>26</sup>, y más adelante sostiene que el fin del arte supone el fin de una cierta narrativa que se había desplegado en la historia del arte y que ha llegado a su fin por encontrarse libre de conflictos<sup>27</sup>. En esta misma línea, en una entrevista de 1999 matiza:

El ‘final’ que yo tenía en mente era el de una gran narrativa interna a la historia del arte. Era como el relato hubiera llegado a su fin, como cualquier otro<sup>28</sup>.

Pero también define el fin del arte como «la toma de conciencia de la verdadera naturaleza filosófica del arte»<sup>29</sup>; en otro lugar<sup>30</sup> apunta que el topos «fin del arte» es una teoría de la conciencia, ya que narra cómo una secuencia de desarrollo de eventos termina con la

19 En la *Fenomenología* la religión y el arte son tratados casi como iguales, donde Hegel emplea el término *Kunstreligion* (arte-religión) para referirse a la forma del espíritu que antecede a la filosofía y al saber absoluto.

20 Para una ferviente defensa de la afirmación hegeliana del fin del arte, de la religión y de la historia, véase Markus, G., «Hegel and the end of art», *The Sydney Society of Literature and Aesthetics*, n° 6, 1996, pp. 7-26.

21 Hegel, G.F.W., *Enciclopedia*, §573.

22 Hegel, G.F.W., *ib.*, §572.

23 Croce, B., «La «fin de l’art» dans le système hégélien», p. 125.

24 Châtelet, F., *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia, p. 261.

25 de Azúa, F., «Tres líneas de A.C. Danto. Sobre «Narrative and never-endingness»», en: Pérez Carreño, F. (ed.), *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*, Madrid, Machado Libros, 2005, p. 113.

26 Danto, A., *After the end of art*, p. XIII.

27 Danto A., *ib.*, p. 37.

28 Danto, A., «La alegría de vivir después del fin del arte», <http://www.ipsnoticias.net/1999/12/arthur-c-danto-la-alegría-de-vivir-despues-del-fin-del-arte-entrevistas-de-fin-de-siglo/>, <http://www.ipsnoticias.net/1999/12/arthur-c-danto-la-alegría-de-vivir-despues-del-fin-del-arte-2-e/> (consultado 24/10/2016).

29 Danto, A., *After the end of art*, p. 30.

30 Danto, A., «The end of art: a philosophical defense», *History and theory*, n° 37 (4), 1998, p. 137.

conciencia de esa secuencia como un todo; y en el mismo texto explica el fin del arte como el fin de la posibilidad de que el arte tome alguna dirección interna particular, siendo así el fin de toda posibilidad de desarrollo progresivo<sup>31</sup>.

La tesis del fin del arte, por tanto, se especifica en Danto de dos maneras diferentes pero complementarias. Por una parte, se presenta como el fin de la *historia* del arte *tradicional*, que posee unas características particulares, y está por ello ligado al final de las grandes narraciones de la historia y de los fenómenos culturales. Por otra parte, se manifiesta también como un final por *consumación* al estilo hegeliano, en el que el arte, alcanzado el momento más álgido de su desarrollo interno, se acaba al tomar conciencia de sí mismo y de su historia<sup>32</sup>.

Si se considera, junto con Hegel y Danto, que el arte ha tenido una progresión cognitiva interna, y que esta se ha agotado o consumado, entonces se puede afirmar que el Arte ha terminado. Pero esta, según Danto, no sería una tesis sobre el arte en sí mismo, sino sobre la relación del hombre hacia él<sup>33</sup>. A Danto le gusta utilizar el género del *Bildungsroman* como metáfora de lo que ocurre en la historia (en general, y en la historia del arte en particular): la *novela de formación* finaliza cuando el sujeto de la narración toma conciencia de sí mismo. Lo mismo ocurre en la historia. Pero, aunque Danto no lo diga expresamente, dado que esa toma de conciencia no se realiza solo históricamente sino en tanto que es pensada y narrada, habría que concluir que, de nuevo, el *verum* histórico es indiscernible de su *factum* narrativo<sup>34</sup>. Por consiguiente, la ascensión de Danto al dominio del *relato* sobre el arte arrastraría consigo un compromiso ontológico sobre el arte en sí mismo. En otras palabras, el relato de Hegel y Danto sobre el arte no es ni inocuo, ni impermeable, ni extrínseco a la historia y naturaleza del arte en sí mismo.

Los elementos comunes de estas distintas aproximaciones de Danto al fin del arte son fácilmente extraíbles: el fin del arte es el fin de un concepto concreto de arte, a saber, aquél que se da en el gran relato en el que al arte se le asigna una esencia que se despliega en sus diferentes etapas históricas, y también el fin de su desarrollo intrahistórico consecuente con ese concepto de arte. Esto es, lo que ha terminado es la historia del arte como la gran narración de un Arte que posee una esencia y un proceso interno propio. Encontrar la esencia del arte no es ya una necesidad histórica, ya que esta se ha hecho manifiesta también a través de la reflexión filosófica. Esta tesis es compatible con la creciente y estilísticamente multiforme producción artística. Danto insiste en que el fin del arte no significa ni implica que el arte deje de producirse<sup>35</sup>, ya que hay «arte después del fin del arte»<sup>36</sup>. Es más, el pluralismo artístico actual, en el que cualquier cosa puede convertirse en objeto de arte (Danto

31 Danto, A., *ib.*, p. 139-140.

32 Vicente Jarque recuerda el poético término «profecía del presente» con el que Danto entiende su diagnóstico del fin de la historia del arte (Jarque, V., «Danto, Adorno, Hegel. El arte como cosa del presente», en Pérez Carreño, F. (ed.), *op. cit.*, p. 125).

33 Danto, A., «Hegel's end of art thesis», 1999, online en: <http://www.rae.com.pt/Danto%20hegel%20end%20art.pdf> (consultado 12/01/2016).

34 Félix de Azúa apunta que, para Danto, el «*end of art*» se identifica con el «*end of the Bildungsroman of art*»; y su única manera de demostrarlo es, precisamente, narrarlo como *Bildungsroman* (de Azúa, F., *op. cit.*, p. 113).

35 Danto, A., *After the end of art*, p. 25.

36 Danto, A., «The end of art: a philosophical defense», p. 139.

ofrece como ejemplo originario y paradigmático la *Brillo Box* de Andy Warhol, de 1964) es interpretado por Danto como síntoma y justificación de tal diagnóstico<sup>37</sup>.

Pero, al igual que los protagonistas de los relatos, la vida continúa aunque el cuento se termina. Llegar al final no quiere decir detenerse. El hecho de que haya una cantidad de obras de arte sobre las cuales escribir como crítico es coherente con el advenimiento del fin del arte. Lo único que se descarta es la crítica basada en una ideología que conocemos, y que estipula la dirección que debe tomar el arte. El fin del arte significa un pluralismo radical, que no permite la existencia de una sola dirección posible. No existe esa dirección. Todo es posible. Y eso permite desarrollar un tipo de crítica que toma y analiza cada cosa a medida que surge.<sup>38</sup>

Y su interpretación de los hechos es que, ya que cualquier cosa puede ser artística, la esencia del arte ya no es una cuestión relevante, por lo que la historia de tal esencia ha terminado. En el panorama artístico actual queda, pues, una historia del arte desprovisto de esa esencia necesaria. Y de esta disyunción entre historia y esencia del arte se sigue que ya no habrá ninguna metanarrativa –de tal esencia– para la historia futura del arte<sup>39</sup>.

Con estas afirmaciones, Danto dice considerarse a sí mismo «esencialista» e «historicista» al mismo tiempo<sup>40</sup>. La compatibilidad de ambas posiciones, el esencialismo y el historicismo –si no contradictorias, sí contrarias– se basa en que el arte posee una esencia que se desarrolla en la historia, y que tal desarrollo ha llegado ya a su fin, no fáctico o temporal, sino reflexivo. Dicho de otro modo, la teoría o la narrativa acerca del arte se ha consumado en la historia de la conciencia, una vez que toma conciencia de sí misma y se impone la pregunta *qué es el arte*. Esto es lo que significa que «el arte termina con el advenimiento de su propia filosofía»<sup>41</sup>.

La afirmación de Danto tiene evidentes rasgos hegelianos, ya que sostiene que las distintas fases históricas del arte son fases del pensamiento expresado como arte<sup>42</sup>. Al igual que la historia es la manifestación y el desarrollo del espíritu, la historia del arte sería el desarrollo en la historia de la idea del arte, la *narrativa* construida sobre los fenómenos artísticos.

Para asumir la posición de Danto es preciso, por tanto, sostener tres tesis fuertes: que el arte tiene una esencia, esto es, que se cree que las producciones consideradas artísticas cumplen ciertas condiciones necesarias y suficientes –cuya principal característica fue, en una primera fase, el principio de la mimesis<sup>43</sup>–; que tal esencia se ha desplegado a lo largo

37 «[the fact that] no a priori constraint on what a work of visual art can look like, so that anything visible can be a visual work (...) is part of what really means to live at the end of art history». Danto, A., *After the end of art*, p. 198.

38 Danto, A., «La alegría de vivir después del fin del arte».

39 Danto, A.: «The end of art: a philosophical defense», pp. 139-140.

40 Danto, *After the end of art*, p. 193.

41 «Art ends with the advent of its own philosophy» (Danto, A., *The philosophical disenfranchisement of art*, Columbia University Press, 1986, p. 107).

42 Danto, A., «Hegel's end of art thesis», p. 2.

43 En *After the end of art*, Danto afirma que a lo largo de la historia se consideró como obra de arte aquello que imitaba la naturaleza (p. 46). Así, la gran narrativa de la historia del arte pasa, según Danto, por tres épocas: la era de la imitación, la era de la ideología, la era post-histórica (pluralismo) (Danto, A., *After the end of art*, p. 47).

de la historia; que tal despliegue ha terminado, i.e. que se ha consumado reflexivamente en la historia de la conciencia (expresada en la teoría del arte). Tal consumación se manifiesta, según Danto, en el pluralismo actual del arte. Estaríamos, por tanto, en un momento cualitativamente post-histórico en el que la esencia supuestamente intemporal del arte se ha hecho consciente y ha desaparecido el escenario que sería la historia concebida como el marco temporal en el que se ha desplegado tal esencia. Danto expresa esta idea diciendo que el arte contemporáneo está fuera del «linde de la historia» (*the pale of history*<sup>44</sup>).

Sin embargo, y atendiendo al concepto clásico de «esencia», resulta confuso que pueda mantenerse al mismo tiempo una idea esencialista y una idea historicista sobre el arte (o, de hecho, sobre cualquier cosa). El historicismo sostiene que la realidad entera es producto de la historia y concibe el ser como devenir, como un proceso temporal. La noción de esencia apunta al núcleo inmóvil e invariable de un objeto cualquiera –sea este físico, cultural o abstracto. El concepto de esencia que emplea Danto, sin embargo, implica un desarrollo histórico y, por ende, cierto cambio. Danto define expresamente las obras de arte como «significados encarnados»<sup>45</sup>. Esta sería la esencia del arte que, incluso en la época contemporánea –post-histórica–, en la que en ocasiones no hay diferencias perceptivas entre un objeto común y una obra de arte (como las *Brillo Box* de Warhol, citadas por Danto muchas veces), permitiría discernir entre lo que es una obra de arte y lo que no lo es. En ello se basa su esencialismo. Se trata, así, de una noción *sui generis*, más próxima al «canon» o al «estándar», que varía con los distintos periodos históricos y que parece desplegarse en torno al principio de la mimesis. Danto afirma que su definición de esencialismo se acerca más a la manera canónica filosófica, en la que algo debe cumplir ciertas condiciones suficientes y necesarias<sup>46</sup>, sean estas cuales sean a lo largo del tiempo. La noción de «significado encarnado», empero, aunque como definición general podría considerarse una condición necesaria, no parece que sea suficiente para discernir entre lo que se considera una obra de arte y lo que no, ya que existen muchos objetos que encarnan un significado (como, por ejemplo, un semáforo en verde, o cualquier sistema de símbolos) y que no son ni aspiran a ser artísticos. Por otro lado, establecer condiciones necesarias y suficientes no es equivalente a definir propiedades esenciales, por lo que la cuestión de que Danto defienda un «esencialismo» –al menos en sentido escolar– no parece, *prima facie*, clara.

En cuanto a su posición historicista, afirma Danto que la situación en la que se encuentra el arte en la post-historia es similar a la situación en la que se encontraba en la pre-historia<sup>47</sup> (se entiende, en el periodo previo al inicio de la historia de la esencia del arte, no al periodo que comprende desde el origen del hombre hasta los primeros testimonios escritos). No queda claro, sin embargo, de qué modo ha de interpretarse tal afirmación, como tampoco es claro en qué momento sitúa Danto el inicio de la historia del arte. Si, siguiendo a Hegel, la primera etapa del arte –*ergo*, el inicio de la historia del arte– es la que ocupa el arte simbólico (desarrollado especialmente por las civilizaciones egipcia, india y hebrea), entonces el estatus social y cognitivo del arte contemporáneo sería similar al desarrollado antes de tales civilizaciones. La cuestión, extensamente debatida, de si el *arte pre-* o *post-histórico* debe

44 Danto, A., *After the end of art*, p. xiii.

45 Danto, A., *Qué es el arte*, Barcelona, Paidós, 2013, p. 147.

46 Danto, A., *After the end of art*, p. 194.

47 Danto, A., *After the end of art*, p. 114.

o no considerarse arte no tendría importancia en este contexto. Lo relevante sería que, en cualquier caso, ambas –la prehistoria y la posthistoria del arte– serían de igual modo insignificantes para la historia (*Geschichte*) del arte tal y como la concibe Hegel; ya que ambas formas de arte estarían para Hegel fuera de la historia. Pero, evidentemente, Danto no podría estar de acuerdo con esta conclusión, pues no niega al arte post-histórico la condición de arte.

Hay, además, cierta falta de determinación en la tesis del final del arte tal y como la defiende Danto. El conflicto surge cuando se plantea la posibilidad de que exista, en el futuro, arte a la manera *prehegeliana* (i.e. arte que no ha llegado a hacerse consciente de sí mismo). Desde luego, es lógica y fácticamente posible que eso ocurra: bastaría con que un grupo consciente de humanos conciba, produzca y experimente hoy las obras de arte bajo los cánones empleados antes de Hegel y del advenimiento del fin del arte. Si la tesis de Danto (y la de Hegel) es estrictamente descriptivo-explicativa, entonces quedaría falsada, pues no daría cuenta de todos los fenómenos artísticos. A esto puede objetarse, en aras de salvar la tesis de Danto, que cualquier manifestación artística ocurrida tras el final del arte es necesariamente post-histórica. Pero así dejaría de ser una tesis meramente descriptiva y pasaría a ser prescriptiva sobre un fondo de hibridación histórico-esencialista. Parece, pues, que la única manera de salvar la tesis de Danto sería interpretarla también como una tesis normativa o, más estrictamente, como una afirmación performativa. Si se acepta el historicismo de tipo hegeliano, que Danto parece aceptar en este contexto, entonces, trivialmente, cualquier expresión artística efectuada tras la tesis del final del arte sería, ineluctablemente, post-histórica. Desde este punto de vista, y solamente desde este punto de vista, al igual que ocurre con la tesis del fin de la historia tal y como la expone Hegel, la propia teorización del fin del arte consume su realización. Cualquier evento que contravenga la teoría estaría al mismo tiempo cumpliéndola y, por eso, se encontraría fuera de la historia. Una vez más, el *verum* de lo que se afirma es indiscernible del *factum* de afirmarlo. Así, la tesis del final del arte no sería tanto un diagnóstico sobre el *arte* como algo que se induce en la *teoría del arte*, que es, en el caso de Danto, una filosofía del arte de corte hegeliano. En este sentido, es del mismo modo aplicable a Danto lo que dice Châtelet de la filosofía de Hegel:

El éxito de Hegel es completo. Con la filosofía de la historia [...] el Saber halla a la vez su fundamento (lógico), su realización («real») y su legitimación (práctica).<sup>48</sup>

En y por esta asunción de los postulados hegelianos de la historia se entrelazan inevitablemente las tesis del final de la historia, del arte, del concepto y también de la filosofía. Pues si la filosofía es la culminación de la historia de la conciencia, y la historia interna de la filosofía llega a su final, esta culmina con la filosofía de Hegel; entonces el arte, un subconjunto de esa historia de la conciencia, no puede ser impermeable a ese final.

### 3. ¿Un final «posmoderno»?

Uno de los rasgos característicos de la reflexión filosófica en el último siglo ha sido tratar de establecer una diferenciación clara y un límite entre la tradición y la actualidad,

<sup>48</sup> Châtelet, *op. cit.*, p. 259.

entre *ellos* y *nosotros*, en todos los campos del saber y la cultura, y más especialmente en las *ciencias humanas*, considerando que el proyecto de la modernidad había fracasado estrepitosamente. Una de las formas más extendidas y arraigadas para hacer tal distinción (ya desde Nietzsche) es negar la validez de las principales categorías de lo que se considera tradicional y obsoleto, sustituyéndolas, precisamente, por una ausencia total de valores firmes. No sería, por tanto, descabellado situar el discurso del fin de la historia y sus posteriores formulaciones *post-históricas* dentro del marco general de lo que comúnmente se ha denominado «posmodernidad» –la forma más radical de separarse de un proceso es cerrarlo y colocarse más allá de él. De hecho, Gianni Vattimo, destacado autor posmoderno, sitúa el «fin del arte» dentro del marco más general de la metafísica realizada, de la metafísica que ha llegado a su fin<sup>49</sup>.

En la misma línea, resultan especialmente llamativas las similitudes de los postulados de Danto sobre el fin del arte y los de Rorty sobre el fin de la filosofía, muy afines a los postulados generales de la posmodernidad. Aunque su actitud intelectual y sus objetos de estudio sean diferentes, la metafilosofía de Rorty comparte ciertos rasgos con la teoría del arte de Danto. Resulta llamativo porque denota que la tesis de Danto no es un pensamiento aislado, sino que se sitúa en una visión general de las cosas que podría situarse en el *topos* general del «final de la filosofía», con el que comparte algunas características básicas. Tales son analizadas a continuación.

La primera similitud se encuentra en el lenguaje que emplean ambos autores, que no es otro que el lenguaje más paradigmático y general de la posmodernidad: en ambos casos, el final (del arte y de la filosofía) se interpreta como el final de una Gran Narración –narración que, en ambos casos, habría sido relatada con especial viveza por la modernidad. La incredulidad y el consecuente destierro de las grandes narraciones se encuentran en la base del discurso de la posmodernidad, como se indica ya en *La condición posmoderna*, de Jean-François Lyotard<sup>50</sup>, donde afirma la pérdida de credibilidad de los grandes relatos de legitimación del saber.

Danto especifica que su tesis no es la «muerte del arte», sino su final, porque lo que termina es la narración del arte y no su objeto<sup>51</sup>. Para Rorty, desde su libro *Philosophy and the mirror of nature*, queda claro que lo que termina y ha de terminar es aquella narración moderna según la cual la filosofía tendría la llave del conocimiento del mundo.

Abandonar la idea del filósofo en cuanto persona que conoce algo sobre el conocer que ningún otro conoce tan bien sería abandonar la idea de que su voz tiene derecho preferente a la atención de los demás participantes en la conversación. Sería también abandonar la idea de que existe una cosa llamada «método filosófico» o «técnica filosófica» o «el punto de vista filosófico» que permite al filósofo profesional, *ex officio*, tener opiniones interesantes.<sup>52</sup>

49 Vattimo, G., *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 49.

50 Lyotard, J.-F., *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2014.

51 Danto, A., *After the end of art*, p. 4.

52 Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2009, pp. 353-354.

En segundo lugar, como consecuencia, Rorty establece una clara distinción entre *Filosofía* –como la narración moderna y esencialista– y *filosofía* –un concepto más laxo al que habría que adherirse<sup>53</sup>. La primera ha llegado a su fin, la segunda vivirá siempre que exista el hombre dispuesto a conversar y razonar. La opción por la que aboga Rorty es, cuanto menos, sorprendente: debemos buscar maneras de plantear cuestiones anti-filosóficas en un lenguaje no-filosófico<sup>54</sup>. Esto implica la muerte del filósofo y el advenimiento del intelectual «multiusos», encargado de ofrecer una visión sobre casi todo, con la esperanza de que «encaje» con todo lo demás<sup>55</sup>. Una opción tal, sin embargo, presenta inconvenientes: en primer lugar, resulta dudoso el lugar que ha de ocupar una filosofía desprendida de los temas y los conceptos que ha utilizado durante siglos y que la habían definido –su posición institucional, desde luego, quedaría en entredicho–; en segundo lugar, no sería un problema llamar filosofía a cualquier actividad simbólica medianamente razonable. Pero eso no parece preocupar a Rorty, para quien la filosofía es un género literario entre otros, como lo son la poesía romántica<sup>56</sup> y la ciencia<sup>57</sup>. Algo similar podría aplicarse a la tesis de Danto: el *Arte* –su esencia histórica– ha acabado, pero el *arte* seguirá produciéndose en cualquier forma y en cualquier lugar, ya que su historia *real* no termina. El correlato más puramente posmoderno de esta tesis es, una vez más, la supresión de los grandes relatos y la reivindicación de los «pequeños relatos»<sup>58</sup>.

Tercero, es un hecho llamativo que en ambos casos el *final* se presenta como un hecho casi beneficioso y deseable; al menos, no como algo lamentable. Así, «no hay peligro de que la filosofía (en minúsculas) «llegue a su fin»» mientras perdure su interés moral de mantener la conversación de Occidente<sup>59</sup>. Análogamente, tampoco hay peligro, respecto de la tesis del fin del arte, de que deje de producirse arte. El propio Danto explica:

Ya no me siento triste. Al contrario, me alegra pensar que la historia se terminó, porque era una carga muy pesada, y que el futuro es abierto y el presente es enteramente libre de ser como sea. [...] Agradezco saber cómo terminó todo, y también agradezco haber pasado por el fin y haber entrado en la era poshistórica<sup>60</sup>.

53 Rorty, R., *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982, p. xxxviii.

54 Rorty, R., *ib.*, p. xiv.

55 Rorty, R., *ib.*, p. xxxix. Esta posición de Rorty parece ser incompatible con uno de los lugares más comunes de la autocomprensión de la filosofía, a saber, que la filosofía tiene la tarea histórico-cultural de unificar el significado del conocimiento disponible en una imagen del mundo que diera sentido, entre otras cosas, a la existencia humana (cf. p. ej. el influyente «Philosophy and the scientific image of man», de W. Sellars). Al filósofo se le atribuye entonces una competencia generalista en prácticamente cualquier campo cada vez más difícil de garantizar.

56 Rorty, R., *ib.*, p. xix.

57 Rorty, R., *ib.*, p. xliii.

58 Lyotard, J.-F., *op. cit.*, p. 109.

59 Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 355.

60 Danto, A., «La alegría de vivir después del fin del arte».

Llama la atención que también Heidegger, precursor explícito de la tesis sobre el final de la filosofía, afirma que el final de la metafísica no significa la desaparición de la metafísica<sup>61</sup>. Extendiendo el argumento, Heidegger sostiene que la tarea del pensamiento tras el final de la metafísica es, precisamente, *repensar* e interpretar la metafísica, por lo que su futuro se augura aún más duradero que su pasado<sup>62</sup>.

Ni la tesis sobre el final de la historia, ni la del arte, ni la de la filosofía, por tanto, parecen asumir que estas continúen produciéndose (menos aún impedir que esto ocurra).

Por último, puede decirse que, tras el final, la situación actual sería, para Danto y Rorty, al menos en cierto sentido, una situación *postmoderna*, i.e. consistente con lo noción usual de posmodernidad. Según Rorty, estamos en una cultura «post-filosófica»<sup>63</sup>; para Danto, el arte contemporáneo se encuentra en un momento «post-histórico»<sup>64</sup>. Así, el primero aboga por una cultura en la que la filosofía no tiene la vara de medir de la verdad, en la que se elimine la autoridad de la filosofía para decidir sobre qué representa el mundo y qué no. Tal visión es compartida por Danto, para quien «la filosofía no contribuye especialmente a nuestro conocimiento de la realidad»<sup>65</sup>. Danto insiste en que la post-historia en la que se encuentra el arte no es un periodo más de la historia, sino el resultado de la eliminación de todo periodo histórico del arte<sup>66</sup>. Esto coincide con la extendida tesis posmoderna, asumida por Rorty, de la supresión de todo centro de gravedad cultural, esencial o identitario:

[...] no hay ningún centro fijo en una cultura que, como corresponde a una sociedad democrática, esté altamente desarrollada. Entre los candidatos típicos para el puesto de centro de la cultura cuentan religión, ciencia, filosofía y arte. Si se me obligara a escoger entre una de estas cuatro alternativas me decidiría por el arte –aunque solo porque la noción de ‘arte’ es la más vaga entre esas cuatro y, por lo tanto, la que menos constriñe. Sería sin embargo mejor no tener que decidir en absoluto. La mejor forma de cultura sería una cuyo centro de gravedad cambiara permanentemente, según qué persona o qué grupo de personas haya aportado últimamente algo sugestivo, original y útil. Esta sería una cultura en la que no merecería en absoluto la pena mantener una discusión acerca de si una determinada aportación innovadora ha de valer como ‘arte’ o como ‘filosofía’<sup>67</sup>.

61 «El final de la metafísica que se trata de pensar aquí es sólo el comienzo de su «resurrección» bajo formas modificadas; éstas dejarán (...) a la historia ya pasada de las posiciones metafísicas fundamentales sólo el papel económico de proporcionar los materiales con los que, correspondientemente transformados, se construirá de «nuevo» el mundo del saber.» (Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2000, pp. 164-165).

62 «La Metafísica consumada [...] proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra que presumiblemente va a ser largo. [...] Pero con el fin de la Filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo.» (Martin Heidegger, «Superación de la metafísica», *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 74).

63 Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, p. xxxvii y ss.

64 Danto, A., *After the end of art*, p. xiii.

65 Danto, A., *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza, 1984, p. 12.

66 Danto, A., *After the end of art*, p. 10.

67 Rorty, R., *Eine Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart, 1993. Citado en: Pacho, J.: «Que la ciencia es y no es un género natural», en AAVV: *Normatividad y praxis: El interés del conocimiento*, Ed. E-Prints Complutense (<http://eprints.ucm.es/9876/>) 2010, pp. 8-34 (consultado el 20/09/2016).

Pero esto no implica que las posiciones filosóficas de Rorty y Danto sean iguales, menos aún intercambiables. Las motivaciones de uno y otro, sus objetos de estudio y sus objetivos no son los mismos. La propuesta de Rorty, como pragmatista, está profundamente comprometida con la situación de la sociedad y la cultura tras el desencanto del proyecto de la modernidad; es por eso que su metafilosofía es abiertamente normativa. La de Danto es una postura más analítica e histórico-filosófica. Sin embargo, las similitudes entre ambas posiciones no parecen casuales o circunstanciales. Antes bien, ilustran la intuición de que ambas propuestas se enmarcan dentro de un estado de la cuestión más general que concierne al status histórico-filosófico de nudos simbólicos como la filosofía y el arte, que compartirían destino. El propio Danto reconoce que el final de la filosofía y el final del arte se encuentran enlazados: ambos ocurren *cuando se dice* que algo ya no es arte o que algo ya no es filosofía<sup>68</sup>.

