

Daimon

Revista Internacional de Filosofía

Número 79. Enero-Abril 2020



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* (Clarivate Analytcs, Estados Unidos).

Daimon obtuvo por vez primera 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

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Precio para el año 2020 (IVA incluido)

* **Suscripción anual:** 35'00 €

* **Precio por ejemplar:** 15'00 €

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 79. Enero-Abril 2020

SOCIEDAD
ACADÉMICA DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 79. Enero-Abril 2020

Directora / Editor: Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

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

Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad de La Plata*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*), 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*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), 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*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), 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*), Ángela 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*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), 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.

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 79. Enero-Abril 2020

Artículos

| | |
|--|-----|
| La preocupación educativa en Ortega y Gasset como principio de una cultura política en tiempos de la Restauración. <i>Enrique Cabrero Blasco</i> | 7 |
| Reivindicación de las apariencias en el trabajo de Jacques Rancière. <i>Andrea Soto Calderón</i> | 21 |
| Del materialismo histórico a la teoría laboral del valor. <i>Diego Guerrero</i> | 37 |
| Metamorfosis y preformación en G. W. Leibniz. <i>Miguel Escribano Cabeza</i> | 53 |
| ¿Oposición sin esperanza? Sobre <i>El hombre unidimensional</i> de Herbert Marcuse. <i>José Manuel Romero Cuevas</i> | 69 |
| Lecturas koselleckianas de la <i>Segunda intempestiva</i> : una aproximación crítica. <i>Kilian Lavernia</i> | 83 |
| Baumgarten and the problem of obscure representations. <i>Fernando M. F. Silva</i> | 101 |
| Un nombre <i>proprio</i> : género y políticas de atribución de nombre. <i>Pablo Pérez Navarro</i> y <i>Luciana Moreira Silva</i> | 117 |
| Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega. <i>Alejandro De Haro Honrubia</i> | 133 |
| Forma individual o forma individuada. <i>Ángel Martínez Sánchez</i> | 147 |
| Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores. <i>Sergio García Rodríguez</i> | 161 |
| Poética, temporalidad, ipseidad. El trasfondo heideggeriano de la hermenéutica de Ricœur. <i>Begoña Rúa Zarauza</i> | 177 |

Notas críticas

Giordano Bruno y Averroes (a propósito de un artículo recientemente publicado).
Miguel Á. Granada 195

La historia vista para sentencia. Acerca de *Apocalipsis o Libro de la revelación*, ed.
bilingüe de Patxi Lanceros, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp. *Roberto Nava-*
rrete Alonso 207

Reseñas

SANTAMARÍA, Alberto (2018): *En los límites de lo posible. Política, cultura y*
capitalismo afectivo, Madrid: Akal, 216 pp. (*María Tocino Rivas*) 217

KRASNOFF, Larry, SÁNCHEZ MADRID, Nuria y SATNE, Paula (eds.) (2018):
Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century. Cardiff: University of Wales
Press, 245 pp. (*Quique García Otero*) 219

LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018), *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer. En*
busca de la verdad, Madrid: Dykinson, 208 pp. (*Adrián Bueno Junquero*) 224

SFARA, Emiliano (2018): *Georges Canguilhem inédit. Essai sur une philosophie de*
l'action, Paris: L'Harmattan, 357 pp. (*Francisco Vázquez García*) 229

SÁNCHEZ MADRID, Nuria (2018): *Elogio de la razón mundana. Antropología y*
política en Kant, Madrid y Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 297 pp. (*Guillermo*
Moreno Tirado) 233

Informaciones

Revisores 2019 237

ARTÍCULOS

La preocupación educativa en Ortega y Gasset como principio de una cultura política en tiempos de la Restauración

The educational concern in Ortega y Gasset as a principle of a political culture in times of Restoration

ENRIQUE CABRERO BLASCO*

Resumen: La educación es vista por Ortega como clave de la modernización en la España de la Restauración. Y este artículo toma por base esa idea y expone que es central para instaurar una cultura política con la que infundir una conciencia cívica, señalar la relevancia de los ciudadanos en la vida pública, guiar un proyecto de nación y sopesar el papel del Estado en la vida de los individuos y la sociedad.

Palabras clave: Ortega y Gasset, educación, cultura política, nación, Estado.

Abstract: Education is seen by Ortega as a key in the Spanish Restoration modernization. And this article agrees with this idea and argues that education is a main factor in order to create a political culture that arouse a civic conscience, highlight the relevance of citizens in public life, lead a nation project and reflect on the State role in the individual and social life.

Keywords: Ortega y Gasset, education, political culture, nation, State.

1. Contexto socio-histórico y planteamiento filosófico-educativo

La deficiencia cultural y académica de finales del siglo XIX y principios del XX era la preocupación educativa de Ortega y razón para transformar el país. Aunque la Restauración no era tan culpable del atraso cultural y el analfabetismo en España, en comparación con otros países no dejaban de ser de los más elevados de Europa.

Para situar la inquietud orteguiana, cabe mencionarse el estudio de Serafín-M. Tabernero, que destaca el contexto socio-histórico. Expone que la agricultura abarcaba dos tercios de la población y establecía diferencias entre propietarios y jornaleros. Algunos sectores del primer grupo contaban con poder económico y político para intercambiar favores por votos. Los jornaleros vivían en la incultura, subalimentados y bajo unas condiciones abusivas de trabajo. A este horizonte educativo el Estado no podía hacer frente por no estar desarrollado suficientemente. Sus enseñanzas eran deficientes y dogmáticas en el nivel secundario y de

Recibido: 03/07/2017. Aceptado: 28/03/2019

* Doctor en Filosofía, licenciado en Filosofía y en Lingüística por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Enseñanza Secundaria del Ministerio de Educación. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía de la educación, filosofía española y pensamiento político español contemporáneo. Publicaciones: Cabrero Blasco, E. (2017), "El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la filosofía de la educación de Ortega y Gasset: la vocación como prolegómeno para renovar la sociedad", *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 7, pp. 67-78; Cabrero Blasco, E. (2012), "1912-1916: la conferencia *Vieja y nueva política* en el contexto del Partido Reformista", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 24, pp. 33-82. Dirección de correo electrónico: ecabreroblasco@gmail.com

mera repetición de contenidos mediante examen en el nivel universitario. La Institución Libre de Enseñanza, creada en 1876, rechazaba el memorismo y propugnaba el desarrollo armónico de la totalidad de los aspectos de la vida humana (Taberner, 1993, 33-45).

No obstante, estudios sobre la alfabetización en los primeros años del siglo XX, como el de Juan Pablo Fusi y Jordi Palafox, mantienen que no puede afirmarse plenamente la tesis de Costa y Giner de que el problema de España no era político sino educativo y cultural. Arguyen que no fue la cultura católica sino la liberal la que predominaba durante la Restauración en espacios como la prensa, el pensamiento o el arte. Y esto hizo que el Ateneo de Madrid o la Institución Libre de Enseñanza, como otras entidades destacadas que ésta facilitó, se convirtieran en empresas culturales de relieve (Fusi y Palafox, 1998, 153 y 157-159).

Por su parte, Gabriel Tortella ahonda en ese enfoque del grado de alfabetización en la población española de principios del siglo XX. Los llamados países latinos de Portugal, España e Italia comenzaban a aumentar los niveles de alfabetización, aunque estaban todavía muy por debajo de los de otros países europeos como Francia, Inglaterra y Bélgica, más elevados debido a la relación con el proceso de desarrollo económico tras las reformas en la agricultura, la industria y los servicios (Tortella, 1994, 10-13).

Ahora bien, una obra de Lorenzo Luzuriaga ya había afrontado este asunto de la alfabetización en los años veinte. Tiene en cuenta el marco europeo de la época, donde España está identificada con un analfabetismo profundo. Afirma que los países de mayor desarrollo cultural tenían una menor proporción de analfabetos. El orden de países europeos de menor a mayor analfabetismo era el siguiente: escandinavos, germanos, anglosajones, latinos y eslavos. Y dentro del conjunto de países latinos: Bélgica, Francia, Italia, España, Rumanía y Portugal (Luzuriaga, 1926, 9-11).

Esto hacía pensar a Ortega en una reforma de la educación, que se convirtiera en un conjunto de conocimientos como soporte de competencias del individuo, en cualquier faceta de la vida civil como también de la vida pública mediante la instauración de una cultura política para los asuntos comunes que interesaban a los ciudadanos.

Como indica Pedro Cerezo, la regeneración y la europeización se convertían, para Ortega, en soluciones para el problema de España. En el caso de Costa, el regeneracionismo se había definido por un catálogo de reformas técnicas en la política y la administración, pero no abarcaba la dolencia profunda del país que era la falta de cultura. Para Ortega, las intenciones del regeneracionismo pasaban por insertar la cultura en la vida cotidiana de los individuos al tiempo que podría ser el ingrediente esencial para reconstituir el país. Y en la misma línea se situaba la europeización. Se trataba de que la sociedad española se adaptara al modelo europeo de la disciplina que hay en lo objetivo y lo universal, y este cambio de actitud en la forma de entender la realidad conllevaría de suyo la reforma de la dimensión socio-política, es decir, un nuevo modo de comportarse en la vida pública (Cerezo, 2011, 27-28).

La educación, según Ortega, seguiría la línea institucionalista por un lado, en el sentido de plasmar ideas renovadoras como la capacidad crítica, el descubrimiento de la vocación, el manejo de nuevos usos o la implicación ciudadana. Pero, por otro, tenía que posibilitar una sociedad preparada mediante la ciencia y los saberes, instrumentos que asentarían la ponderación y el razonamiento necesarios para hallar soluciones a los problemas históricos, y, en consecuencia, dar con el efecto del progreso cultural de España. En *Meditaciones del Quijote* (1914), apunta a la notoria distinción entre la cultura germánica y la cultura

mediterránea. Mientras que aquella sería más dada a la profundidad de las ideas, ésta se caracterizaría por la superficialidad de la apariencia y la simpleza. De ahí que Ortega busque el terreno firme de las ideas sobre el que motivar una cultura, no por considerar lo germano como el modelo a seguir sino por incorporar el rigor y la seriedad a lo mediterráneo (Ortega, 2004, I, 773-785)¹.

Desde el punto de vista de Javier San Martín, en *Meditaciones del Quijote* se elabora una teoría filosófica de la cultura que diagnostica el mal de la cultura. Ortega trata de responder con una filosofía, bien la del neokantismo, bien la de la fenomenología. Y dado que había que adoptar una actitud sincera para las contribuciones culturales españolas a la cultura europea, era de recibo acudir a la fenomenología en tanto que filosofía caracterizada por la sinceridad. Con la fenomenología se tomaba conciencia de la circunstancia para centrarse en los asuntos primarios y domésticos que había que resolver. Tenían que inventarse nuevos usos, y eso suponía una nueva cultura que se distinguiera de la del siglo XIX en no deambular por ilusiones como ocurrió en la política. Esto quiere decir que la política no podía ignorar la actividad del día a día, lo espontáneo de la vida que ofrece las múltiples posibilidades que hay en ésta. La espontaneidad debía quedar configurada por el *logos* de la conexión con lo inmediato, lo que une la circunstancia con todo lo demás. He aquí la definición clave en Ortega: la cultura como acto creador (San Martín, 1999, 128-135). En “El *Quijote* en la escuela” (1920), texto inserto en “Ensayos filosóficos (Biología y Pedagogía)”, Ortega habla de radicalidad de la vida previa a la cultura, de educación cultural que debe fomentar lo que hay de espontáneo y primario en la vida (Ortega, 2004, II, 406).

El caso de la cultura política, la historia política y la experiencia de vivir España como un problema se presentan en Ortega como su objeto filosófico. Desde la filosofía hace un diagnóstico y sugiere soluciones. El concepto de cultura política en Ortega sería el conjunto de actitudes que ampliamente comparte la población de un país hacia la autoridad, el gobierno y la propia sociedad. Considera, por ello, la educación como un principio fundamental en la configuración de una cultura política, porque la educación forma y cultiva a las personas que, en el ámbito de lo público, queda reflejado cómo piensan y perciben la política. Pero también tiene otro elemento identificador, como es el de la historicidad, porque las actitudes compartidas van adoptando forma a través del conocimiento acumulado a lo largo de la historia por los individuos que integran las generaciones, y cuyo conocimiento queda vertido en unos usos sociales y políticos, unas normas y unas instituciones dentro de los cuales el individuo puede construir un proyecto y dar sentido a su vida personal.

Cabría hablar, entonces, como puede verse en algunos trabajos de Isabel Ferreiro y Javier San Martín, de actos personales que se ejecutan a través de un saber acumulado y unos cauces establecidos por la sociedad. Pero no habría que hablar en abstracto de acto social puro, ya que todo acto social lleva implícito la marca del hombre, por el hombre y para el hombre, y en ese sentido el acto social es en alguna medida personal. En lo social el individuo guía su vida a partir de un pasado con el que se encuentra y lo continúa, y despliega su ser en la tradición (Ferreiro, 2005, 102-103; San Martín, 1999, 247). Es con este aspecto de lo social como Ortega dotaría de historicidad su visión de la cultura política. Y desde los

1 Las referencias a las obras de Ortega se citarán señalando el tomo en números romanos y la/s página/s en numeración arábiga, de la edición de sus *Obras completas* de 2004-2010.

márgenes históricos, la formación de individuos concretos debe responder a la sensibilización política. Para Ortega, educar a los individuos en las diversas áreas del conocimiento significa la oportunidad de elevar el nivel cultural que lleva consigo la misión histórica de excitar en ellos la responsabilidad del compromiso y despertar el interés político, para, en consecuencia, hacerlos más interesados por el bien común.

Bien es verdad, como señala Jaime de Salas, que además de los riesgos externos que encuentra una sociedad en sus avatares históricos, existe la amenaza intrínseca de la falta de claridad en lo que se refiere a los principios que ordenan las decisiones de los individuos. La vida social es el lugar de los múltiples compromisos, aunque en ocasiones no existan símbolos y valores que capten la lealtad del ciudadano. Son los mismos mecanismos del consenso los que a veces no permiten establecer nada concluyente. De ahí que la sociedad civil se incline más hacia una voluntad de arraigo y de identificación con un orden legítimo que un mero apego a los bienes económicos por ejemplo (Salas, 1994, 174).

Así, entonces, una educación que atendiera a ideas renovadoras, al tiempo que al esquema de una cultura política con la que los individuos interpreten los hechos políticos e intervengan en ellos, son los objetivos que llevan a Ortega a la búsqueda de nuevos usos sociales y, por ello, a la construcción de una nación. Por eso, el plan urdido en la educación adjudicaba a su vez un papel pedagógico a la política, de manera que cambiara la política del turno que amparaba la Monarquía. Tras la pérdida de las últimas colonias en 1898, la credibilidad en la actividad política se había puesto en cuestión. Y la educación se distinguía así como el instrumento que podía dotar de competencia y confianza general. La educación, como dice Javier San Martín, hay que entenderla en Ortega como teoría de lo posible, de la posibilidad de cambiar la sociedad a través de la cultura con la que los individuos contribuirían a una obra común. Lo que, en definitiva, tenía que ser la ocupación de la política (San Martín, 1994, 286-287). Para tal efecto se puso en marcha el proyecto de la Liga de Educación Política Española de 1913, con la que Ortega se distancia de los partidos políticos al uso porque representaban la corrupción y el atraso de España. Fruto de esta visión tuvo lugar la participación con el Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Coincidían en la idea de una política renovada, lo que implicaba las prácticas anticaciquiles, el enfrentamiento a las corruptelas o la abstención del rey de la actuación parlamentaria como se sabe; pero, sobre todo, coincidían en el fundamento pedagógico de la política al tener entre sus prioridades la educación.

Sobre estas bases, el concepto de cultura política en Ortega se encaminaría, según la propuesta de este trabajo, hacia la educación como un deber humano, el impulso de mejora de la ciudadanía, la implantación de una conciencia cívica, un programa de educación política y, por último, la medida del Estado.

2. La educación como un deber humano

Una amplia oferta de disciplinas científicas que abarque, por ejemplo, desde la biología y la medicina hasta el latín y el griego, permite a los individuos el estudio de aquello que les haga aportar lo mejor de sí y contribuir de esta forma a la riqueza de la sociedad. En “Notas de Berlín” (1905), “La Universidad española y la Universidad alemana” (1906), “Nuevas glosas” (1908) y “Pidiendo una biblioteca” (1909), Ortega ve en el abandono de este plan-

teamiento el problema de la cultura española, definido como un problema de educación por el hecho de poner en compartimentos estancos las enseñanzas de las ciencias, la matemática y la cultura clásica en vez de integrarlas (Ortega, 2004, I, 52, 67-68, 228-229 y 236-238 respectivamente). Planea sobre esta idea el concepto de vocación porque el individuo, al descubrir y cultivar su vocación a través de su formación, crece como persona y asiste al progreso de un proyecto en común, que es la misión histórica de la sociedad con cada una de sus generaciones. Esta tesis es expuesta en *El tema de nuestro tiempo* (1923), cuando señala una estrecha relación entre el cumplimiento con la vocación de una generación y el éxito de esa sociedad en su historia (Ortega, 2005, III, 566). En definitiva, el argumento se completa con lo enunciado en “El *Quijote* en la escuela” (1920). Si bien la cultura o el hombre civilizado entrañan exhaustivamente la especialización, el salvajismo del hombre primitivo subyace a toda forma cultural y es, en el fondo, lo que da impulso a la vida. No es una contraposición entre el hombre primitivo y el hombre civilizado, sino que cabe atender a la vocación como núcleo vital para evitar el practicismo de la especialización y la vida fracasada (Ortega, 2004, II, 406-408).

En *Meditaciones del Quijote* (1914), apuesta por un objetivismo científico que concediera relevancia a las ideas y permitiera llegar a la esencia de las cosas, verlas por dentro, conocer sus entresijos (Ortega, 2004, I, 765-767). Conocer la cosa entera lleva a entenderla en su totalidad; conocer la cosa un poco lleva a entenderla en lo que puede interesar particularmente. Así, desde enfoques sociales y políticos, el objetivismo podía reducir el particularismo en España: si se conocieran bien los males de un país, se trabajaría para remediarlos por el bien común; si sólo se tiene noticia de algún mal aislado, el individuo le prestará atención cuando le afecte particularmente. El análisis objetivo de un problema facilitaría sus soluciones, pues lo objetivo define el problema y su conocimiento. El carácter científico de las ideas, su objetivismo, la europeización en suma, serían algunas condiciones propicias para la reforma y la modernización en España que contribuirían a una mayor intensificación de la cultura.

En “Otra manera de pensar” (1917), la falta de cultura está referida a la despreocupación de los ciudadanos por los asuntos públicos y la actividad política. Por este motivo, la educación era la vía a un mayor nivel de la cultura, el interés del ciudadano por la política y su responsabilidad por lo común (Ortega, 2005, III, 37-38). La educación regiría, de este modo, las bases de una cultura política en España. A lo que Ortega apunta es a la cultura como riqueza de un país implantada mediante la educación, de ahí que los ciudadanos habrían de considerarla como un deber humano. La educación hace permeable al individuo a las virtudes y la moral necesarias en la convivencia ciudadana, así como al deseo de perfeccionamiento de la sociedad. La moralidad de los ciudadanos, como mantiene Ortega en “La cuestión moral” (1908), es la que renovaría a los hombres y les haría adquirir nuevas virtudes culturales con las que cumplir la misión cotidiana de los deberes públicos y sociales (Ortega, 2004, I, 210-212). Pedro Cerezo subraya que la renovación orteguiana de la política consistía en darle un enfoque pedagógico que la reparara del envilecimiento y la inmoralidad, lo que comprometía de suyo a una educación tanto de carácter general como cívico de los ciudadanos. Al dejar sin acometer algunas reformas sociales como la educación política, la Restauración tropezó, de este modo, con una crisis en sus propias bases sistémicas (Cerezo, 2007, 22-26).

3. El impulso de mejora de la ciudadanía

De acuerdo con Jaime de Salas, la circunstancia del individuo de la Restauración requería que tomara conciencia del problema que suponía la apatía política generalizada y hallar un camino por el que llegar a la España moderna. Con esa reabsorción de la circunstancia, el individuo exploraría sus posibilidades y reduciría las deficiencias. Esto conllevaba una actitud de lealtad a la circunstancia y a un enfoque objetivo y sensato ante la realidad en que se daría el quehacer de cada uno. El individuo podría afirmar su identidad personal, considerar los hechos y crear nuevos conceptos que llevaran a nuevos proyectos vitales (Salas, 1994, 21).