He intentado mostrar cómo la tesis del final del arte enlaza directamente con la del final de la historia y de la filosofía. La relación que las une, lejos de ser casual, constituye un signo claro del estado general en el que se encuentra la cultura, que se caracteriza por el continuo cuestionamiento de los mundos simbólicos cuya determinación era antes clara. La asunción, implícita o explícita, del relato hegeliano de la historia lleva irremediamente al discurso del final del arte y de la filosofía –y, en general, de cualquier forma simbólica. Danto, en este sentido, es abiertamente hegeliano, ya que su tesis sobre el fin del arte se basa en la culminación y acabamiento del Gran Relato de la historia del arte (que no es sino el relato hegeliano de la realización del Espíritu en la historia) después del cual solamente queda el pluralismo artístico. Pero la tesis del final así formulada, tal y como se ha tratado de mostrar más arriba, no es una tesis meramente descriptiva de un estado de cosas, como reconoce también el propio Danto<sup>69</sup>, sino una tesis histórico-filosófica sobre lo que se piensa y dice que le ha ocurrido al arte<sup>70</sup>. En este sentido, tal y como destaca Châtelet, el éxito de Hegel es completo y su sistema irrefutable<sup>71</sup>. Si se asume que se ha llegado a la cumbre del desarrollo conceptual de un hecho cultural concreto (sea el arte o la filosofía), y esto implica asumir en la historia un cariz teleológico, la afirmación de su final es obligada. Riedel afirma que la tesis del final de la filosofía se debe a «una superstición histórica específicamente alemana: la creencia compartida de Heidegger a Adorno de que la situación surgida con Hegel se ha convertido en el «destino» de la filosofía, es decir, que es históricamente irrebasable»<sup>72</sup>, i. e. *históricamente insuperable*, estructural y cualitativamente.

68 Danto, A., *After the end of art*, p. 34. Otra vez, el final es el final de cierta narración, no de un objeto.

69 En múltiples ocasiones Danto recuerda que la tesis del fin del arte no implica que deje de hacerse o producirse arte (vg: Danto, A. *After the end of art*, p. 25), por lo que su propuesta no debe entenderse como una teoría descriptiva.

70 No hay que olvidar que, para Danto, la tesis del fin del arte es una «teoría de la conciencia» que describe cómo el desarrollo secuencial de ciertos eventos termina en la toma de conciencia de la secuencia como un todo (Danto, A., «The end of art: a philosophical defense», p. 137).

71 Châtelet, F., *op. cit.*, pp. 259-260. Según Châtelet, «la única refutación eficaz solamente puede consistir en esto: hacer aparecer el carácter erróneo de la concepción de conjunto adoptada por Hegel» (*op. cit.*, p. 260).

72 Riedel, M., *op. cit.*, p. 49. El texto original dice: „(...) einem spezifisch deutschen Geschichtsglauben, -dem von Heidegger wie Adorno geteilten Glauben daran, dass die mit Hegel und Marx entstandene Lage dem Philosophieren zum „Schicksal“ geworden, d.h. geschichtlich unüberholbar sei“ (Manfred Riedel, „Philosophieren nach dem «Ende der Philosophie»?“, in Herman Lübbe (ed.): *Wozu Philosophie?*, Berlin: de

Tenga esta tesis origen en una «superstición» germana o no, lo cierto es que ha determinado buena parte del debate metafilosófico de las últimas décadas. Este final, como el relato sobre el que se asienta, forma parte del estado de la cuestión por el simple hecho de haber sido relatado, y en ese sentido es performativo: el propio planteamiento hace que el relato se vuelva *verdadero* (es decir, real) solamente con haber sido expuesto<sup>73</sup>, i. e., en él confluyen el *verum* y el *factum*. Y este hecho es tan trivial como irrevocable. Ahora bien, la persistencia de los hechos podría hacer obsoleto ese relato y dar lugar a otro, libre de la concepción teleológica de la historia y de la historia de la conciencia. El discurso del fin sería entonces un relato más, pero no el último y verdadero, de la historia de la conciencia.

## Referencias

- Baynes, K.; Bohman, J.; McCarthy, T. (1987), *After Philosophy: end or transformation?*, Massachusetts, MIT Press.
- Châtelet, F.: *Hegel según Hegel*, Barcelona, Laia.
- Cooper, D. (1993), «Postmodernism and ‘The End of Philosophy’», *International Journal of Philosophical Studies*, nº 1 (1), pp. 49-59.
- Croce, B. (1991), «La «fin de l’art» dans le système hégélien», en: *Essais d’esthétique*, Paris, Gallimard.
- Croce, B. (1997), «La estética del idealismo: Schiller, Schelling, Solger, Hegel», en: *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Málaga, Ágora.
- Danto, A. C. (1984), *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza.
- Danto, A. C. (1986), *The philosophical disenfranchisement of art*, Columbia University Press.
- Danto, A. C. (1996), *After the end of art. Contemporary art and the pale of history*, Princeton University Press.
- Danto, A. C. (1998), Danto, A., «The end of art: a philosophical defense», *History and theory*, nº 37 (4), pp. 5-20.
- Danto, A. C. (1999), «Hegel’s end of art thesis» <http://www.rae.com.pt/Danto%20hegel%20end%20art.pdf> (consultado el 24-09-2015).
- Danto, A. C. (1999), «La alegría de vivir después del fin del arte», *Inter Press Services*. Disponible en: <http://www.ipsnoticias.net/1999/12/arthur-c-danto-la-alegria-de-vivir-despues-del-fin-del-arte-entrevistas-de-fin-de-siglo/>, <http://www.ipsnoticias.net/1999/12/arthur-c-danto-la-alegria-de-vivir-despues-del-fin-del-arte-2-e/> (consultado 24/10/2016).
- Danto, A. C. (2013), *Qué es el arte*, Barcelona, Paidós.
- De Azúa, F. (2005), «Tres líneas de A.C. Danto. Sobre «Narrative and never-endingness»», en Pérez Carreño, Francisca: *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*, Madrid, Machado Libros.
- Esposito, J. L. (1983), «Hegel, absolute knowledge and the end of history», *Clio*, nº 12 (4), pp. 355-365.

---

Gruyten, 1978). El significado más corriente de „überholen” es „adelantar, sobrepasar”; pero también, referido a textos y teorías, „corregir, mejorar”. La superstición aludida es la creencia de que la filosofía, desde Hegel, es insuperable en esos dos sentidos: estructural y cualitativo.

73 «[en el hegelianismo] Ser y Pensamiento son la misma cosa» (Châtelet, F., *op. cit.*, p. 271).

- Fukuyama, F. (1989), «The End of History?», *The National Interest*.
- Fukuyama, F. (1992), *The end of history and the last man*, New York, MacMillan.
- Habermas, J. (1991), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- Hegel, G. F. W. (1972), *La razón en la historia*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- Hegel, G. F. W. (1980), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, GW, Bd. 9.
- Hegel, G. F. W. (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza.
- Hegel, G. F. W. (2010), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada Editores.
- Heidegger, M. (1994), «Superación de la metafísica», *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 63-89.
- Heidegger, M. (2000), «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, pp. 77-93.
- Heidegger, M. (2000), *Nietzsche II*, Barcelona: Destino.
- Jarque, V. (2005), «Danto, Adorno, Hegel. El arte como cosa del presente», en Pérez Carreño, Francisca: *Estética después del fin del arte. Ensayos sobre Arthur Danto*, Madrid, Machado Libros.
- Kojève, A. (2013), *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid, Trotta.
- Löwith, K. (1974), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Liotard, J.-F. (2014), *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra.
- Markus, G. (1996), Hegel and the end of art», *The Sydney Society of Literature and Aesthetics*, n° 6, pp. 7-26.
- Pacho, J. (2010), «Que la ciencia es y no es un género natural», en AAVV: *Normatividad y praxis: El interés del conocimiento*, Ed. E-Prints Complutense (<http://eprints.ucm.es/9876/>) pp. 8-34 (consultado el 20/09/2016).
- Riedel, M. (1978), «Philosophieren nach dem „Ende der Philosophie“?», in Herman Lübbe (ed.): *Wozu Philosophie?*, Berlin, de Gruyten.
- Riedel, M. (2000), «Filosofar tras el ‘final de la filosofía’. Sobre la cuestión del pensar en la edad de la ciencia», *Éndoxa*, n°12, 2000, pp. 33-50.
- Ripalda, J. M. (2000), «Hegel y el fin del arte», *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 41, pp. 29-34.
- Rorty, R. (1982), *Consequences of pragmatism*, University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (2009), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Sellars, W. (1963), «Philosophy and the scientific image of man», en *Empirism and the Philosophy of Mind*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., pp. 1-40.
- Vattimo, Gianni (1987), *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa.



## Aviones y drones: el elemento aéreo en Carl Schmitt

### Planes and drones: the aerial element in Carl Schmitt

LAILA YOUSEF SANDOVAL\*

**Resumen:** En la teoría internacional de Carl Schmitt la configuración política está condicionada por el espacio. Si bien el esquema de la Modernidad, articulado en torno a los diferentes tipos de guerra que surgían de la dicotomía tierra-mar, queda alterado con la incorporación de la aviación, será el uso de drones lo que pondrá en entredicho las nociones mismas de «campo de batalla», «soldado» o «enemigo». La realidad del dron desborda las coordenadas schmittianas, pero estas pueden servir como punto de partida para comprender cómo el espacio determina la guerra contemporánea.

**Palabras clave:** Carl Schmitt, *Ius publicum europaeum*, guerra terrestre, guerra marítima, guerra aérea, drones.

**Abstract:** In Carl Schmitt's international thought the political configuration is conditioned by space. Even though the blueprint of Modernity, articulated around the different politics that emerged from the land-sea dichotomy, rested altered with the incorporation of aviation, it will be the use of drones which will cast serious doubts on the notions of «battleground», «soldier» or «enemy». The reality of drones overflows the Schmittian coordinates, nevertheless they can be useful as starting point in order to understand how space determines contemporary war.

**Keywords:** Carl Schmitt, *Ius publicum europaeum*, land warfare, naval warfare, aerial warfare, drones.

«En general, los talibanes veían los drones como una manera cobarde de luchar. Decían, ¿por qué los americanos no vienen a combatirnos sobre el terreno? [...] Entiendo cómo debe ser de frustrante para los soldados americanos. Aun así, los talibanes interpretaban el uso de drones como una manera de evitar la lucha cara a cara».

DAVID ROHDE<sup>1</sup>

Recibido: 10/05/2016. Aceptado: 13/10/2016.

\* Laila Yousef Sandoval es doctora en Filosofía cum laude y con mención europea por la Universidad Complutense de Madrid. Actualmente es profesora de Ethics y Business Research and Analysis en la universidad americana CIS-Endicott en Madrid. Fue becaria predoctoral (FPU, Formación del Profesorado Universitario, Ministerio de Educación) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Email: lailayousefsandoval@gmail.com. Su investigación se centra en la evolución de los conceptos de las Relaciones Internacionales y en el pensamiento de Schmitt, Derrida y Kant, entre otros autores. Entre sus últimas publicaciones se encuentran el artículo «Westfalia en Carl Schmitt: otra leyenda» (*Res publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, Vol. 18, Núm. 1 (2015), pp. 95-115 y el capítulo de libro «Frontera y colonia en el Derecho Internacional schmittiano: el papel vertebrador del Nuevo Mundo para la soberanía del *Ius publicum europaeum*» en ABRALDES, D. (coord.), *Ideas que cruzan el Atlántico: Utopía y Modernidad Latinoamericana*, Escolar y Mayo, Madrid, 2016, pp. 49-67.

1 ROHDE, D., «My Guards Absolutely Feared Drones. Reflections on Being Held Captive for Seven Months by the Taliban», en BERGEN, P. L. y ROTHENBERG, D. (ed.), *Drone Wars. Transforming Conflict, Law and Policy*, Cambridge University Press, Nueva York, 2015, pp. 9-11, p. 10. Traducción personal.

«[El dron] es un «objeto violento no identificado»: desde el momento en que intentemos pensarlo bajo las categorías establecidas, una agitación intensa afecta a nociones tan elementales como las de *zona* o *lugar* (categorías geográficas y ontológicas), de virtud o de valentía (categorías éticas) de guerra o de conflicto (categorías estratégicas y jurídico-políticas a la vez)».

GRÉGOIRE CHAMAYOU<sup>2</sup>

## I. La configuración espacial de la guerra moderna: los fundamentos de la distinción tierra/mar

La conexión entre el territorio y la guerra fue magníficamente expuesta por Carl Schmitt en sus principales obras políticas, como *El nomos de la tierra*, *El concepto de lo político*, *Teoría del partisano* o *Tierra y mar*. El propósito de este artículo es mostrar cómo en Schmitt las condiciones espaciales determinan la configuración de diferentes tipos de política, de enemistad y de guerra y cómo con su crítica al uso de la aviación en los conflictos bélicos intuye lo que después será considerado el cambio más radical experimentado en la guerra: los aviones sin piloto.

Según Carl Schmitt, si el *Ius publicum europeum* constituyó la etapa de mayor gloria para la humanidad fue porque dicho pensamiento jurídico se articuló en torno a un concepto de guerra limitada y contenida, que Schmitt llamó «guerra en forma»<sup>3</sup>. Junto a esta noción de conflicto bélico se dio en la Modernidad una específica manera de entender las relaciones políticas, la basada en la consideración del adversario como *enemigo justo*, que en el ámbito de la guerra permitía que los ejércitos que se enfrentaban entre sí se reconocieran mutuamente como combatientes y no como *enemigos injustos*. La clave de esta acotación de la guerra y de la enemistad es la dimensión *espacial* de la batalla, en concreto, su limitación en un territorio muy concreto, el europeo. La guerra que tenía lugar dentro de Europa era muy contenida y mitigada ya que el verdadero conflicto se desarrollaba fuera de las fronteras europeas. Se encuentra, pues, en Schmitt, una estructura espacial tripartita (continente, mar y colonias), siendo los espacios libres marítimos y coloniales aquellos donde los instintos bélicos se verían satisfechos, dado que en esos espacios no regía el derecho clásico europeo de la Modernidad. Y esa división permite hablar de dos tipos de guerra, aquella en la que sí están vigentes los principios del *Ius publicum europaeum* (guerra terrestre o, más bien, continental europea) y aquella en la que no (la guerra marítima y colonial). A Schmitt le gusta referirse al «teatro de la guerra», expresión que utilizaba Clausewitz para referirse a «una porción del espacio en la que prevalece la guerra y cuyos límites están protegidos, por lo que posee cierta independencia»<sup>4</sup>. Podemos afirmar que esa escenificación correspondía únicamente al territorio europeo.

2 CHAMAYOU, G. *Théorie du drone*, La fabrique Ed., París, 2013, p. 26. Traducción personal.

3 Las guerras ya no estarán basadas en «causas justas» ni asentadas en principios teológicos ya que los fundamentos de las relaciones interestatales serán exclusivamente políticos, basados en la «razón de estado».

4 CLAUSEWITZ, C. von, *De la guerra*, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2005, libro V, cap. II, I, p. 308.

El espacio europeo es creador de derecho, pero en el mar, por la idiosincrasia propia del elemento marítimo, no son posibles las tomas soberanas de tierra y, por ello, tampoco es realizable la idea de derecho ligada al estado soberano<sup>5</sup>. El mar se convierte entonces en el lugar privilegiado para el desarrollo de la actividad privada<sup>6</sup> y de guerras cuyo objetivo es dañar la economía de los países enemigos, pero no conquistar su territorio. El *status* del contrabandista o del pirata es *sui generis*. Se sirve de la libertad del mar y de la libertad del comercio y está sometido a un derecho muy especial, el de la *jurisdicción de presas*, institución fundamental que ilustra que el mar es un espacio no incluido en el derecho europeo pero que no está completamente libre de jurisdicción y que permite concebir la enemistad a partir de un tercer concepto de enemigo distinto al del *justus hostis*, ligado al estado, y al de enemigo injusto: el *enemigo no estatal*<sup>7</sup>. Las reglas del *Ius publicum europaeum* tampoco se aplican en las colonias y, en este caso, según Schmitt, no se va a generar ningún tipo de enemistad concreto hacia los nativos de las colonias. Estos amerindios no van a ser considerados enemigos de ningún tipo ya que eran percibidos por los europeos como seres políticamente nulos y vacuos. No merecían ningún reconocimiento, mucho menos el de enemigo, que suponía la aceptación del adversario como ente político<sup>8</sup>.

## II. La guerra aérea y el fin de la guerra clásica del *Ius publicum europaeum*

En el siglo XX la geografía de la guerra tuvo que incorporar a la distinción tierra/mar propia del *Ius publicum europaeum* el elemento aéreo. La aviación, entendida por Schmitt como la agregación de un tercer elemento espacial, es concebida en un principio como un aumento de los medios de la guerra terrestre y marítima, representando una diferencia de grado respecto a ese tipo de guerras. Sin embargo, para Schmitt implica ya un cambio distintivo de las condiciones de la guerra, ya adelantado por la aparición del submarino. Ambas novedades, la sumergible y la aérea, rompen el plano del mar hacia arriba y hacia abajo<sup>9</sup>. Pero el avión supuso un cambio cualitativo aún mayor que la del submarino porque

- 
- 5 O, en cualquier caso, sólo habría sido realizable por Inglaterra, estado eminentemente marítimo: “La tierra firme pertenece ahora a una docena de Estados soberanos; el mar, a nadie, a todos y, en realidad, a uno sólo: Inglaterra”, SCHMITT, C. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007, p. 67.
  - 6 «La guerra marítima era y siguió siendo, en sí misma y de forma inmediata, una guerra de botín, que estaba dirigida directamente contra la propiedad privada enemiga e incluso neutral. Era y continuó siendo guerra comercial, y es preciso tener en cuenta que el comercio, según el criterio del siglo XIX, era libre por su naturaleza, es decir, no-estatal, y asunto privado». SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, Comares, Granada, 2002, p. 339.
  - 7 «Así pues, el significado extraordinario, para el Derecho de Gentes, de la jurisdicción de presas reside en que crea la posibilidad de aplicar justicia y reciprocidad también frente al *enemigo no-estatal*». *Ibid.*, p. 341.
  - 8 *Cfr.*, SCHMITT, C. *Tierra y mar, op. cit.*, p. 59. Aspecto que el teórico Benno Teschke critica en su artículo «Fatal attraction: a critique of Carl Schmitt’s international political and legal theory», *International Theory*, Cambridge University Press, 3:2, pp. 179-227, p. 195.
  - 9 El desarrollo de la electricidad y la radio forman parte de la alteración de las coordenadas espacio-temporales clásicas que introduce el elemento aéreo: «Si pensamos además que no sólo las aeronaves surcan el espacio sobre tierras y océanos, sino que también las ondas radiofónicas de las emisora de todos los países cruzan ininterrumpidamente la atmósfera y dan la vuelta al planeta en un instante, nos será más fácil creer que ahora no se ha conquistado tan sólo una nueva tercera dimensión, sino que se ha irrumpido en un tercer elemento, el *aire...*». SCHMITT, C. *Tierra y mar, op. cit.*, p. 80.

una vez que se introduce la aviación en la guerra, el mar deja de ser zona libre con su tipo de guerra específico (guerra marítima) y entra en la órbita de la guerra aérea:

Como consecuencia de la combinación de la aviación con la guerra marítima, el espacio de alta mar, el mar libre, ya no es el espacio previsto como escenario en el sentido de las instituciones clásicas del derecho de guerra marítima. Frente a ello, la guerra aérea independiente librada contra el potencial bélico del enemigo, y que no se desarrolla en el marco de las operaciones bélicas puramente terrestres o puramente marítimas, representa en mucho mayor grado un nuevo tipo de guerra que no es posible definir, por analogía o paralelo, a base de las reglas de la antigua guerra terrestre o guerra marítima<sup>10</sup>.

Una de las diferencias que distinguía a la guerra terrestre de la marítima, según Schmitt, es que la primera tenía como objetivo ocupar un territorio y a través de esta ocupación se establecía una relación positiva de protección a cambio de la obediencia de la población, lo cual conducía a la acotación de la guerra. Por el contrario, la guerra marítima tenía como fin la mera obtención de un botín y ya presentaba elementos de destrucción y discriminación que se agudizarían con la guerra aérea, como los bloqueos de zonas terrestres, lo cual creaba una relación negativa con la población bloqueada, pues en estas situaciones el atacante está demasiado lejos de la tierra como para entablar un contacto positivo. Para Schmitt, la guerra aérea no tiene fines territoriales ni económicos, sino simplemente destructivos y de demostración de fuerza: «no es una guerra de botín, sino que genera destrucción»<sup>11</sup>. La categoría «aire»<sup>12</sup> rompe el equilibrio e introduce una total discriminación, se ataca cualquier objetivo, militar o civil<sup>13</sup>, sin establecer contacto con la población atacada. El «teatro de la guerra» se desvanece y quedará totalmente destruido con el uso de drones, como explicaré a continuación:

Considerado desde el punto de vista espacial, el cambio se revela por el hecho de que, con referencia al espacio aéreo, ya no puede hablarse como hasta ahora de un escenario de guerra. A partir del siglo XVII, desde los comienzos de la guerra interestatal europea, los hombres se habían acostumbrado a la imagen de un escenario de guerra, un *theatrum* de la guerra terrestre. También fue aún posible, aunque no con la misma precisión, colocar al lado de la imagen de un escenario de la guerra terrestre la imagen de un escenario de la guerra marítima. La guerra aérea independiente, en cambio, si bien tiene un espacio propio, ya no tiene, sin embargo ni escenario ni espectadores<sup>14</sup>.

10 SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, *op. cit.*, p. 347.

11 *Ibid.*, p. 349.

12 Es interesante cómo en Schmitt esta categoría «aire» también implica el elemento «fuego» por los motores que hacen posible el funcionamiento de los aviones y por las bombas que se lanzan desde ellos. *Cfr.* SCHMITT, C. *Tierra y mar*, *op. cit.*, p. 80.

13 «El recurso a la aviación vuelve imposible la simetría o la relación estratégica sobre una misma superficie. Llama naturalmente a la destrucción sin distinción entre combatientes». RAMEL, F., «Carl Schmitt contre l'idée de l'État mondial» en Carl Schmitt. *Concepts et usages* (ed. Serge Sur), CNRS Éditions, París, 2014, pp. 57-71, p. 62. Traducción personal.

14 SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, *op. cit.*, p. 352.

Si se analiza el aire desde la perspectiva de una filosofía geográfica, éste no debe ser entendido como un plano añadido o superpuesto a la tierra y al mar<sup>15</sup>. Según Schmitt, es erróneo pensar que en el espacio aéreo situado sobre la tierra rigen las normas de la guerra terrestre y que en el espacio aéreo ubicado sobre el mar rigen las normas de la guerra marítima. El aire, siendo un elemento diferente a tierra y mar, genera un tipo de guerra categorialmente distinta a los otros dos tipos de guerra.

El mar no es la tierra, pero ambos comparten la posibilidad de imaginar su continuación al mirar su horizonte porque, de hecho, tienen uno. Pero no podemos pensar o plantear la continuación del cielo hacia arriba. Los primeros testigos del ataque aéreo sabían de la existencia de planetas y estrellas «más arriba», pero ese lugar indeterminado por encima de las cabezas casi no es medible por la percepción, quizás sólo por la imaginación. El «más allá» del mar sí es concebible porque se mueve en el mismo plano horizontal que la tierra, sólo hay que continuar la línea. La mayor altura que se puede pensar en la guerra moderna es la alcanzada por una flecha o un cañón en su parábola. El espacio situado más arriba pertenece a la divinidad. Pero el ataque aéreo no es ni horizontal ni curvo, crea una línea vertical directa, va de arriba abajo<sup>16</sup>. Hasta entonces, el aire era un espacio no manipulable por el hombre para la guerra, cuando la muerte caía de arriba a abajo era en forma de fenómeno natural o divino, pero no por la acción de los humanos. Esta pérdida de limitación vuelve la guerra completamente deshumanizada por esa falta de contención.

Proporciones y medidas se alteran más aún y las posibilidades de dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre otros hombres se extienden a insospechados dominios. Es comprensible que el arma aérea se caracterizase precisamente por ser «arma espacial», ya que los efectos revolucionarios que de ella se derivaron en lo espacial fueron singularmente grandes, inmediatos y evidentes<sup>17</sup>.

La tierra y el mar, incluso siendo este último el espacio de la no-ley, juegan en el plano de la horizontalidad, lo que permite crear varias dimensiones lineales: adentro-afuera, ley y no-ley, continente y mar, potencias-terrestres y potencias-marítimas, como un tablero de ajedrez que divide en dos el espacio y determina a los contrincantes. Sin embargo, el aire introduce la verticalidad aumentando el sentimiento de indefensión porque el fuego viene de arriba, no se encuentra en frente, obliga a alzar la mirada y a buscar un refugio que cubra, que haga de techo, que salvaguarde las cabezas. Estados Unidos es el agente que inicia la guerra aérea, la que rompe con la dinámica estratégica del derecho moderno, la que introduce la discriminación del adversario. En este caso el enemigo no solo es criminalizado, sino que es colocado en el espacio en una situación asimétrica y de inferioridad. Si como consecuencia de la alteración de los planos espaciales y el horizonte deja de haber teatro en la guerra aérea, también desaparecen los espectadores, según Schmitt. La relación entre el atacante y

15 «[E]l espacio aéreo, en cambio, se convierte en una dimensión propia, un espacio propio que, como tal, no enlaza con las superficies separadas de tierra y mar, sino hace caso omiso de su separación, distinguiéndose así esencialmente en su estructura, tan sólo por esta razón, de los espacios de los otros dos tipos de guerra». *Ibid.*, p. 353.

16 «El piloto de un bombardero de un avión que efectúa vuelos en picado utiliza sus armas contra la población del territorio enemigo de forma vertical, lo mismo que San Jorge utilizaba su lanza contra el dragón». *Ibid.* p. 355.

17 SCHMITT, C. *Tierra y mar*, *op. cit.*, p. 80.

la población se desvanece porque no están en el mismo campo de percepción, ni en un nivel espacial semejante, rasgo que se intensificará aún más en el caso del uso de drones: «En el bombardeo desde el aire, se hace absoluta la ausencia de relación entre el beligerante y el suelo y la población enemiga que se encuentra en él...»<sup>18</sup>.

Según Schmitt, existe una correlación entre el mayor perfeccionamiento de las armas de destrucción y el carácter discriminatorio y moralizante de la guerra. Se pierde la contención de la guerra clásica articulada en torno a las nociones de «guerra en forma» y «enemigo», pues el que tenga mejores armas creará que las tiene porque defiende la «causa justa» y calificará al enemigo de «criminal». Contra el criminal cualquier medio es válido y, por ello, la guerra ya no puede ser acotada sino total, abandonando toda limitación: «el vencedor considerará la superioridad de sus armas como una prueba de su *iusta causa* y declarará criminal al enemigo, puesto que ya no es posible realizar el concepto de *iustus hostis*»<sup>19</sup>. En cierto sentido, se recuperan las formas medievales y la noción de causa justa, pero ahora atravesadas por los frutos de la revolución técnica e industrial.

Cada vez resulta más difícil mantener limpias las manos en ese trabajo y guerrear de tal manera que la guerra se diferencia suficientemente del oficio de la policía por un lado y del oficio del carnicero y aun del desollador por el otro [...] A esto se añade que los inventos empujan a la guerra a ir más allá de todos los límites y que las nuevas armas suprimen todas las diferencias entre el combatiente y el no-combatiente. Con esto se viene abajo el presupuesto del que vive la consciencia estamental del soldado, con esto va a la par el declive de las formas caballerescas. Todavía Bismarck rechazó la propuesta de hacer comparecer a Napoleón III ante un tribunal. Bismarck consideraba que no tenía competencia para hacer eso, pues era su adversario<sup>20</sup>.

### III. Drones y guerra futura: armas sin soldados

Tanto Schmitt como Jünger ya profetizaron cómo la mejora de los medios técnicos iría ligada a nuevas formas de destrucción y a la inauguración de una guerra sin límites. A finales del siglo XX y comienzos del XXI el perfeccionamiento de la técnica da lugar a un nuevo tipo de arma, un avión no tripulado llamado dron, cuya utilización supondrá un cambio cualitativo para la epistemología de la guerra. El dron desdibuja definitivamente los rasgos de las contiendas típicas del *Ius publicum europaeum* y contribuye a forjar una nueva noción de conflicto bélico muy diferente a la de la Modernidad. El impacto de los drones en la guerra ha sido tratado hasta ahora generalmente desde la óptica militar o jurídica, pero merece una mayor atención filosófica<sup>21</sup>. ¿Hasta qué punto fue Schmitt capaz de imaginar que la evolución de la aviación daría lugar a un arma sin soldado?

18 SCHMITT, C. *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, op. cit., p. 353.

19 *Ibid.*, p. 354.

20 JÜNGER, E. *La emboscadura*, Tusquets, Barcelona, 2011, p. 146.

21 Por ello, me serviré de autores como Grégoire Chamayou, Hugh Gusterson o Klem Ryan, que han dado a sus enfoques una perspectiva de corte más filosófico-político. Por ejemplo, para Chamayou el arma no es un mero instrumento, sino que determina la estructura de la acción que va a desencadenar y, por ello, según él, la filosofía debe mostrar interés en este fenómeno de cara a construir una «teoría crítica de las armas» (CHAMAYOU, G., op. cit., p. 28.).

El dron forma parte de la guerra aérea y, en ese sentido, asimila los rasgos de la aviación: la distancia que separa al arma de su adversario es mayor que la que se da en las guerras terrestres o marítimas, se trata al enemigo como si fuera un criminal y se enmarca en un contexto de guerra justa. Pero si uso va a transformar aún más el concepto de guerra es por la nueva variable que introduce respecto a la guerra aérea: la enorme distancia que se establece entre el piloto y su arma. Como ya hemos visto, las diferentes formas de concebir el espacio generan distintas necesidades armamentísticas y, por tanto, diferentes tipos de guerra. En la medida en que el avance de la tecnología permite una enorme distancia entre el dron y el soldado, el concepto de espacio bélico se modifica. Además, pone en entredicho el concepto de combatiente o soldado ya que éste no se halla junto a su arma en la batalla. Por último, una guerra con drones, al igual que una guerra aérea, considera que el enemigo al que se enfrenta es un criminal. Y la desvinculación física y humana que se establece entre el piloto y el objetivo es tan extrema que éste es, aún más que en la guerra aérea, un mero blanco al que abatir sin ninguna consideración hacia su status como enemigo político. Las nociones que se van a ver afectadas a nivel teórico por la guerra de drones son, pues, la del campo de batalla, la del combatiente y la del enemigo, transformaciones que desarrollo a continuación.

En primer lugar, el dron rompe las coordenadas espacio-temporales de la guerra. El espacio queda alterado desde el momento en el que la acción del dron es ordenada y dirigida a una enorme distancia. Se crea una separación entre el lugar de la decisión y el lugar de la ejecución o, dicho con otras palabras, entre el soberano y la guerra. Se puede pensar que esto ha ocurrido en todas las guerras, que las decisiones bélicas se han tomado en el estado y las acciones militares se han llevado a cabo en el campo de batalla. El propio Schmitt indica que un cambio fundamental de la guerra naval consistió en la incorporación de cañones a los barcos, pues supuso la aparición del ataque a distancia<sup>22</sup>. Posteriormente, la distancia que separará a un piloto de un caza de su objetivo será mucho mayor que la que separaba a un soldado medieval de su contrincante, hasta el punto que la guerra aérea supone para Schmitt el comienzo de un tipo de guerra discriminadora y destructora. Aun así, considero que en estas formas de entender la distancia está en juego una mera diferencia de grado. El piloto del avión puede ver desde su cabina el terreno que va a destruir, la explosión y el humo causados por las bombas que lanza. Sin embargo, el piloto del dron no se halla de ninguna manera cerca del lugar de la batalla y, sin embargo, puede ver su objetivo con mayor «definición» que el piloto de un avión gracias a la cámara incorporada en el dron. Esto significa que la diferencia de distancia no es de grado, es categorial, primero, porque el soldado está separado de su arma y segundo, porque trabaja en el ámbito de la representación virtual. No es mi objetivo discutir si la percepción del piloto es más vívida o no desde un simulador o desde la cabina de un avión, sino señalar que las condiciones de la percepción han variado y que la acción a partir de un «simulador» rompe con las coordenadas clásicas de la acción bélica<sup>23</sup>.

22 Hasta ese momento el enfrentamiento entre galeras «era un simple combate terrestre sobre cubiertas de navíos». SCHMITT, C. *Tierra y mar, op. cit.*, p. 38.

23 No voy a centrar la discusión en las consecuencias psicológicas que conlleva el hecho de matar a distancia. Hay estudios que confirman que el impacto es mayor al matar a un objetivo lejano que matar sobre el terreno, otros concluyen lo contrario. Pero las siguientes declaraciones de un piloto de dron reflejan las alteraciones personales que se derivan de una guerra de drones: «Una de las sensaciones más extrañas que tengo es cuando salgo del GCS [Ground Control Station] y me doy cuenta de que «vale, no estoy allí». Voy a encontrarme con mi

Todo esto ocasiona que la noción de «campo de batalla» desaparezca<sup>24</sup>. Si antes, por dicho término, se entendía el lugar acotado y delimitado donde tenía lugar el conflicto y donde regía el *ius belli*, ahora el campo de batalla es la tierra entera – algo que ya anticipó Schmitt al referirse a la aviación – y esto por dos razones: porque el enemigo, considerado como terrorista o criminal puede hallarse en cualquier lugar del planeta y, porque si se acepta que el piloto del dron forma parte de la guerra, el lugar desde el que interviene, por muy alejado que esté del foco del conflicto, también se incorpora al espacio de la guerra:

De manera convergente, todo un sector de juristas americanos afirma hoy que la noción de «zona de conflicto armado» ya no debe ser interpretada en un sentido estrechamente geográfico. A esta concepción geo-centrada, supuestamente caducada, oponen otra, objetivo-centrada, unida a los cuerpos de los enemigos-presa, según la cual la zona de conflicto armado «va donde ellos vayan, ya sin ninguna consideración por la geografía»<sup>25</sup>.

Discrepo con Chamayou en que el territorio o la geografía hayan perdido importancia. Considero que el paradigma de un único centro o núcleo territorial donde tiene lugar el conflicto ha dado lugar a un contexto con múltiples espacios. Se puede argumentar que la guerra siempre ha tenido varios frentes. Pero esos frentes conformaban unidades individuales de decisión y ejecución, dependientes todas ellas de un mando central. La dislocación espacial que conlleva el uso de drones se produce porque la decisión está separada de la ejecución y porque el espacio que ocupa la guerra no es sólo físico, sino que invade también el ámbito virtual. Klem Ryan habla de «disociación» y «desespacialización»:

El término colectivo que uso para las implicaciones de esta falta de compromiso es «disociación», que surge de, al menos, tres formas distintas, cada una de ellas exagerada en la medida en que la distancia entre beligerantes aumenta: disociación de los agentes respecto de sus actos violentos, disociación de los objetivos respecto de la fuente de la violencia dirigida contra ellos, y disociación del público respecto de la violencia cometida en su nombre<sup>26</sup>.

---

mujer para comer. Dejaré de hacer una misión y me pasaré por el partido de fútbol de mi hijo. Aquellos son dos mundos muy, muy diferentes. Y tú estás dentro y fuera de aquellos mundos diariamente. Tengo que combinar aquellos dos mundos. Todos los días. Varias veces al día. Así que estoy allí y después no estoy allí y después estoy allí otra vez [...] Quizás incluso no seguiremos llamándolos pilotos». Pilot Nellis Air Force Base, Las Vegas, «It is War at a Very Intimate Level», entrevista dirigida y editada por ROTHENBERG, D. en BERGEN, P. L. y ROTHENBERG, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 113-117, pp. 116-117. Traducción personal.

24 «Era tan obvio para la mayoría de teóricos y juristas de los siglos XVIII y XIX que la guerra tenía lugar en campos de batalla que eran claramente distinguibles de cualesquiera otros espacios que esto no justificaba una mención explícita. Sólo a finales del siglo XIX y a principios del XX, como se desarrollaron nuevas tecnologías armamentísticas, especialmente con el desarrollo de la guerra aérea, la necesidad de definir el campo de batalla se convirtió en evidente». RYAN, K., «What's wrong with Drones? The Battlefield in International Humanitarian Law» en EVANGELISTA, M. y SHUE, H. (ed.) *The American Way of Bombing. Changing Ethical and Legal Norms, from B-17s to Drones*, Cornell University Press, Nueva York, 2014, pp. 207-223, p. 212. Traducción personal.

25 CHAMAYOU, G., *op. cit.*, pp. 85-86, expresión de Kenneth Anderson, «Self-Defense and Non-International Armed Conflict in Drone Warfare», *Opinio Juris*, 22/10/2010, <http://opiniojuris.org/2010/10/22/self-defense-and-non-international-armed-conflict-in-drone-warfare>.

26 RYAN, K., *op. cit.*, p. 213. Traducción personal.

El antropólogo Hugh Gusterson prefiere utilizar el concepto «respacialización», término que considero más correcto que «desespacialización», pues, el espacio no desaparece o pierde importancia, sino que se desdobra o multiplica. Por un lado, está el espacio en el que el dron mata, por otro, el espacio de trabajo aparentemente pacificado desde el que el piloto del dron dirige el arma o, dicho con otras palabras, el campo de batalla y la oficina. Como ya he señalado, si se acepta que el piloto del dron es un combatiente, habrá que considerar que el simulador y el edificio desde el que maneja el arma también forman parte del campo de batalla, aunque esté situado a miles de kilómetros del mismo:

[O]tra manera de pensar esta situación es insistir en que si un combatiente actúa desde un lugar, entonces por definición, ese lugar es parte del campo de batalla. Si es así, el manipulador del dron no se ha retirado tanto del campo de batalla ya que ha globalizado el campo de batalla, trayendo el campo de batalla, o fragmentos experienciales de él, dentro de las fronteras nacionales de la patria<sup>27</sup>.

Esta falta de acotamiento del espacio dedicado a la guerra produce una confusión respecto a qué se considera espacio privado o familiar y qué espacio de trabajo. Como el piloto del dron se encuentra muy alejado del lugar donde el dron actúa, para él, “ir al trabajo” no es marcharse a la guerra en el sentido tradicional de acudir al campo de batalla, sino presentarse en la oficina en un horario concreto y disfrutar del ámbito familiar una vez acaba la jornada laboral. Estas dos realidades son muy cercanas a efectos físico-espaciales, pero muy distintas desde la perspectiva de la vivencia de la guerra. Como ejemplo de la confusión que produce la alteración del espacio que se produce, Hugh Gusterson narra cómo en sus clases universitarias pregunta a sus alumnos si atacar el centro de drones supondría un acto de guerra o de terrorismo. Ellos responden sin dudar que formaría parte de la guerra. Cuando Gusterson les plantea qué ocurriría en el caso de que el piloto del dron fuera atacado si volviese conduciendo a su casa, la respuesta no parece tan clara<sup>28</sup>. Esto es una de las consecuencias de la dislocación del espacio que lleva consigo un avión cuyo piloto no está en el avión. La noción de campo de batalla se vuelve entonces dislocada, desdoblada o multiplicada.

Al igual que he mencionado que el uso de drones no acaba con la importancia del espacio, tampoco considero que implique la desaparición del estado y de su poder de decisión. Cada semana se reúnen en Washington más de cien personas dedicadas a la seguridad nacional y proceden a la elaboración de una «kill list» con los objetivos a matar. Lo denominan «el martes del terror»<sup>29</sup>. Esto muestra, en parte, que el centro desde el que se toma la decisión de atacar sigue siendo el estado soberano. No hay que olvidar que el uso de drones es utilizado especialmente en la lucha contra grupos terroristas, en un tipo de conflicto denominado por el artículo 3 de la Convención de Ginebra de 1949 como NIAC (*Non International Armed*

27 GUSTERSON, H., «Towards an Anthropology of Drones: Remaking Space, Time, and Valor in Combat» en EVANGELISTA, M. y SHUE, H. (ed.) *The American Way of Bombing. Changing Ethical and Legal Norms, from B-17s to Drones*, Cornell University Press, Nueva York, 2014, pp. 191-206, p. 197. Traducción personal.

28 *Cfr.*, *Ibid.*, p. 199.

29 BECKER, J. y SHANE, S., «Secret «Kill List» Proves a Test of Obama's Principles and Will», *New York Times*, 29/03/2012 *apud* CHAMAYOU, G., *op. cit.*, p. 69.

*Conflict*), Conflicto Armado No Internacional. El NIAC se caracteriza por enfrentar a estados contra grupos no estatales. Según Rothenberg, a nivel jurídico se mantiene la diferencia combatiente/no combatiente, pero como el enemigo no es un estado y no cumple con la legalidad internacional los estados tienen más libertad para establecer cuáles son sus objetivos<sup>30</sup>. Es decir, la guerra de drones, de momento, no enfrenta a dos estados entre sí, sino a un estado contra un grupo terrorista<sup>31</sup>. Esto hace que la manera de concebir el tiempo también sufra alteraciones en este nuevo tipo de conflicto. No se sabe cuándo empiezan y cuándo acaban estas guerras contra el terrorismo porque las acciones del dron, al no tener lugar bajo las coordenadas clásicas del conflicto, no son consideradas como momentos de una guerra declarada, sino que adquieren la forma de *ataques* difícilmente enmarcables en la cronología de una guerra tradicional.

Otra especificidad de la guerra de drones es que el enemigo se ve privado de la posibilidad de responder inmediatamente al ataque, precisamente, por la distancia que le separa de su atacante. Esto provoca una asimetría o falta de proporcionalidad entre ataque y respuesta ya que esta última no es posible de llevar a cabo por aquél que es atacado. De ahí que lo que cambie, junto con la noción de campo de batalla, sea el concepto de combatiente. El soldado no va a la guerra, no entra en contacto con su enemigo, no toca su arma. Esto pone en cuestión que el piloto de drones sea un verdadero soldado y que el conflicto que se desarrolla sea una verdadera guerra ya que el enfrentamiento no es recíproco, sino unilateral. Un conflicto que no enfrenta a estados entre sí, en el que ya no se ocupa un territorio físicamente, en la que no hay soldados en el territorio enemigo, en el que no hay combatientes luchando, es un tipo de guerra no visto hasta ahora e, incluso, habría que preguntarse hasta qué punto eso se puede considerar una guerra. Lo que quiero subrayar con esto no es sólo la novedad que supone para la guerra un soldado separado de su arma, sino sobre todo la posibilidad de que en el futuro los soldados no sean humanos.

Chamayou se pregunta por la esencia del piloto de drones a propósito de la definición que Hegel da del soldado<sup>32</sup>. Según Hegel, todo combatiente queda definido por su arma y esto genera una relación de reciprocidad en virtud de la cual un soldado reconoce a su enemigo porque también él delimita su entidad por el hecho de portar un arma, es decir, el arma genera las posibilidades del reconocimiento del *alter ego* enemigo. En el caso del

30 «Los contextos en los que los drones están actualmente desplegados se comprenden mejor como conflictos no internacionales más que como internacionales. En conflictos armados no internacionales el principio de distinción [entre combatiente y civil] permanece, en efecto, pero su aplicación es más compleja legalmente, las fuerzas no estatales no pueden ser partes de tratados internacionales y no están obligadas por la provisión específica de las regulaciones, haciendo menos claros los mecanismos y procesos de determinación de objetivos». ROTHENBERG, D. «Drones and the Emergence of Data-Driven Warfare» en BERGEN, P. L. y ROTHENBERG, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 441-464, p. 447. Traducción personal.

31 Esto implica reconsiderar la propia noción de guerra: o se acepta que una *guerra* ya no se reduce al enfrentamiento entre varios estados y que puede consistir en un conflicto entre entidades estatales y no estatales, incluso únicamente entre entidades no estatales, o a este nuevo tipo de conflictos se le tendrá que denominar con otro nombre. De momento, prefiero referirme a *guerra de drones* ya que los drones pueden ser usados en todo tipo de conflictos, porque determinarán el futuro de la guerra contemporánea y porque, de momento, las coordenadas de la guerra clásica son las que nos permiten formular, aunque sea a través de su negación, lo que sea el nuevo tipo de conflicto que deparará el futuro.

32 CHAMAYOU, G., *op. cit.*, pp. 269-270. Se refiere a la siguiente cita de Hegel: «Pues las armas no son otra cosa que la *esencia* de los luchadores mismos, que surge, de manera recíproca, sólo para ellos dos.» HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, [209], p. 463. Edición de Antonio Gómez Ramos.

dron se fractura la continuidad arma-soldado, desaparece la *quidditas* del combatiente, no sólo porque el nexo con su arma está roto, sino porque al no reconocer al criminal como enemigo es imposible crear una relación de reciprocidad con él.

Que el enemigo en las guerras contemporáneas es criminalizado es algo que ya señaló con insistencia Carl Schmitt al referirse a la guerra aérea. El «enemigo» atacado por el dron, independientemente de que sea un civil, un guerrillero o un terrorista, no es un combatiente porque se ve privado de la posibilidad de combatir. La acción del dron se caracteriza por su unilateralidad: el piloto ataca pero no puede ser atacado. Esta imposibilidad de dar respuesta al ataque marca la imposibilidad de que se dé un verdadero combate y de que lo que se enfrenten sean verdaderos enemigos<sup>33</sup>.

Por más que el partisano, según la fórmula de Schmitt, permanezca esencialmente telúrico, el contra-partisano contemporáneo debe hacerse estratosférico [...] El dron aparece como la respuesta tardía a este problema: vuelve contra la guerrilla, pero bajo una forma radicalmente absolutizada, su antiguo principio: *privar de enemigo al enemigo*. Un partisano enfrentado a un ejército de drones no dispone ya de ningún objetivo a atacar<sup>34</sup>.

Esto tiene como consecuencia que individuos civiles puedan ser considerados objetivos por su supuesta capacidad de llevar a cabo acciones terroristas en el futuro. Como lo que se persigue es un criminal y no un enemigo, su aniquilación justifica los medios. Chamayou señala que la guerra de drones se convierte en la persecución de una presa, es decir, en un ejercicio de caza muy alejado del concepto de guerra tradicional. Si la persona perseguida es concebida como una presa pierde su carácter de enemigo<sup>35</sup>. De hecho, los drones son conocidos como «predators» o «reapers», es decir, depredadores o segadores.

Como consecuencia de no reconocer al objetivo como un combatiente o un enemigo, sino como un criminal, la teoría de la guerra justa encuentra en el uso de drones un buen ámbito en el que justificarse<sup>36</sup>. La opinión pública puede llegar a entender que cuando el dron alcanza su objetivo no está llevando a cabo una campaña bélica, sino el asesinato de un criminal. Los estados que utilizan drones aseguran que sus objetivos son terroristas o guerrilleros, es decir, que están fuera de la ley, que son criminales y que por ello es legítimo atacarles de esta manera<sup>37</sup>.

33 «El escudo del dron «MQ 9 Reaper» representa la parca, con un rictus inquietante y gotas de sangre sobre su cuchilla, con el lema: «Que mueran los otros»». CHAMAYOU, G., *op. cit.*, p. 133. Traducción personal.

34 *Ibid.*, p. 93. Traducción personal.

35 «Si la guerra se define en última instancia por el combate, la caza lo es esencialmente por la persecución». *Ibid.*, p. 79. Traducción personal.

36 «En otras palabras, incluso si los drones son inconsistentes con los conceptos subyacentes al Derecho Humanitario Internacional y causan un profundo resentimiento y hostilidad de las poblaciones contras las que son desplegados, en tanto que sus objetivos son declarados «injustos», los recelos acerca de desplegar drones son fácilmente mitigados». RYAN, K., *op. cit.*, p. 223. Traducción personal.

37 Por ello, Gusterson coincide con Chamayou en que la lucha con drones se asemeja más la caza que a una lucha. «En efecto, la manera en que operan los drones *Predator* y *Reaper* se parece más a la caza que a la guerra, dado que no existe la oportunidad de que el operador del dron pueda ser asesinado por su objetivo/adversario». GUSTERSON, H., *op. cit.*, p. 201. Traducción personal.

Hay que tener en cuenta que los drones no solo matan, también se dedican a labores de observación y vigilancia. Como dice Chamayou, no solo tienen ojos, también oídos<sup>38</sup>. Este control de la vida del objetivo, muy ligado a la gubernamentalidad foucaultiana, se realiza en base al análisis de las regularidades e irregularidades de la cotidianidad del sujeto, de modo que cuando algo se sale de la norma de la cotidianidad empiezan las sospechas y aumentan las posibilidades de proceder a la eliminación del individuo. Esto incide en la idea del objetivo como presa, no como enemigo. La observación, persecución y captura no son labores típicamente bélicas, sino un trabajo policial en su búsqueda de terroristas. Los ejércitos tradicionales se observan, es cierto, pero no se persiguen o capturan, sino que luchan entre sí:

El análisis de las formas de vida se define más precisamente como «la fusión del análisis de los lugares y del análisis geoespacial». Para tener una idea de que se trata, hay que imaginarse la superposición, sobre un mismo mapa numérico, de Facebook, de Google Maps y de un calendario de Outlook. Fusión de coordenadas sociales, espaciales y temporales; cartografía conjunta del *socius*, del *locus* y del *tempus* – es decir, de las tres dimensiones que constituyen, en sus regularidades pero también en sus discordancias, lo que es prácticamente una vida humana<sup>39</sup>.

La unilateralidad de la acción del dron es patente incluso a nivel perceptivo: ellos ven a sus víctimas, pero las víctimas no les ven a ellos. Esto implica, una vez más, el no reconocimiento del enemigo. Éste se ve privado de la capacidad de defenderse y también de la posibilidad de postular un ser humano que le ataca<sup>40</sup>. La víctima de un ataque aéreo tradicional, aunque no vea al piloto, presupone su existencia, y eso supone un acicate psicológico, puede gritarle o insultarle aunque no sea oído, pero ante un dron el mero hecho de alzar la voz pierde su sentido:

El hecho que el asesino y su víctima no estén inscritos en los «campos perceptivos recíprocos» facilita la administración de la violencia [...] lo que Milgram llama la ruptura de «la unidad fenomenológica del acto». Pulso este botón y una silueta desaparece en una explosión allá<sup>41</sup>.

El nombre técnico del dron dedicado a labores bélicas es «UCAV» (Unmanned Combat Air Vehicle), Vehículo Aéreo de Combate No Tripulado. «Unmanned» se traduce en jerga militar como «no tripulado» pero, atendiendo a la semántica del vocablo, se podría

38 CHAMAYOU, G., *op. cit.*, p. 63.

39 *Ibid.*, p. 72. Traducción personal. La definición de las formas de vida es de Tony Mason, Suzanne Foss y Vinh Lam, «Using ArcGIS for Intelligence Analysis», Esri International User Conference, 2012, <http://proceedings.esri.com/library/userconf/feduc11/papers/tech/feduc-using-arcgis-for-intelligence-analysis.pdf>.

40 Esta omnipotencia del dron que se advierte en su capacidad de ver, oír, atacar y matar sin ser vulnerado muestra un aspecto teológico que, según Noys, pese a su carácter paragonal –en línea con la teoría de Derrida– es constituyente del dron. NOYS, B. «Drone Metaphysics», *Culture Machine*, vol.16, 2015, pp. 2-3.

41 CHAMAYOU, G., *op. cit.*, pp. 167-168. Chamayou se refiere a MILGRAM, S. *Obedience to Authority: An Experimental View*, Harper & Row, Nueva York, 1974, p. 39. Traducción personal.

interpretar que lo que designa especialmente es un objeto cuya esencia consiste en no ser humana, en no ser hombre o, como señala Chamayou, en no tener carne. El objetivo, sin embargo, sí tiene carne, de lo que carece es del derecho a ser enemigo y, por tanto, a ser tratado como prisionero de guerra, con todo lo que eso implica. Existe una ausencia de derechos por parte del objetivo y una falta de responsabilidad por parte del lado atacante, pues no hay sujeto al que imputar la responsabilidad<sup>42</sup>. El desarrollo de la técnica ha producido que las causas estén muy alejados de los efectos que éstas producen. Como señala Schmitt, esto es consecuencia de una división del trabajo que convierte la cadena de las causas en una sucesión infinita a través de la cual se va diluyendo poco a poco la responsabilidad:

El brazo humano que sostiene la bomba atómica, el cerebro humano que enerva los músculos de este brazo humano, no son, en el momento decisivo, un miembro del ser humano individual, sino una prótesis, una parte de la estructura técnica y social que produce la bomba atómica y la aplica. El poder del poderoso individual no es aquí más que el exudado de una situación que resulta de un sistema de una incalculablemente excesiva división del trabajo<sup>43</sup>.

Ya señalaba Schmitt que la técnica es abrazada en nuestra época porque parece lo más neutral. Como cualquiera puede utilizarla se identifica con la despolitización y como se considera, erróneamente, que la despolitización es sinónimo de paz, se concluye que la técnica es pacífica<sup>44</sup>. Sin embargo, Schmitt señala que la técnica no es neutral, precisamente porque cualquiera puede hacer uso de ella: «...hoy día la guerra más aterradora solo se realiza en nombre de la paz, la opresión más terrible solo en nombre de la humanidad»<sup>45</sup>.

A pesar del rápido avance de la tecnología, en el uso de drones todavía se mantiene cierto rasgo clásico de la guerra: el del enfrentamiento entre humanos. Ahora bien, en el futuro incluso ese aspecto será puesto en cuestión. Si se acepta que es plausible imaginar un futuro en el que la propia tecnología se haga con las variables de la decisión, la problemática aumenta. Aceptar el fin de la decisión es aceptar el fin de la soberanía y esto acarrea consecuencias graves para el derecho internacional. La dificultad de legislar en una guerra en la que no hay soldados sobre el terreno, en la que no está presente la materialidad del estado, los ejércitos, se perfila como uno de los grandes retos internacionales del futuro. Los últimos textos de Schmitt, especialmente *El nomos de la tierra y Teoría del partiano*,

42 Esto es más importante de lo que parece pues no existen las compensaciones ante errores que causan la muerte de civiles: «Uno de los mayores problemas con los drones en Waziristán del Norte cuando son asesinadas personas inocentes. Cuando esto ocurre, sus familias no obtienen ninguna compensación de nadie. Al menos, con otros tipos de ataques que matan civiles las familias reciben alguna compensación del gobierno». KHAN. A., «No One Feels Safe», entrevista dirigida y editada por ZUBAIR SHAH, P. en BERGEN, P. L. y ROTHENBERG, D. (ed.), *op. cit.*, pp. 345-347, p. 346. Traducción personal.