La educación que defendía Ortega ponía énfasis en el enriquecimiento de cada individuo concreto, pero también tenía que responder a su formación como ciudadano y a las metas de la modernidad y la competencia. Se trataba de instaurar una cultura política que proporcionara una nueva actitud en la vida pública, de forma que ayudara a salir de la actuación política imperante que venía dedicándose principalmente a labores administrativas e intereses de partidos, entre otros aspectos que también debían corregirse. La teoría educativa de Ortega como pedagogía política significaba el empeño por formar políticamente al ciudadano y la construcción de una sociedad en la que el individuo se desarrollara plenamente para una consecuente mejora del nivel histórico. Se diferenciaban así dos conceptos de política: por un lado, la política vigente de la Restauración, que era considerada una política viciada y partidista; y, por otro, la política que debía hacerse, preocupada por el bienestar de los ciudadanos y sus destinos vitales. Estas ideas se exponen en “La pedagogía social como programa político” (1910) y *Vieja y nueva política* (1914) (Ortega, 2004, II, 96-98 y I, 714 respectivamente).

La crítica se extiende a “En el momento de la paz.— Los nuevos Gobiernos que necesita España” (1918), referida a la ineficacia de los partidos del turno. Ortega piensa que el Partido Conservador y el Partido Liberal no utilizaron el Poder público para fortalecer a la nación, que el Partido Socialista había apoyado sólo en parte algunas medidas de reanimación nacional y que el Partido Reformista era una fuerza inútil para garantizar la libertad y las leyes sociales. Insiste, como ya hiciera con la Liga en 1913, en la llamada a hombres vivaces que concurren en la gestión de las Administraciones del Estado para ofrecer servicios beneficiosos a la ciudadanía (Ortega, 2005, III, 130-132). José Luis Villacañas analiza el problema desde otra vertiente. Si el Partido Conservador y el Partido Liberal hubieran conseguido renovar sus puestas en escena, entonces los cambios que requería la Restauración se habrían realizado desde sus bases mismas. Pero el problema con que se topaba era semejante al que se encuentra en los episodios de cambios generacionales, relevos de poder y demás sucesos de índole parecida en todo tipo de regeneración. Y tal cosa sucedió en la crisis de 1917 cuando el Ejército tomaba la palabra (Villacañas, 2004, 69-70).

La implicación del ciudadano en la vida pública era lo que debía conseguir la política con carácter educativo. Y puesto que la decadencia española resultaba de una radical ausencia de teoría, la “salvación” propuesta por Ortega pasaba por la integración de la tarea pedagógico-cultural junto a la política, de forma que confluyeran el liberalismo y el socialismo hacia un programa distinto al de los partidos del turno bajo la tutela de la Monarquía. Estas ideas, como ha indicado José Lasaga, definieron las directrices de la Liga de Educación Política

Española, presentadas, sobre todo, en la conferencia *Vieja y nueva política* (Lasaga, 2005, 38-40). Como ha destacado Javier Zamora, lo prioritario era que los partidos hicieran de la acción política la manera con la que los ciudadanos se implicaran en los asuntos públicos y perfeccionaran la sociedad en un consecuente proyecto de nación (Zamora, 2002, 126-129).

Ortega recoge en cierta manera el testigo de Joaquín Costa, que significaba una referencia para superar la falta de modernización y la incompetencia de las instituciones o el atraso cultural y educativo de la sociedad. La necesidad de hombres de ciencia se hacía manifiesta ante la ausencia de rigor de la acción política. Y, por eso, la europeización, distintivo de los saberes y el progreso, se entendía como baluarte de una concepción pedagógica de la política con la que impulsar una mejora de la ciudadanía y regenerar España. Para esta perfección, Ortega alude a la formación y educación de los individuos para una intensificación cultural, a lo que sobreviene una convivencia en colaboración, con bienes comunes que compartir. En “La pedagogía social como programa político” (1910), formula que la cultura de una sociedad consiste en la que tiene coordinados los trabajos y la aportación de cada uno de sus componentes, de modo que resulte más productiva en el sentido de producir cosas humanas mediante el trabajo de cada cual. Por esta cuestión, la educación tiene la tarea de instruir a los individuos en la responsabilidad del trabajo bien hecho, ya que el trabajo de cada uno lleva al trabajo de una obra común que es la sociedad. Si los trabajadores se conciencian de la importancia de su tarea, cooperarán en el trabajo que significa formar la sociedad. La labor realizada por el hombre es cultural, y se encarrila así hacia un proyecto común con otros. La inmoralidad de no ofertar a un hombre la formación cultural dificultaría la unidad del trabajo y la sociedad (Ortega, 2004, II, 98-100).

4. La implantación de una conciencia cívica

Los conocimientos adquiridos por medio de la educación son un potenciador de nuevas ideas que proveería a los ciudadanos de habilidades y competencias con las que vencer los problemas en el seno de una sociedad. Concienciarían del compromiso de adquirir valores e idearios, y podrían transmitirse a otros para ser aprovechados a la hora de emprender proyectos vitales.

Por ello, la conciencia cívica en Ortega remite a que los individuos aprehendan el poder de organización en aras de construir su propio destino. Y a propósito de la labor política que los intelectuales deberían haber ejercido como conductores de una nación española germinal, Ortega habla de nuevos destinos que inventar para la sociedad. Para proyectar la historia de la nación, era preciso perpetrar la preparación del intelecto y no incurrir en soluciones primarias. Esa preparación iba dirigida a que cada individuo hiciera de su oficio una actividad de prestigio público. De esta forma, como se deduce de “El poder social” (1927), la sociedad dejaría de estar disociada y las provincias, distanciadas: clave para la solidaridad de cada una de las partes de la nación y la búsqueda de soluciones sociales y políticas ante la aparición de nuevos retos o conflictos (Ortega, 2005, IV, 102-104).

El trabajo de cada individuo contribuiría a la obra de la historia de España, de ahí que un ciudadano sea percibido como tal en el trabajo que realiza en colaboración con los demás. Por esto, la educación debía encargarse de preparar a cada ciudadano para su intervención pública, pues en este proceso sería donde se desarrolla la conciencia cívica. Ortega apuesta

de este modo por el trabajo común, y enfoca, por tanto, la ciencia y la educación hacia la formación de personas a fin de hacerlas competentes en los diversos campos del conocimiento. Adquirir la cultura, interesarse por los asuntos de todos y desempeñar un trabajo en colaboración con los demás para alcanzar una mayor unidad social es el planteamiento pedagógico que tendría que reflejarse en la política. De acuerdo con Paul Aubert, los políticos profesionales no encauzaron socialmente programas de pedagogía. La educación había sido distinguida en dos tipos, la de los ricos y la de los pobres, y en esto Ortega no veía una enseñanza social cuando lo que convenía era que todos los individuos tuvieran un nivel suficiente de cultura. Educar sólo a unos cuantos y no hacerlo con los demás fragmentaría la unidad y la colaboración, e incapacitaría a los ciudadanos para su implicación política. Una escuela única altamente cualificada prepararía a los ciudadanos en el cometido de abrirse al porvenir cultural en la España de la Restauración, ya que educar a los individuos no sólo traería consigo que fueran más humanos, sino que les proporcionaría unas virtudes cívicas para la convivencia ciudadana. Desde joven, a Ortega ya le preocupaba dotar de estética la acción política como recurso pedagógico de ideales políticos como los de nación, liberalismo, democracia o consenso. Sería una manera de ir labrando una conciencia cívica que configurara, a su vez, un pensamiento político. Por ello, la reforma de la vida pública exigía de cada ciudadano una mayor implicación; de ahí que la propuesta orteguiana fuera dirigida al individuo, al estilo de Saint-Simon, en tanto que su condición de trabajador (Aubert, 1997, 44-45).

El filósofo madrileño no tardó en poner en práctica su filosofía política. En correspondencia con intelectuales de la época expresaba su preocupación por educar a la sociedad para instaurar una cultura política. Los años entre 1911 y 1913 son de gran intensidad en intenciones políticas. Piensan en la creación de un grupo de educación política que inculque en la ciudadanía la cultura y la fraternidad, valores esenciales para temas que consideraban de especial relevancia como el concepto de nación española (Ortega, 1911, CD-Z/9; Onís, 1912, C-38/2; Maeztu, 1913, C-28/15; Cascón, 1913, C-57/24; Ríos, 1913, C-42/3)².

Como ha subrayado Vicente Cacho Viu, el problema de España era de incultura, pues llevaba al particularismo, al odio de las teorías y a la negativa del reformismo socialista que dificultaba la llegada de la modernidad y la vanguardia científica. Para Ortega, había que hacer hincapié en corregir los defectos del país y revitalizar la nación española por medio de una cultura a la que tuviera acceso la mayor parte de los ciudadanos, y no prestar tanta atención a la defensa de la lucha de clases a la que era propenso el Partido Socialista. El papel del socialismo tenía que ser el de aplicar desde el Estado unos criterios de formación y educación con los que se obtuviera una sociedad más justa, desde una óptica cultural y no económica de las ideas socialistas (Cacho, 2000, 90-93). Este argumento hay que redirigirlo al papel de las élites en el terreno de la educación, desde donde deberían encargarse de ajustar el nivel científico de España a los índices europeos y enseñar a los individuos el sentido de su trabajo. Si la sociedad repite tan sólo los caminos que ya recorrieron otros, no existirá el talante creativo que satisfaga sus propósitos vitales, de ahí que las élites tuvieran que constituirse como referencias y despertar nuevas curiosidades como expresiones culturales. Pero, según Ortega, el odio a toda individualidad ejemplar prevalecía y se despreciaba

2 Epistolario del Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, Madrid.

a los destacados en alguna ciencia o arte. La tesis, en *España invertebrada* (1922), es que el elemento creador de toda sociedad pasa siempre por la ejemplaridad de unos pocos que los muchos tendrían que seguir para perfeccionarse. La manera de realizar una acción puede ser mejor o peor: la que se suscribe a la mejor permite la convivencia; la que secunda la peor lleva a la descomposición. En consecuencia, la docilidad a los mejores en el sentido de convivir con ellos favorece un modelo de sociedad más justo y saludable, lo que “indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento” (Ortega, 2005, III, 490-492).

En este sentido, la cultura política en Ortega significaría una sociedad abierta a inspirarse en aquéllos que hacen la función de paradigma para orientar su destino y bienestar, a fin de originar esos individuos ejemplares entre su propio sustrato y de conquistar también un concepto de nación como marco de vida en común. Ortega piensa que la masa social no es autosuficiente y ha de acogerse a la posibilidad de aprender de esas élites para crecer y crear. La visión que presenta, en *La rebelión de las masas* (1930), de una sociedad como cuerpo acomodado y sin inquietudes que no ha tenido nunca grandes personalidades en los campos del saber, ni la intención de abordar la política como mecanismo por el que garantizar unos elementos básicos de seguridad y bienestar para los ciudadanos, lo lleva a acuñar el conocido concepto de hombre-masa por cuanto se complace de su vulgaridad al tiempo que piensa que no está dominado por la incultura y la simpleza. El riesgo de esta altanería es que se extrapole en términos políticos. Ortega menciona, por ejemplo, los fenómenos del sindicalismo y el fascismo como procedimientos por los que el hombre-masa toma la política mediante la acción directa sin aptitud para ello (Ortega, 2005, IV, 415-420). Su reclamo es, por eso, la composición de unas élites que eduquen una conciencia cívica con la que se adopten ideales de ética y justicia, de tal forma que en la ciudadanía emerja una actitud ante la política en aras de un sentido pedagógico y solidario entre las distintas partes de lo social. Y, con ello, que se fuera asentando una cultura política de base liberal con la que la democracia se practicara no por el capricho de la inmediatez propia de la acción directa, sino por los consensos alcanzados a través de la representación.

5. Un programa de educación política

La ausencia de una educación política no sólo atañe al político profesional sino, sobre todo, a cualquier ciudadano. Ortega afirma, en el “Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»” (1914), que si la política no encauza sus programas de pedagogía por caminos estrechamente vinculados a los individuos concretos, terminará habiendo una actividad política ajena a los ciudadanos y unos ciudadanos desinteresados de lo que les incumbe en la vida pública (Ortega, 2004, I, 738 y ss.).

Por este motivo, la función principal de la política en sus programas de acción tenía que ser la educación, por ser ésta la que va perfilando la sociedad a lo largo de su historia. Cuando no hay hombres formados, no existe una sociedad políticamente hablando, ni, por tanto, una cultura política instaurada. La formación cultural empuja a una sociedad a la búsqueda moral y racional de lo provechoso y el porvenir. La política se entiende, siguiendo la tesis de Ortega en “La pedagogía social como programa político” (1910), como la actividad encargada de transformar la realidad social sobre la base de una pedagogía dirigida al indi-

viduo, a fin de que éste comprenda y se haga cargo de que por medio de la educación en general y de la educación política en concreto se encaminan responsablemente sus propios actos hacia la consecución del bien común (Ortega, 2004, II, 89-91). Un contexto de inculcatura lleva a que se detesten las teorías, mientras que la adquisición de la cultura significaría que la sociedad progresa y se hace libre. Ortega creía que no había actividad política en España que potenciara este planteamiento, y por esta razón todos los partidos le parecían conservadores, por seguir queriendo mantener el poder político y olvidarse de la conquista del bienestar que supone el legado cultural, como dice en “La conservación de la cultura” (1908) (Ortega, 2004, I, 151-154).

De acuerdo con Javier San Martín, una sociedad no educada culturalmente tampoco está formada políticamente y se mostrará indiferente y despegada de sus cuestiones públicas. Esto en Ortega es visto como la incapacidad de una sociedad para expresar ideas como la de inventar su nación. Para el filósofo madrileño, la educación supone la claridad conceptual que haría de España una nación preparada en profundidad, que no sólo sabría hacer ciencia sino también política. Sería la manera de dejar de caracterizarse por la superficialidad tan propia de los países sin cultura. Es a propósito del análisis de la fenomenología de la percepción de Schapp como Ortega busca una superación de las sensaciones. Había que trascender a una fenomenología de la cultura, no quedarse en la superficie y adentrarse en el interior de las cosas. Esta metodología, que se basa en las herramientas de Husserl y, sobre todo, de Schapp, aunque las sobrepasa, es la que intenta incorporar en su compromiso político y con la que trata de resolver el problema de la cultura en España (San Martín, 2012, 91).

La gravedad de esta cuestión se intensificaba, sobre todo, con la falta de preparación de los políticos profesionales en el ámbito de la cultura y, en consecuencia, el de la política. En *Mirabeau o el político* (1927), Ortega apunta a que los políticos sean personas ampliamente formadas por el estudio como del propio vivir. Para los problemas de la sociedad, no basta con el político puro para hacer lo mejor. Tenía que poseer, además, la dote intelectual con la que es posible intuir el progreso histórico del pueblo al que gobierna. Éste sería el modo de actuar de los políticos: sentir la preocupación de mostrar siempre la verdad y respaldar programas culturales y de educación con los que los ciudadanos puedan desarrollar sus proyectos personales y de vida en común (Ortega, 2005, IV, 212-213 y 222-223).

La búsqueda de una política eficaz había llevado a Ortega en sus primeros años de juventud a simpatizar en un momento dado, por ejemplo, con el Partido Radical de Lerroux. Se debía a la preocupación por el arte de gobernar y no por conseguir el poder y permanecer en él sin el objetivo de servir a la sociedad (Zamora, 2002, 105-106). En este sentido, al definir una cultura política en Ortega, no serían pensables criterios simplemente utilitaristas sino la consolidación de un programa de educación política que pusiera en escena la nación con proyección en la historia, de ahí la cordialidad con unas políticas u otras, o a veces la hostilidad. En carta, por ejemplo, de Ortega a Zulueta del 16-XI-1911 desde Marburgo, pueden verse los vivos deseos por mejorar España, lo cual suponía la formación de un grupo político fuerte sin contar con sectores de los liberales y los republicanos (Ortega, 1911, CD-Z/9)³.

Otros intelectuales en estrecha relación con Ortega tildaron de equivocada su visión política. En carta del 15-X-1911, Ramiro de Maeztu no ahorra descalificativos a figuras

3 *Idem.*

como Canalejas o Lerroux y asegura a Ortega que son falsos sus comportamientos políticos en España. Y en carta del 23-X-1913, le hace ver que no es acertada su conexión con el reformismo (Maeztu, 1911, C-28/11 y 1913, C-28/15 respectivamente)⁴.

Tal acercamiento a los variados credos políticos tenía el fondo de una educación política del ciudadano y vitalizar a la sociedad en su proyecto de nación. Por esta razón, los supuestos vaivenes políticos de Ortega no habría que verlos contradictorios. Sus ideas políticas eran distintas a veces en la forma pero no en el contenido, pues sostenían la planificación de un modelo social conforme a la modernización. De hecho, las instituciones, incluida la Monarquía, debían estar al servicio de la nación como proyecto. Se deduce de algunos de sus textos, como “Disciplina, jefe, energía” (1908), “Sencillas reflexiones” (1913) y *Vieja y nueva política* (1914), en el grueso de esta primera navegación, que no aboga por un sistema político concreto salvo en los momentos que considera una garantía para el bien común. La pretensión de instaurar una cultura política buscaba más la formación y el cultivo del individuo en materias de nación y de Estado que el establecimiento de las normas y las bases de éstas (Ortega, 2004, I, 203-205, 598-600 y 727-730 respectivamente).

6. La medida del Estado

Una acepción de Estado en Ortega, en “El origen deportivo del Estado.— II” (1925), es la que comprende un sistema de poderes que regula la convivencia entre los miembros de una sociedad, no permite que se atente contra su funcionamiento y establece unos métodos de orden, ciencia y educación (Ortega, 2005, III, 779). Otra cosa distinta es que algunos políticos hagan un uso ilegítimo del Estado y practiquen un ejercicio de la política lejano a la defensa de los intereses comunes y muy cerca de beneficios personales. Este hábito era el que Ortega quería reconducir con una cultura política que entendiera las instituciones como asistencia a los ciudadanos y que proporcionara una educación para la interpretación de lo político y el mecanismo del Estado. En *Mirabeau o el político* (1927), expone que, cuando los políticos abusan del poder del Estado en lugar de considerarlo como la herramienta para remediar las imperfecciones de su país, limitan al ciudadano la intervención en los asuntos públicos y el desarrollo de sus proyectos vitales y sociales (Ortega, 2005, IV, 217-219). En esta idea incide Fernando Llano al afirmar que el Estado se originó con la finalidad de custodiar la existencia de la sociedad, si bien el excesivo ejercicio de legislación estatal termina por amputar el crecimiento vital del individuo y su sociedad. Llano añade que esta sospecha del Estado tiene más fuerza en el Ortega de la década de los veinte y treinta por varios hechos históricos concretos de esos años, y que en los cuarenta queda moderada (Llano, 2010, 101-102). Mientras que, por un lado, habría políticos que se dedican a una política abyecta, por otro, estarían los que, como Ortega expresa en “Hacia un partido de la nación” (1932), se ponen al servicio de su país en la conquista de la libertad, la justicia y el porvenir a través de los recursos del Estado (Ortega, 2006, V, 5-7).

No había necesidad de ser un político profesional como formarse políticamente, pues lo que Ortega buscaba era asentar una cultura política con la que fundar una nación sobre la base de unos ciudadanos que concibieran su sentido histórico y entendieran el uso del

4 *Idem.*

Estado como aparato de aprovechamiento para la sociedad. Esa nación, en Ortega, implicaba cohesión y proyecto de vida en común, y de ahí que hubiera que instaurar una cultura política que gestionara el espacio intermedio entre la nación y el Estado, esto es, el equilibrio entre la libertad de los individuos y la fuerza del Estado. Así, el filósofo madrileño compara dos usos: el de la Constitución y el de la existencia nacional. De darse una contradicción entre ambos, no podrá avalarse el primero y su funcionamiento será abusivo. Por eso, en caso de que la Constitución solape la realidad nacional se daría la pista para hallar las nuevas instituciones que, de tal modo, admitieran la coincidencia entre Estado y nación. Es el argumento en *La redención de las provincias y la decencia nacional* (1931) (Ortega, 2005, IV, 696).

La política que se dedicara a poner a la sociedad al servicio del Estado, haciendo de éste una sacralización de las instituciones, no sería una política auténtica por desestimar la vitalidad de los individuos y la implicación de la ciudadanía en lo público, y justificaría cualquier acción como excelencia del Estado. Según sostiene Ortega en “La nación frente al Estado” (1915), evitar la política centrada en las funciones del Estado y promover la que reavive la nación española cuyos servicios estatales sean adjetivos y atributos debe convertirse en la razón principal de la actividad pública (Ortega, 2004, I, 837-838).

El liberalismo político orteguiano sugiere, por eso, una medida del Estado que reconozca las dignidades y libertades personales y coadyuve en el proyecto de nación mediante la participación de los ciudadanos. Ignacio Sánchez Cámara ha acentuado este rasgo de la filosofía política orteguiana. Liberalismo y democracia no son cosas antagónicas, aunque atienden a perspectivas diferentes. El liberalismo subraya los derechos del individuo frente al poder del Estado y también de la sociedad. Y la democracia es un método político que se emplea para tomar decisiones políticas; es el gobierno de los ciudadanos que se ejerce por medio de los representantes elegidos legalizando así la opinión pública. Cuando la democracia traspasara los límites de los derechos del individuo, mediante el poder del Estado, el liberalismo le pondría barreras para preservar ese espacio humano de cada individuo. La libertad, entonces, no está garantizada únicamente con la democracia y es, de este modo, el valor que condiciona a cualquier otro (Sánchez Cámara, 1997, 73-74). Jesús Díaz también ha hecho énfasis en esta dimensión de la libertad, ya que, para Ortega, es sin duda lo peculiarmente humano, la categoría más original que existe en la vida de un individuo, y de ahí que todas las demás categorías tengan que respetar y someterse a ésta de la libertad (Díaz, 2013, 259).