43 SCHMITT, C. «Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso», *Revista de Estudios Políticos*, n° 78, 1954, pp. 3-20, p. 17.

44 Dando por hecho erróneamente que despolitización es paz, cuando precisamente lo político permite la acotación de la guerra, única posibilidad real de la paz.

45 SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009. Versión de Rafael Agapito, p. 121.

anticipan un futuro en el que la técnica hará que la guerra sea más cruel. Esta teoría profética de Schmitt esbozó, pero no llegó a definir con claridad<sup>46</sup>, un horizonte bélico en el que la enorme distancia entre el piloto y su arma provocaría, no ya la desaparición de duelo clásico, sino la propia inexistencia del combate.

## Referencias

- Chamayou, G. (2013), *Théorie du drone*, París: La fabrique.
- Clausewitz, C. von (2005), *De la guerra*, Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Gusterson, H., (2014), Towards an Anthropology of Drones: Remaking Space, Time, and Valor in Combat, en Evangelista, M. y Shue, H. (eds.) *The American Way of Bombing. Changing Ethical and Legal Norms, from B-17s to Drones*, Nueva York: Cornell University Press, pp. 191-206.
- Hegel, G.W.F. (2010), *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada.
- Jünger, E. (2011), *La emboscadura*, Barcelona: Tusquets.
- Milgram, S. (1974), *Obedience to Authority: An Experimental View*, Nueva York: Harper & Row.
- Noys, B. (2015), Drone Metaphysics, *Culture Machine*, vol. 16.
- Ramel, F. (2014), Carl Schmitt contre l'idée de l'État mondial, en *Carl Schmitt. Concepts et usages* (ed. Serge Sur), París: CNRS Éditions, pp. 57-71.
- Rohde, D. (2015), My Guards Absolutely Feared Drones. Reflections on Being Held Captive for Seven Months by the Taliban, en Bergen, P. L. y Rothenberg, D. (ed.), *Drone Wars. Transforming Conflict, Law and Policy*, Nueva York: Cambridge University Press.
- Ryan, K. (2014), What's wrong with Drones? The Battlefield in International Humanitarian Law, en Evangelista, M. y Shue, H. (ed.) *The American Way of Bombing. Changing Ethical and Legal Norms, from B-17s to Drones*, Nueva York: Cornell University Press, pp. 207-223.
- Schmitt, C. (1954), Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderoso, *Revista de Estudios Políticos*, n° 78, pp. 3-20.
- Schmitt, C. (2002), *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum*, Granada: Comares.
- Schmitt, C. (2007), *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009), *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza. Versión de Rafael Agapito.
- Volpi, F. (2007), El poder de los elementos, Epílogo a Schmitt, C. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid: Trotta.

---

46 Quizás porque el apego a la tierra que sentía Schmitt le impedía reconocer su disolución: «...la conclusión de Schmitt se tiñe de nostalgia: el hombre es hijo de la tierra y, mientras siga siendo hombre, no dejará de tomar de la tierra su energía – como el gigante Anteo, que pierde su fuerza cuando se levanta del suelo y pierde el contacto con su madre Gaia». VOLPI, F. «El poder de los elementos», Epílogo a SCHMITT, C. *Tierra y mar*, op. cit., p. 104.

## ¿Qué es la fenomenología? La vía psicológica y la colaboración entre Husserl y Heidegger en el artículo de la *Enciclopedia Británica*

What is phenomenology?  
The psychological way and the collaboration between Husserl  
and Heidegger in the *Encyclopedia Britannica* article

HERNÁN G. INVERSO\*

**Resumen:** El entramado de relaciones entre Husserl y Heidegger que atraviesa los orígenes de la fenomenología tiene un episodio complejo en los avatares que rodearon la redacción del artículo para la *Enciclopedia Británica* en 1927. Tras considerar el marco de este acontecimiento, este trabajo estudia la versión final que Husserl envió para publicar prestando atención al modo en que bosqueja la vía psicológica de acceso a lo trascendental, que constituye una alternativa a las estrategias previas que apelaban al neocartesianismo, y, finalmente, la versión que incluía la redacción de Heidegger, a los efectos de identificar los focos de disidencia que pueden haber frustrado la tarea conjunta y revelan, en esta tensión, el modo en que cada uno de estos autores comprendió y vivenció la fenomenología.

**Palabras clave:** fenomenología, Husserl, Heidegger, psicología.

**Abstract:** The framework of relations between Husserl and Heidegger present at the origins of phenomenology faced a conflictive situation about the writing of the *Encyclopedia Britannica* article in 1927. After considering the context of this event, this paper studies the final version that Husserl sent for publishing, paying attention to the outline of the psychological way into the transcendental realm, which is an alternative to previous strategies related to neo-cartesianism, and finally the version that included the drafting of Heidegger, in order to identify sources of dissent that may have frustrated the joint task and reveal, in this tension, how each of these authors understood and experienced phenomenological studies.

Keywords: phenomenology, Husserl, Heidegger, psychology.

---

Recibido: 19/05/2016. Aceptado: 29/07/2016.

\* Licenciado y Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente en la Cátedra de Gnoseología del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y como investigador en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires (ANCBA) y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su investigación actual contempla la recepción francesa de la fenomenología husserliana. Ha publicado libros, traducciones especializadas y numerosos artículos en revistas internacionales. [hernaninverso@filo.uba.ar](mailto:hernaninverso@filo.uba.ar) - [hernaninverso@conicet.gov.ar](mailto:hernaninverso@conicet.gov.ar)

La filosofía contemporánea está atravesada de influjos que se remontan a la impronta que Husserl y Heidegger produjeron en ella. Su vínculo combina elementos personales y teóricos en una relación que se extendió durante muchos años y pasó por climas muy distintos. Esta complejidad conforma un campo de batalla para los intérpretes, divididos en general entre quienes reconstruyen un Husserl forzado a responder a las objeciones de un Heidegger autonomizado y crítico, y quienes conciben los desarrollos heideggerianos como proyecciones de temas que ya estaban en Husserl, por lo cual los parentescos que se multiplican en los trabajos de ambos de la década de 1930 no son más que entrelazamientos producto del suelo común que nutre ambas filosofías<sup>1</sup>.

Nos internaremos en esta cuestión a través de una esfera que atañe a la presentación que Husserl hace de la fenomenología en diálogo con Heidegger a propósito de la redacción del artículo de la *Enciclopedia Británica* en 1927, que extiende su influjo y estructura sobre las lecciones de Amsterdam. El episodio del artículo muestra, por un lado, el despliegue de una estrategia que Husserl había ensayado en *Filosofía primera*, de 1923-1924, para describir el acceso a lo trascendental, de modo tal que no apela a la vía cartesiana sino a la psicológica. Nos detendremos, entonces, en primer lugar, en las condiciones que enmarcan el proyecto del artículo y sus diferentes versiones.

Luego estudiaremos el borrador D, que corresponde a la versión que Husserl quería publicar y ofrece una presentación a menudo omitida de la vía psicológica que antecede la aparición en la *Crisis*. Finalmente, consideraremos el borrador C, que contiene el texto de autoría compartida. Este recorrido nos acercará a los rasgos que adquiere en este marco la presentación de la vía psicológica de acceso a lo trascendental comprendida como una nueva estrategia de presentación de la disciplina que se presta para enmarcar el diálogo con la perspectiva heideggeriana, lo cual nos permitirá evaluar la lógica de diálogo entre ambas posiciones<sup>2</sup>.

## 1. Una nueva estrategia de presentación de la fenomenología

Husserl se ocupó de dar a conocer su obra a través de presentaciones sistemáticas en distintas conferencias, cursos, artículos y libros introductorios en distintos ámbitos y para diversos tipos de públicos. En esta lista se encuentran como pilares de este programa de difusión obras como *La idea de la fenomenología*, de 1907, el artículo «La filosofía como ciencia estricta», de 1911, la conferencia inaugural de Friburgo de 1917, las lecciones de Londres de 1922, así como las lecciones de París de 1928. Las maneras más persistentes de

- 
- 1 M. Merleau-Ponty es un buen ejemplo de esta última deriva, que subraya el peso de *Ideas II* y la noción de mundo de la vida (*Lebenswelt*) (1945, 15). Más recientemente D. Moran ha enfatizado que una motivación de este tipo puede haber sido hipotetizada por los lectores originales dada la fricción entre el enfoque de *Meditaciones Cartesianas* y el de la *Crisis*, pero la publicación de los trabajos sobre empatía, intersubjetividad y fenomenología cultural muestran que estos temas son muy anteriores en la producción husserliana a su lectura de *Ser y tiempo* (2012, 265-266). Del otro lado, Landgrebe testimonia el motivo desafiante de los caminos heideggerianos (2004, 293) y Gadamer sostiene que si se añade a eso el clima político se gesta una tensión que explica buena parte de los intentos teóricos de estos años de Husserl (1963, 19).
  - 2 Un diagnóstico heideggeriano de inutilidad y falsificación respecto de la posición husserliana se encuentra, por ejemplo, en H. Spiegelberg (1965:299) y B. Boelen (1975:100).

presentar su filosofía apuntan a pensar la fenomenología como una continuación superadora de la filosofía cartesiana, pero no es este el caso en el complejo episodio asociado con la redacción del artículo para la *Enciclopedia Británica*.

El origen del ofrecimiento para incorporar allí una entrada sobre fenomenología es difícil de establecer. Se puede colegir que fue recibido por Husserl con entusiasmo, teniendo en cuenta su intención general de difundir el enfoque al que ya había prestado gran atención. Se ha especulado que el pedido del artículo puede haber sido un efecto de la estancia de Husserl en Londres en 1922, aunque no hay datos que confirmen esta hipótesis<sup>3</sup>. Esta oportunidad se convirtió en un evento confuso lleno de malentendidos y dio lugar a varias versiones entre septiembre de 1927 y febrero de 1928 que describiremos rápidamente para luego detenernos en algunos aspectos.

Husserl produjo cuatro versiones, la primera versión en septiembre de 1927, lo que se conoce como el borrador A. Consistía en unas 5000 palabras en 25 páginas mecanografiadas por L. Landgrebe a las que Husserl agregó dos páginas adicionales. Husserl envió esta versión a Heidegger, éste devolvió el texto con correcciones mínimas y organizaron un encuentro que se realizó en octubre por varios días. En ese contexto surgió el borrador B, entre el 10 y el 22 de octubre. Esta versión agrega un apartado adicional redactado por Heidegger y una reorganización del material que Husserl había dispuesto en el borrador A. W. Biemel produjo dos reconstrucciones de los manuscritos, primero en 1950 y más tarde en 1962. Esta última, que corrige los errores de la previa, es la que se toma usualmente como base<sup>4</sup>.

La colaboración estuvo entorpecida por el distanciamiento laboral, dado que desde 1923 Heidegger se desempeñaba en la Universidad de Marburgo, por lo cual advierte en una carta del 22 de octubre que cuenta como desventaja con el desconocimiento de las investigaciones concretas que Husserl había llevado adelante en los últimos años. Las tensiones entre el *ego* trascendental y el *Dasein* eran un impedimento para el entendimiento, y se ha notado que el diseño un tanto desequilibrado del borrador A invitaba a la crítica, así como resultaba endeble el grado de dilución en que quedaba la caracterización general del proyecto fenomenológico<sup>5</sup>. Nos interesa notar que el problema residía, precisamente, en cómo establecer los elementos propedéuticos que hicieran del texto una efectiva presentación comprehensiva de la fenomenología. La longitud reducida hacía este objetivo más imperioso y, si se le suman las discrepancias básicas entre los autores, que veremos con más cuidado en el próximo apartado, sólo cabía esperar inconvenientes.

El trabajo sobre el borrador A llevó a una reescritura que dio lugar al borrador B en que se dividía el trabajo. Heidegger se concentraría en la Introducción y primera parte del artículo, trazando el marco de la fenomenología como aporte a la revisión de la cuestión del ser desde una nueva concepción de la subjetividad y presentando su objeto y método como fundamento de la psicología empírica<sup>6</sup>. Husserl, por su parte, revisaría lo relativo a los aspectos históricos de la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental y su distinción, la mención de la reducción trascendental –que apenas retoca– y la función introductoria de la psicología fenomenológica respecto de la fenomenología trascendental.

3 Spiegelberg (1981, 148).

4 W. Biemel (1950) y (1962).

5 T. Sheehan - R. Palmer (1997, 46-47).

6 T. Sheehan - R. Palmer (1997, 48).

Varios pasajes de la segunda parte de esta versión permanecieron en el borrador D, que Husserl envió finalmente para publicación, pero no sucedió lo mismo con la primera parte, que sobrevivió en parte en el borrador C, pero desapareció por completo en el D, donde Husserl «optó» por volver a la introducción mínima del borrador A. En efecto, Husserl dio por terminada la colaboración directa de Heidegger, aunque sólo le comunicó esa decisión en una carta del 8 de diciembre, diciéndole que había emprendido una nueva versión «muy diferente de lo que te gustaría recibir, aunque algunos detalles esenciales quedaron incorporados»<sup>7</sup>. De hecho, Husserl había redactado una nueva versión, el borrador C, donde en efecto intentó conservar algunas de sus sugerencias, pero disminuyendo sensiblemente las alusiones a la cuestión del ser. El borrador C es el más largo, con 52 páginas y sirve como base para el borrador D, que en muchos sentidos es un resumen de éste. Es el único que toma un título más amplio, «Psicología fenomenológica y filosofía trascendental», que desaparece en el borrador D, pero queda como rastro de la relación entre textos en las Conferencias de Amsterdam, que tiene una referencia a estos dos temas como estructura principal.

El ánimo con que Husserl estaba trabajando queda bien descrito por Ingarden, que testimonia la preocupación con que emprendió la tarea por haberla seguido de cerca, dado que le envió el borrador C y se reunieron para que Ingarden le diera su parecer. Éste afirmó luego que no fue todo lo franco que pudo haber sido, dado que la impresión que le causó el texto es que estaba lejos de lo que hubiera esperado como presentación general de la fenomenología, donde podría haber habido un «informe razonablemente conciso pero completo de las investigaciones fenomenológicas ya existentes de Husserl y sus colaboradores»<sup>8</sup>. A su juicio Husserl había optado por una presentación sistemática nueva comenzando por la psicología fenomenológica e Ingarden deja claro que el formato no fue de su agrado, pero no era su función hacérselo notar a Husserl que ya había tomado una decisión en este sentido, tras intentar con variados formatos. De hecho, Ingarden dice haberse adelantado al destino desgraciado del texto, dado que se habría apenado por el tiempo que Husserl dedicaba a un texto que sería recortado para adecuarse a una extensión breve y entregado a traductores que no se detendrían en las sutilezas que tanto ocupaban a Husserl<sup>9</sup>.

En noviembre y tras estas consultas Husserl produjo el borrador D, donde los rastros de la participación de Heidegger virtualmente desaparecieron, de modo que la fenomenología salió del horizonte de la respuesta a la cuestión del ser. Por lo demás, el borrador D, como dijimos, descarta algunos tratamientos y sintetiza otros sin alcanzar la extensión requerida, por lo cual Husserl lo envió a Salmon con la aclaración de que debía ser recortado en el momento de la traducción y sugiriendo puntos donde eso debería hacerse. Husserl desatendió la revisión de la versión final, lo cual contrasta con las energías previas y todo esto provocó finalmente resultados polémicos. En efecto, Salmon produjo lo que suele llamarse el borrador E, con criterios que están más cerca de la paráfrasis que de la traducción, una vía que quedó abierta precisamente por la diferencia de extensión entre lo requerido y lo entregado.

---

7 *Briefwechsel*, IV.149.

8 R. Ingarden (1968, 153).

9 R. Ingarden (1968, 153-154).

Contra el perfil de C. Salmon como una figura que introduce distorsiones y trastoca el texto sin miramientos ni comprensión, cabe notar que se trataba de un intelectual formado en filosofía, graduado en Oxford, que no sólo participó en Friburgo de cursos de Husserl en 1922 y luego en 1926 y 1927, sino que presentó su tesis doctoral sobre la interpretación fenomenológica de Hume bajo la dirección de Husserl, con lo cual no puede tachársele de novato o desconocedor del material que manejaba y de hecho su tarea posterior estuvo ligada a la presentación de la fenomenología en el ámbito inglés<sup>10</sup>. Así es que entre diciembre y enero Salmon entregó una primera versión de la traducción, el borrador E, sobre el que Husserl no hizo cambios a tiempo.

Hay indicios de un episodio extemporáneo que no puede sino haber tensado las relaciones entre Husserl y Heidegger: la carta del 8 de diciembre que mencionamos, en la que Husserl le comunicaba a Heidegger su desvinculación del proyecto del artículo, no puede haberle resultado agradable dado que había dedicado un tiempo y trabajo considerable a ese proyecto. Sin embargo, sus contactos siguieron activos en virtud, por un lado, de que se acercaban los últimos meses de Husserl al frente de su Cátedra –su última clase fue el 25 de julio de 1928– y para principios de ese año la Universidad ya le había ofrecido a Heidegger que quedara al frente, de modo que los contactos incluían los temas relativos a la transición.

Por otro lado, Husserl había terminado de preparar para publicación el texto de la *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* que Heidegger iba a editar y en el encuentro de marzo de 1928 le entregó estos materiales, entre los cuales quedaron cuatro páginas con correcciones marginales de la traducción inglesa de Salmon. Así, le escribió una misiva pidiéndole que le enviara directamente a éste esas páginas que, dada la fecha, no sirvieron para introducir ningún cambio. En septiembre de 1929 quedó publicada la versión que se conoce como borrador F, a su vez una modificación de la versión de Salmon, y funcionó como entrada para el término «Fenomenología» hasta 1956. En el mismo sentido, las pruebas de galera de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* salieron con una errata que Heidegger no detuvo antes de que el material llegara a Husserl y fue la esposa de éste –Malvina Huserl– la que le avisó en una carta breve que como autor no figuraba Edmund Husserl sino Martin Heidegger pidiéndole que no olvidara solucionar el error<sup>11</sup>. Todo el episodio terminó, además, con la queja de Husserl de que, debido al apresuramiento, el trabajo de edición estaba lejos de ser aceptable<sup>12</sup>.

El borrador F, compuesto en su versión final en Londres por los editores de la *Enciclopedia Británica*, deja fuera párrafos enteros y es el responsable de la sensación de extrañeza que acompañó este texto desde el inicio. En efecto, Husserl nunca lo incluye en las referencias respecto de textos recomendados para el comienzo del estudio de la fenomenología. Tanto esfuerzo pareció durante un tiempo inútil. Sin embargo, la reconstrucción de los manuscritos hace posible, a partir de los trabajos de W. Biemel y posteriormente de T. Sheehan y R. Palmer, acceder no sólo a la versión que Husserl tuvo intención de publicar, sino a los bocetos previos.

10 Su tesis fue publicada en el volumen 10 del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* en 1929 (Salmon, 1929). Véase además T. Sheehan - R. Palmer (1997, 62).

11 *Briefwechsel*, IV.158.

12 *Briefwechsel*, III.214.

Esta presentación resulta relevante dado que complementa y contrasta las que apelan al neocartesianismo, al mismo tiempo que ofrece un puente que conecta la fenomenología husserliana con su despliegue inmediato en la filosofía de Heidegger y sus revisiones que instauran la cuestión del ser y la posibilidad de una instanciación fenomenológica que trascienda el campo de los fenómenos.

Detengámonos a continuación en dos de los borradores cuya progresión hemos descrito brevemente. Nos interesan en primer lugar el borrador D, dado que, como vimos, contiene la versión que Husserl tuvo intención de difundir, por lo cual examinaremos sus rasgos generales primero, y a continuación nos detendremos en el borrador B, en virtud de que allí estaban los aportes de Heidegger. Si contamos con que el borrador D reproduce numerosos rasgos del borrador A, y que el borrador C es una versión extendida del borrador D, podríamos confiar en el acercamiento a los dos mencionados inicialmente para lograr una comprensión cabal general de la naturaleza de estos textos.

## 2. La versión que no fue

La versión final comprendida en el borrador D, como hemos dicho, conserva una introducción mínima que se limita a caracterizar la fenomenología como un método descriptivo de reciente surgimiento. De esta primera aproximación notemos sólo dos cuestiones. Por un lado E. Husserl entiende la fenomenología como un ‘movimiento’ y no como una doctrina estática. Por otra parte, la entiende como una ‘nueva ciencia fundamental’. La relación de la fenomenología con el pensamiento previo queda desdibujada para enfatizar su función dentro del proyecto de una filosofía futura de carácter riguroso que transforme en su propio cambio el método de todas las ciencias, en consonancia con los lineamientos del artículo publicado en *Logos* en 1911<sup>13</sup>. Donde esperaríamos una descripción de este proyecto, adviene la mención de la psicología fenomenológica, en tanto ciencia de surgimiento paralelo que funciona como fundamento de la psicología empírica. Husserl plantea, entonces, que los rasgos de la psicología pura constituyen una introducción adecuada que lleva a la fenomenología filosófica<sup>14</sup>.

Con esto se inicia el primer apartado, orientado a la psicología pura. La caracterización parte de su distinción de la psicología empírica en tanto ciencia empírica, rama de la antropología o la biología, comprometidas con un estrato físico, pero ésta no queda explicada legítimamente si no se tiene en cuenta su paralelo puro, que apunta a aclarar lo peculiar de la experiencia pura. La experiencia más inmediata descubre nuestro psiquismo, que se hace presente en la reflexión. Por esta vía aprehendemos los fenómenos, las vivencias en que se nos aparecen las cosas, campo del que se ocupa la psicología fenomenológica o pura y está marcado por la estructura intencional de la conciencia que es revelada por el giro fenomenológico<sup>15</sup>. A propósito de esto afirma:

---

13 Hua IX, 277. Sobre el artículo de *Logos*, véase H. Inverso (2016).

14 Hua IX, 278.

15 Hua IX, 280.

La estructura intencional de un proceso perceptivo tiene su tipología esencial fija que tiene que realizarse necesariamente en toda su extraordinaria complejidad para que una cosa corpórea pueda ser simplemente percibida (*Der intentionale Aufbau eines Wahrnehmungsverlaufes hat seine feste Wesenstypik die in ihrer außerordentlichen Komplikation notwendig verwirklicht werden muss, wenn ein körperliches Ding schlicht wahrgenommen sein soll*)<sup>16</sup>.

Lo mismo se aplica a otras modalidades como el recuerdo, la fantasía, etc. La psicología se orienta a la exploración de las configuraciones de las vivencias intencionales y sus rasgos y procesos a la búsqueda de una descripción integral. A diferencia de otros enfoques, como el de la conferencia inaugural de 1917 o la tercera lección de Londres, donde se intenta responder a la objeción de solipsismo de aquello que se obtiene por esta vía, en el marco del artículo Husserl elige enfatizar la primordialidad de la dimensión intersubjetiva colocando la «experiencia de lo ajeno» en la base del planteamiento y no como un estadio que sea preciso agregar para «salir de los límites» de la instancia egológica, y de este modo la vida comunitaria se vuelve un tema fenomenológico.

El planteamiento inmediato apunta a la existencia de un campo con suficiente consistencia para sostener una ciencia y su método, asociado con la reducción fenomenológica, para separarse de las interferencias de lo mundano. Lo que sigue es una referencia breve a la inhibición de las posiciones objetivas, es decir de los juicios de existencia, que deja incólumes los contenidos de las vivencias y ofrece un «mundo entre paréntesis»<sup>17</sup>. El método de reducción implica una *epoché* metódica y en la descripción de las apariciones, lo cual implica una dirección noética y una dirección noemática y en su reducción incluye la intersubjetividad reducida, que se confirma como elemento del campo intencional<sup>18</sup>.

Con el campo de experiencia fenomenológico trazado, Husserl añade en el §5 la precisión de que la fenomenología pura es eidética, es decir que está dirigida a las formas esenciales invariantes sin las cuales son impensables los fenómenos de determinado tipo, de modo que la reducción eidética ofrece «el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad»<sup>19</sup>. Este recorrido lleva al corolario de que la psicología pura es el fundamento necesario para una psicología empírica con visos de rigurosidad. Este sistema apriórico de formas conforma un sustrato de necesidad esencial que confiere sustento a la inestable objetualidad habilitando una dimensión científica elevada sobre la «empiría inductiva y vaga»<sup>20</sup>.

Hacia el final del primer apartado plantea Husserl los elementos de la edificación sistemática de una psicología fenomenológicamente pura, referida en la descripción de la esencia de vivencias intencionales, la exploración de las configuraciones de vivencias intencionales y sus síntesis, la exposición del carácter esencial de una corriente de conciencia universal y la postulación del yo como sujeto de convicciones permanentes<sup>21</sup>.

16 Hua IX, 280.

17 Hua IX, 282.

18 Hua IX, 283-284. Sobre este aspecto, véase H. Inverso (2015).

19 Hua IX, 285.

20 Hua IX, 285.

21 Hua IX, 286.

Esta descripción estática lleva a los problemas de génesis, lo cual configura el modo en que Husserl testimonia la referencia a las etapas de la fenomenología en sus vertientes estática y genética<sup>22</sup>.

La segunda parte conecta la psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental indicando que la primera no sólo fundamenta la psicología empírica, sino que funda la fenomenología trascendental. Husserl retrotrae este programa a Locke y su influjo en Berkeley, así como a Hume y Descartes, figuras todas que apelaron a lo subjetivo en respuesta al problema trascendental de que lo que para nosotros es, lo es en tanto contenido de nuestras representaciones<sup>23</sup>. La formulación del *ego cogito* cartesiano fue su primera formulación, a la que siguió la *human mind* de Locke, que resulta de este modo el fundador del psicologismo. La tarea de remover el obstáculo psicologista resulta difícil, dado que los conceptos de lo subjetivo tienen una doble significación anclada en el paralelismo entre la psicología pura y la filosofía trascendental, aspecto que hace de la primera una vía de acceso a la segunda.

En la actitud natural el mundo está predado y es «el campo general de nuestras actividades prácticas y teóricas (*das allgemeine Feld unserer praktischen und theoretischen Betätigungen*)», y en tanto se gira la atención se vuelve claro que todo sentido «es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, pensante, valorativa»<sup>24</sup>. Una vez que el mundo queda remitido a la subjetividad se torna cuestionable de modo tan general que se vuelve sobre nosotros mismos como entidades mundanas. Un análisis de este punto lleva a la conclusión de que todas las ciencias positivas y sus objetos deben someterse a reducción, así como también lo psíquico, razón por la cual ni la psicología empírica ni la psicología pura son una solución al problema sino que hay que apelar a la subjetividad trascendental.

Se plantea de este modo una suerte de duplicidad en que «nosotros» implicaría a los sujetos de la vida anímica y también a los sujetos de la vida trascendental constituyente del mundo. Este desdoblamiento no es disruptivo, dado que apunta al yo como sujeto de la conciencia ante el que se revelan todas las cosas, incluido el yo apercebido. A él accedemos por medio de una experiencia trascendental<sup>25</sup>. La reducción trascendental está en un nivel superior a la reducción psicológica y se orienta a poner entre paréntesis la subjetividad psicológicamente pura. Emerge entonces la subjetividad trascendental y la mirada se dirige ahora a las vivencias puras. De este modo aparece el paralelo del campo psicológico ilimitado, al que se accede también por un método reductivo paralelo<sup>26</sup>.

Esta distinción entre reducción psicológica y reducción trascendental es una diferencia importante introducida en la década del '20 y aclara varios aspectos que sin esta distinción resultan ambiguos. En la actitud natural puede haber un sujeto anónimo relacionado perceptiva o prácticamente con las cosas o con otros sujetos, pero también un sujeto que reflexione sobre aspectos concretos de su experiencia de las cosas de modo acrítico o incluso crítico, pero siempre suponiendo prejuicios sin llegar nunca a examinar el fenómeno como tal ni la

22 Sobre las etapas de desarrollo de la fenomenología en Husserl, véase R. Walton (2015, 15-48).

23 Hua IX, 287. Sobre los planteamientos iniciales de Husserl sobre la psicología fenomenológica, véase el trabajo de J. Kockelmans (1978, 358).

24 Hua IX, 288.

25 Hua IX, 292.

26 Hua IX, 294.

subjetividad asociada con ese fenómeno. La actitud fenomenológica se caracteriza, como ya hemos visto, por orientarse a los fenómenos y practica una reducción sobre todos los aspectos mundanos de los objetos y se concentra en los contenidos subjetivos de las vivencias y los procesos subjetivos que constituyen estas presentaciones. La subjetividad psicológica que corresponde a este nivel no cuestiona que el mundo se dé al yo a través de fenómenos que dependen de él y que él esté en el mundo.

Los límites de esta experiencia fenomenológica radican en que su objeto, el mundo fenoménico, se opone al mundo, pero ella misma es parte de él. Estas limitaciones desaparecen con un nuevo nivel de reducción, la reducción trascendental, que convierte al fenómeno psicológico en fenómeno trascendental y a la subjetividad psicológica en subjetividad trascendental, que surge de captar la trascendentalidad de la vida psíquica habilitada por la reducción psicológica, es decir que desvela la actividad constitutiva del yo trascendental.

La reducción trascendental, entonces, pone de relieve tres niveles de subjetividad, en tanto cada reducción desdobra el yo mostrando el yo que reflexiona y el yo sobre el que se reflexiona, de modo que en la reflexión psicológica se distingue el sujeto del fenómeno psicológico y el sujeto como parte del mundo, y en la reflexión trascendental se descubre que «detrás» del sujeto del fenómeno psicológico está el sujeto trascendental<sup>27</sup>. En este plano último se experimenta, fuera de todo anonimato, la actividad constitutiva. La distinción de estos tres niveles clarifica las tres actitudes posibles de un mismo yo<sup>28</sup>.

Este desarrollo ya aparece en las *Conferencias de París*<sup>29</sup>, donde se menciona la escisión del yo y la posición del espectador trascendental, y se conserva en las *Meditaciones Cartesianas*, donde se plantea:

Para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *epoché* se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos. Por la *epoché* fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica –el reino de mi experiencia psicológica de mí mismo– a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la experiencia fenomenológica-trascendental de mí mismo (*Für mich, das meditierende Ich, das, in der Epoché stehend und verbeibend, sich ausschliesslich als Geltungsgrund aller objektiven Geltungen und Gründe setzt, gibt es also kein psychologisches Ich, keine psychischen Phänomene im Sinne der Psychologie, das ist als Bestandstücke psychophysischer Menschen. Durch die phänomenologische Epoché reduziere ich mein natürliches menschliches Ich und mein Seelenleben –das Reich meiner transcendental-phänomenologischen Selbst-erfahrung–*)<sup>30</sup>.

Este tema genera arduas discusiones a propósito del problema de las vías a la reducción. En efecto, las distintas dimensiones de la investigación fenomenológica y su vínculo intrínseco con las cuestiones de método llevan a prestar atención a la cuestión del acceso al plano

27 J. San Martín (1986, 207).

28 Véase sobre los tres niveles de subjetividad el trabajo de L. Finlay (2008, 1-32).

29 En Hua I, 16.

30 Hua I, 64-65.

trascendental. El inicio de la discusión se remonta al planteo sobre el abandono –o no– del cartesianismo en Husserl, tema que devino en el problema asociado con las vías de acceso a la reducción y las discusiones conexas sobre su naturaleza y número<sup>31</sup>. El texto que nos ocupa es un elemento de este entramado, donde los múltiples pasajes sobre esta cuestión en el *corpus* husserliano se conjugan con la atención que prestó Eugen Fink a este punto, todo lo cual sugiere la importancia de este tema al que nos hemos dedicado en otro momento y que aquí sólo mencionamos a los efectos de señalar el horizonte en el cual se integra esta versión del artículo de la *Enciclopedia*<sup>32</sup>.

Sobre esta base, la segunda parte del texto se cierra con el planteamiento de que la psicología pura es propedéutica para la fenomenología trascendental y se pasa a la tercera parte, dedicada al tratamiento de la fenomenología trascendental y la filosofía como ciencia universal en fundamentación absoluta. El primer punto concierne al despliegue de una ontología universal de «todas las ciencias aprióricas concebibles»<sup>33</sup>, a diferencia de las ontologías positivas, falsamente universales. Con este desarrollo las ciencias aprióricas históricamente desarrolladas encontrarían recién ahora fundamentación genuina y se tornarían ramas de la fenomenología como ontología eidética universal. Del mismo modo las ciencias de hechos encuentran fundamento en «una ciencia universal de la facticidad» que es fenomenológica, una «ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica sobre el fundamento metódico de la fenomenología eidética como ciencia de una subjetividad posible en general»<sup>34</sup>.

Esta ciencia equivale al universo de las ciencias positivas con el fundamento de la fenomenología eidética. Es por esta vía que la filosofía resulta ciencia universal dividida en una filosofía primera, conformada por la mencionada fenomenología eidética que dicta la ontología universal, y una filosofía segunda, orientada a la intersubjetividad trascendental y los hechos contenidos en ella. El texto se cierra con un ánimo parenético, señalando que la opción fenomenológica permite resolver todas las antítesis filosóficas tradicionales que paralizaron el pensamiento. En este sentido, afirma Husserl que la filosofía fenomenológica es un resultado de las intenciones metódicas que la disciplina mostró desde los inicios de su historia y aclara este punto diciendo:

Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos

31 La cuestión de las vías, desarrollada a partir de las discusiones sobre la relación entre Husserl y la herencia de Descartes, llevó a la distinción que I. Kern hizo tradicional entre un acceso cartesiano, otro que apela a la psicología fenomenológica y un tercero ligado al mundo de la vida (1977, 126-149). Véanse las relecturas de J. Drummond (1975), A. Luft (2004), A. Staiti (2011) y H. Inverso (2016), así como la función de esta temática para delinear las torsiones teóricas por las que avanzó Husserl en su trasposición de los límites del cartesianismo en J. San Martín (2012) y (2015, 163 ss.).

32 A propósito de una interpretación del esquema de las vías en relación con los enfoques estático, genético y generativo, a los cuales se debe sumar la dimensión de la excedencia, véase H. Inverso (2016). Véanse además E. Fink (1933, 319-383).

33 Hua IX, 296.

34 Hua IX, 298.

que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis* (*Reine Auswirkung methodischer Intentionen besagt wirkliche Methode, die die Probleme in die Bahnen konkret handanlegender und erledigender Arbeit bringt. Diese Bahn ist in der Weise echter Wissenschaft eine unendliche. Demnach fordert die Phänomenologie vom Phänomenologen, für sich dem Ideal eines philosophischen Systems zu entsagen und doch als bescheidener Arbeiter in Gemeinschaft mit anderen für eine philosophia perennis zu leben*)<sup>35</sup>.

Se trata, sin duda, del mismo proyecto mancomunado al que se refería Husserl en el artículo de *Logos*, donde frente a los diseños particulares omniabarcantes, que allí se asociaban con lineamientos de cosmovisión, la fenomenología ofrece un edificio científico completo que hay que desarrollar como un «trabajo para lo eterno».

El artículo, por otra parte, no fue un hito aislado. Su estructura dista mucho de la que presentan las *Conferencias de Londres* y la estructura renovada de las *Conferencias de París y Meditaciones Cartesianas*<sup>36</sup>, hasta tal punto de que ha producido la impresión de que por momentos parece que el artículo de 1927 habla más de psicología fenomenológica que de fenomenología trascendental<sup>37</sup>. En efecto, el énfasis del esquema responde a la presentación de la vía psicológica, pero la distinción entre fenomenología descriptiva y trascendental está presente en todos los abordajes y tiene implicancias semejantes, con lo cual podría decirse que no es una novedad total y se entronca, como dijimos, con el intento de delinear una estrategia de ingreso alternativa a la vía cartesiana. La confianza en el esquema de presentación llevó a Husserl a reeditararlo en 1928, con ocasión del dictado de las *Conferencias de Amsterdam*, que efectivamente siguen el esquema general del artículo de 1927 y aclaran puntos de la presentación, en lo que muchos han interpretado como respuestas a puntos críticos de origen heideggeriano<sup>38</sup>. La estructura mantiene las tres partes que hemos visto, sobre la psicología pura, la psicología pura y el problema trascendental y, finalmente, sobre la fenomenología trascendental como programa de filosofía como ciencia universal.

### 3. La versión conjunta

Volvamos al sustrato del borrador D para detenernos en la colaboración de Heidegger. La introducción de Husserl que Heidegger leyó en el borrador A introducía, igual que D, la fenomenología trascendental por la vía psicológica. La primera reacción fue de sorpresa, y lo llevó a comunicar a Husserl el interés del enfoque, advirtiéndole que no conocía las investiga-

35 Hua IX, 301.

36 Sobre la relación entre estas presentaciones de la fenomenología, que Husserl liga explícitamente en el prefacio a la traducción inglesa de *Ideas I* en 1930 indicando la función seminal de las *Conferencias de Londres*, véase A. Spiegelberg (1981) y H. Inverso (2016). Sobre las *Conferencias de Londres* como sede de críticas a la vía cartesiana, véase J. San Martín (2015, 163 ss.).

37 Véase, por ejemplo, la opinión de J. Kockelmans (1994, x-xi).

38 Véase J. James (2007, 113).

ciones de los últimos años<sup>39</sup>. Heidegger objetó el desequilibrio en la presentación de ciertos temas, que hacía que puntos importantes, como la reducción trascendental y el campo de la constitución, obtuvieran muy poca atención y la conexión entre psicología fenomenológica y la fenomenología trascendental no era clara. Se trata, como vimos, de una precisión novedosa que generaba desconcierto. Además de esto, claramente faltaba para Heidegger una contextualización del proyecto fenomenológico que resaltara su importancia en el plexo de la tradición, a los efectos de que se comprendiera cuál era el aporte de la disciplina. Es precisamente lo que queda en primer plano en su nueva propuesta de inicio.

Heidegger sustituye esta introducción, como se ve en el borrador B, por un marco que alude a la totalidad del ser, a la filosofía como exploración del campo de la conciencia, de modo tal que la subjetividad pura es trascendental en tanto ella constituye todo lo experimentable. En efecto, la introducción es un tanto más larga que la del borrador A que finalmente subsistió en el D, pero no demasiado. De modo sucinto, sin embargo, constituye una apuesta de contextualización radicalmente distinta en su tono, lo cual se nota desde el inicio, donde se afirma:

El todo del ente es el campo del cual las ciencias positivas de la naturaleza, la historia, el espacio, toman sus respectivas nociones de objetos. Dirigidas directamente al ente, emprenden en conjunto la exploración de todo lo que es (*Das All des Seienden ist das Feld, aus dem die positiven Wissenschaften von Natur, Geschichte, Raum jeweils ihre Gegenstandsgebiete gewinnen. Geradehin auf das Seiende gerichtet, übernehmen sie ihrer Gesamtheit die Erforschung alles dessen, was ist*)<sup>40</sup>.

La perspectiva de Heidegger ve a la fenomenología como un acontecimiento de la ontología, apuntando, como en el trazado de Aristóteles en el inicio del libro IV de la *Metafísica*, como una ciencia del ser en tanto ser. Si la comparamos con la del borrador D, este plexo de resonancias contrasta con la novedad que cobraba allí mayor peso. Por el contrario, en la construcción heideggeriana este impulso viene precedido de las labores de Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Locke, cada uno mencionado en asociación con su aporte fundamental a esta tarea de dilucidación del ser. Este derrotero lleva a la subjetividad trascendental, que va aliada a la idea de la fenomenología como ciencia primordial y en donde «se constituye el ser de todo aquello que para el sujeto es experimentable en diferente modo: lo trascendente en el sentido más amplio»<sup>41</sup>.

La mención heideggeriana de la filosofía como ciencia primordial ha llevado a señalar que en este punto habría una diferencia entre los dos autores, dado que Heidegger rechaza la asociación entre filosofía y científicidad<sup>42</sup>. Sin embargo, S. Galt Crowell adujo buenas

39 Carta del 22/10/1927. Más tarde, en el descargo ante Pfänder en 1931 Husserl dirá que en los frecuentes encuentros él comentaba a Heidegger sus avances, pero no al contrario. A juzgar por esto y por el comentario sobre la falta de actualización sobre los últimos pasos de las investigaciones de Husserl que Heidegger introduce en su curso de 1925, *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo* (Hua X, 168), ninguno de los dos estaba realmente al tanto de las investigaciones del otro y evidentemente no intercambiaban materiales escritos que suplieran la falta de discusiones presenciales.

40 Hua IX, 256.

41 Hua IX, 257.

42 J. Morrison (1978, 50-51).

razones que sugieren que la noción de *Urwissenschaft* no es del todo incompatible con la idea de rigurosidad, y en todo caso el alejamiento más marcado es posterior a la época de *Ser y tiempo*, contexto al que es preciso limitarse en esta consideración<sup>43</sup>.

En este punto se inicia la primera parte, «La idea de una psicología pura», que modifica la base del texto previo de Husserl y comienza caracterizando la reflexión afirmando que todas las vivencias «admiten un giro de la mirada mediante el cual ellas mismas se convierten en objetos», y las vivencias son por ello fenómenos<sup>44</sup>. Esta vuelta de la mirada es el inicio de la actitud fenomenológica, que apunta a la exploración del campo de las vivencias. Esto suscita tres interrogantes que darán lugar a tres preguntas sobre el objeto de la psicología pura, el método que requiere y su función fundamental.

Respecto del objeto, comienza por establecer la estructura intencional de las vivencias como rasgo esencial de lo puramente psíquico, operante tanto en el yo como en la experiencia intersubjetiva. Las vivencias tienen su forma esencial y sus variaciones, que están «incrustadas en una tipología de síntesis y transcurso posibles en el interior de un nexo anímico cerrado»<sup>45</sup>, una vida anímica con convicciones, decisiones, costumbres, es decir habitualidades que muestran las formas esenciales de la génesis. Esto incluye la dimensión intersubjetiva, que completa el campo de lo puramente psíquico, en la forma de las asociaciones que van de los grupos a la historia.

El acceso a este campo se traza de modo tal que el método conviene al ser del objeto. Es decir, si lo psíquico puro es intencional, el método debe mirar a las vivencias haciendo que muestren su intencionalidad y revelen su tipología. Para esto hace falta la reducción fenomenológico-psicológica y el análisis eidético, articulando la reducción egológica y la intersubjetiva. La reducción fenomenológica aparece, entonces, como el retiro de la percepción irreflexiva y el dirigirse al percibir como tal, es decir como percepción de, en tanto tiene un *intantum*. Puesto que todas las vivencias puras son intencionales, «la reducción garantiza el acceso universal a lo psíquico puro, es decir, a los fenómenos (*gewährleistet die Reduktion den universalen Zugang zum reinen Psychischen, das heisst zu den Phänomenen*)»<sup>46</sup>. En este sentido la reducción es fenomenológica.

Por su parte, dice sobre el análisis eidético de los fenómenos que pone su atención en lo invariante que resulta en el método de variación el *eidós* de la vivencia. En esta realización eidético-reductiva la psicología pura refiere a la descripción, que puede estar orientada al terreno egológico, la vida anímica propia, o puede, mediante una ampliación de la reducción egológica, aplicarse a las vivencias intersubjetivas, apelando no ya al sí mismo en su referencia original a su corporalidad, sino accediendo por empatía, que hace accesible la vida anímica ajena<sup>47</sup>. El resto correspondía a Husserl y sigue los lineamientos que hemos visto en el borrador D.

El árido contexto en que se da este intercambio entre Husserl y Heidegger y la tensión que le crea al primero el crecimiento del discípulo, sumado a la cercanía del retiro y la necesidad

43 S. Galt Crowell (1990, 510). Los usos de *Urwissenschaft* que muestran los puntos de contacto son habituales en GA, 56/57, especialmente en *Zur Bestimmung der Philosophie*.

44 Hua IX, 258.

45 Hua IX, 259.

46 Hua IX, 261.

47 Hua IX, 262.

de dar con una presentación exitosa conspiran contra la idea de encontrar aquí las mejores condiciones para evaluar relaciones estrictamente teóricas. En efecto, el sustrato conflictivo ha pesado en las consideraciones y está extendida la tendencia de señalar hacia este episodio como una prueba de la ruptura irreconciliable entre ambos que justifica, en alguna medida, incluso los juicios que hacen de Heidegger un personaje díscolo que quedó fuera de la fenomenología.

Esto no debe sorprender, ya que no fue esta la primera vez que en el terreno de la fenomenología se discutió si alguien seguía o no dentro de los límites, y la primera vez esta inquisición, podría decirse, se llevó adelante contra Husserl mismo, cuando en ocasión del giro trascendental para muchos de los miembros del círculo inicial se había tomado un desvío que extravió la investigación y la llevó a un terreno complicado e ilegítimo. Teniendo esto en cuenta, es preciso ser cuidadosos con las afirmaciones taxativas, y tal vez sea más fecundo acercarse a los aportes de ambos contando con que las diferencias no son sinónimo de ruptura. Finalmente, que el borrador C conservara buena parte de la redacción de Heidegger debería bastar para indicar que Husserl no pensaba que el material fuera inutilizable y contrario a sus planteamientos, sino en todo caso que no se adaptaba bien a la estrategia de presentación que estaba explorando en ese momento.

Esto no quiere decir que no puedan identificarse diferencias que retratan dos perspectivas ya bien diferenciadas. La carta a Ingarden donde explicita la distancia irreductible que lo separa de Heidegger es indubitable<sup>48</sup>, y por cierto contrasta con la declaración epistolar en la que Heidegger se dirige a Husserl como «querido y paternal amigo» y agrega luego «tuve realmente el sentimiento de ser acogido como un hijo»<sup>49</sup>. No obstante, es preciso notar que no estamos frente a una disputa entre entender la fenomenología como filosofía trascendental o como ontología, sino en todo caso sobre el peso epistemológico u ontológico que subyace a la interpretación de la noción de trascendental.

A estas alturas Heidegger se adhería a una posición que mantenía el principio de «ir a las cosas mismas», pero variaba sensiblemente los mecanismos vinculados, habilitando las nociones de ontología fundamental, modificando la función de la reducción y el modo de concebir la constitución que ya no requería la dirección a la conciencia pura. Las marcas más notorias de distancia en la versión conjunta del artículo de la *Enciclopedia* no están en los textos redactados, donde, en términos generales y teniendo en cuenta el estado de los trabajos de Heidegger en 1927, cabe reconocer que Heidegger llevó adelante un genuino esfuerzo por adaptarse a los parámetros de la línea de investigación de Husserl dejando a un lado las críticas que había venido desarrollando desde 1919.

En las notas marginales a la redacción de Husserl, por el contrario, se advierte la apertura a un diálogo crítico más amplio. Así es que cuestiona el *status* del yo trascendental y su relación con el yo psicológico y pregunta si el mundo como tal no es un correlato esencial del yo puro y, en ese caso, si la reducción trascendental puede suspender todo mundo<sup>50</sup>. Más aún, inquiriere si el yo puro no podría ser el yo fáctico, en tanto posibilidad del *Dasein* en su apropiación de su estructura existencial<sup>51</sup>. En este marco adviene la sugerencia de reorganizar la última sección redactada por Husserl incorporando desarrollos propios.

48 *Briefwechsel*, III.236-237.

49 *Briefwechsel*, IV.44-48, que corresponde a la carta del 22 de octubre de 1927.

50 Hua IX, 274.

51 Hua IX, 275.

Husserl recibió este material, pero el breve texto en que se hace eco de estos comentarios parece limitado a traducir la problemática en los términos tradicionales de su sistema: los seres humanos son en un mundo de copertenencias y cosas a la mano, pero para que las haya primero deben ser sujetos con conciencia y sus modos determinados, de modo que la ontología como ciencia del mundo y de los mundos posibles en general forma parte del proyecto fenomenológico. Las diferencias, podríamos decir, estuvieron frente a frente, pero sin siquiera reconocerse como tales, o se diluyeron en el intento husserliano de pretender por el momento pasarlas por alto. El ruido de fondo, sin embargo, parece haber sido suficientemente fuerte para que Husserl decidiera unilateralmente no proseguir con el trabajo mancomunado.

#### 4. Corolarios

Es difícil inferir cuán al tanto estaba Husserl de estas diferencias. Por un lado, la carta de recomendación que prepara para apoyar el nombramiento de Heidegger como su sucesor en Friburgo sugiere que no ignoraba la dirección de sus avances. Allí decía:

[ ] de todos los filósofos cuya madurez y mérito han llevado a ser considerados, hubo sólo uno cuyas excepcionales capacidades como docente e investigador ofrecían un prospecto seguro de ello: M. Heidegger, que fue formado aquí en Friburgo y que es actualmente profesor asociado en Marburgo. Lo que caracteriza su trabajo profesional es la base amplia y profunda de su investigación sistemática en filosofía histórica, y especialmente antigua y medieval. Ya su primer trabajo de envergadura *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Escoto* (1916) le hizo un nombre por su sorprendente descubrimiento, dentro la historia de los problemas, de paralelos entre la filosofía más reciente y la escolástica. Pero por supuesto es su libro *Ser y tiempo* (Parte I), publicado el último año, lo que lo ha catapultado al primer nivel de los filósofos contemporáneos. En ese trabajo se ocupa con brillantez de las corrientes relacionadas con W. Dilthey y la fenomenología que intentan reorientar toda la filosofía hacia la filosofía del espíritu. Desde años antes de que el libro fuera publicado la asombrosa originalidad y la radical consistencia con que Heidegger desarrolló y enriqueció la base de las ideas de estas corrientes ya habían tenido un efecto notable, al menos en el marco de los impresionantes cursos y seminarios de Heidegger en Marburgo<sup>52</sup>.

Por otra parte, la descripción de su obra, que constituye un aval de los trabajos de Heidegger, contrasta con la reconstrucción que hace en 1931, ante los reproches de Alexander Pfänder, que consideraba una deslealtad haberlo pasado por alto y apoyado la designación de Heidegger en Friburgo. Husserl dice a Pfänder que había cometido un error al considerar que Heidegger era su único verdadero discípulo, y que parte del equívoco se debía a que, durante el período que estuvo en Marburgo, Heidegger había sido «más bien vago o silencioso respecto del desarrollo de sus propias ideas», a la vez que explica el cambio de

---

52 *Briefwechsel*, VIII.194-195.

su actitud después de la publicación de *Ser y tiempo* diciendo que, a pesar de las evidentes diferencias, confió en la declaración enfática de que todas las revisiones eran parte legítima de una continuación de sus investigaciones<sup>53</sup>. En este clima, sostiene, Husserl insistió en las tareas conjuntas asociadas con la edición de las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* y el artículo para la *Enciclopedia Británica*<sup>54</sup>.

El episodio del artículo constituye, en todo caso, la oportunidad para un diálogo que no fue, pero que indica, por otra parte, su completa posibilidad. Los numerosos días que trabajaron juntos en el diseño de una definición de la fenomenología son un señalamiento del suelo común que forma parte de esta metamorfosis inicial de este terreno. La versión conjunta subraya los aspectos de fuerte continuidad entre ambos enfoques y los esfuerzos de toma de distancia de la posición heideggeriana, donde se mantienen intactos importantes principios rectores del enfoque.

## Referencias

- Biemel, W. (1950), «Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu», *Tijdschrift voor Philosophie*, 12, pp. 246-280.
- Biemel, W. (1962), Husserliana, *Gesammelte Werke*, IX, The Hague, M. Nijhoff.
- Boelen, B. (1975), «Heidegger as a Phenomenologist», en P. Bossert (ed.) *Phenomenological Perspectives*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975, pp. 93-114.
- Breur, R. (1994), «Randbemerkungen Husserls zu Heidegger's *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*», *Husserl Studies* 11.1, pp. 3-36.
- Drummond, J. (1975/2005), Drummond, J. (2005) «The Structure of Intentionality», en R. Bernet, D. Welton y G. Zavota (eds.) *Critical Assessments of Leading Philosophers*, London, Routledge, vol. 3.
- Fink, E. (1933), «Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik», *Kant-Studien*, 38(1-2), 319-383.
- Finlay, L. (2008), «A Dance Between the Reduction and Reflexivity: Explicating the Phenomenological Psychological Attitude». *Journal of Phenomenological Psychology*, 39(1), 1-32.
- Gadamer, H. (1963), *Wahrheit und Methode*, Tubinga.

53 *Briefwechsel*, II.180-184.

54 En algún sentido, Husserl aceptaba que tenía elementos para inferir los cambios de Heidegger y fue más bien por una cierta voluntad de negación deliberada que actuó sobre el falso presupuesto de que seguía un curso de ideas idéntico al suyo. Los arrepentimientos que refiere en ese punto ante Pfänder respecto del apoyo para el cargo de Friburgo, que suelen citarse para enfatizar las diferencias, deben en todo caso matizarse con otros motivos, teniendo en cuenta que se dan en una situación peculiar como explicación ante quien había quedado relegado en la elección. Las opciones políticas que Heidegger tomaría luego de esta fecha no son para menospreciar. Incluso avanzado 1929, tras un estudio más detallado que lo llevó a afirmar que Heidegger había abandonado el método de fenomenología constitutiva, siguió Husserl considerando a *Ser y tiempo* un «libro brillante» (*Briefwechsel*, VI.276). La respuesta de Husserl a la carta de Pfänder, que cuestionaba a Heidegger por las críticas a la fenomenología reflexiva en los cursos de Marburgo, en la cual dice que eran 'tonterías' y no había en ellas animosidad alguna, debe tenerse en cuenta, dado que marca un aspecto de continuidad que forma parte de la sumatoria de elementos en juego en toda la disputa.

- Galt Crowell, S. (1990), «Husserl, Heidegger, and transcendental philosophy: Another look at the *Encyclopaedia Britannica* article», *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, pp. 501-518.
- Husserl, E. (1968), *Husserliana IX. Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. Ed. W. Biemel. The Hague, M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1969), *Husserliana X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Ed. R. Boehm, The Hague, M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973), *Husserliana I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Ed. S. Strasser, The Hague, M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1994), *Briefwechsel*. Ed. K. Schuhmann. The Hague, Kluwer.
- James, J. (2007), *Transcendental Phenomenological Psychology: Introduction to Husserl's Psychology of Human Consciousness*, Victoria, Trafford.
- Ingarden, R. (1968), *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, The Hague, M. Nijhoff.
- Inverso, H. (2015), *El mundo entre paréntesis. Una arqueología de las nociones de reducción y corporalidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Inverso, H. (2016), *Fenomenología de lo inaparente*, Buenos Aires, FFyL - UBA.
- Kern, I. (1977), «The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl», en F. Elliston et al., *Husserl: Expositions and Appraisals*, Indiana, South Bend.
- Kisiel, T. (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press.
- Kockelmans, J. (1978), *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology: A Historico-Critical Study*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- Kockelmans, J. (1994), *Edmund Husserl's phenomenology*. Purdue University Press.
- Landgrebe, L. (2004), «Husserl's departure from Cartesianism», en Moran, D. - Embree, L., *Phenomenology: Critical concepts in philosophy 5: Heritage of phenomenology* London: Routledge.
- Luft, S. (2004), «Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between life-world and Cartesianism» in *Research in Phenomenology*, 34.1, 198 – 234.
- Merleau-Ponty, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard.
- Moran, D. (2012), *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy. An Introduction*, Cambridge, CUP.
- Morrison, J. (1978), «Husserl and Heidegger: The parting of the ways», en F. Elliston, *Heidegger's existential analytic*, New York, Mouton.
- Salmon, C. (1929), «Hume's System. The Problem of Identity in External Perception: Hume's Philosopher examined», *Jahrbuch für Phemonenologische Forschung*, 10.
- San Martín, J. (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED
- San Martín, J. (2012), «En torno a la nueva visión de Husserl», *Valenciana*, 5.9, 181-206.
- San Martín, J. (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid.
- Sheehan, T.-R. Palmer (1997), *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931): The Encyclopaedia Britannica Article, The Amsterdam Lectures, «Phenomenology and Anthropology»*, Dordrecht, Springer.