En Ortega, siguiendo a Pedro Cerezo, el campo de acción de la democracia ha de estar en el ámbito de la política. Fuera de la política podría convertirse en una opresión de la opinión pública e incluso del partido con mayor representación en el Parlamento. Y, en este sentido, el liberalismo no es tan sólo una ideología política, es también un ideal moral con el que la libertad pasa a ser la condición de posibilidad del obrar moral. Mientras la democracia es el poder público que constituye la colectividad, el liberalismo reduce ese poder y lo relativiza cuando defiende que los individuos tienen derechos previos al poder del Estado otorgado por la democracia (Cerezo, 2005, 635-637).

Además, en suma, la priorización democrática regida por discursos vacíos para atraer muchedumbres a las urnas está hecha sin la intención de explicar el funcionamiento del Estado en la vida pública, por lo que Ortega piensa, en “[Discurso en el Teatro Principal de León]” (1931), que atajar este defecto es posible si “toda verdadera política democrática es, a la vez, educación y enseñanza del pueblo” (Ortega, 2008, VIII, 489-490).

7. Conclusión

Ortega estimó que la España de la Restauración tenía unas carencias en los planos social y político que obstaculizaban la modernización. El remedio pasaba por la educación, que tenía que intensificar programas políticos que suscitara una conciencia cívica en la ciudadanía y ceñir las instituciones del Estado al espacio público. Lo que pretendía, así, era instaurar una cultura política, basada en la educación política, con la que los individuos aprendieran a convivir en la dimensión de lo público, tuvieran una formación acerca del uso de las instituciones y adoptaran una actitud moral y de compromiso honesto ante la política de su tiempo como antítesis de la experiencia restauradora. Este planteamiento desarrollaría una nación como proyecto de vida en común, de donde emanara la fuente del poder que legitima al Estado y sus gobernantes.

La teoría de la cultura política orteguiana, en consecuencia, atiende a la implantación de programas políticos cuya función educativa es el enriquecimiento cultural del individuo y los deberes del ciudadano. Como elemento transversal está el de despertar una conciencia cívica para la toma de decisiones responsables y la madurez de juicios políticos, pues de esto depende toda mejora social y política. Y, por otra parte, la política tenía que ser un efecto de la pedagogía que entre sus retos se encuentre la formación cívica del individuo. Para Ortega, cualquier gobierno, como instrumento del Estado, debe ser el medio que posibilite la realización del proyecto de nación. Lo político tiene que ser un nexo entre representantes y representados, y el Parlamento, entonces, el lugar en que se corrobore la realidad política y no sólo se gestione la negociación legislativa.

Bibliografía

- Aubert, P. (1997), “Un nuevo estilo de discurso público”, *Revista de Occidente*, 192, pp. 39-46.
- Cacho Viu, V. (2000), *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Cascón, J. (1913), carta a José Ortega y Gasset, 13 de noviembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-57/24.
- Cerezo Galán, P. (2005), “Ortega y la regeneración del liberalismo: tres navegaciones y un naufragio”, en: Llano Alonso, F.H. y Castro Sáenz, A. (eds.): *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Madrid: Tébar, pp. 625-645.
- Cerezo Galán, P. (2007), “Introducción”, en: Ortega y Gasset, J.: *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-91.
- Cerezo Galán, P. (2011), *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Díaz Álvarez, J.M. (2013), “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en: Zamora Bonilla, J. (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*, Granada: Comares, pp. 251-286.
- Ferreiro Lavedán, M.^a I. (2005), *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos*, 2.^a ed. revisada, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- Fusi, J.P. y Palafox, J. (1998), *España: 1808-1996. El desafío de la modernidad*, Madrid: Espasa.

- Lasaga Medina, J. (2005), “Significados de Europa en el pensamiento de Ortega. Tres significados y un epílogo”, *Revista de Estudios Europeos*, 40, pp. 33-56.
- Llano Alonso, F. H. (2010), *El Estado en Ortega y Gasset*, Madrid: Dykinson.
- Luzuriaga, L. (1926), *El analfabetismo en España*, 2.^a ed. puesta al día y aumentada, Madrid: J. Cosano.
- Maeztu, R. de (1911), carta a José Ortega y Gasset, 15 de octubre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-28/11.
- Maeztu, R. de (1913), carta a José Ortega y Gasset, 23 de octubre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-28/15.
- Onís, F. de (1912), carta a José Ortega y Gasset, 23 de septiembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-38/2.
- Ortega y Gasset, J. (1911), carta a Luis de Zulueta, 16 de noviembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura CD-Z/9.
- Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras completas*, 10 vols., Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Ríos, F. de los (1913), carta a José Ortega y Gasset, 19 de noviembre, Madrid: Archivo de la Fundación Ortega-Marañón, signatura C-42/3.
- Salas, J. de (1994), *Razón y legitimidad en Leibniz. Una interpretación desde Ortega*, Madrid: Tecnos.
- Sánchez Cámara, I. (1997), “Sobre la vigencia del pensamiento político de Ortega”, en: Domínguez, A., Muñoz, J. y Salas, J. de (coords.): *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 71-77.
- San Martín, J. (1994), “Ortega, política y fenomenología”, en: *Id.: Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED, pp. 285-313.
- San Martín, J. (1999), *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis.
- San Martín, J. (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Tabernero del Río, S.-M. (1993), *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Tortella, G. (1994), *El desarrollo de la España contemporánea. Historia económica de los siglos XIX y XX*, Madrid: Alianza.
- Villacañas Berlanga, J.L. (2004), “Introducción: La primera singladura de Ortega”, en: Ortega y Gasset, J.: *Meditaciones del Quijote*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-141.
- Zamora Bonilla, J. (2002), *Ortega y Gasset*, Barcelona: Plaza & Janés.

Reivindicación de las apariencias en el trabajo de Jacques Rancière

Reivindicating appearances in Jacques Rancière's work

ANDREA SOTO CALDERÓN*

Resumen: El presente artículo tiene por objeto analizar la noción de apariencia en el trabajo filosófico de Jacques Rancière, con vistas a delinear una línea digresiva de una larga tradición que insiste en afirmar el poder del pensamiento y la verdad contra la inconsistencia de las apariencias. En este sentido, se intenta argumentar el potencial que tienen las apariencias en la construcción de nuevos imaginarios y en la creación de otras formas de sentido de lo común.

Palabras clave: J. Rancière, apariencia, escena, espectáculo, superficie, creación.

Abstract: The present article analyzes the notion of appearance in Jacques Rancière's work aiming to delineate a long-standing digressive philosophical tradition that insists on affirming the power of thought and truth against the inconsistency of appearances. However, our take on this presupposition argues instead for appearance's potential in the construction of new imaginaries and in the creation of other forms of common sense.

Keywords: J. Rancière, appearance, scene, spectacle, surface, creation.

Lo más profundo que hay en el hombre es la piel
Paul Valéry

I. Introducción

El trabajo filosófico de Jacques Rancière busca distanciarse de una amplia tradición de pensamiento que se asienta en una crisis de confianza en las apariencias, de aquel extenso paisaje teórico que ubica a las apariencias en una suerte de alteridad radical contra la que

Recibido: 23/08/2017. Aceptado: 06/03/2019.

* Universidad Pompeu Fabra. Profesora de Estética y Teoría del arte. andreasotocalderon@gmail.com. Líneas de investigación: transformaciones de la experiencia estética, investigación artística, el estudio de la imagen y los medios, la relación entre estética y política. Dos publicaciones recientes: *Le travail des images avec Jacques Rancière*. Dijon: Les presses du réel, 2019; Francisco Vega; Valerio Rocco (eds), «Potencias e impotencias de las imágenes en el pensamiento de Jacques Rancière», en: *Estéticas del disenso. Políticas del arte en Jacques Rancière*. Santiago de Chile: Editorial Doble Ciencia, 2018.

Este trabajo ha sido elaborado gracias a la Beca postdoctoral desarrollada en la Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis, Département de philosophie, Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie, Francia, entre los años 2016-2018, gracias al financiamiento de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica – CONICYT, Resolución Exenta N°6107, de 01 de septiembre de 2016.

el pensamiento ha construido su poder de verdad. Al menos desde Platón se respira un cierto aire de época que pareciera no poder dejar de actualizarse. Aquella sugerente imagen de una caverna en donde los hombres estaban encadenados en compañía de sombras que tomaban por reales no difiere demasiado en su estructura a la que siguiese la tradición de Moisés y que, en términos más contemporáneos, se modula como una crítica a la *sociedad del espectáculo*. La crítica en términos actuales no solo incide en el poder que las apariencias ostentan, en su capacidad para inhibir la reflexión y el conocimiento verdadero, en su reducción a una experiencia inmediata, emocional o pasajera, sino sobre todo en la creencia de que son elementos poderosamente manipulables dentro de unas tecnologías dominantes de simulación y mediación de masas. La pregunta que se manifiesta bajo diversas formas es la de cómo escapar a las seducciones e inconsistencias de las apariencias, cómo atravesar estas superficies para acceder a la verdad que encubren.

Podríamos decir que se trata de una doble sospecha: por una parte, el recelo de las apariencias en tanto apariencias, el mundo sensible que ellas generan; por otro, su carácter falaz, por no poder coincidir con lo verdadero, como una suerte de ilusión subjetiva que no puede evitar ser una distorsión de la verdad. Contrario a las verdades eternas que se buscaban descubrir a través de la razón, el mundo de las apariencias se presenta como contingente, arbitrario y potencialmente peligroso para aquellos que buscan la verdad.

Pero esta sospecha insiste en afirmar, a la vez, que el poder del pensamiento pareciera no poder liberarse si no es oponiéndose al poder y la magia de las apariencias. En este contexto Rancière propone volver a preguntarse cuál es el rol de las apariencias, cuando los reglajes del aparecer ya no están modulados por la representación.

En este sentido, este artículo tiene por objeto los postulados que realiza el filósofo francés Jacques Rancière en torno a esta noción, con el objeto de volver a pensar la *puesta en forma de la apariencia* cuando la métrica que la regula ya no es la representación. Si se quiere, en gran medida, la inquietud que subyace a este artículo está orientada por la inquietante cuestión que abre Rancière cuando dice “la “pérdida de lo real” es de hecho una pérdida de la apariencia” (Rancière, 1996, 132), en argumentar qué puede querer decir esta enigmática sentencia.

A nuestro entender, las articulaciones de Rancière contribuyen a esbozar otro paisaje teórico para el pensamiento que, por una parte, cuestiona el ‘desasimiento escénico’ (Malabou, 2011) de la filosofía contemporánea; y, por otra, expresa el interés por pensar otro destino de la forma que no sea la necesidad ética que privilegia lo informe, lo impensable, la desfiguración. En donde la crítica a la forma deje de ser una forma dominante de la ideología.

Así pues, este artículo es un intento por elaborar un tejido que permitan pensar determinaciones del aparecer que no sean determinaciones de imágenes como objetos instalados ante un sujeto o determinaciones de una forma que se impone a una materia pasiva, sino crear una arquitectura frágil en donde la palabra poética y la forma plástica puedan efectuar sus intercambios. En una primera parte contextualizamos el desplazamiento teórico que a nuestro juicio propone Rancière en su análisis de las apariencias, en este caso situado en la crítica a la crítica de la sociedad del espectáculo¹; una segunda parte orientada a desarrollar

1 Rancière también se distancia de los planteamientos que argumentan que imagen es todo lo que vemos, propuesta según la cual la imagen ya no cabría como significado simbólico, sino que sería pura generación de

qué lugar tienen las apariencias en el pensamiento de Rancière; y, una última, que analiza las implicancias de esta comprensión de las apariencias para el pensamiento y la acción, al tiempo que propone otros supuestos desde donde valorarlas críticamente.

II. Contra el espectáculo

En el artículo “El teatro de las imágenes” (Rancière, 2008), publicado en el catálogo de la exposición de Alfredo Jaar *La politique des images*, bajo la dirección de Nicole Schweizer, que tuvo lugar en el *Musée cantonal des Beaux-Arts*², Lausanne (2007), Rancière afirma que existe un rumor generalizado que ubica a las imágenes entre el ahogo y la anestesia: demasiadas imágenes nos ahogan con su poder sensible y otras nos anestesian con su desfile indiferente. De ahí que la demanda a los artistas comprometidos con el así llamado ‘arte político’ es que deben enseñarnos a leer imágenes, a descubrir el “[...] juego de la máquina que las produce y se disimula tras ella” (Rancière, 2008, 69). A juicio de Rancière esta manera de presentar la *enfermedad* de las imágenes y su *antídoto* ha sido ampliamente aceptada. Sin embargo, él sostiene “[...] no es cierto que quienes dominan el mundo nos engañen o nos cieguen mostrándonos imágenes en demasía. Su poder se ejerce antes que nada por el hecho de descartarlas” (Rancière, 2008, 71). Por ello, para él, el trabajo del artista no consiste en ‘suprimir el exceso de imágenes’, sino más bien consiste en ‘poner en escena su ausencia’, pero no como imposibilidad de presentación, sino dar lugar a ciertas imágenes que la selección interesada se esfuerza en ocultar. El exceso pareciera ser un defecto a remediar y no es allí donde habría que dirigir la estrategia. Para Rancière “[...] la estrategia del artista político no consiste en reducir el número de imágenes, sino en oponerles otro modo de reducción, otro modo de ver que se toma en cuenta” (Rancière, 2008, 72).

La crítica al exceso de las imágenes no comienza para Rancière con *Mitologías* de Roland Barthes o con la *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord³, sino que la forma que conocemos de este análisis remite a finales del siglo XIX con la creación del ‘polípero de imágenes’. Rancière dice que “[...] era preciso separar el número democrático, era preciso dar otra forma a la antigua oposición entre dos sistemas nerviosos, entre dos organizaciones de la multiplicidad sensible de los mensajes” (Rancière, 2008, 73). En el sistema dominante, informar quiere decir, antes que nada, ordenar *la puesta en escena*, poner en forma, eliminar toda singularidad de las imágenes, reducirlas a una función estrictamente déctica. Por ello dirá “[...] no hay un torrente de imágenes, hay una puesta en escena de la relación entre la autoridad de la palabra autorizada y lo visible que ésta selecciona para nosotros: la de los acontecimientos que importan en la medida en que importen aquellos a quienes les suceden” (Rancière, 2008, 75). El problema más bien es que vemos ‘demasiados cuerpos sin nombre’, demasiados cuerpos ‘que no nos devuelven la mirada que les dirigimos’. Por

simulacros, duda que se inscribe no solo en cuanto a las referencias, sino que se desconfió de las imágenes en cuanto su origen ya no se ubicaría desde la copia. Y, de igual manera, se distancia del análisis de las imágenes a partir de los nuevos soportes técnicos por medio de los cuales ellas son generadas. Para él, un nuevo funcionamiento no tiene que ver necesariamente con la comprensión de una nueva tecnología en términos de avances tecnológicos, sino que tiene que ver ante todo con un gesto.

2 Exposición que se llevó a cabo entre el 01 de junio y el 23 de septiembre del año 2007.

3 Tampoco con Jean Baudrillard (1998) o Régis Debray (1994).

tanto, su planteamiento se aleja de toda hermenéutica que tienda a la identificación del problema con el exceso de imágenes, así como de toda aquella que tienda a la asignación de un sentido estable.

Probablemente la crítica más aguda realizada en los últimos años a los peligros de las apariencias sea la que hace Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*, donde analiza diversos aspectos de los cambios estructurales que se han producido bajo la dominación de las condiciones modernas de producción. La tesis que sostiene y que articula su argumentación es que la vida se ha convertido en espectáculo, donde espectáculo quiere decir una inversión concreta de la vida, en la que los seres humanos somos espectadores y partes de un movimiento del cual no tenemos agencia. A juicio de Debord el espectáculo se muestra como si fuese la sociedad misma, pero no es más que el lugar de la mirada engañada y la falsa conciencia.

Debord, en la cuarta tesis de *La sociedad del espectáculo* sostiene que “el espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Debord, 1999, 25). Es una visión de mundo que se ha objetivado. Así el espectáculo constituye el modelo presente de la vida socialmente dominante. Si la primera fase de dominación de la economía había implicado una evidente degradación del *ser* en el *tener*, la fase presente sería la de una ocupación total de la vida social en donde los resultados acumulados de la economía habrían conducido a un deslizamiento generalizado del *tener* al *parecer* (Debord, 1999, 28). La vida puesta por completo al servicio del capital, en donde ni siquiera el aumento del ocio podía considerarse como una liberación del trabajo, ni del mundo conformado por ese trabajo, sino como otra actividad perdida en la sumisión de su resultado (Debord, 1999, 33). Dicha espectacularización se habría originado en la pérdida de unidad del mundo y de la existencia, como resultado de la separación generalizada del trabajador de su producto, que le habría llevado a perder todo punto de vista unitario. El espectáculo entonces sería el lenguaje de esta escisión que a través de su simulacro reunía lo separado, pero en tanto que separado, distancia a los hombres entre sí y uniéndolos más íntimamente con su producto global, “(...) cuanto más contempla menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo respecto del hombre activo se manifiesta en que sus propios gestos ya no son suyos, sino de otro que lo representa” (Debord, 1999, 33).

Debord insiste, desde diversas perspectivas, en la gestión totalitaria que hace la mercancía de las condiciones de existencia, ocupando la vida y expropiándola de los vínculos que otrora la constituían. Mediante un proceso de abstracción de los sujetos de sus experiencias, la creación de falsas necesidades de subsistencia aumentada, se convierte al sujeto de un consumidor real en un consumidor de ilusiones. De hecho, propondrá la figura de la *vedette* como representación espectacular del hombre viviente, en cuanto su condición es la de la pura apariencia. Esta *vedette* crearía una comunidad ilusoria de hombres reificados, sumisos a la potencia acumulativa de un artificial independiente, que no es más que un aglomerado de soledades sin ilusión (Debord, 1999, 52). Enmascarando, bajo esta falsa unidad, la división de clases sobre la que reposa la verdadera unidad del modo de producción capitalista, ocultando su profunda escisión en las imágenes del espectáculo, que no son otra cosa sino la expresión por excelencia del capital.

A juicio de Debord, la lucha política ha seguido siendo abstracta (Debord, 1999, 65) y cuando ha intentado establecer luchas políticas y económicas concretas ha dejado de ser crítica. Por tanto, no ha transformado el mundo; como mucho, ha transformado políticamente la percepción. De modo que la organización social se ha construido desde esta contradicción fundamental. Cuando György Lukács mostró en 1923 la necesaria mediación entre la teoría y la práctica, en que los proletarios dejan de ser “espectadores” de los sucesos para elegirlos y vivirlos de un modo consciente, describía como méritos efectivos del partido bolchevique todo lo que el partido bolchevique no era (Debord, 1999, 79). Para Debord la orientación revolucionaria no puede sino contemplar una crítica a la totalidad de la sociedad, una crítica que no pacte con ninguna forma de poder y que se pronuncie sobre todos los aspectos de la vida social alienada y debe aprender que no puede combatir la alienación bajo formas alienadas.

La emergencia de las fuerzas productivas exige otras relaciones de producción y prácticas de vida. En este sentido lo que el situacionismo propone es una apropiación de los elementos con los que ha operado el arte. Para Debord, el arte ha sido el lenguaje común de la inacción social, su supresión y realización son aspectos inseparables. Por tanto, la apropiación propuesta es a modo de negación de la negación de la concepción burguesa de arte y genio, a través de la reconversión de sus elementos o secuencias preexistentes, alterando el significado de estos fragmentos, por medio de su recombinación, con el objeto de producir nuevos significados. No se trataría de una negación del estilo o de sus formas, sino un estilo de la negación.

Debord plantea que no es posible comprender toda la profundidad de una sociedad de la imagen. No se vislumbra siquiera que los hombres no viven, actúan. No tienen la experiencia de los acontecimientos por ellos mismos. Para destruir efectivamente la sociedad del espectáculo son necesarios hombres que pongan en acción una fuerza práctica.

Jacques Rancière, le otorga una importancia fundamental a las imágenes para pensar las condiciones de transformación social, en *El Espectador Emancipado* tanto como en *El Destino de las imágenes*, se pregunta, cuáles son los supuestos que han conducido a declarar a las imágenes no aptas para criticar la realidad. En “La imagen intolerable” (Rancière, 2010, 89), este análisis lo lleva a posicionarse contra aquel clima intelectual que no deja de afirmar las impotencias del pensamiento, que ha derivado en la afirmación de lo irrepresentable, así como, también a posicionarse en relación a los diversos usos que han hecho de las imágenes artistas políticos consagrados en su modo de comprender el arte denuncia, como en las reflexiones relativas a la imposible presentación del Holocausto judío. Por lo tanto, marca una distancia con quienes, a su entender, han hecho un uso inflacionista de lo que significa lo irrepresentable, puesto que aun cuando parecieran disentir de la tradición representativa, siguen operando con sus mismos principios y criterios. De modo que, su propuesta será retornar sobre la ruptura del régimen de representación, volver a examinar qué nombramos cuando hablamos de representación y qué intentamos referir cuando decimos que ciertos acontecimientos son irrepresentables o inconmensurables.

Ante la pregunta ¿qué se dice exactamente cuando se afirma que ciertos acontecimientos o situaciones son irrepresentables por los medios del arte? Rancière sostiene que dos son las afirmaciones que sustentan esta interrogante: un primer sentido tiene que ver con la imposibilidad de encontrar un representante a la medida del carácter esencial de lo que se quiere

representar, esto es, que no se puede encontrar una representación sensible adecuada a la idea; un segundo sentido es que el arte no puede sustraerse de su carácter de simulacro. Debido a las propiedades de sus medios la presentación artística se caracteriza por un exceso de presencia, que traiciona la singularidad del acontecimiento y, por un defecto, esto es, que opera mediante un correlato de irrealidad que sustrae peso de existencia a lo que representa, genera efectos incompatibles con la gravedad de la experiencia. Por tanto, esta oscilación entre ‘exceso de presencia’ y ‘sustracción de la existencia’ torna inapropiado al arte para el tratamiento de ciertos asuntos. Problemática que Platón habría resuelto oponiendo a la presencia aumentada y a la existencia disminuida el relato simple sin artificios y exento de todo juego.

Es este mismo gesto el que para Rancière se reitera hoy en la valorización de la palabra del testigo bajo sus dos formas: tanto aquella que valoriza la palabra que no hace arte, sino que solamente traduce la experiencia de un individuo; como aquella que ve en el relato del testigo un nuevo modo del arte. Esto es, estableciendo una configuración de pensamiento que revoca la representación en beneficio del relato platónico o de ese nuevo arte sublime que se ubica al alero de Burke y Kant.

Cómo liberar entonces la capacidad de aparecer de ese reglaje regulado por el régimen representativo. Rancière propone dejar de comprender las apariencias como espejismo y comenzar a comprender la apariencia como disparidad, una disimetría creativa y que es siempre litigiosa,

Disenso significa una organización de lo sensible en la que no hay ni realidad oculta bajo las apariencias, ni régimen único de presentación y de interpretación de lo dado que imponga a todos su evidencia. Toda situación es susceptible de ser hendida desde su interior, reconfigurada bajo otro régimen de percepción y de significación (Rancière, 2010, 51).

Esta afirmación de la capacidad de las apariencias, exige un contra relato de la separación entre realidad y apariencias. En ese sentido, Rancière vuelve sobre Debord para proponer una lectura diferente de la que la tradición ha asentado. Dirá,

¿Cuál es, en efecto, la esencia del espectáculo según Guy Debord? Es la exterioridad. El espectáculo es el reino de la visión y la visión es exterioridad, esto es, desposeimiento de sí. La enfermedad del hombre espectador se puede resumir en una afirmación breve: “cuanto más contempla, menos es (Rancière, 2010, 13).

Rancière afirmará que la contemplación que Debord denuncia es la contemplación de las apariencias separada de su verdad. Desde ahí uno podría interpretar que la crítica de Debord en sentido estricto no es tanto una crítica a las apariencias o a los espectáculos sino a la desvinculación, una crítica a la separación, a la actividad que le ha sido sustraída a los individuos por las máquinas de producción capitalista, “La separación es el alfa y el omega del espectáculo” (Debord, 2009, 13). Su crítica se dirige entonces a las imágenes como organizadoras de un mundo colectivo cuya realidad es el desposeimiento.

Rancière abre así cierta escena de indeterminación, en la comprensión habitual del pensamiento de Debord, para adentrarse en la capacidad que tiene un trabajo con imágenes

para hacer mover un régimen dominante. De hecho, es precisamente lo que, a su juicio, hace Debord en su film “La sociedad del espectáculo”, en donde en vez de presentar una reunión de capitalistas⁴, estanterías llenas de mercancías o relaciones mediatizadas por imágenes, lo que vemos es una de esas imágenes, cuando la voz en *off* está refiriendo esa denuncia, es una carga policial. Rancière se detiene en este desvío que introduce con esta imagen Debord, imagen que posibilitaría que se desplace este reparto de lo sensible que él denomina espectáculo. Una inversión de la función de las imágenes, con la que pone en escena un movimiento histórico de liberación. Rancière se detiene en una segunda imagen, la de Errol Flynn en una película de Raoul Walsh de Hollywood en la que representa al general Custer⁵. Errol Flynn va con su sable, al asalto. Rancière dirá que esta imagen no es puesta como emblema de lo que el capitalismo esconde tras las apariencias, sino de la potencia de esa imagen de la que es necesario apropiarse. De esta manera, Rancière problematiza cómo Guy Debord que ha sido fijado como uno de los referentes por antonomasia de la crítica de lo espectacular no renuncia a los espectáculos, a las imágenes, ni a las apariencias, sino que a través de la tergiversación explora cómo liberar su potencia congelada en el vaciamiento de su singularidad.

Sin embargo, al tiempo que traza esta lectura divergente de Debord, Rancière afirma, que la potencia que Debord destaca en estas imágenes es la potencia de la acción. Por tanto, por una parte Rancière deshace un determinado estereotipo en la interpretación de Debord, pero problematiza una lógica, si se quiere, mucho más encubierta, a saber, la lógica de la acción, que es para él, el corazón del régimen representativo.

Todo proyecto que se comprometa con afirmar una capacidad de las apariencias no puede sino poner en cuestión ese régimen de acción que ha sido el fundamento del régimen representativo y que ha marcado un modo específico de hacer arte político. Con la ruptura de la línea recta supuesta por el modelo representativo entre la acción y sus consecuencias. Afirmar la capacidad de aparecer tiene que ver también con sublevar los modos en que ésta lógica se articula.

Desde luego que Rancière no desconoce que existe un tipo de imágenes y articulación especular que funcionan de acuerdo a lo que el público espera y que operan desde un registro de seducción y banalización, aquellas comúnmente conocidas como ‘imágenes publicitarias’⁶. A este tipo de imágenes Rancière las denomina ‘imágenes que anticipan sus efectos’ (Rancière, 2011a, 57). Pero no todas las imágenes se reducen a este tipo de funcionamiento, como tampoco el hecho de que ellas sean susceptibles de este uso no comporta una anulación de su potencial. Existe otro tipo de imágenes que él denomina ‘imágenes del arte’ –o del *l’écart*– que se oponen a las ‘imágenes que anticipan sus efectos’, que interrumpen el flujo mediático, creando un reagenciamiento de las imágenes circulantes, haciendo aparecer un poder de comunidad disruptivo, una capacidad de agregar nombres y personajes, que multipliquen la realidad. Se trata de crear apariencias como un ejercicio de privar a la realidad de presentarse como unívoca.

4 Véase en Jacques Rancière; Andrea Soto Calderón, *Políticas del sentido: litigios de la imagen y el lenguaje*, seminario en La Virreina Centro de la Imagen, Barcelona, 2018, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=4xlSfFzoVHI&t=3721s>

5 Jacques Rancière se refiere a la película *They Died with Their Boots* (1941) de Raoul Walsh.

6 También incluye carteles de películas y antificiones televisivas.

Reevaluando el análisis de Guy Debord, Rancière considera que “[...] no vivimos en una sociedad del espectáculo donde la realidad se perdería, sino más bien en una sociedad del cartel donde la apariencia termina siendo despedida” (Rancière, 2011a, 57). Si bien Rancière coincide en que la mercancía funciona confundiendo lo real y la apariencia, no está de acuerdo con la interpretación que hace de esta operación el análisis de Debord. Para Rancière, Debord perpetúa la visión platónica que opone la pasividad del espectáculo y la ilusión del parecer al ser. A su juicio lo real no se disuelve en la apariencia, sino que más bien rechaza la apariencia, presentándose así como el único modo de ser y de darse de las cosas, de ‘estar-juntos’ o de ‘ser-en-común’.

De esta manera, Rancière si bien introduce un desplazamiento en la lectura que se hace de Debord en relación a las apariencias, también toma distancia de su posicionamiento, en particular, sobre la separación que establece entre apariencia y realidad, aquella sentencia que más tarde radicalizara Giorgio Agamben al afirmar que en la sociedad espectacular se disuelve toda posibilidad de resistencia política, la sociedad espectacular “anula y vacía de contenido cualquier identidad real y sustituye al pueblo y a la voluntad general, por el público y su opinión” (Agamben, 2001, 71). Se afirma así una lógica de dominio absolutizada, como si la política no se efectuara siempre en el orden de las apariencias. Las apariencias nunca se despegan por completo de la realidad. No es que no haya diferenciación, desde luego hay una distancia en donde tejen sus intercambios, pero no se trata nunca de términos completamente opuestos.

A Rancière le parece que si en algo consiste el procedimiento de la crítica no es tanto en ahondar en establecer esa distancia, sino en analizar ese intervalo, qué operaciones compromete, qué relaciones establece, sus vínculos, efectos y afectos, la visibilidad que implica la unión entre producir y destruir. La dialéctica tomada de Marx o Brecht se queda estrecha, aquella dialéctica que consiste en revelar, tras la apariencia visible, el poder de la totalidad hecha de contradicciones. Esta dialéctica, dirá Rancière, tal como ya lo formuló Adorno y Horkheimer (2007), encuentra su límite, dado que la Ilustración, basada en la conexión de fenómenos, participa ella misma de la operación destructiva. A juicio de Rancière, las apariencias llevan al extremo esta relación contradictoria entre rigor e irresolución dialéctica. O dicho de otro modo: la problemática de cómo no constituirse en ‘matriz absoluta’ y cómo no caer en el riesgo de contribuir a lo que ella denuncia.

III. El dispositivo de la apariencia en Rancière

El problema de la escena y los modos de aparecer recorren toda la obra de Rancière (Rancière, 2002). Su noción de apariencia no se inscribe en la constelación filosófica de la fenomenología, el situacionismo, el estructuralismo, la sociología crítica y los estudios visuales. Sus reflexiones se inscriben más bien en una tradición materialista. Desde sus primeras investigaciones, en su trabajo sobre la emancipación obrera ponía en evidencia que la “[...] reivindicación primordial planteada por los trabajadores y los pobres era precisamente la reivindicación de visibilidad, una voluntad de entrar en el ámbito político de la apariencia, la afirmación de una capacidad de aparecer” (Rancière, 2003).

La noción de apariencia en Rancière se inserta entonces en un desplazamiento de su comprensión habitual, en donde el gran punto de inflexión se encuentra en que la apariencia

no es algo que se opone a lo real, ni a lo verdadero, sino que forma parte de su constitución. Es un instante de disparidad, de asimetría, de litigio, un intervalo que permite otra relación. El “intervalo de apariencia” (Rancière, 1996, 142), no es solo el modo en que surgen nuevos pueblos sino también lo que modula y define la articulación de sus modos de presentación. ¿Cómo podía darse este ‘modo de aparecer’ de los cualquiera? ¿Cómo los que no cuentan, los ‘sin-parte’, podían entrar en escena? ¿Cómo se presentaría un aparecer que haría acontecimiento? Esta capacidad de aparecer es la práctica de un ‘como si’, es la afirmación de una capacidad que nos pertenece a todos. Es, en cierto modo, la introducción de una existencia presunta. La posibilidad de introducir una interrupción en el reparto de lo sensible.

Por qué es tan importante para Rancière que la apariencia no termine siendo despedida, cuál es el lugar que tienen para él las apariencias y desde qué supuestos se justifica esta suerte de reivindicación de la capacidad de aparecer. Esta potencia del borde de la aparición como el desborde de lo propio. Rancière señala,

[...] insisto en el hecho de que el poder del pueblo no es simplemente el poder de las personas que descienden a las calles con armas, sino que en realidad es la reestructuración de un universo sensible y visible, en donde lo que no es pensable deviene pensable, porque el orden de lo visible, en consecuencia, la idea de cómo lo visible puede ser transformado, cambia completamente (Rancière, 2019, 46).

La reivindicación de visibilidad que él realiza es mucho más compleja que una interpretación de la apariencia como aquello que emerge para ‘ser visto’. Para Rancière los modos de aparición y de presentación responden a determinaciones históricas, su propuesta es comprender lo que *aparece* no solo como lo *visible* o lo *invisible* sino como el *dispositivo* en que aquello es captado, el modo en que éstas se regulan.

Por lo tanto, el dispositivo de apariencia (Rancière, 1996, 130), no se trata de un entramado en donde la apariencia enmascara lo real, sino de un paisaje que introduzca una fractura al tiempo que introduce una composición. Cuestión que si bien mantiene algún diálogo con inquietudes como la *espectrología* de Jacques Derrida (1995), *los inmatrimoniales* de Jean François Lyotard (1985) y la *fantasmagoría* de Walter Benjamin (2005), no tiene propiamente que ver con este estatuto de la apariencia. No se trata de la inconmensurabilidad o del estatuto de lo irrepresentable; sino de cómo se introduce un exceso que no se deja asimilar como significación.

Para Rancière, la emancipación, antes que una práctica relacionada con un cambio de conciencia, es la puesta en obra de un disenso -separarse de la asignación de un orden. Para él lo que abre un acontecimiento no se encuentra en una estupefacción sino en el proceso de una alteración. De ahí que las apariencias adopten este carácter central en su propuesta emancipatoria, porque son capaces de alterar un cuadro espacio-temporal e instalar otra escena de apariencia, modificar un régimen de sensibilidad, introducir formas inéditas de experiencia, de abrir materialmente otro tiempo (Rancière, 2006a, 511). Rancière sostiene,

El proletario como sujeto que se dispone a una capacidad política es aquél que subjetiva el tiempo que no tiene, que se da la capacidad de jugar con las palabras y de producir apariencias que su nombre mismo prohíbe (...) hace como si no fuera lo

que su nombre dice, como si tuviera el tiempo, la palabra y la apariencia, ni más ni menos que aquellos que le niegan esas cosas (Rancière, 2006a, 511).

No es indiferente la cuestión de cómo se trazan líneas, se disponen palabras y se reparten superficies, porque en esas *maneras de hacer* se diseñan también reparticiones del espacio común. Los modos en que se ensamblan palabras o formas definen configuraciones simbólicas y materiales que atraviesan sus propias fronteras. Es por eso que Rancière insiste en detenerse en el intervalo del aparecer y desaparecer, en ese pliegue inicial que no remite a un origen pero que es un doblez que hace de las cosas un mundo (Rancière, 2015). Se trata de desestabilizar los pares antitéticos que promueven la autosuficiencia de la apariencia⁷, habitar este *entre* donde se forjan las subjetividades y la imágenes, al espaciamiento que no puede reducirse a un entre medio (*l'être-ensemble*) (Rancière, 2006c, 187) y la potencia de la división múltiple (*la puissance du multiplédiviseur*) (Rancière, 2006c, 67) que trabajan al mismo tiempo.

La práctica del ‘como si’ (Rancière, 1996, 116) puede interpretarse como la institución ficticia de una escena donde lo que antes no existía alcanza inteligibilidad en el espacio de una comunidad inexistente⁸. Es desde esta *praxis* del ‘como si’ que constituyen las formas de aparecer de un sujeto y la apertura de un nuevo *partage* –en tanto división, reparto y, a la vez, testimonio de lo común–, una nueva comunidad estética cuyas condiciones de posibilidad son immanentes a su efectuación. Hacer ‘como si’ se trata ante todo de apoderarse de una capacidad que deforme las apariencias establecidas como comunes. Esta introducción de una existencia presunta o lo que Rancière en *En los bordes de lo político* (Rancière, 2006c) denomina ‘existencia suspensiva’ será el trabajo de la ficción. La ficción tal y como es definida en *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte* (Rancière, 2013a, 119), como el despliegue regulado de las apariciones y apariencias.

El aparecer para Rancière tiene la necesidad de una producción. El daño⁹ que produce una determinada distribución y que pretende ser visibilizado no puede aparecer tal cual, sino que debe ser elaborado. Articular este daño es a la vez, en cierto sentido, producir un mundo, lo cual no quiere decir que sea la producción de una identificación, sino de una deslocalización, una perturbación. “Los sin-parte no acceden a una escena pública ya existente: el sitio sobre el cual van a aparecer deben ellos mismos hacerlo surgir” (Déotte, 2012, 105). El conflicto se expone creando la escena de esa exposición. Por ello, es también una alteración, una interrupción en el orden de la cultura entendida como “formación por medio de la imaginación” (Déotte, 2012, 106).

7 O como dirá Rancière en *El destino de las imágenes*, desestabilizar la creencia de la ‘archi semejanza’, como si la aparición se diera sin mediación alguna. Discusión a la que retorna de un modo u otro en su diálogo con Roland Barthes (2009).

8 Sobre la escenografía en Rancière, véase en (Hallward, 2006). Algunos desarrollos iniciales en torno al trabajo del ‘como si’, del método de la ficción y del lugar de las apariencias en Jacques Rancière, han sido desarrolladas junto a Ivan Flores, bajo el título “Aparatos de ficción”, en el congreso “Políticas de la Literatura: un diálogo con Jacques Rancière”, celebrado en Granada (España), entre el 9 al 12 de diciembre del 2014.

9 Dice Rancière ‘toda policía daña una igualdad’, es el daño de una distribución, daño sobre un nombre que es siempre el de cualquiera. Añade “diremos entonces que lo político es la escena donde la verificación de la igualdad debe tomar la forma del tratamiento de un daño” (Rancière, 2006c, 18).

Se trata de una relación determinada que requiere construir el campo de efectividad de eso que se supone en la ‘escena de apariencia’. Debe construir el campo de efectividad de ese ‘como si’, al que antes hacíamos mención. Como dirá Rancière “[...] su existencia diferencial está sometida a formas de verificación que son siempre alteraciones, procesos de pérdida de un cierto mismo: procesos de desidentificación, de desapropiación o de indiferenciación” (Rancière, 2006b). De modo que es una apariencia que pasa por un trabajo de redistribución y transformación, bajo la modalidad de una presuposición flotante, al tiempo que es una configuración efectiva.

El trabajo que consiste, por un lado, en desplegar la materialidad de las apariencias contra un orden establecido; pero, por otro, liberar un tipo específico de regularidad. De ahí que la ‘frase-imagen’ sea la noción capital que autorice la conjunción de principio de ruptura, de distancia y posibilidad de continuidad, de una articulación orientada sin un destino definitivo (Rancière, 2011b, 56), la posibilidad de una desidentificación y de una forma de simbolización de lo común como necesidad de construir un espacio de equivalencias (Rancière, 2014, 168).

La escena sería el espacio en que se figura¹⁰ el lugar de la acción, las operaciones que tienen lugar en la esfera de lo sensible. De lo que se trata, dirá Rancière, es de

[...] reprimir las cuestiones del origen, no pensar en el origen del pensamiento, del conocimiento, de la política, sino en definir escenas a partir de las cuales uno ve que las cosas se distribuyen, con la idea de que el origen es en sí mismo siempre una especie de escena (Rancière, 2014, 87).

La escena no es tanto un lugar en sí, sino la práctica de un método que consistiría en elegir una singularidad, y esa singularidad es la que nos indicaría cómo podemos tratarla, creando en ese trato las condiciones mismas de su posibilidad. Por eso cuando Rancière sostiene que las apariencias son la introducción de una escena que no tiene espacio dentro del régimen existente, lo que propone es la arquitectura frágil desde la cual se introduce una diferencia en una situación que, al mismo tiempo que crea un disenso y abre esa experiencia, crea a su vez una cierta reunión, una homogeneidad transversal. Una escena es siempre un encuentro que guarda algo de incumplido, de inacabado, pero, a la vez, es la apertura a un espacio efectivo de lo incumplido de ese encuentro. Que el encuentro sea fallido y no fallido, a la vez, es lo que permite tener una relación con el acontecimiento.

Una escena marca el surgimiento de la disidencia en el consenso, de lo informe en su forma, de lo impensable de lo pensable, pero esta matriz escenográfica es una matriz que por la misma configuración de su espacio no excluye a la palabra ni a la inteligibilidad. Admite el discurso, la representación, la imagen, lo visible y lo que no adquiere visibilidad. Son distintos poderes los que se mezclan, hay intensidades o momentos, diversas gradaciones entre la palabra argumentada y una voz ruidosa. La palabra, el nombre, el lugar de enunciación construyen un relato, pero la escena también comporta una serie de otros elementos que quedan sin nombrar.