- Staiti, A. (2012), «The Pedagogic Impulse of Husserl's Ways into Transcendental Phenomenology», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 33.1.
- Walton, R. (2012), «Teleología y teología en Edmund Husserl», *Estudios de filosofía*, 45.
- Walton, R. (2015), *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá, Aula de Humanidades.

# RESEÑAS



<http://dx.doi.org/10.6018/274331>

VON UEXKÜLL, Jacob Johann (2016): *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*<sup>1</sup>, Buenos Aires, Cactus, 159 p.

La obra se desarrolla en un momento de recomposición epistemológica forzado tras una crisis del evolucionismo. Uexküll, ya desde sus *Cartas biológicas a una dama*<sup>1</sup>, destaca que la biología, como consecuencia del desplazamiento que va de la especie al animal, recupera al «individuo» que había sido perdido durante el darwinismo.

Este es un pequeño texto de reciente traducción al español en el que puede darse cuenta de lo interesante y original de las ideas de Uexküll, al que se lo declara como el pionero de la etología. Las páginas de este libro conforman un compendio de sus principales ideas. El texto contagia desde su prólogo el entusiasmo por su lectura, y por su alcance mucho más allá de la fisiología, que era su especialidad, puede notarse aquí que sus conceptos entran en el dominio de la filosofía de la naturaleza. Está conformado por el prólogo original, la introducción y 14 capítulos. A esta estructura se suman el prólogo de la presente edición y las ilustraciones de Georg Krizat. El texto posee innumerables ejemplos de comportamiento animal que acompañan el desarrollo argumentativo de manera perfecta.

Uexküll, marcado por su rechazo a las teorías mecanicistas, propone desde el prólogo de la obra un recorrido por mundos desconocidos e invisibles. Plantea una fenomenología de la percepción del mundo basada en ideas y conceptos kantianos. En varios momentos de la obra Uexküll retoma

algunos de esos conceptos y señala la influencia que ha recibido de Kant.

Según Uexküll es el rol decisivo del sujeto lo que conecta a la biología con la filosofía kantiana (p. 20). Siguiendo la idea kantiana de que un efecto es causa de un comportamiento que lo lleva a cabo, Uexküll reemplaza la mecánica causal por la mecánica funcional y entiende que el sujeto percibe y obra, que el sujeto hace uso de las impresiones que recibe (p. 21) y sostiene que «todo lo que un sujeto percibe se vuelve su mundo perceptual y todo su obrar se torna mundo efectual». Así, el sujeto, a partir de la congruencia entre el signo perceptual y el efectual, conforma su *Umwelt* o mundo circundante –entre lo interno y lo externo–. Sujeto y objeto se adaptan uno a otro y conforman un todo orgánico (p.44), un círculo funcional que se constituye como el medio de nuestra experiencia y también como sus límites.

Uexküll nos introduce en el mundo melódico de los individuos vivientes entre los que distingue tres reglas o «melodías»: las de formación, las de funcionamiento y las de dirección (p. 24). En la introducción recorre la estructura melódica de la garrapata, un ejemplo clásico en referencia a su obra, que se despliega sucesivamente, conforme a plan, en sus tres círculos funcionales. La garrapata, sube a lo alto de una rama para esperar su presa, impulsada por el aroma del ácido butírico cae sobre un mamífero que pasa y lo pica en el espacio más cálido de la piel para después morir. Un mundo comprendido en la sucesión de tres factores.

1 «*Streifzüge durch die Umwelten von Tierren und Menschen*» La obra original fue publicada en 1934.

2 Buenos Aires, Cactus, 2014.

Uexküll propone un sistema esquemático en el que el sujeto vivo se relaciona con los objetos mediante la percepción, a través de sus órganos sensoriales (i.e. una vía objeto-sujeto) y mediante los efectos a través de los efectores del sujeto (i.e. una vía sujeto-objeto), generando un *círculo funcional*. Pero hay aún una pieza más para entender el concepto de *mundo circundante* y es la idea de *conformidad a plan*. Uexküll propone un encastre biunívoco y perfecto entre el organismo viviente y los portadores de características de su mundo circundante, de modo que el fundamento mismo de la existencia del sujeto es este *ajustamiento* a su *mundo circundante*. Cada sujeto viviente forma una unidad con su *mundo circundante*.

En el capítulo 1: «Los espacios del mundo circundante» Uexküll sostiene que todos los seres vivos tienen su propio mundo, también su tiempo y espacio: «Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia» (p. 52). Cada *mundo circundante* es un recorte del medio ambiente en el que se extiende cada animal.

Uexküll sabe diferenciar entre los vivientes tres espacios que se atraviesan, se complementan y contradicen: el espacio efectual, el espacio táctil y el espacio visual. El primero da cuenta de un sistema de coordenadas que sirve de base para todas las determinaciones espaciales. El espacio efectual dispone de tres planos que cumplen la función de brújula, la cual nos indica «la puerta de casa» (p. 57). En cuanto al espacio táctil, Uexküll admite que el lugar se constituye como su unidad elemental. Y da cuenta de que el lugar no es una configuración inherente a la materia de entorno, sino que éste debe su existencia a una *señal perceptual* del sujeto. «En el tacto, los lugares se vinculan con los pasos direccionales y ambos contribuyen a la donación

de forma» (p. 61). Por su parte el espacio visual no se reduce al uso de los ojos, sino que se extiende a las percepciones ligadas a la fotosensibilidad que –como a las garrapatas para llegar a la rama– alcanzan para la producción de señales en el recorrido de su *mundo circundante*. En el espacio visual, dice Uexküll, los espacios entre lugar y lugar se crean mediante pasos direccionales (p. 66).

Tras este análisis llega el capítulo 2: «El plano de máxima lejanía» en el que el filósofo estonio-alemán diferencia el espacio visual del espacio táctil y del efectual, siendo el primero el único en estar «circunscrito por un muro impenetrable» al que llama el horizonte o el plano de máxima lejanía. Pues en el horizonte no se distingue lejanía sino sólo medida, es decir, si el objeto es grande o más pequeño. Pero claro que además esto varía para cada sujeto, en cada mundo circundante. Con ello, lo que no se pone en dudas, a pesar del modo en que lo encierre el plano de máxima lejanía, es que el espacio visual siempre está allí. Dice Uexküll, «podemos imaginar a todos los animales a nuestro alrededor... englobados por pompas de jabón que confinan su espacio visual y contienen todo aquello que les es visible» (p. 71).

En «El tiempo perceptual», el capítulo 3, Uexküll señala una de las cuestiones más apasionantes de la obra poniendo al sujeto no sólo como hacedor de su mundo sino también de su propio tiempo. «El tiempo como secuencia de momentos varía de un mundo circundante a otro, según la cantidad de momentos que los sujetos vivencien en el mismo lapso temporal» (p. 73).

En el capítulo 4, Uexküll destaca la idea de que la naturaleza es capaz de entender una configuración de la vida conforme a plan, «valiéndose de un único círculo funcional» (p.79). Sostiene que hay organismos vivientes con un único círculo funcional en el que el mismo signo perceptual –siempre

idéntico— es neutralizado por el mismo signo efectual. Es el caso de los paramecios o de multicelulares como las medusas o los rizotomas que están conformados por «Mundos circundantes simples».

Ya en el capítulo 5: «Forma y movimiento como signos perceptuales» Uexküll ofrece un grado de complejización de los mundos perceptuales en tanto sostiene que la forma y el movimiento sólo aparecen en aquellos más elevados. En cuanto a los signos en sí, no sólo la forma móvil y la inmóvil son independientes entre sí, sino que a su vez el movimiento puede aparecer como un signo perceptual independiente y sin forma. Ahora bien, las relaciones de significación son los únicos indicadores en la exploración de los mundos circundantes (p.91), y esto es algo que le es propio a cada sujeto en particular.

Es necesario «ordenar las manifestaciones vitales de los animales bajo el punto de vista de un plan», sostiene Uexküll entrando en el capítulo 6: «Fin y plan». Esta es una discusión que él se propone dar permanentemente y sobre la cual avanzará en el capítulo siguiente, asegurando que «el plan es el ordenamiento soberano de la naturaleza» (p. 102). De hecho para Uexküll, y lo prueba con varios ejemplos, aunque puedan existir algunas acciones conformes a un fin —en el caso de algunos mamíferos superiores— todas ellas permanecen ordenadas al plan general de la naturaleza.

En «Imagen perceptual e imagen efectual», capítulo 7, Uexküll pone al concepto de instinto en el lugar de la negación de los planes supraindividuales de la naturaleza. Esta idea que emerge de la diferenciación entre el fin individual del sujeto y el plan de la naturaleza se ampara en la convicción de que «son los planes de la naturaleza los que reinan tras el tejido de la araña y la construcción del nido del pájaro» (p. 101).

La «Senda conocida» «depende enteramente del sujeto individual» afirma Uexküll

iniciado el capítulo 8. Se establece allí un vínculo indisoluble entre el sujeto y el recorrido, una nueva dimensión de la constitución singular de cada mundo circundante, que podría remitirnos a la frase de Antonio Machado «caminante no hay camino, se hace camino al andar».

La senda conocida es un problema espacial que concierne al tanto al espacio visual como al espacio efectual del sujeto, e involucra tres tipos de signos perceptuales: «1- ópticos, 2- planos direccionales del sistema de coordenadas y 3- pasos direccionales» (p. 109-110).

Casi sin fisuras en el capítulo 9: «Hogar y territorio» Uexküll sostiene que en tanto el territorio es un producto puramente subjetivo se constituye como problema del mundo circundante. De manera que el territorio, la senda conocida y el hogar estarían definiendo estructuralmente las dimensiones del mundo circundante de cada sujeto, confluyendo todas a la vez en «el saber volver a casa».

A todo esto le falta «El compañero», en este capítulo se analiza la idea del apego, una idea que va más allá de la especie. El mundo de las gajillas será testigo de este estudio.

En el capítulo 11: «Imagen de búsqueda y tono de búsqueda» vemos que son diferentes los procesos que se entretajan en la percepción y que generalmente buscamos un objeto en referencia a una imagen perceptual determinada. Lo cual puede producir que la imagen de búsqueda anule la imagen perceptual.

«Los mundo circundantes mágicos» abren un capítulo 12 en donde puede verse de qué modo los productos subjetivos desarrollan y constituyen el dorso de las experiencias personales repetidas por el sujeto. Las realidades son sólo subjetivas, considerando que incluso aquellas realidades objetivas son siempre transformadas en signos perceptuales o imágenes perceptuales y provistas de un tono efectual que recién entonces hace de ellos objetos reales.

«El mismo sujeto como objeto en diversos mundos circundantes». El viejo leñador ve en el roble unas pocas varas de leña. Una pequeña niña se asusta al ver entre la corteza nudosa un rostro humano. El zorro que se construye su madriguera entre las raíces del árbol, ve en el roble un techo sólido que lo protege de las inclemencias del clima. El roble también es protección para el búho, soporte para los pájaros que allí anidan, fuente de alimento para el escarabajo y las avispas y es un parque de diversiones para las ardillas. Algunas veces las mismas partes son grandes, otras veces pequeñas. Algunas veces

la madera es dura, otras blanda. Unas veces facilita el refugio, otras el ataque. Un capítulo 13, seguido de la conclusión en los que se pueden «distinguir las vastas dimensiones del árbol de la vida, de la naturaleza» (p. 155). ¿Cuántos mundos caben en un árbol?

En la diversidad la unidad y en ella los mundos producidos por cada sujeto y detrás de todo, la Naturaleza. Un libro apasionante de principio a fin.

María Belén Campero

(Centro de Investigaciones Filosóficas.  
Argentina)

<http://dx.doi.org/10.6018/281161>

SÁEZ, Luis (2015): *El ocaso de occidente*, Barcelona: Herder, 516 pp.

En *El ocaso de occidente* Luis Sáez continúa la senda de elaboración de un pensamiento propio y profundo iniciada en su libro anterior *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad* (Trotta, 2009). Esto significa que también este texto se sitúa en el ámbito de la ontología política. De hecho, si distinguimos entre el ser humano singular y la sociedad, podríamos decir que mientras *Ser errático* destaca la dimensión singular, este nuevo libro se centra en la social, aunque obviamente, y evitando el abstraccionismo, en ambas obras podemos encontrar los dos elementos.

El propio autor muestra la relación que existe entre su conceptualización del ser errático y la profundización ontológica que lleva a cabo en esta nueva obra. Así, aquel es definido como «autocreador con criterio y normatividad, pero de tal modo que su dirección no es dependiente de un fundamento identitario, sino, paradójicamente, de una ausencia de fundamento que se autoorganiza caosmóticamente». Se trataría ahora, por lo

tanto, de analizar este no-fundamento, la dinámica errática, exuberante y creativa del ser, y mostrar las disfunciones que produce su secuestro en la crisis actual. De hecho, el libro podría haberse titulado también *La crisis de Occidente* a condición de que tuviéramos en cuenta varias cosas. En primer lugar, no hablamos fundamentalmente de la crisis económica, ni siquiera de la crisis sociopolítica. Ambas son manifestaciones de superficie de una crisis más profunda, *cultural*. Desde este punto de vista, la crisis de Occidente consiste en el «desfallecimiento de su subsuelo cultural en profundidad». En segundo lugar, no se trata tanto de analizar la crisis en sí misma sino más bien el mecanismo por el que ésta deviene *agente patógeno*, produciendo una *enfermedad civilizatoria*. Por último, tampoco se trata de recuperar el manido discurso sobre la crisis desarrollado en las últimas décadas del siglo XX como crisis de fundamentos. Sáez -del que no podemos olvidar que comenzó su carrera investigadora midiéndose con

el intento apeliado de una fundamentación última- es claro al respecto: «El ocaso occidental no consiste en la decadencia de un supuesto ideal regulativo que yaciese escondido en un origen primordial y pleno, sino en el ensombrecimiento de su lucidez espiritual», de la riqueza de la cultura en la que, cual suelo nutricional, «crecen comprensiones del mundo, interpretaciones de lo real, modos de vida y expectativas valorativas».

También como en *Ser errático*, en esta obra Sáez construye su posición en un rico diálogo con el pensamiento contemporáneo, trazando una línea que va desde los grandes autores del siglo XX hasta las figuras más destacadas de la filosofía en la actualidad -como Nancy, Agamben, Negri o Esposito- y pasando por la tradición hispanoamericana -Sarduy, Echeverría o Cerezo. También como en *Ser errático*, destacan las figuras de Heidegger y Deleuze, a las que el autor añade ahora un nuevo radical imprescindible en esta profundización ontológica: Gilbert Simondon.

El libro se divide en dos partes: «Vida y génesis de la cultura» y «Crisis y enfermedad de Occidente». En la primera, donde más se deja sentir la influencia de Simondon, Sáez nos ofrece una definición ontológica de la cultura. Esta puede ser entendida como el estrato más reciente de la *physis*, de la *natura naturans* o potencia autocreadora -es decir, no algo estructurado, cuantitativo y acabado, sino la potencia intensiva, indomesticable y caosmótica, capaz de crear regla sin regla previa. Esto significa que el movimiento o devenir de la cultura, en tanto que hunde sus raíces en el devenir de la naturaleza, no obedece al intento de colmar carencias, sino a un afán prolífico. Sáez aplica a la cultura el principio caosmótico que Simondon aplicara a la *physis* en general, y gracias a ello logra descubrir el plano estrictamente ontológico de lo cultural. No ignora el plano *superficial*

del devenir cultural -el plano sociopolítico de las instituciones medibles y reglamentadas-, pero por debajo de este orden genérico de la cultura, se sitúa el orden *genésico*: una multitud de fuerzas intensivas cruzadas rizomáticamente. Sin duda, lo cultural aporta soluciones singulares que no se encontraban en los estadios previos de la *physis*, pero esto -evitando la tentación del abstraccionismo antropológico- en ningún caso nos permitiría pensar al margen de los dinamismos previos.

La dinámica productiva de *centricidad* y *excentricidad*, analizada en *Ser errático* sobre todo desde el punto de vista de la existencia singular -habitar un mundo y extrañarse al mismo tiempo en una *apercepción sub-representativa*-, es ahora recuperada como dinámica cultural a través de la distinción entre *comunidad* y *pueblo*. Este último aparece como una especie de espacio telúrico desde el que la comunidad madura, crece o se descompone. En su inagotable exuberancia, el pueblo constituye una fuerza benefactora respecto a la comunidad. De tal forma que la cultura, para ser productiva, exige la convivencia de ambos elementos o, dicho de otro modo, la expansión y crecimiento cualitativo de la cultura tiene como condición de posibilidad el *diferendo* entre comunidad y pueblo, hasta el punto de que el malestar de la cultura puede ser entendido como la ausencia de este *diferendo*. Sin él, una cultura puede salvaguardar la mera supervivencia de los seres humanos, pero pierde sus aspiraciones más ricas, su vivacidad o ser salvaje, su potencia indomesticable que, como último estrato de la *physis*, es capaz de crear sin regla previa.

El análisis de esta pérdida y el malestar con ella relacionado es el objeto de la segunda parte del libro dedicada a la crisis y la enfermedad de Occidente. Sáez define la *necedad* como la actitud que o bien trata de aniquilar el extrañamiento o bien es inca-

paz de sentirse impelida por él. Tanto en un caso como en el otro encontramos una apuesta ciega por un modo de vida agarrado a la seguridad que otorga el habitar céntrico. En claro guiño a la tradición española del barroco, Sáez se refiere a la falta de *ingenium*, de capacidad para vérselas con la problematicidad del mundo desde una inteligencia inserta en la corporalidad viviente: «La lucidez es la inteligencia atravesada por el rayo del extrañamiento».

Pero la estrategia del necio, su intento de expulsión de lo problemático a favor de la búsqueda de seguridad, se vuelve contra él mismo: la génesis se torna *autófoga*. He aquí el sentido profundo de la enfermedad de Occidente: «es el proceso aporético por el cual la vida, por mor de su propio movimiento, desfallece y se vuelve contra sí misma». Y es que lo problemático no puede ser eliminado sin más; crece irremediablemente en forma de plexos en el subsuelo de la cultura haciendo que la génesis se torne *contra-génesis*: «un contra-movimiento que destruye los cursos problematizantes deshaciendo su cualidad diferencial y tensional».

A partir de aquí Sáez puede analizar distintas figuras de la enfermedad. La primera tiene a su base el colapso del *ethos* cultural, de la urdimbre de la vida y, con ello, de la capacidad del acto heroico que nos elevaba a la excelencia ejemplar. Se pretende domesticar y reducir a mera alteración cuantitativa el infinito devenir diferenciador, pero como lo excéntrico no puede ser ni domesticado ni mucho menos eliminado, el ser humano ensaya una especie de *apertura fantasmática* generando un *infinito ficcional* que transforma el *ejemplo* en *modelo*, en algo reproducible, imitable. La segunda figura es la *sociedad concurrente*, en la que una identidad vacía usurpa el lugar de la diferencia; la exuberancia de la *physis* cultural queda reducida a una convergencia que tiene la

textura de un conglomerado de individuos yuxtapuestos, y el devenir, a un progreso que somete el cambio cualitativo al desarrollo medible y cuantificable. La última figura está constituida por el *totalitarismo democrático* y la *política de los desechos*; una política de la seguridad que cataloga a grupos sociales a los que hay que controlar: el loco inadaptado, el niño hiperactivo, el investigador autónomo, el jubilado, el vagabundo, etc. Todas estas figuras tienen su expresión de superficie sociocultural en la ideología neoliberal, que Sáez conceptúa como «el producto en superficie de la sustitución del movimiento autocreador y caosmótico en profundidad por la lógica del acoplamiento y de la transacción».

Como corresponde a un intelectual de talla, Sáez no está dispuesto a cerrar su obra en este punto –lo que haría de él un pensador nostálgico entregado al pesimismo apocalíptico. Como hiciera en *Ser errático* –donde el último capítulo, «Los criterios del pensar naciente», contraponía la existencia cenital a la ficcional-, cierra el libro con un capítulo en el que pretende encontrar *luces de aurora* para esta sombría descripción de nuestra realidad. Reivindica, además, el potencial filosófico del mundo hispanoamericano, al considerar que dos de estas luces han encontrado un singular desarrollo en este contexto. En primer lugar se refiere a la aparición de determinadas ontologías neobarrocas desde las que se reivindica la libertad de lo heterogéneo y la autocreación del mundo. Sáez utiliza el término *pro-barroco* para llamar la atención sobre algunas deficiencias del neobarroco que habría que corregir, como el apego excesivo al estructuralismo lacanianiano o a las filosofías del sentido. Con el *pro-barroco* hace referencia además a la necesidad de que lo barroco se abra, precisamente, a la segunda luz de aurora: el *espíritu*

*trágico*, figura privilegiada para comprender la tensión entre centricidad y excentricidad.

Por último, Sáez se refiere a una *ética de la lucidez*, cuyo objetivo es proteger y vigorizar el autoextrañamiento; una ética que invita a mantenerse despierto con la intención de superar la necesidad y el desarraigo del fondo problemático de la existencia que implica. Esclarecer los principios de una ética tal, rebasa los límites de este libro y sin duda constituirá uno de los objetivos de las próximas investigaciones del autor, aunque sí que se lanza al menos a mostrar y explicar brevemente varios de sus imperativos. En primer lugar, el imperativo cenital: «Actúa de modo tal que dejes en ti la lucidez y el valor necesarios para que la sombra de tu locura carencial recaiga sobre ti mismo». En segundo lugar, el imperativo de autoproblematización proteica: «Atrévete a transfigurarte en otro cuando lo reclame el exceso de tu problematicidad». Por último, el imperativo de elevación excéntrica: «Ten el coraje de dejar hablar en ti al tipo de ser humano que su singularidad permite ejemplificar».

Es común acusar a las filosofías situadas en la estela del pensamiento de la diferencia de promover el relativismo, defender la eliminación de los marcos normativos o ser impotente para la crítica. Pues bien, el presente libro sirve para desvelar el simplismo de estas acusaciones al mostrar cómo desde una apuesta por la diferencia es posible distinguir entre expresiones culturales valiosas –por ejemplo, aquellas que afirman la vida y anhelan más– y criticables –como el resentimiento que niega la vida y extingue sus frutos.

Este libro cuenta con las virtudes necesarias para constituir un buen ejemplo de filosofía: profundidad, erudición, originalidad, actualidad... pero sobre todo destila honestidad y arrojo, obligando al lector a medirse con los desafíos planteados y a

posicionarse respecto a la forma en que el autor los resuelve. Es, dicho de otro modo, un libro que da que pensar.

Quiero terminar planteando algunas cuestiones que han despertado en mí esta invitación al pensar y que se relacionan con la clara apuesta de Sáez por una filosofía del acontecimiento de corte poshumanista. Presupuestos de algunas de las filosofías más profundas de nuestro presente, pero que yo, desde una convicción humanista, no comparto. Por ello estas cuestiones no pretenden tanto llamar la atención respecto de posibles inconsistencias del texto cuanto expresar diferencias fundamentales en el orden de las creencias.

En primer lugar, aunque Sáez intenta mantener una tensión productiva entre pares de conceptos contrapuestos, como centricidad / excentricidad o nivel ontológico / nivel sociopolítico, ¿no acaba esta tensión siendo absorbida por uno de los términos? ¿No se tiende a despreciar la actitud céntrica del fundamento estable desde la apuesta sin fisuras por un nihilismo productivo? ¿O a considerar lo sociopolítico como un mero efecto de superficie? Respecto a esta última cuestión, parece rechazarse la posibilidad de que se produzcan innovaciones culturales significativas en el nivel sociopolítico, de tal forma que toda determinación socio-cultural tendría a su base la indeterminación de la *natura naturans*. Dicho de otro modo, se hace depender todo dinamismo e innovación del nivel genésico, con lo que es suspendida la posibilidad de entender la libertad creativa del ser humano en términos teleológicos –por supuesto, eliminando del término cualquier sentido trascendente y apuntando simplemente a la comprensión de la acción moral y política desde un punto de vista intencional y finalista. La libertad es eventualizada; entendida como el efecto del acontecer. Se presupone que mantener a

salvo el acontecimiento permite mantener a salvo la libertad. Y siendo el acontecimiento fruto de la indeterminación genésica de las fuerzas, su salvaguarda se convierte por sí misma en el motor virtuoso de la normatividad y la crítica.

En segundo lugar, a la base de este proceder, ¿no hay una tendencia a convertir la ontología en una filosofía de la naturaleza y a atenuar con ello las diferencias que la fenomenología ha observado entre el mundo existencial de la vida y el mundo cosmológico? Puede que precisamente la dificultad para pensar la acción humana en términos finalistas tenga a su base la eliminación de esta diferencia. De hecho, Sáez se refiere a la necesidad de transitar desde el antropocentrismo al *geomorfismo*, entendido como el intento de comprensión del ser humano desde la naturaleza. Al respecto, Sáez recuerda el ejemplo heideggeriano de la alondra -que aun cuando puede elevarse hacia el sol, carece de la capacidad humana de ver lo abierto-, creyendo encontrar en él una manifestación de antropologismo y desprecio de lo natural. Pero, ¿no corre este geomorfismo el peligro de caer en un antropomorfismo? En su crítica a Heidegger en este punto, Sáez tiende a concebir aquel «ver lo abierto» como una forma de habitar céntrico, del que sólo podríamos salir pre-

cisamente con la excentricidad que muestra la alondra y todo lo previo al devenir propiamente cultural y humano. Pero, ¿tiene sentido hablar de excentricidad respecto de los mundos físico y vital? ¿No es la excentricidad, como viera el propio Plessner, una cualidad estrictamente humana? A mi juicio, podemos encontrar otros ejemplos de antropomorfismo en las afirmaciones de que la naturaleza «se autoafecta», piensa, es inteligente -entendiendo por inteligencia solución a un campo problemático-, o creativa -respecto a la cual nosotros sólo somos cualitativamente más complejos.

¿No se esconde tras el postulado poshumanista la falacia del falso dilema al presuponer que o bien el ser humano es absolutamente distinto de la naturaleza o bien es cualitativamente idéntico? ¿No pudiera ser que el ser humano, siendo un estricto producto de la naturaleza, supusiera una auténtica novedad en ella al introducir la causa final? Nuestro actuar no es sólo el fruto del acontecimiento destinado desde la exuberancia del ser sino también el resultado de nuestra intención. Sin saber en qué medida esto ocurre, somos autores, y no sólo actores, en el drama de nuestras vidas.