10 No hay que perder de vista que una figuración para Rancière es siempre, al mismo tiempo, una desfiguración.

A nuestro entender, Rancière propone una matriz escenográfica del pensamiento –entendido éste también como acción. Con ello no solo incide sobre la arquitectura misma del orden del discurso, asumiendo la impropiedad propia del pensamiento y del lenguaje que lo estructura, sino que pone en el centro de sus reflexiones el entrelazamiento imposible de desasir entre lo visible y lo decible. Su noción de apariencia, figura, imagen y de visibilidad tiene su propia historia de desplazamientos, marcadas por relaciones de complicidad y conflicto. Diríamos que su proyecto es trabajar en la arquitectura de la tensión entre palabra e imagen, entre figura y desfiguración, entre apariencia y desaparición, entre las diversas modalidades que adopte ese *écart*. De ahí, que nos parece que nociones tales como *figurabilidad* (Lyotard, 2014), *plasticidad* (Malabou, 2011), *materialidad* (Althusser, 2002), pueden ser puestas en diálogo con las herramientas teóricas que nos ofrece Rancière a fin de esbozar este bosquejo brumoso desde el cual entendemos puede abrirse otra posibilidad para las reflexiones sobre las apariencias.

Es posible que el exceso de visibilidad de nuestra época no deje espacio para lo incontable, lo irrepresentable, lo inaparente. El trabajo de Rancière es un esfuerzo persistente por rescatar las apariencias, las sobras, lo insignificante, los archivos obreros, los gestos mínimos e intermitentes. Se pueden intentar eliminar las apariencias, pero también se puede “continuar pensando con los espectros” (Rancière, 2006c, 58). ¿Cómo seguir pensando con espectros? Pensar con espectros significa pensar en una zona de indeterminación entre desaparición y substitución, esa zona liminal que es el reparto de lo sensible. Apariencias que son como los trazos evanescentes que Rancière describe en *Mallarmé. La política de la sirena* (Rancière, 2015).

IV. Elogio a la superficie

La *puesta en forma* de las apariencias que realiza Rancière requiere otro marco desde el cual poder valorar su funcionamiento, que no sea sobre esa especie de doble fondo desde el cual cierta tradición las ha inscrito. Este restablecimiento de las apariencias no puede ser tal si no construye otra manera de comprender la superficie, una que no se sujete a las dicotomías de la representación. Se trata de una re-categorización de la superficie, entendida no ya como una capa que se contrapone a una profundidad o el velo que hay que desprender para conocer lo real o lo verdadero. No quiere decir que la apariencia socave la realidad, pero tampoco que solo importa la realidad que crean las apariencias, sino que es un trabajo sobre la tensión desde la que se construyen.

El análisis de Rancière se distancia de aquellos postulados teóricos que no cesan de insistir en la anemia de la materia y la correspondiente desmaterialización que conlleva el paradigma actual. Incluso podríamos decir que se distancia de diagnósticos como el de Vilém Flusser (2008), según el cual la escalada de abstracción sería tal que ya no habría cuerpos sino solo superficies. No se trata, pues, de una defensa de entidades sin corporalidad.

El trabajo de Rancière se dirige más bien a la comprensión de la superficie como medio de formación o, como él lo denomina en *El destino de las imágenes*, una superficie de conversión. Si bien no desarrolla esta noción, pensamos que, a partir de otras articulaciones que él realiza –principalmente sobre el cine–, es posible sostener que una superficie de formación es tal en tanto lugar que acoge una singularidad y permite a esa singularidad comunicar

órdenes de magnitud dispares –asimetrías– sin previa relación. Una superficie de conversión surge de manera performativa, esto es, en su realización misma, en tanto realización relacional. Por tanto, se trata de una transformación que requiere un cierto estado estable, lo cual no implica que sea rígido, sino que la conversión de las operaciones modifica la estructura y, a la vez, todo cambio de estructura modifica la relación. La superficie sería la textura del intervalo en el proceso, ese instante de disparidad que modula encuentros y permite la reconfiguración de un mundo. En donde reconfiguración no quiere decir redistribución en sentido tradicional, sino configuración de intensidades sensibles que son polémicas (Rancière, 2009, 66), que mantienen abierta la doble escena del litigio.

Por tanto, se trata de reconocer la acción y las apariencias como intrínsecamente significativas. Capaces de producir un disenso en su relación con el resto. Apariencia que no se sujeta solo a una semejanza, sino que no puede ser sin rozar ese doble borde de una semejanza y de una desemejanza, de una diferencia consigo misma.

Que lo estético ni lo político tengan para Rancière su *topos* u objetos no quiere decir que la formación sea a partir de un esquema abstracto, sino a partir de las relaciones materiales pre-existentes. Tampoco intenta eliminar o desechar por completo los sistemas anteriores o darlos por objetados como sistemas inválidos, sino, antes bien, aprovechar sus potencialidades y actualizar sus sentidos. Por eso, en esta crítica a la forma que Rancière realiza, no se trata de que no exista relación entre materia y forma; existe, pero no como imposición del pensamiento activo a una materia pasiva. Para él lo que desaparece en el cambio de régimen –del régimen representativo al régimen estético– es la unión presente en Aristóteles, y recurrente en diversos debates, de una materia inerte que necesita un principio ajeno a ella para organizarse y adquirir forma. De lo que se trata es de explorar otras operaciones de adquisición de forma. Diríamos que su desplazamiento tiene más que ver con concebir a la materia y la forma según una relación asimétrica en la que la relación juega un papel activo y preponderante; materias informadas y formas materializadas entablan una relación que resulta en la creación de nuevas configuraciones.

Para Rancière considerar de manera abstracta, por un lado, una materia pasiva, inerte y sin forma y, por otro, una forma carente de materia, no permite captar la operación que permite una configuración. Porque una formación no consiste en una mera imposición de una forma a una materia como si ellas existiesen por sí mismas de manera aislada.

En este sentido, entender la superficie como una superficie de conversión lo que hace es sustituir el carácter pasivo, indeterminado y sin forma de la materia –propio del régimen representacional– por la consideración de unas condiciones materiales que poseen unas formas implícitas. No se trata entonces de eliminar la relación entre materia y forma, como tampoco de eliminar la representación como operación, sino de tomar distancia de una comprensión de la materia como una materia inerte que necesita una forma que la organice. Ello no implica que la materia baste para realizar nuevas configuraciones, sino que es uno de los tantos elementos de múltiples órdenes heterogéneos que en su conjunto de relaciones alcanzan cierta resonancia hasta configurar otros sentidos de lo posible. Algo similar ocurre con la forma, no se trata de una abstracción a la cual la materia deba adecuarse, sino más bien de una cierta topología. La forma tiene una cierta consistencia, de lo contrario no podría establecer relaciones con el mundo así llamado material. Materia y forma en Rancière no son anteriores a su relación. De ahí que la construcción de una superficie común –que antes

hemos llamado escena- es el lugar en donde se expresan las potencias sedimentadas en su propio espesor. Lugar de coalescencia, de superficies que están en contacto y que se influyen mutuamente para no fundirse, ni poder dejar de transformarse. Espesor que requiere que 'materia' y 'forma' sean reconsideradas, desde su poder de deformar, de desfigurarse en la medida que figuran y forman, para dar lugar a nuevas figuraciones no previstas antes de su darse.

En *Aisthesis* recupera esta preocupación compartida de Mallarmé sobre formular una nueva estética a partir de tres nociones: figura, sitio y ficción. La figura es el poder que aísla un sitio y lo construye como un lugar apto para soportar apariciones, sus metamorfosis y desvanecimientos. La ficción es el despliegue regulado de esas apariciones. Lo aquí es nombrado como sitio, nosotros lo llamaríamos superficie, ese pliegue en que se puede configurar un mundo de relaciones que se esculpen con sus fulgores y sus sombras.

El problema que persiste en Rancière es cómo construir otras realidades, otras formas de sentido común, otras disposiciones espacio-temporales, otras comunidades de palabras y cosas, de formas y de significaciones (Rancière, 2010, 78). De ahí que se adentre en estas nociones bastardas de la tradición, estos restos, brumas, racionalidades que nunca alcanzaron tal estatuto, para establecer relaciones nuevas entre las palabras y las formas visibles, un aquí y un allá, un entonces y un ahora (Rancière, 2010, 104). Así como en el análisis de Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe (2002) la poesía tenía que hacerse mitología para resistir a la abstracción, para crear sus propias formas de conciencia sensible; para Rancière, la ficción no consiste en la fabricación de personajes, sino en la disposición de medios que instituyen una escena. Una arquitectura que permite una determinada apariencia que no se deje regular por el yugo de la representación.

Una superficie que no borre la porosidad de las apariencias, que no se someta a la tiranía de la transparencia como si fuese algo a traspasar, sino que aprenda a soportar sus espectros.

Bibliografía

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2007), *Diálectica de la ilustración*, Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2001), *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-textos.
- Althusser, L. (2002), *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros.
- Barthes, R. (2009), *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, Barcelona: Paidós.
- Baudrillard, J. (1998), *Cultura y simulacro*, Buenos Aires: Kairos.
- Benjamin, W. (2005), *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- Chaput, T., Lyotard, J.F. (1985), *Les Immatériaux*, Paris: Centre Georges Pompidou.
- Debord, G. (1999), *La Sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-textos.
- Debray, R. (1994), *Vida y muerte de la imagen. Una historia de la mirada en occidente*, Barcelona: Paidós.
- Déotte, J.L. (2012), *¿Qué es un aparato estético? Benjamin, Lyotard, Rancière*, Santiago: Ediciones Metales Pesados.
- Derrida, J. (1995), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta.
- Flusser, V. (2008), *O universo das imagens técnicas. Elogio da superficialidade*, São Paulo: Annablume.

- Hallward, P. (2006), «Staging Equality. On Rancière's Theatrocracy», *New Left Review*, n° 37, pp. 106-129.
- Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L. (2002), *El mito Nazi*, Barcelona: Anthropos.
- Lyotard, J.F. (2014), *Discurso, figura*, Buenos Aires: La Cebra.
- Malabou, C. (2011), *La plasticidad en espera*, Santiago de Chile: Palinodia.
- Rancière, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2002), *The Philosopher and his Poor*, Duke University Press: Durham.
- Rancière, J. (2003), «Politics and aesthetics - An interview», *Angelaki*, Vol. 8, n° 2, pp. 191-211.
- Rancière, J. (2006a), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Actes du colloque de Cerisy, Paris: Horlieu.
- Rancière, J. (2006b), «L'usage des distinctions», *Failles*, n° 2, pp. 6-20.
- Rancière, J. (2006c), *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: LOM.
- Rancière, J. (2008), «El teatro de las imágenes», en: AA.VV, *Alfredo Jaar. La política de las imágenes*, Santiago de Chile: editorial Metales Pesados, pp.69-89.
- Rancière, J. (2009), *El reparto de lo sensible*, Santiago de Chile: LOM.
- Rancière, J. (2010), *El espectador emancipado*, Pontevedra: Ellago Ediciones.
- Rancière, J. (2011a), *Momentos políticos*, Madrid: Clave Intelectual.
- Rancière, J. (2011b), *El destino de las imágenes*, Pontevedra: Politopías.
- Rancière, J. (2013a), *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*, Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (2013b), *Figuras de la historia*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Rancière, J. (2014), *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2015), *Mallarmé. La Política de la sirena*, Santiago de Chile: LOM.
- Rancière, J. (2019), *Le travail des images – Conversations avec Andrea Soto Calderón*, Dijon: Les presses du réel.

Del materialismo histórico a la teoría laboral del valor

From historical materialism to the labour theory of value

DIEGO GUERRERO*

Resumen: La relación de Karl Marx con el materialismo histórico y la teoría laboral del valor debe estudiarse en términos a la vez filosóficos y económicos, promoviendo un debate entre ambos conjuntos de especialistas. Más que una preocupación con el debate idealismo-materialismo y su aplicación al estudio de la historia, el enfoque materialista dado a su análisis filosófico y social llevó a Marx a estudiar la sociedad contemporánea como una estructura económica abordable teóricamente en términos crecientemente científico-matemáticos, dando lugar a una “teoría laboral del valor” que fue su gran contribución a la historia de las ideas filosóficas y científicas.

Palabras clave: Materialismo histórico; Teoría laboral del valor; Karl Marx; Marxismo; Materialismo; *El Capital*.

Abstract: The relation of Karl Marx with the historical materialism and the labour theory of value must be studied in terms both philosophical and economic, promoting a debate between both groups of scholars. Rather than a concern with the debate idealism-materialism and its application to the study of history, the materialist approach given by Marx to his philosophical and social analysis led him to study the contemporary society as an economic structure approachable theoretically in terms increasingly scientific-mathematical, resulting in a “labour theory of value” which was his great contribution to the history of philosophical and scientific ideas.

Keywords: Historical Materialism; Labour Theory of Value; Karl Marx; Marxism; Materialism; *Capital*.

1. Introducción: diálogo Filosofía-Economía

Por razones de especialización en el trabajo, filósofos y economistas estudian a Marx y *El capital* con herramientas y lenguajes distintos. Hay muchas lecturas “filosóficas” y otras tantas “económicas” de la obra de Marx, pero nos interesa la posibilidad de que existan otras que sean ambas cosas a la vez, lo que aconsejaría a los economistas estudiar lo que han escrito los filósofos sobre Marx y *El capital*, y a los filósofos lo que han escrito los economistas, a la espera de que fructifique un diálogo más fluido entre ambos. Alguien debería romper el fuego en esta batalla por el diálogo entre filósofos y economistas de nuestro país... Pero, aparte de la distancia entre unos y otros, también llama la atención la distancia entre

Recibido: 01/09/2017. Aceptado: 23/05/2019.

* Profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid (diego.guerrero@movistar.es). Trabaja actualmente en diversos aspectos del pensamiento de Karl Marx, especialmente los relacionados con su teoría del valor. Dos recientes publicaciones son “150 años de *El capital* de Marx: análisis de su difusión en España (1867-2017), con algunas consideraciones sobre su recepción”, *Política y Sociedad*, 2018, 55 (3), pp. 873-892; y “Karl Marx y el libro I de *El capital* (1867)”, *Revista de Economía Crítica*, 2017, 24, 2º semestre, pp. 73-101.

los propios filósofos¹, y en particular entre las lecturas que ofrecen sobre esta cuestión dos filósofos españoles de la talla de Manuel Sacristán y Felipe Martínez Marzoa. En lo que sigue, usaremos el libro singular de Marzoa, *La filosofía de 'El capital'*, como hilo conductor de nuestro recorrido, recordando que su autor se propone demostrar:

1) “Que todo *Das Kapital* no es sino la exposición desarrollada de la ‘teoría del valor’” de Marx, “expuesta globalmente en el capítulo primero”;

2) “Que la ‘teoría del valor’, y, por tanto, *Das Kapital* en su conjunto, es la verdadera obra filosófica de Marx, y que, como tal, es un momento esencial de la historia de la filosofía.” (Martínez Marzoa, 2018, 36)

Muchos economistas verán en este libro elementos de pura economía; pero Marzoa niega “que Marx haya escrito obra alguna de ‘economía’, ni de ‘sociología’, ni siquiera de ‘metodología’ de esas cosas”, si bien reconoce que Marx “hace adoptar a su filosofía esa extraña forma de ‘crítica de la economía política’” (ibíd., 26). Al ser filosofía, es normal que “la historia esencial de la filosofía asuma el papel de base para la fundamentación e interpretación de *Das Kapital*” (ibíd., 142); mientras que la generalizada “falta de penetración en el contenido de *Das Kapital*” responde a que “dicha obra, por lo que se refiere a su contenido (no a los aspectos lógicos y metodológicos), se considera ‘de economía’ (...) Para nosotros, en cambio, es en *Das Kapital* donde está la filosofía de Marx, y, además, no está en el ‘método’, en la ‘manera de proceder’, etc., sino que *es* la obra misma en su contenido.” (ibíd., 28) Sin duda, en este punto, Sacristán preferiría hablar de ciencia y no de filosofía, pero sin olvidar que “precisamente el elemento más anticientífico de su formación –el hegelianismo– es el que lleva a Marx a lo más científico de su obra” (Sacristán, 2003, 180).

Nos parece que estas singulares lecturas de *El capital* son estimulantes también para el economista..., y en lo que sigue abordaremos estas cuestiones al discutir, antes de estudiar ciertos elementos matemáticos de la teoría laboral del valor (TLV) (epígrafe 4), el papel que desempeñan en (la filosofía de) Marx la ciencia y las matemáticas (epígrafe 3), en oposición a cuestiones más trilladas, como la influencia del materialismo histórico en Marx y en el marxismo (epígrafe 2).

2. Marx, marxismo, materialismos

Muchos teóricos, incluido Sacristán, no distinguen suficientemente entre Marx y Engels o entre Marx y marxismo (o “tradición marxista”). Algunos tratan erróneamente a Marx como una determinada fracción de dicha tradición, aunque sea esta la de quienes “quieren volver a Marx”²; mientras que otros aseguran que “no existe en absoluto algo así como ‘el’ marxismo” en singular³. Otros creen imposible definir unívocamente el “marxismo” (Muñoz,

1 Dejamos aquí de lado la que existe entre los economistas.

2 Por ejemplo, se distingue un marxismo “ortodoxo” y un marxismo “occidental” o “crítico”, caracterizado este por un “querer volver a Marx” (Ruiz Sanjuán, 2014, 144).

3 Heinrich, 2004, 29. Este autor se opone al “marxismo tradicional, ‘ideológico’” –cuyas bases fueron sentadas por Engels y Kautsky, y del que el “marxismo-leninismo” es “una continuación y una simplificación ulterior”–, y reivindica una “nueva lectura de Marx” (ibíd., 42-43).

1976, 113), o dicen que “*seguir definiéndose hoy como marxista carece de sentido teórico*”, dado que “hay tanta diferencia entre ciertos marxistas como la que hay entre uno que lo es y otro que no lo es” (Lamo de Espinosa, 1981, 21).

En cambio, hay otra larga tradición, en la que nos encuadramos, que, distinguiendo tajantemente entre Marx y marxismo, intenta “rescatar a Marx del marxismo” (Fernández Liria y Alegre, 2010, 29), dado que Marx fue un “*crítico del marxismo*” y nunca “pretendi[ó] fundar una cosa llamada marxismo” (Fernández Buey, 2004, 15). Frente al “marxismo”, Marzoa asegura que “en el plano de la historia de la filosofía (...), no existe tal corriente; lo único que hay es (...) un cierto libro inacabado que se titula *Das Kapital*” (Martínez Marzoa, 2018, 38) y una serie de “teorizantes del ‘materialismo dialéctico’” o “histórico” que interpretan a Marx “a través de ‘los marxistas’ o de Engels, o incluso de ‘realidades’ político-estatales y/o político-partidarias” (ibíd., 18, 28). Como la inmensa mayoría de los marxistas (hoy y en el pasado) no defienden la TLV de Marx o incluso la combaten, no extrañará que nuestra concepción de esta teoría exija: 1) centrarse en Marx, 2) rechazar todas las tradiciones marxistas al respecto, e 3) intentar localizar y utilizar a los pocos autores (*marxistas y no marxistas*) que han conseguido (o intentado) desarrollar las ideas de Marx, con independencia del marxismo.

Además del marxismo, Marx criticó “todo el materialismo anterior”, incluido el “materialismo *contemplativo*” o “antiguo” (I, IX y X *Tesis sobre Feuerbach*: Marx, 1845, 35, 38-9), crítica tanto filosófica como política. Quien entiende por materialismo “la tesis según la cual en el hombre y fuera del hombre actúa una causalidad única, que es la de la materia”, tiene buen cuidado de precisar que esta tesis “se emplea como instrumento de liberación, no sólo contra las concepciones metafísicas y religiosas tradicionales, sino también, y más que nada, contra las concepciones morales y políticas” (Abbagnano, 1973, II, 374). Sacristán, que encuentra “justificado un modo de pensar que es materialista, en el sentido elemental de no idealista” (Sacristán, 2003, 253), sin duda lo identificaría en estas palabras de Marx: “La minoría [del partido] remplacea el punto de vista de la crítica por el dogmatismo, y el materialismo por el idealismo. Considera a la *voluntad pura* como la fuerza motriz de la revolución, en lugar de las condiciones reales (...)” (minutas del Comité Central de la Liga de los Comunistas de 15/09/1850: *vid.* Adoratski, 1934, 82-83). Digamos que, ajeno a las concepciones tradicionales, el materialismo de Marx se caracteriza por ser: 1) un materialismo activo y práctico, no contemplativo, 2) y una preocupación filosófica que se va extinguiendo a medida que Marx se concentra en su “economía” con un espíritu cada vez más científico-matemático⁴. Marx, crítico feroz del “materialismo contemplativo”, asegura que:

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensible humana, no como práctica. De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto (...)” (Marx, 1845, 35).

4 Para Sacristán, el camino vital de Marx no va del idealismo al materialismo sino de la ideología a la ciencia (Sacristán, 2003, 192).

Y quiere desarrollar ese “lado activo” desde un punto de vista concreto y empírico: un materialismo basado en la *práctica*, en los *hechos*, y, más exactamente, en la *actividad*, en los *actos* de los individuos humanos reales, empezando por la *producción* de su vida: el *trabajo*. Es como si, en Marx, materialismo fuera lo que otros llaman materialismo histórico, empezando por la tesis de que la forma en que la gente se *gana* la vida explica en buena medida cómo la *viven* en todas sus dimensiones. Poco tiene esto que ver con los objetos exteriores y corporales: “el materialismo de Marx no tiene nada que ver con una referencia a la *materia*” sino que es un “materialismo práctico” que hasta podría interpretarse como “la forma más consumada de la tradición idealista” (Balibar, 1993, 29, 22, 33).

Por otra parte, “aunque Marx era, en el sentido filosófico, un materialista en ontología, nunca se interesó realmente por esas cuestiones y apenas si las trató” (Fromm, 1961, 20); más bien, “a partir de un cierto momento, Marx se desentendió casi por completo del empeño por ser ‘materialista’, comprometiendo todos sus esfuerzos en el proyecto de sacar a la luz ‘la ley fundamental de la sociedad moderna’” (Fernández Liria, 1998, 20); por eso, “hay un momento juvenil (...) a partir del cual Marx se aparta cada vez más de una temática filosófica digamos ‘general’ o ‘convencional’, para ocuparse en lo que él llama ‘la crítica de la economía política’” (Martínez Marzoa, 2018, 24): es decir, sin dejar de hacer filosofía, Marx define su economía, o el estudio de “la sociedad moderna”, como algo “específico” y no como aplicación de ninguna filosofía previa (ibídem; 2017, 98).

Marx no empleó nunca el sintagma “materialismo histórico”, sino “concepción materialista de la historia” o similares, pero no para referirse a un “nuevo sistema filosófico”, sino a “un método práctico de análisis *social* e histórico” (Berlin, 1939, 115; cursivas, nuestras); sin embargo, “después de la ‘ontología de la praxis’ anunciada en las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* expone una ‘ontología de la producción’, puesto que, como nos lo dice el propio Marx, la producción forma *el ser del hombre (Sein)*, al que se opondrá su conciencia” (Balibar, 1993, 42). Pero en la producción y “en las mismas relaciones económicas, en cuanto dependen de las relaciones de trabajo, de producción, de cambio, &c., el hombre entra como elemento *activo* y condicionante” (Abbagnano, 1961, 782; cursivas, nuestras); y, como “cada fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de la *actividad* anterior”, resulta que “las fuerzas productivas son el resultado de la energía humana *práctica*” (carta de Marx a Annenkov de 28-12-1846, en Adoratski, 1934, 16; cursivas, nuestras). También, partiendo del “carácter empírico” de los “individuos humanos vivientes”, Marx “anticipa la tesis fundamental de su doctrina de la historia: *el único sujeto de la historia es la sociedad en su estructura económica*” (Abbagnano, 1973, III, 183); de forma que Marx “muestra el carácter peculiar de la sociedad moderna haciendo ver que esa sociedad aparece como una estructura económica; el concepto mismo de estructura económica se genera, para Marx, en el análisis de la sociedad moderna” (Martínez Marzoa, 2018, 135).

Sacristán sin duda piensa en Marx al escribir que “el marxismo no postula la determinación de la humanidad por factores económicos, sino que la descubre y aspira a terminar con ella” (Sacristán, 2003, 230): aunque el materialismo histórico “atribuye a la economía un papel fundamental en el conocimiento histórico y a lo económico una función análoga en la vida histórica”, la doctrina

“se completa subrayando que el papel básico de lo económico es básico también en el sentido de no integral: es también ‘meramente básico’. Con esto el materialismo histórico se distingue del economicismo, reducción de todos los fenómenos a economía.” (ibíd., 226-227).

Es, pues, un “disparate (...) considerar la interpretación marxista de la historia como un economicismo”, cuando no es economía ni ha introducido la economía en la historia (Fontana, 1982, 149): lo que hay es “un ‘determinismo’ impuesto al proletariado por la avaricia capitalista”, y para “romper con ese ‘determinismo’, es necesario un acto de libertad por parte del proletariado” (Ferraro, 1992, 111). Para Marx, la historia es “un complejo proceso dialéctico de libertad y determinación” (Foster, 1992, 7): no hay leyes de la historia pero sí “es posible encontrar *leyes en la historia*”, como “la ley fundamental de una determinada sociedad histórica”, al igual que “la física h[a] podido encontrar leyes *de la velocidad o de la electricidad*, pero nunca una ley *de la naturaleza*” (Fernández Liria, 1998, 135).

Frente a todas las versiones del materialismo histórico, desde la “estricta” o “tecnológica” (Cohen, 1978) a la “política”, centrada en la lucha de clases (Herreros, 2005), “Marx no sustenta en absoluto la llamada ‘concepción materialista de la historia’” (Martínez Marzoa, 2018, 135). Veamos ahora si la concepción de Marx, además de antihistoricista⁵, tiene algo que ver con la ciencia y las matemáticas.

3. Materialismo, ciencia y matemáticas

Para el “analítico” Sacristán –para quien no existe “heterogeneidad esencial” entre ciencias naturales y sociales–, en Marx existe la idea del “materialismo científico” como “reafirmación del carácter universal del método científico-natural” (Sacristán, 2003, 151); y “la ciencia positiva realiza el principio del materialismo a través de una metodología analítico-reductiva”:

“Su eliminación de factores irracionales en la explicación del mundo procede a través de una reducción analítica de las formaciones complejas y cualitativamente determinadas a factores menos complejos (...) y más homogéneos cualitativamente, con tendencia a una reducción tan extrema que el aspecto cualitativo pierda toda relevancia. (...) [T]iende incluso a obviar conceptos con contenido cualitativo, para limitarse en lo esencial al manejo de relaciones cuantitativas, o al menos, materialmente vacías.” (Sacristán, 2004, 35)

Y no se trata sólo de lo cuantitativo. Para Marzoa, los hechos materiales en que consiste la economía de Marx pueden cuantificarse con exactitud matemática:

5 Para Marzoa, la pregunta “¿qué ‘concepción de la historia’ sustenta [Marx]?” es una pregunta “viciosa” porque “se pide en ella una concepción de cómo se rige en general la historia”, y “aceptar esta pregunta equivale a negar en general la historia o, lo que es lo mismo, a ‘explicarla’, a, siguiendo el modelo de la moderna ciencia de la naturaleza, entender también en la ‘historia’ por ‘conocimiento’ de un fenómeno su reducción a un tipo de conceptos preestablecido” (Martínez Marzoa, 2018, 135-136).

“Llamaremos ‘ley objetiva’ a una determinación que opera sin que para ello tenga que ser conocida. En la sociedad moderna impera una ley de ese tipo (...), rige una ‘ley económica’. El significado del adjetivo ‘económica’ es explicado por Marx en términos que parafraseamos del siguiente modo: que el tipo de hechos en que se cumple esa ley es el de los hechos que llamamos ‘materiales’, entendiendo por tales aquellos hechos ‘que pueden ser constatados con la exactitud de las ciencias de la naturaleza’. (...) Los hechos en los que se cumple la ley del valor (precios, volumen de producción, salarios, ganancias, etc.) son, en efecto, expresables todos ellos en forma matemática.” (Martínez Marzoa, 2018, 83; 2008, 29)

La “consecución de un número” que sirva para medir una fuerza, etc., es un objetivo que Marx comparte con Galileo. Marx usa, junto al hegeliano, el método “normal” de la ciencia (como Ricardo, por ejemplo) para “localizar los hechos de un campo de investigación y enlazarlos entre sí” (Sacristán, 1983, 324-5); y usa también “modelos”, por ejemplo un modelo macrodinámico “construido rigurosamente por medio de un método científico” que muestra “la grandeza de Marx desde el punto de vista de la teoría económica moderna avanzada” (Morishima, citado en Sacristán, 2004, 319). Marx, “como regla metodológica general, mantuvo, con Kant y en contra de Hegel, que ‘una ciencia sólo está desarrollada cuando alcanza el punto en que puede hacer uso de las matemáticas’”, y “se embarcó” de hecho “en el estudio del álgebra superior y el cálculo con el propósito de aplicarlos al análisis económico” (Smolinski, 1973, 1201); es decir, “Marx tenía el proyecto de elaborar una teoría matemática de la economía”, lo que “desemboca necesariamente en el diseño de modelos matemáticos que sustituyen por el análisis matemático y el cálculo el análisis conceptual cualitativo” (Godelier, 1966, 136). La idea de que a Marx le interesaban más las cuestiones cualitativas que las cuantitativas “se basa en una definición obsoleta de las matemáticas”, pues “los métodos matemáticos que tratan con estructuras más que con cantidades pueden aplicarse al estudio de los así llamados problemas económicos cualitativos, esto es, problemas que pueden no tener soluciones numéricas” (Smolinski, 1973, 1201).

Dejando de lado el largo debate histórico sobre el uso de las matemáticas en economía⁶, no es casualidad que Irving Fisher, en su pionera bibliografía sobre economía matemática (Fisher, 1897), incluyera *El capital* pero no las obras de los economistas clásicos (salvo Sismondi); y es que hay en la obra de Marx una “dependencia de la física clásica y las matemáticas, hasta ahora muy poco entendida”, que tiene su origen en “el espíritu científico de la ‘Escuela histórica escocesa’, profundamente enraizado en la ciencia física newtoniana y, en segundo lugar, los estudios de primera mano de Marx de las matemáticas y la física

6 Hay dos posiciones. Por una parte, “*nuestra ciencia debe ser matemática, simplemente porque opera con cantidades*” (Jevons, 1879, 68), y “los conocimientos matemáticos son útiles porque proporcionan un lenguaje maravillosamente conciso y exacto” y “refuerzan las ventajas del uso de la abstracción en la ciencia” (Marshall, 1890, 643). Por otra parte, “lo que busca un economista no son relaciones entre cantidades sino la esencia de los fenómenos económicos (...) ¿Cómo se puede, usando métodos matemáticos, llegar a un conocimiento de esa esencia, por ejemplo la esencia del valor, de los beneficios empresariales, de la renta de la tierra?” (Menger: carta a Walras de 1884, citada en Jaffé, 1935, 208). Sin embargo, “no se puede encontrar una sola arremetida contra la economía matemática en los escritos publicados o no publicados de Marx” (Smolinski, 1973, 1201).

de Newton” (Witt-Hansen, 1977). Contra la “tesis de la ignorancia”⁷ matemática de Marx, basta con leer sus *Manuscritos matemáticos*⁸ (Marx, 1985), cuyos “méritos” obligaron a Sacristán a retractarse⁹ y reconocer que de estos “los principales desde mi punto de vista son la crítica de la noción de infinitésimo y la construcción de una noción de variable muy próxima de criterios operacionalistas” (Sacristán, 2004, 354).

Para muchos economistas matemáticos contemporáneos, las aportaciones “matemáticas” de Marx son muy importantes: hizo “propuestas pioneras para el análisis matemático del ciclo económico”, mientras que “una de sus contribuciones más importantes, su teoría de los salarios, procede de su estudio de las matemáticas superiores” (Smolinski, 1973, 1201); su “trabajo de pionero (...) prefiguró varios de los modelos analíticos modernos de la economía”, y estuvo muy “cerca en la década de 1860 de un cuadro correcto del equilibrio en estado estacionario y en crecimiento exponencial” (Samuelson, 1971, 399); anticipó cuestiones esenciales del álgebra matricial cuando “se tropezó con el teorema de Frobenius-Perron de matrices no negativas (o más exactamente, con las condiciones que llamamos hoy condiciones de Hawkins-Simon) en su Teorema Marxiano Fundamental y con el problema de la cadena de Markov en su problema de la transformación”; y “es un gran mérito de su parte que descubriese esos problemas antes que los matemáticos, y que obtuviese sus propias soluciones”: “la verdad de esas soluciones puede mostrarse, tras algunas revisiones, usando los teoremas matemáticos adecuados, que se descubrieron más tarde.” (Morishima, 1974, 621)

Marx planteó en primer lugar los teoremas de la “unicidad” y de la “existencia”, y lo hizo en relación con los beneficios y su tasa; por una parte, “proporcionó lo que en nuestros días llamaríamos la ‘prueba de la existencia’ del beneficio”, y por otra “planteó el teorema de la unicidad correctamente y sugirió las líneas maestras de una prueba rigurosa, al intentar reducir los precios de producción a los valores” (Bródy, 1970, p. 93). Además, “en *El Capital* de Marx se encuentra el primer análisis detallado del principio de dualidad¹⁰ en la ciencia económica”, desde el capítulo primero al resto de la obra de Marx, “conectando muchas ideas y problemas diferentes” en los que la correspondencia entre los aspectos primal y dual se hace “no sólo en los rasgos más generales sino también a menudo en cuestiones de detalle” (ibíd., 65-66); Marx se queja de que, a pesar de ser “lo mejor” de su libro, “ha escapado a la atención de todos los economistas, sin excepción, que si la mercancía es algo

7 Smolinski niega así esta tesis de Böhm-Bawerk, Edgeworth o Pareto: “empezando por el álgebra elemental, la trigonometría, la geometría analítica y la teoría de las permutaciones y combinaciones, [Marx] también trabajó con series infinitas, la teoría de las ecuaciones binomiales de Newton y otras ramas de álgebra superior. Estaba familiarizado no sólo con media docena de manuales universitarios corrientes sino también con los tratados clásicos de Isaac Newton, Leonard Euler, C. McLaurin y J. L. Lagrange, y parece haber leído también los trabajos matemáticos de Leibniz, Taylor y Poisson. Hizo una crítica de estos diferentes autores, comparó extensamente varios métodos de diferenciación y, no contento con ellos, concibió su propio método de ‘diferenciación algebraica’.” (Smolinski, 1973, p. 1193).

8 Los *Manuscritos matemáticos* publicados son sólo una parte de las “más de mil páginas manuscritas” que dejó Marx en este campo (Ricci, 2018).

9 “Debo rectificar algo [en un artículo de 1964, donde] arriesgué la conjetura de que los manuscritos matemáticos de Marx no debían de ser interesantes” (Sacristán, 2004, 354).

10 El principio de la dualidad –formulado rigurosamente por primera vez por von Neumann– consiste en “que todos los procesos productivos intrincados pueden examinarse en un doble aspecto: como procesos físicos que crean valores de uso y como procesos que simultáneamente les asignan valores (...) No se trata sólo de simetría sino también de estrecha interdependencia.” (Bródy, 1970, 62-63)

dual –valor de uso y valor de cambio–, entonces el trabajo incorporado a la mercancía debe ser también de carácter dual (...) De hecho, aquí se encierra todo el secreto de la concepción crítica.” (ibíd., 67)

4. La teoría laboral del valor: elementos matemáticos

Los elementos matemáticos que resaltaremos están condicionados naturalmente por nuestra interpretación de la TLV, pero esta no pretende ser “la” TLV de Marx sino una lectura “posible” o “no imposible” de la misma (Marzoa 2018, p. 38)¹¹. Se traen, pues, a colación básicamente como expresiones de la actitud “materialista” de Marx expuesta anteriormente (a la vez filosófica y científico-matemática).

1. En nuestra opinión, la única propiedad *cuantificable* que pueden tener en común *la totalidad*¹² de las mercancías (obsérvese la *doble exigencia*) es ser el resultado, cada una, de un proceso laboral inmediato, de cierta cantidad de trabajo humano requerido por ella. La relación mercantil *empíricamente comprobable* entre ciertas cantidades (q_a, q_b, \dots, q_z) de las mercancías (bienes y servicios) a, b, \dots, z es del tipo

$$“p_a \cdot q_a = p_b \cdot q_b = \dots = p_z \cdot q_z = D” [1]$$

[donde p_i es el *precio de mercado* de la mercancía i , y D es cierta cantidad de dinero]. Si, en este contexto, llamamos l_i a la cantidad de una propiedad común *cuantificable* cualquiera –“ l ”– existente en la mercancía i , etc., se trata de comprobar si es o no verdad nuestra tesis de que la relación

$$“l_a \cdot q_a = l_b \cdot q_b = \dots = l_z \cdot q_z = L” [2]$$

(que queremos relacionar con [1] para dilucidar las relaciones *cualitativas* entre p y l) *sólo* tiene sentido si l_i es el trabajo empleado en la mercancía i , y L , una cierta cantidad total de trabajo. Para probar que las cantidades¹³ l y L *sólo* pueden concebirse y tener sentido si son cantidades de trabajo, hay que demostrar lógicamente que *no* pueden ser *cantidades* de *ninguna otra* propiedad; lo que en efecto se puede demostrar, dado que cualquier propiedad diferente del trabajo, o bien no es cuantificable¹⁴, o bien no es realmente una propiedad de las mercancías, sino una manera de nombrar a cierto número o cantidad de ellas, con lo que no estaríamos hablando de l sino de q . es decir, no tendríamos siquiera una ecuación [2] porque no habríamos salido de la [1]. Expliquemos esto.

11 No nos parece el lugar para discutir en detalle otras lecturas o interpretaciones posibles de la TLV muy diferentes de la nuestra, como por ejemplo la de Fernández Liria y Alegre (2010); una crítica a estos autores por parte de un seguidor de Marzoa se encuentra en Nieto (2015).

12 Nótese que hay diversas propiedades físicas comunes en muchas mercancías (peso, volumen, etc.) pero ninguna puede estar presente en *todas* sin excepción; recuérdese que los servicios representan hoy 2/3 del PIB, y nadie conoce el “peso” del servicio de un acomodador de cine, el “volumen” de un anuncio televisivo, etc.

13 Téngase en cuenta que el precio es también cantidad: cierta cantidad de dinero.

14 Como las que propone Böhm-Bawerk (1896, pp. 89, 98): el “valor de uso en general”, la “cantidad de materia común media”, o ser “productos de la naturaleza”, “escasas”, “apropiadas” u “objeto de demanda y de oferta”.

Algunos autores contemporáneos, siguiendo a Pareto (1966, 47) y a Böhm-Bawerk (1896, 90), han propuesto como propiedad *cuantificable* la de ser las mercancías “productos de una determinada inversión de capital” (idea implícita en Fernández Liria y Alegre 2010). A nuestro juicio, esto pasa por alto que el capital también es dinero y por tanto mercancía¹⁵, por lo que afirmar que las mercancías son “producto de cierta cantidad de dinero”, es decir, de mercancías, es una tautología como afirmar que todas las mercancías tienen la propiedad común de ser mercancías. Es decir, las mercancías compradas con cualquier inversión de capital ya están comprendidas entre las $a, b, c...$ de nuestras ecuaciones, y la elección de ciertas cantidades de ellas ($q_a, q_b, q_c...$) nada puede decir sobre la *naturaleza* de las l_i , y, por tanto, nada sobre si son cantidades de trabajo humano u otra cosa. Donde sí tienen algo que decir las *cantidades* de inversión es en el lado *cuantitativo* del problema. Para Marx, los precios de mercado, p_i , de la ecuación [1] vienen regulados por los *precios de producción* (pp_i), y estos a su vez por los *precios de valor*, pv_i (precios proporcionales a los valores), de forma que, en las ecuaciones [3] y [4]:

$$pp_a \cdot q_a = pp_b \cdot q_b = \dots = pp_z \cdot q_z = D' \quad [3]$$

y

$$pv_a \cdot q_a = pv_b \cdot q_b = \dots = pv_z \cdot q_z = D'' \quad [4],$$

no sólo difiere cada pp_i de su correspondiente pv_i , sino que las cantidades de dinero a las que ascienden estos productos de un precio por una cantidad por lo general difieren ($D \neq D' \neq D''$).

En resumen, el vector de los pp difiere *cuantitativamente* del de los pv pero su *naturaleza* es común: ciertas cantidades de trabajo humano expresadas en dinero. Por el contrario, no existe ninguna suma $U \neq L$ ni ningún u_i definido que permitan escribir una ecuación como la [5]:

$$“u_a \cdot q_a = u_b \cdot q_b = \dots = u_z \cdot q_z = U” \quad [5]$$

y sean capaces de explicar la relación objetiva mercantil, empírica, que representa la ecuación [1]. Aunque pase normalmente desapercibida, esto nos parece una *demonstración* parcial de la TLV¹⁶.

2. La teoría de Marx se refiere a la sustancia de valor pero también –y esto suele olvidarse– a la *forma* de valor (el precio), única manera posible de expresar y medir el valor mercantil en el capitalismo desarrollado. Por tanto, para cuantificar empíricamente las categorías de la TLV debemos partir de cantidades de dinero, como en la contabilidad nacional o en las tablas *input-output* (insumo-producto)¹⁷. Para muchos es contradictorio pretender

15 Aun más: es la “mercancía general” o “universal” (Marx 1867, 143).

16 En el capítulo 9 de Martínez Marzoa (2014) se encuentra una demostración axiomática de la “determinación objetiva de las relaciones de cambio”, objetividad “que no puede ser física o material o real, pues la objetividad en las relaciones de cambio es sinónima de una magnitud común (de la que a diversas cosas de diversos tipos corresponderían cantidades)”; esa magnitud, “que no puede ser ninguna magnitud física o material o real”, no es otra cosa que el trabajo abstracto, lo que en nuestro texto venimos llamando “trabajo humano”.