Óscar Barroso Fernández  
(Universidad de Granada)

<http://dx.doi.org/10.6018/281771>

GALINDO HERVÁS, Alfonso y PÉREZ BERNAL, Ángeles M.<sup>a</sup> del Rosario (2016): *Pensar lo político. Ontología y mundo contemporáneo*, México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 160.

Estamos ante un libro colectivo coordinado por el profesor de Filosofía Política Contemporánea de la Universidad de Murcia Alfonso Galindo Hevás y por Ángeles María del Rosario Pérez Bernal, doctora en Estu-

dios Latinoamericanos por la UNAM. En él intervienen mediante artículos a la vez rigurosos y sin lugar a dudas pertinentes, además de los coordinadores, María Luisa Bacarlett, doctora en Filosofía de la ciencia por la

UAM Iztapalapa, Antonio Campillo catedrático de Filosofía y decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, Israel Covarrubias, doctor en Ciencia Política por la Universidad de Florencia, Ángel Prior Olmos, también catedrático de Filosofía en la Universidad de Murcia, y Mario Iván Uraga Ramírez, doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma de México. Ahora bien, esta colaboración entre académicos y filósofos de España y México no se ciñe a un mero diálogo entre dos países, sino que pone en juego de manera magistral gran parte del pensamiento político Occidental contemporáneo. Desde el pensamiento francés de la diferencia de la mano de Gilles Deleuze o las reflexiones de Michel Foucault, hasta el pensamiento impolítico, tal y como lo ha calificado el propio Alfonso Galindo (*Pensamiento impolítico contemporáneo* Madrid, Ediciones Sequitur, 2015) con Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito o Alain Badiou, pasando por el republicanismo de Arendt a través de la interpretación de Agnes Heller, todo ello con referencias necesarias al neomarxismo lacaniano de Slavoj Žižek, a la teología política de Carl Schmitt o a la filosofía de la historia conceptual de Reinhart Koselleck. Así, la obra constituye un acercamiento plural, rico y fructífero a la cuestión que aborda. Lo político, como se advierte en la introducción, aun pensado desde la reflexión filosófica y, por ello abstracta, esto es, con la herramienta de las grandes categorías, no puede desprenderse de la (pre)ocupación por el presente, por una crítica que, para ser honesta, ha de ser también autocrítica, y, por tanto, con el necesario horizonte de la transformación, teórica y práctica, siempre espoleando. Una razón más que justifica esta pluralidad de voces que es tomada desde un *polemos* irrebasable, desde un litigio cuya finalidad es poner al lector en una posi-

ción interrogante capaz de desvelar las fallas del establishment. No obstante difícilmente podremos mostrar en estas breves líneas la potencia de las propuestas de los distintos autores que aquí intervienen porque ella sólo puede ser captada en la lectura completa de la que emerge su «entre» productivo, generador de nuevas ideas y nuevos interrogantes, en suma, en un diálogo polifónico, sugerente, provocador y preciso.

Vamos a ver a continuación de qué modo se articulan todas estas corrientes en los distintos trabajos, seis en total, que componen el libro y que pasamos a reseñar ahora sintéticamente:

La obra se inicia con el artículo de Ángles María del Rosario Pérez Bernal y María Luisa Bacarlett Pérez titulado «Lógica y acontecimiento: pensar lo político con Gilles Deleuze». Así, con gran agudeza el texto vincula la cuestión política a la reflexión lógica deleuziana, esto es, la apuesta por una «lógica esquizo» en liza con la lógica clásica, mediante la cual además el pensador francés elaboró su teoría del Acontecimiento. La forma paradigmática de la lógica deleuziana, como sabemos, es la síntesis disyunta mediante la que lo diferente se relaciona con lo diferente. Por ello, como bien desarrolla el texto, lo capital aquí no es, como sucede con la lógica que nos viene desde Aristóteles, la relación entre sujetos, entre identidades, sino entre sus predicados. Más aun, todo sujeto es el resultado de los efectos de las relaciones entre predicados. Tenemos con ello sujetos provisionales, arrasados en su identidad por el devenir a través de esa disyunción productora de más diferencia. Gregorio Samsa, ni insecto ni hombre, sino las dos cosas a la vez y ninguna de ellas. «Lógica de la paradoja que da lugar a una política de lo indecible» (38). En efecto, lo que pone de relevancia este capítulo es una forma de resistencia que bien se aproxima

a la que Giorgio Agamben propuso con su *comunidad que viene*: la resistencia del cualquiera, de un pueblo por venir, sin cierre y, así, sin totalización indentitaria.

A continuación tenemos la contribución de Antonio Campillo Meseguer, «¿Qué es la globalización? La filosofía como cosmopolítica». El filósofo y sociólogo de la Universidad de Murcia parte de la interpretación de Michel Foucault acerca de la famosa pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?*, para llevarla a nuestra actualidad globalizada. Quebrada la razón universal y, con ella, el progreso hacia una *paz perpetua* a partir de las grandes guerras y horrores vividos en el siglo XX, la filosofía hizo suya la escisión, aun con ciertas zonas de permeabilidad, planteada por Kant y rescatada por Foucault entre una «crítica del presente» y una «analítica de la verdad», expresada en la división entre continentales y analíticos respectivamente. Ahora bien, el quid para pensar nuestro presente no puede pasar por esta dicotomía, por eso el profesor Antonio Campillo vuelve su vista hacia otro pasaje foucaultiano perteneciente al curso *El coraje de decir la verdad*. Aquí el filósofo francés caracteriza la filosofía Occidental como la historia de las distintas maneras en que el pensamiento ha venido a articular tres dimensiones fundamentales: ciencia, política y ética. La tarea filosófica ha de comprenderse así, sobre todo en plena globalización a tenor de los nuevos retos que ésta plantea, como una *cosmopolítica* donde lo decisivo es la pregunta simultánea acerca del *kosmos*, la *polis* y el *ethos*.

El tercer capítulo por Isabel Covarrubias, «La espectralidad contemporánea de lo político. Discutir los límites de la representación política democrática» se centra en descubrir la conceptualización otorgada a aquello irrepresentable de lo político mediante las reflexiones de Nancy,

Negri, Agamben, Badiou y Derrida. Esto es, se trata de un análisis acerca los márgenes de la democracia, de la noción de representación intrínseca a ella y, por ende, de sus pretensiones de universalidad. Las categorías de fantasma o espectralidad son el recurso de la teoría política para referir a esta dimensión irreductible a la política pero conformadora, no obstante, de lo político ontológico. Este límite espectral o fantasmal lo encontramos en el continuado incumplimiento de esa misma universalidad, en una indefectible inadecuación por cuyo quicio emerge un cuestionamiento des-universalizador en ciernes. Ejemplo paradigmático de esta tensión es el planteamiento nancyano sobre el concepto de comunidad, sobre lo común como dimensión originaria desatendida y balanzada por la lógica de lo constituido y, sin embargo, como bien apunta el texto, absolutamente necesario por conformarse como trascendental. Ahora bien, es en la filosofía política italiana ya desde Maquiavelo donde la autora encuentra el lugar privilegiado para ahondar en este conflicto de lo irrepresentable que pone en juego lo común, la vida compartida misma.

Por su parte Alfonso Galindo Hervás nos brinda «Tiempo de la Política y Política del Tiempo», artículo donde se muestran de manera sistemática distintas formas de concebir la inextricable relación entre lo político y la temporalidad. Desde las teorías políticas estatistas cuya raíz teológica, como es el caso de Carl Schmitt, han observado la legitimidad soberana en tanto que potestad para resistir y retardar la anomía, para autopresentarse como *katechon* frente al desorden, hasta la impoliticidad mesiánica y kairológica de Agamben como recurso para ofrecer una suerte de esperanza revolucionaria. Pero Galindo se centrará sobre todo aquí en las tesis ace-

leracionistas de Nick Land, Nick Srnicek y Alex Williams que, conjugando el marxismo (teleológico en Land o más abocado a la acción de los sujetos en Srnicek y Williams) con ciertas tesis del *Antiedipo* de Deleuze y Guattari acerca de la desterritorialización y el aumento de velocidad de los flujos maquínicos deseantes, buscan llegar al límite, inhumano y posthumano, de la desorganización capitalista justamente para hacerla estallar desde dentro. Con gran acierto, tras encontrar no pocas fallas teóricas y prácticas en estos planteamientos, recogerá también la meditación de Hans Ulrich Gumbrecht que, a través de una teoría presentista, busca devolver al cuerpo su centralidad frente a la abstracción de los flujos hipercomunicativos y reticulares del capital.

Con el trabajo de Ángel Prior Olmos llegamos al quinto artículo titulado «Política, Decisión y Elección» y dedicado a Agnes Heller y Hannah Arendt fundamentalmente. Lo que aquí propone el catedrático de Filosofía de Murcia es una necesaria revisión de la interpretación de Agnes Heller en torno a la idea arendtiana de acción vinculada a la de libertad y, por tanto, atenta y crítica respecto de la separación que Arendt postuló fundamental entre la cuestión política y la social. Pero más profundamente lo que se pone de manifiesto es la necesidad de repensar lo político ontológico y existencial, que en Arendt aparece a través de la herencia heideggeriana, evitando caer en la exclusión y el decisionismo de corte schmittiano. Heller para ello propuso la categoría de «elección» capaz de aminorar los poderes decisionistas haciendo viables la discusión, la heterogeneidad y, con ello, la democracia moderna. La finalidad del texto es plantear, por tanto, la posibilidad de un «*ethos* común débil» (121), es decir, una alternativa que articule el universa-

lismo moral y político con el individuo, con sus particularidades y contingencias, sin caer en el nihilismo.

Por último, se cierra la obra con el capítulo de Mario Iván Uruga Ramírez, «Deleuze: Ontología, política y creación», una reflexión crítica acerca de las objeciones que Žižek o Badiou aportaron sobre la obra de Deleuze en lo que se refiere, a su juicio, a la falta de verdadero compromiso político en ella. Sin embargo, el doctor Uruga muestra a través de la categoría de creación y de la clarificación de lo micropolítico y macropolítico deleuziano descubierto en su dimensión ontológica, que la filosofía del pensador francés guarda una clara vocación política que, no obstante, no ha de confundirse con esta o aquella ideología, con esta o aquella propuesta, interés o cálculo macropolítico. Lo creativo, virtual y revolucionario deleuziano conecta directamente con la dimensión micropolítica y atraviesa la vida entera presta a transformarse a través de la experimentación. La creación a la que Deleuze apela en los ámbitos de la filosofía, el arte y la ciencia tiene que ver de manera irreductible, pues, con lo político en tanto que transgresión, única vía de escape fértil respecto del dominio, de la captura reactiva del deseo.

En conclusión, la obra presenta a través de los textos de cada uno de los autores, una riqueza de planteamientos imprescindible que nos sitúa ante problemas ineludibles frente a los que la filosofía no puede más que pujar por responder, por renovarse en un proceso, como el que se da en este libro colectivo, de aportación múltiple. En palabras de Deleuze, tan aludido aquí, se trata de hacer rizoma, de crear herramientas conceptuales como armas de inter-afección que nos transmuten.

María García Pérez

<http://dx.doi.org/10.6018/285311>

HEIDEGGER, M. (2015): *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*, Barcelona: LAOFICINA. (Edición bilingüe: traducción española de Jesús Adrián Escudero y Arturo Leyte), 88 pp.

La editorial LAOFICINA presenta por primera vez (2015) en edición bilingüe una de las conferencias más aclamadas y sugerentes del filósofo alemán Martin Heidegger, desarrollada en la ciudad de Darmstadt en 1951: *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*. Traducida al español y comentada por dos destacados especialistas en el autor, Jesús Adrián Escudero y Arturo Leyte, la presente edición ofrece al lector la posibilidad de acceder a una de las problemáticas más acuciantes de las últimas centurias de la mano de quien se considera uno de los más relevantes filósofos del s. XX. Tal problemática, respondiendo a un momento histórico definido por el belicismo económico, el aumento de la población y las transformaciones sociopolíticas, concierne a la vivienda, esto es, al modo de vivir —«construir-habitar»— humano.

### *Sobre la traducción*

Martin Heidegger es uno de esos filósofos cuya obra sobresale por la complejidad de su pensamiento y la meticulosidad de su prosa. Articulada su escritura mediante neologismos varios que han suscitado tanto admiración como crítica, las labores de traducción que competen a sus textos se estiman arduas. No es de extrañar, pues, que sus obras cuenten con diversas traducciones en un mismo idioma, resaltándose lo difícil que muchas veces resulta una fiel e inteligible traducción.

Justamente, una de las mayores preocupaciones del traductor en el desarrollo de su tarea estriba en compaginar la inteligibilidad del formato con la precisión del contenido. Heidegger, en este sentido, es un pensador cuyo estilo torna más compleja aún la ya de

por sí delicada labor del traductor. Pese a ello, el idioma español tiene el privilegio de contar con una cantera de lúcidos y meticulosos traductores, interesados en el perfeccionamiento de su labor y en el cuidado de su prosa. Precisamente, ha sido el afán de perfeccionamiento o mejora alternativa el que ha impulsado al Dr. Jesús Adrián Escudero (UAB) a emprender el reto de traducir la mencionada conferencia *Bauen Wohnen Denken (Construir Habitar Pensar)*.

Considerándose un destacado especialista en el pensamiento de Heidegger, y habiendo traducido muchas de sus obras, el profesor e investigador Jesús Adrián presenta la que sería la cuarta traducción formalmente publicada de la mencionada conferencia. Siendo la primera elaborada en 1977 por Ana Carlota Gebhardt (Córdoba: Alción Editorial), en el panorama editorial hispano-hablante se encuentran otras dos traducciones más realizadas por Eustaquio Barjau (Barcelona: Serbal, 1994) y Francisco Soler (Chile: Editorial Universitaria Santiago de Chile, 2003). Sin embargo, más allá de las diferencias propiamente textuales, lo que nos interesa resaltar en este punto es que la traducción de J. Adrián Escudero se realiza en formato bilingüe, el cual tan solo parece haberse presentado una vez con anterioridad (en 1977 por la ya nombrada A. C. Gebhardt).

Ante tal diversidad de traducciones, se estima oportuno realizar una comparación que posibilite discernir al lector interesado en qué medida la propuesta de Jesús Adrián aparece en la actualidad como una alternativa mejorada a tener en cuenta si se desea acceder al pensamiento de Martin Heidegger; concretamente, al trasfondo hermenéutico-

ontológico que late en «Construir Habitar Pensar». No obstante, antes de adentrarnos en el contraste de las distintas traducciones, es menester señalar que nuestro objetivo no es –ni mucho menos– minusvalorar la labor acometida por cada uno de los traductores mencionados, sino más bien subrayar las diferencias que más significativamente determinan el modo de hacer inteligible la difícil prosa del filósofo alemán.

En razón de lo anterior, las siguientes líneas dispondrán una serie de conceptos o fragmentos que evidenciarán no tanto las semejanzas dadas en las traducciones, cuanto las diferencias principales. Nuestro propósito será, en ese sentido, mostrar en qué medida la reciente traducción de J. Adrián ofrece una construcción sintáctica y semántica que resulta más esclarecedora o cercana al actual lector hispano, prevaleciendo sobre todo la lealtad hacia el texto alemán y el pensamiento de Heidegger. En aras de procurar cierto orden, dividiremos nuestros análisis en aquellas áreas temáticas o conceptuales que consideramos centrales para discernir los sentidos hermenéuticos de las distintas traducciones.

*Breve introducción: lo que expresa «Construir Habitar Pensar»*

Antes de sumergirnos en el análisis comparativo de las traducciones, conviene realizar un esbozo introductorio que permita al lector adquirir una idea general sobre la conferencia examinada. Y es que *Construir Habitar Pensar*, si bien se presenta como uno de los textos más inteligibles de Heidegger, expresa un trasfondo ontológico que no debe pasar desapercibido en el momento de acceder a la última etapa del pensamiento del filósofo. Susodicho trasfondo posibilita la articulación de una reflexión ontológica centrada ya no en la substancialidad de los entes u objetos,

sino en la «relación constitutiva» que cada uno de ellos guarda con los demás. Es por esta razón por la que cabe hablar, siguiendo la explicación de J. Adrián, del tránsito de una ontología de la substancia a una «ontología de la relacionalidad» (2015: 64).

En el caso particular de la citada conferencia, la propuesta ontológica de Heidegger se desarrolla a través de un análisis sobre el «habitar-construir» que adopta una perspectiva no puramente arquitectónica, sino más bien vital o, si se quiere, existencial. Es por ello por lo que el construir, como modalidad inherente a la acción de habitar, viene a presentarse como constituyente de la esencia de lo humano. Dicha esencia, que remitiría ante todo –como apuntamos anteriormente– a la condición relacional en la que se halla todo ente, se desplegaría en el construir-habitar propio del ser humano toda vez que este preserva la cuaternidad, esto es, las cuatro dimensiones que pueden disponerse de manera reunida en la experiencia del habitar. Tales dimensiones son pensadas por Heidegger en términos de «mortales», «dioses», «cielo» y «tierra».

*«Das Geviert»: ¿la cuadratura, la cuaternidad o lo cuadrante?*

Uno de los conceptos centrales en el texto de Heidegger –el cual, como hemos sugerido con anterioridad, articula el sentido de la alternativa ontológica que desarrolla el filósofo en su última etapa– es «das Geviert». Como todo vocablo que guarda en su seno cierta riqueza o ambivalencia semántica, el mismo ha sido traducido de diversos modos: si bien E. Barjau (1994: 131) y J. Adrián (2015: 25) coinciden en traducirlo por «la cuaternidad», A. C. Gebhardt (1977: 29) y F. Soler (2003: 205) lo traducen de manera respectiva por «la cuadratura» y «lo cuadrante».

Aunque las distintas modalidades terminológicas no transforman en lo sustancial el significado del concepto «das Geviert», conviene apuntar que la cuaternidad, sobre la base comparativa de las definiciones de la RAE (Real Academia Española), parece explicitar un campo semántico más personal y menos geométrico: allá donde la cuaternidad se define como «el conjunto de cuatro personas o cosas», «la cuadratura» alude a aquella «acción o efecto de cuadrar» o «dar forma de cuadrado». Dentro de la misma tesitura geométrica, «lo cuadrante» indica aquello «que cuadra».

*«Das Wesen»: ¿esencia o ser?*

Por otro lado, en la parte de la conferencia destinada al modo en el que habitan los mortales en cuanto tales, encontramos en el texto original la palabra «Wesen»; vocablo que, si bien es usualmente traducido por «esencia» – como figura en las traducciones de E. Barjau y J. Adrián–, A. C. Gebhardt sustituye por «ser». Esto, aunque gramaticalmente pudiera pasar desapercibido, acarrea cambios significativos en el sentido filosófico del texto, pues para Heidegger no es lo mismo hablar del ser («Sein») que de la esencia («das Wesen»).

Habida cuenta de la «diferencia óntico-ontológica» que perfila la obra del pensador alemán, esto es, la distinción entre ser y ente, consideramos certera la traducción de «Wesen» por esencia, tal y como J. Adrián propone –coincidiendo con Barjau–. Nótese que la noción expresada por Heidegger nos remite a pensar en los mortales como aquellos entes cuya singularidad ontológica radica en el habitar la tierra sabiéndose finitos; más que concebirse ellos dirigidos hacia el «ser de la muerte» (1977: 29), como si esta poseyera «modo de ser» alguno, los humanos son sabedores de la esencia de su mortalidad, es decir, de aquello que caracteriza lo propio del acto

mortal, a saber: la finitud que es límite constituyente de la expresión ontológica humana.

*Del «tienen el poder» al «pueden»: en torno a la muerte*

Un efecto semántico parecido al caso anterior ocurre cuando «(...) sie sterben können» (2015: 22) es traducido por F. Soler por «tienen el poder de morir»; en contraste, J. Adrián –coincidiendo otra vez con Barjau– habla de «pueden morir». De nuevo, la opción semántica adoptada y su correspondiente construcción sintáctica suscitan nociones filosóficas diferentes: allá donde la expresión «tienen el poder» ofrece una imagen «activa» del humano en cuanto ser mortal, como si pudiera él controlar cuándo, dónde y por qué morir, la conjugación «pueden» otorga un rol más «pasivo» al humano como ente sobredeterminado por la muerte.

Recuérdese que, si bien para Heidegger el humano es el único «ser-ente» que muere en la medida en que toma consciencia plena de su propia finitud, la muerte como tal es un acontecimiento que «sobreviene» de manera inevitable, anulando la posibilidad de toda decisión última. En virtud de este carácter «sobrevenido» de la muerte, en razón de su irreductible e intransferible carácter, consideramos más afortunada la comprensión del humano como ser «que puede» morir –más que como «poseedor» de la misma muerte–.

*«Versammelt»: ¿coliga, recolecta, reúne?*

Otra noción cardinal para comprender el sentido que articula la conferencia de Heidegger la encontramos en la expresión verbal «versammelt» (2015: 30), que es traducida diferencialmente tanto por E. Barjau como por F. Soler y J. Adrián. Allá donde Barjau alude al verbo «coligar», Soler y Adrián recurren respectivamente a los verbos «reco-

lectar» y «reunir». Dice mucho, sin embargo, el hecho de que en otra parte del texto traducido por Barjau se acuda también al término «reunir».

Si bien las distintas traducciones del término poseen rasgos semánticos comunes, tornando el conjunto del escrito adecuadamente inteligible, ha de considerarse si alguna de ellas hace mayor justicia al mensaje del filósofo alemán. Pongámonos en situación: tal expresión verbal («*versammelt*») se utiliza en un momento de la conferencia en el que Heidegger explica de qué manera los elementos que constituyen la «cuaternidad», esto es, el cielo, la tierra, los mortales y los divinos, entran en «comunidad» mediante la figura del puente.

Habida cuenta de que las dimensiones de la «cuaternidad» (cielo, tierra, mortales, divinos) no son pensadas por Heidegger como mónadas aisladas cuya congregación suponga una mera suma aditiva, el emplazamiento de las mismas que confiere el puente implica su necesaria «unión». Cabe concluir entonces que el puente, en cuanto espacio que dispone un lugar para el tránsito y el habitar, más allá de «recoger» o «recolectar» las dimensiones descritas, las pone en comunión. En este sentido, junto al sugerente «coligar» de Barjau, el «reunir» al que recurre Adrián se vuelve tan certero como fiel al sentido global de la ontología de la «relacionalidad» que la «cuaternidad» expresa.

«*Ereignit [sich]*»: ¿[se] acontece, acaece o produce?

Otra expresión verbal que se estima relevante para nuestros análisis es aquella relativa al «*ereignit [sich]*» (2015: 24), la cual es traducida por «[se] produce» (A. C. Gebhardt), «acaece» (E. Barjau) y «[se] acontece» (F. Soler, J. Adrián). Si bien las dos últimas traducciones del verbo no cambian en

lo sustancial el sentido del mismo, conviene resaltar un matiz importante: la cuaternidad, como unidad que integra el cielo, la tierra, los mortales y los divinos, solo tiene cuidadosa articulación en la medida en que el humano «habite» respetando su esencia, esto es, en tanto en cuanto él se conduzca como mortal, salvando la tierra, acogiendo el cielo y esperando a los divinos. En este contexto, no es lo mismo concebir tal articulación de la cuaternidad como algo que el ser humano «produce» que como un «acontecimiento» o «acaecimiento» dado en el cuidadoso habitar. De ahí que, a diferencia del «producir», los verbos «acontecer» o «acaecer» permitan mentar el despliegue de un proceso que desborda el puro mecanicismo o cálculo del quehacer tecnológico, sintonizando más coherentemente con el tono hermenéutico que Heidegger modula en su nueva ontología.

*Sobre la relación de «Freien» (liberar) y «schonen» (cuidar, preservar)*

Por último, cabe analizar otra noción significativa en la conferencia del filósofo alemán, a saber: aquella que deriva de la relación entre el término «Freien» y el vocablo «shonen». Partiendo de la expresión original «Freien bedeutet eigentlich schonen» (2015: 18), Barjau traduce al español «Freien´ (liberar) significa propiamente cuidar» allá donde J. Adrián apunta: «Liberar quiere decir propiamente preservar». Nótese que, a diferencia de Barjau, Adrián traduce «schonen» en este contexto por «preservar» —en vez de por «cuidar», como aparece en otros fragmentos de su traducción—.

Aunque ambos términos comparten el mismo campo semántico, consideramos que este cambio de vocablo no es casual y, por lo tanto, tampoco debe pasar inadvertido. Y es que el término «preservar» posibilita ampliar el significado de «cuidar» toda vez que, reco-

giéndolo, subraya el sentido de conservación que ha de procurarse antes de cometido el daño. De ahí la relación de «schonen» con «das Freie» (lo libre); si bien el cuidar tiende a quedar ligado con un daño ya ejecutado, el preservar permite pensar aquella disposición que antecede a todo daño, previniéndolo —y no solo, o no meramente, enfrentándolo—.

### *Consideraciones finales*

En virtud de los análisis anteriormente dados, consideramos que la traducción de J. Adrián Escudero presenta una serie de sutilezas conceptuales que, contrastando con el resto de traducciones ofrecidas, han de tenerse en cuenta a la hora de discernir el horizonte hermenéutico que Heidegger traza en su conferencia. Si bien, tal y como hemos visto, las diferencias en la traducción son menores en lo que concierne a la propuesta de Eustaquio Barjau, cabe subrayar una ventaja fundamental: la edición bilingüe.

He aquí el último apunte que nos gustaría resaltar, constituyendo para nosotros uno de los aspectos que otorgan mayor peso a la traducción elaborada por J. Adrián: la posibilidad de realizar una lectura simultánea del texto en alemán y en español, la cual facilita al lector su tarea toda vez que garantiza el buen uso de los términos empleados. En

contraste con la edición bilingüe de A. C. Gebhardt, la traducción simultánea que por escrito J. Adrián nos ofrece tiene la fortuna de apoyarse en las recientes e inéditas publicaciones que nos llegan desde Alemania. Téngase en cuenta que son cuarenta y tres los años que distancian la edición bilingüe de Gebhardt (1977) de la actual (2015); distancia que hace que esta última adquiera una panorámica más amplia de la obra completa (*Gesamtausgabe*) de Heidegger.

En razón, justamente, de los sucesivos textos que han ido saliendo a la luz en las últimas décadas, la necesidad de elaborar una edición bilingüe de la mano de especialistas en la obra del autor se tornaba cada vez más acuciante. A nuestro entender, la traducción de Adrián y la edición bilingüe que la acoge se encuentran a la altura de la circunstancia que supone la obra de Heidegger en nuestros días. Esperando, con todo, que las cuestiones planteadas anteriormente hayan podido suscitar el interés del lector, remitimos al mismo a ir más allá de ellas —las cuales son tan solo un esbozo de los principales ejes que articulan la problemática de la traducción de un texto del pensador alemán—: invitados quedan todos, pues, a valorar por sí mismos la edición presentada.

*Jezabel Rodríguez Pérez*

<http://dx.doi.org/10.6018/289681>

KANT, Immanuel (2016): *Lecciones de Filosofía Moral Mrongovius II*. Salamanca: Sígueme. Edición bilingüe de Alba Jiménez. 155 pp.