17 Es cierto que los elementos de estas tablas no tienen por qué concebirse como cantidades de dinero; de hecho conceptualmente reflejan las relaciones físicas que caracterizan “técnicamente” a la producción. Aquí, sólo hablamos de dinero para recordar que los valores-trabajo de Marx se expresan necesariamente como cantidades de dinero.

medir categorías marxianas, como composición de capital o tasa de plusvalor, en términos monetarios, usando las estadísticas oficiales (o privadas) al uso (aunque estén “adaptadas” a la TLV, como requiere el cálculo del trabajo “improductivo”, por ejemplo). Como se recordará, en *El capital* casi todos los ejemplos de medidas de valor se expresan en libras.

3. El llamado “problema de la transformación” procede en parte de no tener esto en cuenta. En nuestra opinión, si entendemos por “valor” magnitudes de trabajo, y por “precio” magnitudes monetarias, la TLV exigiría distinguir, para cada mercancía, tres cuantificaciones del valor y otras tres del precio. Marx llama “precio de valor” al valor-trabajo expresado en dinero; “precio de producción” al precio monetario que implica la misma tasa de ganancia en todas las mercancías; y “precio de mercado” al precio efectivo en euros, tal como aparece en la realidad mercantil. Si los denotamos pv , pp y pm , respectivamente, siendo v , p y m sus respectivas expresiones “laborales”, podemos afirmar que la “transformación” no tiene que ver con el paso de cantidades de trabajo a cantidades de dinero, sino con la diferencia cuantitativa entre pv y pp (o, si se quiere, entre v y p). Para Marx, el objetivo de su TLV, aparte de comprender la naturaleza de las relaciones de producción y de trabajo social en el capitalismo, no es únicamente explicar la explotación, etc., sino también contar con una teoría objetiva de los precios mercantiles (pm): el movimiento inmediato de estos de acuerdo con la ley de la oferta y la demanda viene regulado por unos precios de equilibrio que son los pp (son el centro de gravedad de los pm); pero Marx piensa que los pp vienen regulados, a su vez, por los precios de valor (pv), que reflejan las cantidades de trabajo implícitas en las mercancías.

4. Una interesante aportación de Marzoa a la TLV es su concepción de los pp como los “auténticos valores”, interpretación original y próxima al espíritu de la teoría de Marx. Para este, v no es el valor de un espécimen cualquiera de la mercancía M , sino su “valor social medio” en el sector, una media ponderada de los valores “individuales” que normalmente difiere de todos ellos¹⁸. Esta discrepancia cuantitativa es fruto de la competencia “*intra-sectorial*”, la batalla por la máxima productividad y el mínimo coste unitario dentro del sector, y a ello hay que añadir la competencia “*intersectorial*” entre las empresas de diferentes sectores en busca de la máxima rentabilidad. Esto hace de los pp variantes cuantitativas de los pv , pues si estos materializan la misma tasa de plusvalor en cada *tipo de* mercancía, aquellos contienen una tasa de ganancia igual en cada sector. Los pp pueden, pues, concebirse como los auténticos “valores sociales medios” a escala global, es decir, no en el sector sino en la economía en su conjunto¹⁹. Marzoa concluye que, si se acepta sin problemas el primer ajuste cuantitativo –el de los valores individuales transformados en valores *intra-sectoriales*, o pv –, debería aceptarse también el de los pv en lo que podríamos llamar *valores-intersectoriales-ajustados-por-la-tasa-de-ganancia*, o pp .

5. Antes de seguir, puntalicemos el concepto de “individual”. Normalmente, al hablar de “productor individual” se piensa en un individuo, pero esta práctica, alentada por los ejemplos típicos de Marx (casi siempre referidos a artesanos y trabajadores independientes como

18 Si tres empresas producen M en 2, 3 o 4 horas respectivamente, v podría ser 2.8, 3.1, 3.5..., dependiendo del peso relativo de cada empresa en el sector.

19 Otros autores discrepan, considerando que, para que los pp pudieran considerarse como pv cuantitativamente modificados, sería necesario, entre otras cosas, que la composición orgánica del capital fuera un indicador adecuado de la “productividad” del trabajo, no sólo dentro de un sector, sino también en la economía en su conjunto (Fernández Liria y Alegre 2010, 559-60). Marzoa rebate esta objeción en Martínez Marzoa (2017, 97).

“el sastre”, “el médico”, etc.), puede desorientar a muchos. La unidad de producción no debe identificarse con el trabajador individual, sino con el “trabajador colectivo” (Nagels, 1974) que opera dentro de cada empresa (o planta industrial, sea fábrica o taller, en las empresas “multiplantas”); y la mercancía es el resultado del trabajo colectivo de trabajadores que cooperan en la producción de un tipo de mercancía (o varios) que no coincide normalmente con el resultado producido inmediatamente por cada uno de ellos. Por ejemplo, la mercancía que produce y vende la empresa Metro de Madrid se mide en “miles de pasajeros por kilómetro por unidad de tiempo” –y así se computa cuando se quiere comparar la productividad media del metro de una ciudad con la del metro de una ciudad distinta–, mientras que lo que hacen sus diversos trabajadores será, según sus respectivas profesiones, trabajo de electricista, de cajero, de mecánico, de conductor...

6. Marx explicó la magnitud del pp de la mercancía i (o pp_i), comparada con la del correspondiente pv_i , en función de la “composición en valor” del capital²⁰ (cvc) del sector i ($k_i = C_i/v_i$, donde k_i es la composición de capital y C_i y v_i representan el stock de capital constante y el flujo de capital variable) comparada con la del conjunto de la economía ($k^* = C/v$, donde C y v son el capital constante y variable *totales*). Pensaba que existía alguna función sencilla del tipo $pp_i/pv_i = f(k_i/k^*)$, según la cual en los sectores de alta cvc los pp son mayores que los pv ; en los de baja cvc , menores; y en los de cvc media, iguales. Los estudios empíricos (Guerrero, 2000) muestran la *exactitud* de esta tesis una vez definida la cvc como la composición del “capital verticalmente integrado” (Pasinetti, 1973), kk , o cociente entre el capital constante verticalmente integrado (que tiene en cuenta no sólo el capital constante directamente empleado en la producción de i , sino también en la producción de los insumos de i , más en la producción de los insumos de esos insumos, y así sucesivamente...) y el capital variable utilizado en el sector i ; es decir, se comprueba empíricamente que $pp_i/pv_i = kk_i/kk^*$, con independencia de qué interpretación se dé a los pp y de que se esté o no de acuerdo con la tesis de Marzosa.

7. Si se acepta que los pp tienen la misma naturaleza y dimensión que los pv , puede comprobarse que exactamente los mismos datos –llamados “físicos”, “técnicos” o “sociotécnicos”, es decir, los coeficientes unitarios de capital constante y de salario real– sirven para calcular tanto los datos que son fundamentales según los críticos – pp y g (tasa de ganancia)– como los fundamentales según los defensores de la TLV – pv y p' (tasa de plusvalor)–. Para estos últimos, no se trata de dos mundos competitivos distintos, uno ideal (pv) y otro real (pp) (como defienden los modelos de “dos sistemas”, o “dual systems”), sino de un único mundo real (“single system”). Llamando A a la “matriz técnica” (de coeficientes unitarios de insumos de capital constante consumido), y B a la de coeficientes unitarios de elementos del salario real, sumadas ambas en $A^* = A + B$, podemos obtener *simultáneamente* a partir de ellas tanto los vectores de pv y pp como las tasas p' y g (escalares). Según varios conocidos teoremas de Perron y Frobenius para matrices no negativas (Pasinetti, 1975), las tasas p' y g aparecen como funciones respectivas de los autovalores dominantes (positivos) de sendas matrices A_v y A_p , obtenidas a partir de B y de A^* ; y los vectores pv y pp , como los autovectores izquierdos (distintos de cero y no negativos) asociados a dichos autovalores (Guerrero, 2011).

20 Algunos autores no distinguen, a diferencia de Marx, entre composición “técnica”, “orgánica” y “en valor” del capital (Marx 1867, 703-4), lo que lastra sobremanera su concepción de las relaciones entre productividad y composición de capital. Para un desarrollo matemático moderno de estas diferencias, véase Shaikh (1987).

8. Es obvio que para Marx los valores no son “redundantes”, como tampoco lo es que la suma de los *pv* coincida con la de los *pp*, o que la suma de ganancias coincida con la suma de los plusvalores. Es cierto que estas *sumas* o totales *no* bastan para determinar por sí solas los precios de las mercancías, que son siempre individuales, pero, si ambas se cumplen simultáneamente, *sí* sirven para desmentir a quienes, desde Bortkiewicz a Steedman, niegan la posibilidad de esta doble “invariancia”. En efecto, siendo (1) la suma total de los *pv* del conjunto de las mercancías; (2) la masa total de plusvalor que encierran; (3) la suma total de los *pp* del conjunto de las mercancías; y (4) la masa total de ganancia incluida en ellas, lo que Marx afirma es que (1) = (3) y, simultáneamente, (2) = (4). La razón es que no se necesita transformar el *pv* de los inputs en su *pp* porque Marx supone que desde el principio están expresados en precios de mercado (*pm*). Siendo así, para Marx los dos vectores de precios no son, respectivamente,

$$pv = pv \cdot A^* + pv \cdot B \cdot p'$$

y

$$pp = pp \cdot A^* \cdot (1 + r),$$

sino

$$pv = pm \cdot A^* + pm \cdot B \cdot p'$$

y

$$pp = pm \cdot A^* \cdot (1 + r),$$

de donde resulta que simultáneamente (siendo *x* el vector columna de outputs):

(a) la suma de los *pv* iguala la de los *pp* (o sea, $pv \cdot x = pp \cdot x$);

(b) el coste de los insumos es $= pm \cdot A^* \cdot x$ en ambos casos;

(c) y, por tanto, el plusvalor total es idéntico a la ganancia total: $pm \cdot B \cdot p' \cdot x = pm \cdot A^* \cdot r \cdot x$ (Guerrero, 2007).

9. La matriz “técnica”, *A*, no es independiente de los valores sino que deriva de estos, ya que, si *A* fuera una matriz realmente “técnica”, debería incluir una serie de datos que en la práctica quedan excluidos. Pongamos un ejemplo: técnicamente, la producción de tomates, o de productos agrícolas en general, o de servicios turísticos de playa, requiere un insumo como la luz del sol; pero este no aparece en ninguna tabla intersectorial por la sencilla razón de que es un insumo *gratuito* que no exige, en consecuencia, el empleo de capital constante (es decir, de valor)²¹. La técnica productiva varía además en respuesta a los cambios de valor (de productividad) que experimentan los distintos productos, en especial los insumos.

10. La tasa de ganancia ($g = PV/(c+v)$)²² es también una “transformación” de la tasa de plusvalor ($p' = PV/v$) y una forma fetichista de esta. El descenso tendencial de *g* lo admiten por supuesto todas las escuelas económicas, pero para Marx la “ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia” es la más importante de la economía política. Y ello, no porque creyera que la ley debía manifestarse empíricamente como una larga e ininterrumpida

21 Por otra parte, las tablas reales incluyen en sus filas otras cantidades monetarias en forma de impuestos, etc., que, obviamente, poco tienen de “técnicos”.

22 Representamos el plusvalor por *PV* para no confundirlo con el precio de valor, *pv*.

caída de g^{23} , sino porque veía en g la tendencia dominante y un índice-resumen resultante de factores “contradictorios” (contrapuestos) decisivos para la dinámica capitalista. Si sustituimos plusvalor por beneficio, B , y capital constante y variable ($c + v$) por stock de capital monetario (K), la tasa de ganancia también es $g = B/K$. Marx incluía en la “ley” no sólo a g sino también a B y K , ambas de tendencia creciente, siendo más fuerte la de K . Despejando B , obtenemos $B = g \cdot K$, y, usando derivadas en el tiempo (con $B' = (dB/dt)/B$, $g' = (dg/dt)/g$ y $K' = (dK/dt)/K$), llegamos a $B' = g' + K'$. Si g cae a largo plazo, entonces g' es un número negativo y tendríamos $K' > B'$; es decir, el capital crecería más rápidamente que los beneficios (generando primero una “sobrecumulación” subterránea expresada en bonanza económica), pero puede demostrarse que dicha pauta se transforma finalmente en su contraria al estancarse o decrecer B : es entonces cuando aflora la sobrecumulación en forma de *crisis* (crisis de “sobrecumulación de capital”) que da paso a la depresión.

Esto puede probarse así. Llamando “ $-a$ ” a la tasa media de variación de g a largo plazo, y descomponiendo la tasa de acumulación K' –que por definición es igual a I/K (siendo I la inversión)– como $K' = I/B \cdot B/K$, podemos expresar “ $B' = g' + K'$ ” como $B' = -a + i \cdot g$ (donde $i = I/B$ es la tasa de (re)inversión de los beneficios). De aquí obtenemos que B se estancará o disminuirá (haciendo $B' \leq 0$) cuando g baje en su caída hasta el nivel $g \leq a/i$. Al caer B , la inversión (demanda) descenderá más rápidamente aun, y con ella bajará i , con lo cual se prolongará la situación depresiva desencadenada por $g \leq a/i$, que se agravará además porque la caída del empleo en el sector de bienes de equipo reducirá el consumo privado (y la demanda pública), y esto afectará a su vez a la inversión..., etc. La depresión se prolonga porque la reducción de i hace subir el cociente a/i , haciendo imposible que g se recupere inmediatamente; ahora bien, la salida de la depresión requiere la liquidación (del valor) de una parte del capital “sobrecumulado” durante la expansión como única forma de recuperar B y g . Así, al recuperarse i al cabo de un tiempo, y por ende bajar a/i , se volverá a la situación previa a la crisis, con $g > a/i$. Lo que en definitiva nos enseña esta “ley” es que el capitalismo tiende a acumular irrefrenablemente lo más rápidamente posible y, por tanto, tiene que pagar este exceso, recurrentemente, con una falta: la sobrecumulación pasa por dos periodos, uno subterráneo-expansivo, y otro en la superficie como *crisis-depresión-subacumulación*.

11. Para Marx, proletario = asalariado (cap. LII del libro III de *El capital*), y la tendencia a la asalarización/proletarización se debe a la superioridad competitiva del capitalismo frente a otras formas productivas. Si llamamos A a los asalariados con empleo, NA a los empleados no asalariados, O a los ocupados (con $O = A + NA$), y U a los desempleados, entonces la población activa, P , será $P = O + U$. Si definimos el proletariado como $PR = A + U$, entonces proletarización significa subida de PR/P (igual al cociente “ $(A+U)/(O+U)$ ”), y asalarización, aumento de A/O . Por lo general, esto se produce porque disminuye NA/O (es decir, baja el peso relativo de los no asalariados: pequeños propietarios agrícolas, autónomos y empleadores) y porque los parados que salen del desempleo lo hacen, casi siempre, ingresando o reingresando en la categoría de asalariados. Es decir, dejando de lado a los

23 Según Moseley (2017, 84), la edición de Engels del libro III de *El capital* reforzó la impresión de que la tendencia de g coincidía con su movimiento a la baja, pero Marx, más cauto, pensaba que las “contratendencias” harían subir g durante determinadas fases (Marx, 2015). Sobre el significado de “ley de tendencia” en Marx, véase Little, 1986.

“falsos autónomos”, hay dos flujos simultáneos *de sentido contrario* y distinta intensidad: uno, el ascenso de quienes pasan de *A* a *NA* (que Marx no niega), y otro, el descenso de quienes bajan de *NA* a *A*. Como este último flujo es mayor, aumentarán a largo plazo *A/O* (asalarización creciente) y *PR/P* (proletarización), como reflejan de hecho las estadísticas.

12. La depauperación es otro concepto en disputa secular. Para Marx, el proletario/asalariado es por definición un *pauper*, un pobre, pero no en sentido absoluto sino *relativo* (en relación con la riqueza del otro polo de la relación capital: los capitalistas). Esta depauperación (proceso de empobrecimiento) *relativa* se produce casi de continuo, mientras que la *absoluta* ocurre sobre todo en periodos de crisis y depresión, o bien afecta sólo a determinados colectivos del proletariado, no al conjunto. La depauperación relativa implica un creciente grado de explotación (tasa de plusvalor) resultante del incremento de productividad consustancial con el capitalismo. Marx la asocia al descenso del “salario relativo”, un término ricardiano que designa la parte o fracción de los salarios en la renta nacional (o expresión monetaria del valor añadido social: *VA*). La relación entre el aumento de la tasa de plusvalor ($p' = PV/v$) y el descenso del salario relativo ($SR = v/VA$) es obvia: como *SR* es $v/(v+PV)$, podemos dividir todo por *v* para obtener $SR = (v/v) / (v/v + PV/v)$, es decir $SR = 1 / (1 + p')$. Está claro que ambos están en relación inversa: si aumenta *p'*, baja *SR*; o, despejando *p'* como $(1/SR) - 1$, vemos que si *SR* baja, *p'* sube.

5. Bibliografía

- Abbagnano, Nicola (1961): *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- Abbagnano, Nicola (1973): *Historia de la filosofía*, 3 volúmenes, Montaner y Simón, Barcelona.
- Adoratski, V. (1934): *Carlos Marx y Federico Engels: Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1973.
- Balibar, Étienne (1993): *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Berlin, Isaiah (1939): *Karl Marx. Su vida y su entorno*, Alianza, Madrid, 2000.
- Bródy, András (1970): *Proportions, Prices and Planning. A Mathematical Restatement of the Labor Theory of Value*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Cohen, Gerald (1978): *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, Madrid, 1986.
- Fernández Buey, Francisco (2004): *Marx (sin ismos)*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Fernández Liria, Carlos (1998): *El materialismo*, Síntesis, Madrid.
- Fernández Liria, Carlos, y Luis Alegre (2010): *El orden de 'El capital'. Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid.
- Ferraro, Joseph (1992): *Freedom and Determinism in History According to Marx & Engels*, Monthly Review Press, New York.
- Fisher, Irving (1897): “Bibliografía sobre economía matemática”, en A. A. Cournot, *Investigaciones acerca de los principios matemáticos de la teoría de las riquezas*, ed. J. C. Zapatero, Alianza, Madrid, 1969, pp. 230-262.
- Fontana, Josep (1982): *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona.
- Foster, John Bellamy (1992): “Introduction”, en Ferraro (1992), pp. 7-36.

- Fromm, Erich (1961): *Marx y su concepto de hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- Godelier, Maurice (1966): *Racionalidad e irracionalidad en Economía*, Siglo XXI, México, 1967.
- Guerrero, Diego (2000): “Insumo-producto y teoría del valor-trabajo”, *Política y Cultura*, verano, n° 13, pp. 139-168, UAM-Xochimilco, México, DF.
- Guerrero, Diego (2007): “The labour theory of value and the ‘double transformation problem’”, *Nómadas, Revista crítica de ciencias sociales*, Universidad Complutense de Madrid, n° 16, julio-diciembre, pp. 255-284.
- Guerrero, Diego (2011): “The dependence of prices on labour value”, *Atlantic Review of Economics*, 1 (6) [http://journaldatabase.info/articles/dependence_prices_on_labour_values.html]
- Heinrich, Michael (2004): *Crítica de la economía política. Una introducción a ‘El capital’ de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Herreros Vázquez, Francisco (2005): *Hacia una reconstrucción del materialismo histórico*, Istmo, Madrid.
- Jaffé, William (1935): “Unpublished papers and letters of Léon Walras”, *Journal of Political Economy*, 43, pp. 187-207.
- Jevons, William Stanley (1879): *La teoría de la economía política*, Pirámide, Madrid, 1998.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1981): *La teoría de la cosificación, de Marx a la Escuela de Frankfurt*, Alianza, Madrid.
- Little, Daniel (1986): *The Scientific Marx*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Marshall, Alfred (1890): *Principios de Economía*, Aguilar, Madrid, 1957.
- Martínez Marzoa, Felipe (2008): *El concepto de lo civil*, La Oficina, Santiago de Chile.
- Martínez Marzoa, Felipe (2014): *Polvo y certeza*, Abada, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (2017): *Válidas ruinas*, Abada, Madrid.
- Martínez Marzoa, Felipe (2018): *La filosofía de ‘El capital’*, Abada, Madrid [edición original, Tecnos, 1983].
- Marx, Karl (1845): “Tesis sobre Feuerbach”, en *Karl Marx. Escritos sobre materialismo histórico*, ed. C. Rendueles, Alianza, Madrid, 2012, pp. 33-39.
- Marx, Karl (1867): *El Capital*, libro I, Siglo XXI España, Madrid, 2017.
- Marx, Karl (1985): *Les manuscrits mathématiques de Marx*, ed. A. Alcouffe, Économica, Paris.
- Marx, Karl (2015): *Marx’s Economic Manuscript of 1864-1865*, ed. F. Moseley, Brill Academic Publishers, Boston/Leiden.
- Morishima, Michio (1974): “Marx in the Light of Modern Economic Theory”, *Econometrica*, 42 (4), pp. 611-632.
- Moseley, Fred (2017): *Ensayos de economía marxista*, Maia, Madrid.
- Muñoz, Jacobo (1976): “¿Qué es el marxismo?”, en J. Muñoz, *Lecturas de filosofía contemporánea*, Materiales, Barcelona, pp. 113-164.
- Nagels, Jacques (1974): *Travail collectif et travail productif dans l’évolution de la pensée marxiste*, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles.
- Nieto, Maximiliano (2015): *Cómo funciona la economía capitalista. Una introducción a la teoría del valor-trabajo de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid.