Esta edición de las transcripciones de las lecciones de filosofía moral de Kant realizadas por su alumno polaco Krzysztof Celestyn Mrongovius en el invierno de 1784-1785, también conocidas como *Moral Mrongovius II*, supone una contribución fundamental a

la hora de dilucidar las claves de comprensión dentro de las cuales se gestó la redacción de *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, cuya publicación tuvo lugar el mismo año que las lecciones. Además de por su aporte revelador de vertientes

comprensivas de la *Grundlegung* distintas a las de otras versiones de las lecciones de filosofía moral de Kant, la presente edición posee un genuino valor por sí misma al poner al alcance del lector la exposición en estilo oral y directo de planteamientos medulares del pensamiento kantiano.

La edición bilingüe alemán-español a cargo de la profesora Alba Jimenez tiene el valor añadido de facilitar al lector conocedor de ambas lenguas una lectura simultánea de sendos textos, permitiéndole saltar ágilmente de uno a otro con el fin de afinar la aprehensión de los conceptos y participar al mismo tiempo en el juego de múltiples mediaciones que en las lecciones se plasman. Porque como la propia editora resalta en su esclarecedor estudio conclusivo, el texto que se abre al lector es «el resultado de un entrelazamiento de particular tejido en que se entreveran infinitas mediaciones de mediaciones». Mediación del propio alumno al pasar por escrito las palabras de Kant, mediación de su condición no germano parlante, mediación del manual de Baumgarten del que Kant ha de servirse y desde y contra él cual dicta sus clases. Semejante juego de mediaciones hace de la decisión de la editorial Sígueme de publicarlas en edición bilingüe una contribución tanto más enriquecedora. En el citado estudio conclusivo la profesora Alba Jiménez se refiere a la metáfora del taller utilizada en el campo de la *Kant-Forschung* para describir este tipo de fuentes. Digamos en este sentido que el aparato de notas y aclaraciones terminológicas que jalona esta edición de los apuntes del estudiante de Kant, K.C. Mrongovius, son una magnífica «caja de herramientas» para todo lector que quiera penetrar en el carácter vivo y móvil que en ellos presentan las doctrinas kantianas.

Este carácter vivo y móvil se refleja tanto en la fluidez con que surgen los temas

que a Kant más importan para su idea de filosofía moral, como en el ritmo uniforme que, a modo de artesano en su torno, el profesor Kant va imprimiendo a su magisterio y gracias al cual el maestro consigue, en un primer momento, realzar los contornos de su imperativo sobre el trasfondo de polémicos y vivaces diálogos con las teorías morales de otros para, en un segundo momento- dotado su imperativo ya de categórico relieve- cincelar las consecuencias que se derivan de los tres ámbitos que su labor docente ha ido extrayendo de la piedra filosófica inicial: el ámbito de la *necessitas* (*Notwendigkeit*) o voluntad santa, el de la *necesitación* práctica (*Nötigung*)- imputación o causa libre y el de la *necesitación* patológica o causalidad natural.

Casi desde el principio de *Moral Mrongovius II* Kant nos confronta con una pregunta clave: «¿Puede conocerse algo a priori?» y unos renglones más abajo queda ya dibujada una distinción fundamental entre moral y filosofía práctica universal. Si a la primera la conforman las reglas a priori de acuerdo a las cuales debe determinarse la voluntad, a la segunda lo hacen las reglas por las que la voluntad se determina a posteriori. En diálogo polémico con Baumgarten y Wolff a propósito de la noción de deber, Kant utiliza el término «Bewegungsgrund» que junto con el de «Triebfeder» prefigura un par terminológico de compleja traducción presente también en la *Grundlegung* y en otros pasajes de la obra de Kant. En general, la oposición entre principios de inteligibilidad referidos a lo sensible y a lo inteligible, a lo fenoménico y a lo nouménico, al orden del ser y al del deber ser, «no solo abre» en palabras de la editora, «un campo de problemas común a los formulados en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a veces como anticipación de algunas de las claves de lectura de la *Metafísica de las Costumbres*, sino

que funciona como un horizonte de comprensión que permite articular algo así como una unidad de sentido.» Unidad de sentido que coincide con una de las preocupaciones básicas de la filosofía desde sus comienzos.

Esta unidad de sentido se articula en las lecciones en primera instancia en la respuesta de Kant a la cuestión sobre la necesidad de las acciones. Para Kant esta necesidad radica no en la importancia de los motivos que las originan, como Baumgarten y Wollf sostienen, sino en el origen de estos motivos, en si los motivos para la acción provienen de las inclinaciones o de la razón. «Toda fórmula» nos dice Kant «que dice que mi acción es necesaria de acuerdo con la razón es un imperativo». Tres son los imperativos que Kant nos propone pensar: 1.-el imperativo de habilidad, por el que debe hacerse algo si quiere lograrse un fin, es decir, la ciencia de los medios 2.-el imperativo de prudencia por el que debe hacerse algo si lo que se quiere es la felicidad en tanto fin a posteriori representado por el máximo grado de satisfacción de las inclinaciones 3.-el imperativo de moralidad por el que la razón que fundamenta la necesidad de la acción es depurada de las inclinaciones. Este último imperativo constituye una *moralia pura* que nos indica que debe hacerse algo sin condición y sin excepción y que viene a ser a la *philosophia moralis applicata* o ética lo que la metafísica a la física.

En segundo lugar, Kant delimita, aquilata y completa la cualidad de esta *moralia pura* entrando a fondo en ese diálogo vivaz con otros autores antes mencionado, ganando el terreno de fundamentación de su moral a partir de los infructuosos intentos llevados a cabo por otros. Así, por un lado, la mera remisión del bien supremo a la virtud de la persona de los estoicos adolecería de una falta de realismo ajena a la verdadera

naturaleza humana dado que el hombre, si bien potencialmente consciente de la más alta virtud, padece los males y aflicciones de su estado físico y no puede permanecer indiferente a ellos como los estoicos querrían. Por otro lado, el máximo valor que por su parte los epicúreos otorgan al estado de felicidad- bienestar de la persona- estaría haciendo depender su noción de bien supremo de causas externas y accidentales ligadas a la sensibilidad y no a la voluntad («Das Wohl» oder «das Übel» como bien y mal físicos frente a «das Güte» oder «das Böse» como bien y mal morales dependientes de la voluntad). Junto a estoicos y epicúreos, el ideal negativo de bien supremo de los cínicos sería una suerte de virtud de la ausencia de virtud por la que al hombre le bastaría con no corromper su estado de naturaleza para ser virtuoso; un ideal, este de la inocencia de la secta de Diógenes, que será retomado más tarde igualmente en vano por Rousseau por tratarse de un tipo de ideal que no puede darse en la experiencia ni ser representado como un *individuum*, (así la singularidad de los ideales frente a la universalidad de las ideas, cuyos objetos no pueden ser expuestos *in concreto*). A estoicos, epicúreos y cínicos corresponderían respectivamente tres ideales de hombre perfecto: el sabio, el hombre de mundo y el hombre de la naturaleza. A esta lista cabría añadir el ideal del místico de Platón, que se elevaría a la perfección de las ideas tal y como las contempla la divinidad. En los cuatro casos, los antiguos habrían pretendido unir bienestar y virtud, bien físico y bien moral, valor del estado y valor de la persona, ser y deber ser, fenómeno y nómeno, pero lo habrían hecho sin la religión, que es, a juicio del Kant de estas lecciones, justamente lo único que posibilita la felicidad (estado) a quien se ha hecho digno de ella (comportamiento). Pero es que además

la pretensión de los antiguos de derivar la felicidad de la virtud y la virtud de la felicidad es algo imposible. Como la profesora Alba Jiménez recoge a este respecto, a diferencia de la conexión analítica entre virtud y felicidad de estoicos y epicúreos (bien derivable la una de la otra, bien reducible la una a la otra), «la conexión entre virtud y felicidad es para Kant de carácter sintético a priori presentándose la felicidad como una consecuencia, ya en el mundo fenoménico, de la conducta virtuosa del sujeto nouménico».

Abundando en este diálogo con los antiguos, prolongado, como se ve, hasta sus contemporáneos, Kant sostiene que aquellos tampoco fueron capaces de distinguir entre los principios objetivos de la moral y los subjetivos. Los primeros corresponderían a las leyes de la moralidad, los segundos a las máximas conforme a las cuales actuamos, al «cómo» –antropológico– deben obedecerse estas leyes objetivas, las causas naturales, en suma, de acceso a la moralidad. Los antiguos habrían buscado los fundamentos de la moral en estas causas naturales. Para unos –Diógenes, Rousseau– se nos darían naturalmente no habiendo necesidad de aprenderlas, para otros –Epicuro, Zenón, Hume– requerirían un aprendizaje y serían objeto de ciencia. Por contra, el ideal de santidad cristiano sería un ideal bueno en el sentido de que, como el propio Kant afirma, «el entendimiento debe a menudo luchar con las inclinaciones y aunque no podemos evitar estas sí que podemos evitar que determinen la voluntad». Pero más allá de estos tipos ideales, lo que Kant estaría buscando perfilar a través de esta sucesión de descartes teóricos no obedecería a ningún ideal sino a una idea, entendida esta «como un concepto necesario de la razón que, aun no teniendo como correlato un objeto en los sentidos, tiene un valor heurístico y

regulativo». Más específicamente, una idea práctica entendida como un máximo o en palabras del propio filósofo, como «una perfección moral cuyo objeto nunca puede darse adecuadamente en la experiencia» y a la que le «corresponde que una acción suceda meramente a partir del concepto de deber sin ventaja ni provecho propio», es decir «una regla de conducta a la que siempre deberíamos acercarnos» según una ley de aproximación.

Llegado a este punto, Kant comienza a desarrollar esta idea de perfección moral ajena a los antiguos y a sus herederos. En base a ella la razón tiene suficiente capacidad para determinar la voluntad conforme a sus conceptos. Un ser con una natural buena voluntad no necesita de ningún imperativo y en este sentido en Dios ley objetiva y principios subjetivos o máximas coinciden de forma automática, de ahí que a Dios no se le presuponga deber alguno. Distinto es el caso del hombre cuya voluntad, lejos de ser naturalmente o por sí misma buena, está sujeta a inclinaciones y necesidades. Para que la razón devenga la ley objetiva determinante de la voluntad del hombre convirtiéndose en motivo de sus máximas, la ley subjetiva debe ser coaccionada. El imperativo de moralidad se da sólo allí donde existe una divergencia entre ley objetiva y ley subjetiva y tiene la forma de obligación, de mandato o prohibición, acciones por las cuales algo que antes no lo era, se vuelve ahora necesario. El imperativo de moralidad es, en suma, algo que se añade, la idea de una voluntad que actúa conforme a las leyes de la razón y que pauta nuestra voluntad. Representarnos cómo debemos actuar si la razón determinase enteramente nuestra voluntad abre un ámbito moral nuevo en el que, ignorando cualquier fin o propósito empírico, no se ordena bajo la condición de un fin real efectivo o posible, ya sea éste la

felicidad o la utilidad. La necesidad propia al imperativo moral no está condicionada y por eso Kant lo califica de categórico; categórico por incondicionado. La voluntad del imperativo categórico es necesaria por corresponder a una ley objetivamente necesaria, pero no lo es subjetivamente para nosotros. Dirigiéndose a nuestra voluntad subjetivamente imperfecta, es decir, a nosotros seres humanos finitos y contingentes esa voluntad es *necesitante* y no necesaria. El «Normal Prinzip» del imperativo kantiano es el de que debemos realizar aquello que, tomado universalmente como regla, siempre pueda convertirse en objeto de la voluntad. La condición de su universalidad determina la voluntad del imperativo, es ella la que, de poder cumplirse, la transforma en una voluntad buena en sí misma y en toda circunstancia. Para que una máxima de nuestra voluntad pueda quedar subsumida en el imperativo categórico debe coincidir con su validez universal. Lo contrario a esta coincidencia son las acciones cuyas máximas sería imposible que las quisiéramos como regla universal: la mentira o el incumplimiento de promesas, por ejemplo, acciones que por más que subjetivamente posibles, no lo serían en tanto reglas de moral práctica ya que de implementarse universalmente o bien incurrirían en contradicción consigo mismas (imposibilidad moral condicionada que da lugar al deber imperfecto) o bien se suprimirían a sí mismas (imposibilidad moral incondicionada que da lugar al deber perfecto).

Enunciado el imperativo, las lecciones de *Moral Mrongovius II* seguirán desplegando penetrantes distingos y conceptualizaciones, que pasando por la diferencia entre precio y dignidad o entre vicio y virtud o entre omisión y comisión llegarán hasta el problema de la imputación, punto en que

las lecciones se interrumpen. En este sentido, además de por el rico aparato de notas que la acompañan y por el excelente trabajo de traducción, esta edición bilingüe a cargo de la profesora Alba Jimenez destaca igualmente por el estudio conclusivo de que consta y en el que se acomete el trabajo de dar continuidad bajo una perspectiva crítica al problema kantiano de la imputación. Asimismo y también en dicho estudio conclusivo el lector encontrará un análisis de las líneas de tensión que atraviesan la fundamentación kantiana de la moral, cuyo proceso, si bien idealmente culminado en el modelo tripartito nouménico-teológico / moral / y fenoménico-patológico que la editora nos muestra en el ilustrativo cuadro sinóptico de la conclusión, no deja por ello de desarrollarse a lo largo del hilo rojo del dualismo kantiano entre ser y deber ser, ni deja de estar exento, por momentos en su corazón mismo, de «la intromisión ilegítima de justificaciones utilitaristas».

Por la erudición e inteligencia de la que prólogo, epílogo y aparato de notas dan testimonio así como por la excelencia de la traducción estamos, pues, ante una edición de las *Lecciones de filosofía moral Mrongovius II* de Kant cuya lectura se nos aparece fundamental, no ya solamente para estudiosos de Kant que deseen profundizar en la genealogía de los conceptos que están en su base, sino también para todos aquellos que menos familiarizados con la obra del filósofo alemán quieran acercarse a la misma de un modo desprejuiciado y no les importe, un poco a la manera como el propio K. C. Mrongovius debió de atender estas lecciones, situarse en un entramado de mediaciones en el que el factor coadyuvante de simultanear dos idiomas pueda añadirse a las múltiples que en el libro ya existen.

Luis Javier Pedrazuela Idoeta

## INFORMACIONES SOBRE *DAIMON* *REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

### Revisores 2017

Los editores de *Daimon Revista Internacional de Filosofía* agradecemos la desinteresada y eficaz ayuda que nos han prestado las personas que han colaborado en la revisión-evaluación de originales a lo largo del año 2017. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas. ¡Muchas gracias!

### LISTADO DE REVISORES QUE HAN COLABORADO CON *DAIMON* EN EL AÑO 2017

Nieves Acedo	Neus Campillo
María José Agra	Antonio Campillo Meseguer
Fernando Aguiar	Cinta Canterla González
Jaime Alfaro Iglesias	Francisco Manuel Carballo Rodríguez
M <sup>a</sup> Del Carmen Alfonso-García	Fernando Cardona Suárez
Marcos Alonso	Adelino Cardoso
Marcelo Antonelli	Gustavo David Cardozo Santiago
Francisco Javier Aoiz	Matilde Carrasco Barranco
Francisco Arenas Dolz	Víctor Cases Martínez
Saray Ayala	Rodrigo Castro Orellana
Ignacio Aymerich Ojea	Carmen Castro-González
Jorge Álvarez Yáguiez	Salvador Cayuela Sánchez
Pilar Ballarín-Domingo	Emmanuel Chamorro
María Amparo Ballester Pastor	Leonardo Colella
Sergio Barberis	Juan José Colomina Almiñana
Oscar Barroso Fernández	Francisco Conde Soto
José Luis Bellón Aguilera	Alberto Coronel Tarancón
Gabriel Bello Reguera	Ivana Costa
José Javier Benítez Prudencio	Jorge Costa Delgado
Noelia Billi	Óscar Cubo Ugarte
M <sup>a</sup> Jesús Blázquez	Kamal Cumsille
Luis Blengino	Gabriela Dalla-Corte Caballero
Enrique Fernando Bocardó Crespo	Lucas Díaz López
Fernando Bogonez	José Manuel de Cózar Escalante
Margarita Boladeras Cucurella	Joao de Fernandes Teixeira
Anderson Bolívar Miranda	Marisol de Mora Charles
Aure Daza Bonachela	Cristina de Peretti Peñaranda
Enrique Bonete Perales	Gemma del Olmo Campillo
Rodrigo Sebastián Braicovich	María Donapetry-Camacho
Elvira Burgos	Alejandro Escudero Pérez
José Miguel Burgos Mazas	José Dionisio Paredes Espejo
Jaime Cabeza-Pereira	Jesús Ezquerro
Ángela Calvo de Saavedra	María Isabel Ferreiro Lavedán

- Urbano Ferrer Santos  
 Luis Ferrero Carracedo  
 Antonino Firenze  
 Pedro Francés Gómez  
 María José Frápolli Sanz  
 María G. Navarro  
 Valentín Galván García  
 Wenceslao García Puchades  
 José Antonio García-Lorente  
 Javier García-Valiño Abós  
 Mariana Gardella  
 Anxo Garrido Fernández  
 Juan José Garrido Perinián  
 Amparo Gómez  
 José Javier Gómez-Chacón Avilés  
 Facundo Giuliano  
 Antoni Gomila Benejam  
 Amalia Gonzalez-Suarez  
 José Francisco González Castro  
 María José Guerra Palmero  
 Ana Guil Bozal  
 Rodolfo Gutiérrez Simón  
 Daniel Heredia-Doval  
 Asunción Herrera Guevara  
 Laura Herrero Olivera  
 Francisco Javier Herrero-Hernández  
 Juan Carlos Iglesias Zoido  
 Daniel Innerarity  
 Hernán Inverso  
 Valeriano Iranzo Garcia  
 Luis Roca Jusmet  
 Rodrigo Karmy Bolton  
 María Sol Lanteri  
 Jordi Luengo López  
 Pablo López Álvarez  
 José López Hernández  
 María del Carmen López Sáenz  
 Teresa López-Pardina  
 Diego López-Rico  
 Antonio Manuel Liz Gutiérrez  
 Liliane López Rabatel  
 Jordi Magnet Colomer  
 Laureano Martínez  
 Francisco Martínez Martínez  
 Paloma Martínez Matías  
 Ana Luisa Martínez-Collado  
 Marta Mendonça  
 Javier Moreno  
 Jordi Morillas Esteban  
 José Manuel Muñoz Ortega  
 Vicente Muñoz-Reja Alonso  
 María G. Navarro  
 Amanda Núñez García  
 Juan Antonio Nicolás Marín  
 Laura Nuño  
 María Asunción Oliva-Portolés  
 Eleonora Eva Orlando  
 Eva Palomo  
 Ricardo Parellada  
 Desiderio Parrilla Martínez  
 Francisco Alemán Páez  
 María Dolores Pérez-Murillo  
 Miguel Penas López  
 Inmaculada Perdomo Reyes  
 Daniela Picón  
 María Luísa Posada-Kubissa  
 Agustín Lucas Prestifilippo  
 Ángel Prior Olmos  
 Ryan Prout  
 Alicia Helda Puleo  
 Ángel Puyol González  
 Ignacio Quepons Ramírez  
 Hilda María Rangel Vázquez  
 Sonia Reverter Bañón  
 Pedro Ribas Ribas  
 Iván Ramón Rodríguez Benavides  
 Concha Roldán Panadero  
 Irene Mañas Romero  
 Ana Romero de Pablos  
 Rosalía Romero Pérez  
 Emiliano Sacchi  
 Lizabeth Margarita Sagols  
 Francisco Salto  
 Javier San Martín  
 Antolin Sanchez Cuervo  
 Margarita Santana  
 Juan Samuel Santos  
 Nuria Sánchez Madrid  
 Diego Sánchez Meca  
 Manuel Sánchez Rodríguez  
 Paolo Scotton  
 Ignacio Senra Fernández-Miranda  
 Yves Sintomer  
 Liza Skidelsky  
 Lucas Soares  
 Jorge Sola Espinosa  
 Marciano Adilio Spica  
 María José Tacoronte  
 Malena Tonelli  
 Karina Pilar Trilles Calvo  
 Salvio Turró Tomás  
 Juan Evaristo Valls Boix  
 Margarita Vázquez Campos  
 Adrián Vázquez Fernández  
 José Vela Castillo  
 Gustavo Veneciano  
 Francisco Salvador Ventura  
 Pedro Aurelio Viñuela Villa  
 Neftalí Villanueva Fernández  
 Héctor Vizcaíno Rebertos  
 Laila Yousef

# 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: .....



## NORMAS DE PUBLICACIÓN

**La finalidad** de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* es publicar trabajos de investigación en filosofía. *Daimon* es, desde 2001, una publicación cuatrimestral. Algunos de los números son monográficos y otros no. Los números monográficos son anunciados con antelación suficiente (al menos un año) mediante la correspondiente *llamada para aportaciones (call for papers)*, en la que se anuncia el tema del monográfico y el nombre de la persona encargada de coordinarlo. En el caso de que un monográfico no reciba originales suficientes para completar el volumen (actualmente tenemos fijado un límite en torno a las doscientas páginas), se completará con una sección de artículos variados.

### **Formato** de los originales:

- Por favor, envíe su propuesta en un archivo tipo “**doc**”.
- El texto principal puede estar en español, o inglés, o francés, o alemán, o italiano o portugués.
- **Artículos:** un máximo de 8000 palabras incluyendo notas a pie de página y la lista de referencias final (45.000 caracteres incluyendo espacios) en DIN A4 con tipo de letra Times New Roman 12 e interlineado 1’5. La primera página debe contener, por este orden: **título en el idioma original y en inglés, Resumen en el idioma original y en inglés** de un máximo de 100 palabras, y hasta 6 **palabras clave**, en el mismo idioma que el texto y su traducción al inglés, en ambos casos (si el original está escrito en inglés, el idioma alternativo podrá ser el español, el francés, el alemán, el italiano o el portugués). **Lista de referencias:** al final del trabajo se incluirá la lista de referencias de las fuentes citadas, por orden alfabético de autores seguido de paréntesis con el año de publicación.
- **Notas Críticas:** máximo de 22.500 caracteres incluyendo espacios (alrededor de 4000 palabras en DIN A4 con tipo de letra Times New Roman 12 e interlineado 1’5).
- **Reseñas** de libros recientes (hasta dos años desde su publicación): máximo de 15.500 caracteres incluyendo espacios (alrededor de 2600 palabras en DIN A4 con tipo de letra Times New Roman 12 e interlineado 1’5), con el **envío de un ejemplar** a la dirección de edición de la revista: Daimon, Facultad de Filosofía, Universidad de Murcia, Campus de Espinardo, 30100 Murcia (España).

El texto de los artículos y de notas críticas que sea enviado para revisión NO debe contener datos personales del autor o autores, ni en el propio texto, ni en las propiedades del archivo informático, ni en las citas bibliográficas (en este último caso, cada cita de trabajos del autor ha de ser sustituida por la palabra “Autor” y el año de la publicación referida).

Las citas bibliográficas han de hacerse, o bien a pie de página, o bien mediante paréntesis insertos en el texto.

En el primer caso, las referencias han de redactarse como en los ejemplo que siguientes:

- *Libro:* Savater, F. (1999), *Las preguntas de la vida*, Barcelona: Ariel.
- *Capítulo de libro:* Camps, V. (1999), «Universalidad y mundialización», en: M. Cruz y G. Vattimo (eds.): *Pensar en el siglo*, Madrid: Taurus, pp. 61-85.
- *Artículo:* Campillo, A. (2009), «La biopolítica en España», *Daimon*, nº 48, pp. 223-232.

En el segundo caso, los paréntesis insertos en el texto recogerán el apellido del autor o autora seguido de una coma y del año de publicación de la obra, seguido de una coma y del número de página, como en este ejemplo: (Martínez, 2010, 45). Al final del trabajo se incluirá un listado, ordenado alfabéticamente por apellidos de los autores, de las obras citadas, poniendo el año de publicación en un paréntesis tras el apellido e inicial del nombre de cada autor, como en este ejemplo: Martínez Navarro, E. (2010), *Ética profesional de los profesores*, Bilbao, Desclée de Brouwer. Si se citan varias obras del mismo autor/a y año, se distinguirá entre ellas añadiendo una letra (a, b, c, etc.) junto al año que se repite: 2010a, 2010b, etc.

**Derechos de autor:** Véase en <http://revistas.um.es/daimon/about/submissions#copyrightNotice>

**Procedimiento:** Véase en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/about/submissions>

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 73. Enero-Abril 2018

## Artículos

Los derechos homínidos. Una defensa ecuménica. <i>Paula Casal</i> .....	7
Educación filosófica para la igualdad de género y la sostenibilidad medioambiental: el pensamiento de Ann Sharp. <i>Georgina Aimé Tapia González</i> .....	27
Heine y Santayana ante la primera filosofía alemana. <i>Daniel Moreno Moreno</i> .....	41
Adorno apropiándose de Freud: la crítica del concepto de «inconsciente» en la tesis de 1927. <i>Mateu Cabot</i> ..	55
Walter Benjamin y el 'ángel irónico': Un ajuste de cuentas tardío con el Movimiento Juvenil. <i>Mariela Vargas</i>	67
Justicia internacional e inmigración, necesidad de constelar diferentes principios normativos. <i>Asunción Herrera Guevara</i> .....	79
El universo Tagore. <i>Carlos Elío Mendizábal</i> .....	95
Los <i>Apologi ad voluptatem</i> de Marsilio Ficino: una exploración ontológica del placer. <i>Mariano Alejandro Vilar</i>	107
Metáforas de la multitud en el análisis del movimiento 15 M: la red y el enjambre. <i>Miguel Corella</i> .....	123
John Toland y la <i>Encyclopédie</i> . <i>Jordi Morillas</i> .....	137
El discurso del final: historia, arte y filosofía. <i>Marta García Rodríguez</i> .....	151
Aviones y drones: el elemento aéreo en Carl Schmitt. <i>Laila Yousef Sandoval</i> .....	167
¿Qué es la fenomenología? La vía psicológica y la colaboración entre Husserl y Heidegger en el artículo de la <i>Enciclopedia Británica</i> . <i>Hernán G. Inverso</i> .....	181

## Reseñas

VON UEXKÜLL, Jacob Johann (2016): <i>Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres</i> , Buenos Aires, Cactus, 159 p. ( <i>María Belén Campero</i> ) .....	201
SÁEZ, Luis (2015): <i>El ocaso de occidente</i> , Barcelona: Herder, 516 pp. ( <i>Óscar Barroso Fernández</i> ) .....	204
GALINDO HERVÁS, Alfonso y PÉREZ BERNAL, Ángeles M.ª del Rosario (2016): <i>Pensar lo político. Ontología y mundo contemporáneo</i> , México: Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 160. ( <i>María García Pérez</i> ) .....	208
HEIDEGGER, M. (2015): <i>Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)</i> , Barcelona: LAOFICINA. (Edición bilingüe: traducción española de Jesús Adrián Escudero y Arturo Leyte), 88 pp. ( <i>Jezabel Rodríguez Pérez</i> ). 212	
KANT, Immanuel (2016): <i>Lecciones de Filosofía Moral Mrongovius II</i> . Salamanca: Sígueme. Edición bilingüe de Alba Jiménez. 155 pp. ( <i>Luis Javier Pedrazuela Idoeta</i> ) .....	216

## Informaciones

Listado de revisores que han colaborado con <i>Daimon</i> en el año 2017 .....	221
--	-----