- Pareto, Vilfredo (1966): *Marxisme et économie pure*, en *Oeuvres complètes*, vol. 9. Droz, Ginebra.
- Pasinetti, Luigi (1973): “The notion of vertical integration in economic analysis”, *Metroeconomica*, 25 (1), pp. 1-29.
- Pasinetti, Luigi (1975): *Lecciones de teoría de la producción*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983.
- Ricardo, David (1817): *Principios de Economía política y tributación*, Ayuso, Madrid, 1973.
- Ricci, Andrea (2018): “The mathematics of Marx. In the bicentenary of the birth of Karl Marx (1818-1883)”, *Lettera Matematica International Edition*, Springer Verlag, November (<https://doi.org/10.1007/s40329-018-0241-5>).
- Ruiz Sanjuán, César (2014): “La evolución teórica del marxismo: del materialismo histórico a la crítica de la conciencia fetichista”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 50, pp. 143-165.
- Sacristán, Manuel (1983): *Sobre Marx y marxismo (Panfletos y materiales I)*, ed. J. R. Capella, Icaria, Barcelona.
- Sacristán, Manuel (2003): *M.A.R.X. Máximas, aforismos y reflexiones con algunas variables libres*, ed. S. López Arnal, El Viejo Topo, Barcelona.
- Sacristán, Manuel (2004): *Escritos sobre 'El capital' (y textos afines)*, ed. S. López Arnal, El Viejo Topo, Barcelona.
- Samuelson, Paul (1971): “Understanding the Marxian notion of exploitation: a summary of the so-called transformation problem between Marxian values and competitive prices”, *Journal of Economic Literature*, 9 (2), pp. 399-431.
- Shaikh, Anwar (1987): “Organic composition of capital”, *New Palgrave's dictionary of economics*, vol. III, pp. 755-757.
- Smolinski, Leon (1973): “Karl Marx and mathematical economics”, *Journal of Political Economy*, 81, pp. 1189-1204.
- Steedman, I. (1977): *Marx, Sraffa y el problema de la transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Witt-Hansen, Johannes (1977): “Marx's Method in Social Science, and its Relationship to Classical and Modern Physics and Mathematics”, *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, 3 (1-4), pp. 1-41 (<http://www.autodidactproject.org/other/poznan1.html>).

Metamorfosis y preformación en G. W. Leibniz*

Metamorphosis and Preformation in G. W. Leibniz

MIGUEL ESCRIBANO CABEZA**

Resumen: Este trabajo analiza la complicitad entre las ideas de metamorfosis, preformación y armonía en el pensamiento de Leibniz. El preformacionismo le permite desarrollar su teoría de la armonía preestablecida en el plano de la filosofía natural. Además, las explicaciones ontogenéticas con base en la idea de metamorfosis le sitúan en la antesala de las teorías de la evolución. Esto se observa en el modo como explica la relación entre el viviente y su entorno, en la sustitución del hilemorfismo por la idea de desarrollo y en incluir la dimensión histórica en el estudio de la diversidad de las especies.

Palabras clave: Leibniz, preformacionismo, metamorfosis, armonía preestablecida

Abstract: The present paper analyses the complicity between the ideas of metamorphosis, preformation and harmony in the thought of Leibniz. The preformationism allows the philosopher to develop his theory of the preestablished harmony in the field of natural philosophy. In addition, the ontogenetic explanations that are based on the idea of metamorphosis situate him as a forerunner of the evolutionary theory. This can be noted in the way he explains the relation between the living and its environments, the substitution of hylomorphism with the idea of development, and the way he incorporates the historical dimension in the study on the diversity of species.

Keywords: Leibniz, preformationism, metamorphosis, preestablished harmony

1. Introducción

Uno de los puntos centrales sobre los que se extiende la dinámica leibniziana consiste en definir la correlación existente entre la forma (o estructura) y la fuerza (o actividad). El análisis de la complejidad de los cuerpos adquiere una especial relevancia en el caso de los seres vivos, que Leibniz considera como verdaderas sustancias. En este caso, la dinámica

Recibido: 07/09/2017. Aceptado: 22/12/2017.

* Este trabajo de investigación se ha desarrollado en el contexto de un contrato Juan de la Cierva-Formación, cofinanciado por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) y el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

** Investigador postdoctoral Juan de la Cierva de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia. IAS-Research Centre of Life, Mind & Society. Dirección de correo electrónico: miguel.escribano@ehu.eus. Líneas de investigación: Historia y filosofía de la ciencia (biología y química). Filosofía Moderna. Publicaciones recientes: Escribano Cabeza, M. (2017), *Complejidad y dinámica en G.W. Leibniz. Un vitalismo ilustrado*, Granada: Comares; J.A. Nicolás, J.M. Gómez Delgado y M. Escribano Cabeza (2016), *Leibniz and Hermeneutics*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

se convierte en metafísica: sus principios regulan procesos psicosomáticos ligando en un doble paralelismo lo formal/material a lo final/eficiente. La metamorfosis es seguramente el tipo de proceso donde existe una correlación entre estados corporales y estados del alma que más ha interesado al filósofo, especialmente en sus últimas obras. Leibniz piensa que a través de ella se puede comprender todo fenómeno ontogenético observable en los seres vivos, incluidos la generación y la muerte, que son, dice, un mero juego de desarrollo o involucramiento de una misma unidad orgánica (*Monadología*, §73).

La teoría de la metamorfosis como base para explicar los procesos ontogenéticos, en especial la generación de los organismos vivos, fue defendida por W. Harvey. El médico inglés concibe la metamorfosis de un modo radical: implica una discontinuidad en el tránsito entre estructuras orgánicas, esto es, por ejemplo, que la forma sustancial de la larva desaparecería para dar lugar a la forma de la mariposa. Para Harvey, entonces, toda metamorfosis se concibe como una muerte y una resurrección, no como un crecimiento y desarrollo orgánicos. Esta era la visión que sobre la metamorfosis se tenía en el Renacimiento. Fue el trabajo de J. Goedaert (*Metamorphosis naturalis*, 3 vols., 1660-68) el pionero en ofrecer, con sus observaciones y dibujos, una visión diacrónica de los procesos de metamorfosis, esto es, entendiéndolos como el desarrollo continuo de una misma unidad orgánica (Ogilvie, 2014). La posición de Harvey fue criticada por Swammerdam, deudor confeso de Goedaert. La metamorfosis, tal y como la concibe Leibniz, resulta conciliadora con la posición de Swammerdam cuyas observaciones relativas a los insectos apoyaban la tesis de que toda forma orgánica proviene de una forma orgánica preexistente (Pyle, 2006, 212; Ogilvie, 2014, 236).

La vía del análisis histórico que nos lleva al debate entre preformacionistas y epigenetistas tiene su punto de partida en la crítica que se hizo a las tesis cartesianas sobre la generación animal. La posición de Descartes quedó plasmada en su obra *Sobre la formación del animal* (1664). En esta obra Descartes defiende una posición epigenetista de raíz galénica: el *sperma* masculino y femenino aportan la materia que mezclada y agitada por el calor van produciendo mecánicamente, a partir de la unión de los distintos corpúsculos, todos los miembros del cuerpo, sin intervención de ninguna potencia extraña. Según sus críticos, las explicaciones cartesianas dejaban de lado tres aspectos fundamentales (Pyle, 2006, 198-201): (1) la diferenciación específica de los vivientes (aspecto notado por J. Glanvill y R. Cudworth), (2) la integración funcional de los órganos en el cuerpo y su relación con el medio (aspecto criticado por Malebranche y Gassendi, quien reintroduce la finalidad para dar cuenta de ello), y (3) la complejidad estructural del cuerpo vivo (insuficiencia puesta de relieve por los microscopistas Hooke, Malpighi y Swammerdam). En su inicio, el debate sobre la generación se centró en la necesidad o no de recurrir a principios inmatereales capaces de diferenciar la materia dando lugar a la especie del viviente en cuestión. Defensores de la existencia de tales principios fueron Cudworth o Harvey, este último con la idea de salvar algunos de los problemas del epigenetismo cartesiano. En 1677 una carta enviada por Leeuwenhoek a la *Royal Society* cambiaría el estado de la discusión. En ella anunciaba la observación de numerosos pequeños animáculos en el esperma.

2. El preformacionismo leibniziano y su concepción de la semilla

El preformacionismo leibniziano suma (y concilia) seis ideas de procedencia dispar:¹

(1) aunque en su correspondencia con Leeuwenhoek, y algún otro texto, Leibniz afirma que ve como más probable la posición animaculista, sin embargo, cuando tiene que referirse a la unidad orgánica implicada en la generación animal hace uso del término de origen hermético «semilla»;

(2) frente al epigenetismo cartesiano y las teorías de la generación espontánea, el filósofo de Hannover defiende, siguiendo a Swammedam y Malpighi, que toda estructura orgánica procede de otra estructura orgánica anterior desde la que se desarrolla;

(3) la transformación que afecta a la unidad orgánica durante la generación del animal es natural (no hay intervención divina ni presencia de principios inmateriales de desarrollo) y su modelo es la metamorfosis (sigue en esto la posición de Leeuwenhoek);

(4) frente a las explicaciones animistas como las de Harvey o Hartsoeker, Leibniz defiende que la fuerza (y su particular teleología) implicada en estos procesos tiene su origen en el conjunto de vivientes o animáculos integrados en la semilla;

(5) el proceso de generación transcurre con la ayuda o conspiración del medio externo;

(6) la metamorfosis no sólo incluye al cuerpo orgánico, sino al animal mismo, esto es, también su alma sufre un proceso de desarrollo paralelo.

Leibniz parte de una unidad orgánica reproductora que denomina «semilla» que, afirma, contiene «una réplica de los cuerpos organizados y animados» (GP IV, 475; OFC 2, 235).² La expresión «réplica» o «imagen» del cuerpo organizado, es un préstamo que Leibniz toma de la tradición hermética. Para J. B. van Helmont, una de las seguras fuentes herméticas de esta idea en Leibniz,³ la semilla es un dispositivo orgánico compuesto de un fermento, de una imagen o idea, de un olor, del conocimiento interno del animal a desarrollar y de un *arché*. El fermento es el agente encargado de transmitir a la imagen la capacidad de penetrar y transformar la materia. La imagen o idea contiene el plan direccional, el diseño de la estructura y su función a realizar. El *archeus* asimila por la imaginación activa la idea operatriz como el plan del organismo a producir. Este proceso de génesis es explicado en términos de digestión: un agente o *archeus* central coordina a una serie de agentes subordinados encargados de proporcionar elementos nutrientes y activar los procesos de fermentación capaces de transformar ese alimento que recibe desplegando su función (Duchesneau, 1998, 21-27). Para van Helmont, el organismo es un sistema estructurado y jerárquico de principios agentes o *archeus* que suscitan procesos fermentativos. Distingue entre *archeus* dominantes y subordinados. La impronta de van Helmont en Leibniz es significativa en el modo como

1 Los textos donde Leibniz habla del preformacionismo han sido rastreados por J. O'Hara (O'Hara, 2016). Habría que añadir la correspondencia con L Bourguet entre 1709 y 1716. La lista no es definitiva y habrá que esperar el avance del trabajo de publicación de la Serie VIII de la Academia.

2 La primera referencia corresponde a la edición del original; la segunda a la edición castellana, si la hay (ver bibliografía final).

3 Orio de Miguel, 2002.

aborda la generación del ser vivo desde un conjunto coordinado de vivientes que la semilla contiene (también en la idea de la mónada dominante).⁴

Otra fuente posible de la idea de semilla la encontramos en la correspondencia con Johan Bernoulli. Bernoulli interpreta la teoría leibniziana de la inmortalidad de la sustancia corpórea, del animal, desde la idea de la «*flos substantiae*», recordando cómo Leibniz recurría a ella en su juventud: *flos* es un término alquímico que hace referencia a la esencia de una cosa que es sacada a la luz como resto de un proceso al que se somete. Para el joven Leibniz se trataba del punto donde la mente está implantada en el cuerpo. Leibniz desarrolla esta idea en su proyecto *De summa rerum* (1675-1676). Resulta un claro antecedente de su concepción de la semilla y nos indica otras posibles fuentes, principalmente Gassendi, pero también, nos dice el filósofo: la «luz de los rabinos», las observaciones microscópicas de Borel, la fuerza plástica de Scheck y Davisson, y Boyle (ver AA VI, 3, 478-479). Respecto a la naturaleza de la semilla, Bernoulli la define como «corpúsculo orgánico» o «corpúsculo del animáculo» al que se encuentra ligada y del que nunca se separa la entelequia de los individuos. Desde este mínimo el viviente nace y a él se reduce con la muerte (GM III, 569; OFC 16A, 536). Leibniz parece aceptar esta definición de la semilla como mínimo orgánico siempre y cuando no se piense en él como en un átomo (carente de actividad y complejidad interna). Según Leibniz hay semillas encerradas en las semillas y animales espermáticos en los animales espermático al infinito (GP IV, 475; OFC 2, 235) y, en la serie temporal, los hay hasta las «semillas primeras» que proceden del «autor de las cosas» (GP VI, 41; OFC 10, 24). Además, este mínimo orgánico no está exento de actividad, que se explica gracias a su complejidad intrínseca y que Leibniz, veremos, desarrolla en conexión con la idea de metamorfosis.

Otra vía para completar la comprensión leibniziana de las semillas es su teoría de los agregados: existen unidades o entidades no sustanciales (agregados) cuyo grado de unidad (orden o perfección) es función del número de relaciones que se extienden entre el conjunto de sus partes componentes (ya se traten de corpúsculos o seres vivos). Esta idea la aplica tanto a las entidades físicas (como los minerales o las especies químicas) como también a conjuntos de vivientes coordinados en un mismo cuerpo (una de las definiciones que el filósofo da de las máquinas naturales).⁵ Este último sería el caso de las semillas («[h]ay pequeños animales en las semillas de los grandes»; GP VI, 598; OFC 2, 347). La máquina natural que es la semilla posee una actividad propia dirigida a un fin concreto: la génesis de un animal, que se cumple por mediación de los organismos que encierra, a los que Leibniz denomina «animales espermáticos» (GP VI, 620; OFC 2, 339). Es en estos animales espermáticos donde pre-existe el alma que va a desarrollarse (transformarse) paralelamente al desarrollo (transformación) del cuerpo orgánico. Es así que el alma misma del individuo que se está generando pre-existe en la semilla. La semilla proporciona las condiciones necesarias para que un determinado animal espermático se desarrolle pasando a un «teatro mayor».

4 Un dato interesante de esta explicación helmontiana de la generación es que diferencia entre la descripción específica del individuo que la semilla contiene, y transmite a su descendencia, y los procesos genéticos que llevan a cabo la copia (responsables de la singularidad particular del viviente). También Gassendi y Malebranche recurren a la idea de «semilla». Para un estudio exhaustivo de la idea de semilla en el Renacimiento: Hirai, 2005.

5 Sobre estas ideas: Couturat, 13-14 (OFC 8, 347), GP II, 482 (OFC 14, 416), Finster, 265-8 (OFC 14, 107), GP IV, 395-396 (OFC 8, 320) y GP II, 515-521 (OFC 14, 460-467).

Leibniz nos dice que la semilla, germen o principio de formación del ser vivo, contiene una fuerza o naturaleza plástica material (GP VI, 543; OFC 8, 514-515), o una causa no-inteligente, a partir de la cual se desarrollan los órganos en el animal siguiendo una regularidad que «proviene de la naturaleza y la necesidad de las cosas» (GP VI, 229; OFC 10, 232). Se trata de un «artificio mucho mayor aún que el que hace que en nuestro cuerpo todo se realice conforme a las resoluciones de nuestra voluntad» (GP VI, 42; OFC 10, 25). Cuando la ocasión lo propicia, este principio coordina, controla y regula los procesos orgánicos con vistas a construir el cuerpo de una determinada especie de animal. Los principios de vida que se despliegan orgánicamente desde las semillas son naturalezas o fuerzas, pero no inmateriales. Frente a vitalistas y animistas como Harvey, Cudworth o Stahl, Leibniz rechaza la existencia de fuerzas motrices primordiales distintas de las formas o estructuras en que éstas se manifiestan (GP VI, 544; OFC 8, 515-516). Dios ha creado las máquinas naturales dotándolas de la capacidad y autonomía necesarias, del conjunto de principios, hábitos o instintos, para cumplir con todas las funciones vitales, incluidos los procesos de generación de la misma máquina natural. Esta capacidad o fuerza reside en la estructura orgánica misma.

Me refiero a la fuerza vegetativa, por la que el cuerpo vivo se perfecciona, nutre, repara y propaga; y que yo considero se sigue de la misma estructura de la máquina [...] las máquinas tienen fines y efectos a través de la fuerza de su estructura [...] la vegetación, la nutrición y la propagación se derivan de la estructura y el movimiento de la máquina. (GP II, 138, 144, 146; traducción nuestra)

En consonancia con esto, frente al epigenetismo, Leibniz defiende que la generación natural no puede comenzar meramente a partir de una masa no orgánica, esquema que continúa de forma sospechosa la analogía con el arte, y para Leibniz la vida y aquello que el arte hace, esto es, el artefacto, guardan entre sí una diferencia de naturaleza y no de grado. Dice Leibniz que «las leyes del mecanismo no pueden por sí solas formar un animal allí donde no hay aún nada organizado» (GP VI, 544; OFC 8, 515) y que, por lo tanto, «no hay porción de la materia en la que no haya una infinidad de cuerpos orgánicos y animados» (GP VI, 539; OFC 8, 511). Las semillas encierra en su estructura orgánica un conjunto de vivientes con la capacidad de, dado el momento de la concepción, apropiarse de un entorno determinado del que se nutren y que transforman desplegando un ser orgánico nuevo, más complejo.

Hay pequeños animales en las semillas de los grandes que, por medio de la concepción, toman un nuevo revestimiento, del que se apropian, que les proporciona medio para alimentarse y crecer a fin de pasar a un teatro mayor y producir la propagación del animal grande. [...] Los animales cambian, toman y dejan sólo partes, lo cual ocurre poco a poco y por pequeñas partículas insensibles, pero continuamente, en la nutrición; y de un solo golpe, de manera notable, aunque raramente, en la concepción y en la muerte, que les hace adquirir o perder mucho de una vez. (GP VI, 601-602; OFC 2, 346-347)⁶

6 También: GP VI, 619; OFC 2, 338.

[] algo sutil y ya orgánico, que podría ser designado con el nombre de la planta o del animal, va desde el semen del macho hacia el huevo de la hembra y allí, transformado como si estuviera en su tierra y creciendo gracias al alimento, llega a producir el feto con vistas a la generación. (Dutens II, 173; OFC 8, 494)⁷

Leibniz considera la necesidad de incluir determinaciones accidentales a partir de las cuales se desencadena y transcurre el proceso de génesis. El medio no presenta sólo la ocasión sino que además nutre la semilla; dice Leibniz que el viviente se apropia del medio, se reviste a partir de él de nuevos «harapos» y «máscaras» con el fin de «pasar a un teatro mayor» y «producir la propagación del animal grande». La necesidad de incluir explicaciones epigenéticas parciales se debe a que son un modo de dar cuenta de las inflexiones observadas entre los estados orgánicos implicados en el proceso de génesis del ser vivo como un proceso continuo (Duchesneau, 2006, 293). Desde una perspectiva leibniziana, tales determinaciones accidentales resultan tan fundamentales como las de especie, puesto que ellas son responsables de la aparición de la complejidad y la diversidad *individual*. Además, sin el conjunto de las restricciones accidentales la imagen o forma específica quedaría indeterminada (sólo así se cumple que la especificación sea una individuación).

Hay que añadir que para Leibniz la transformación que tiene lugar durante el proceso de generación del animal no sólo afecta al cuerpo orgánico, también al alma que pre-existe en la semilla. «Pasar a un teatro mayor» implica una ampliación del mundo de percepción del viviente a medida que se va transformando o desarrollando su máquina natural desde esos «pequeños animales» vinculados en la semilla. Durante este proceso el alma evolucionaría desde un estado de confusión a otros de mayor distinción, desarrollando su sensibilidad hasta la conciencia o incluso deviniendo un ser racional. El caso del alma racional es particularmente ilustrativo de este aspecto de la generación del animal. Si bien en lo que respecta al alma sensitiva Leibniz no tuvo reparos en defender su origen natural, respecto al alma racional la cosa es más compleja, aunque parece que Leibniz finalmente apuesta por la explicación natural frente al intervencionismo divino (Cardoso, 2014). El caso del hombre resulta significativo por cuanto parece derivarse de la opinión de Leibniz que su origen supone la evolución natural de un animal que ha elevado su alma sensitiva hasta el grado del alma racional.

Ya he hecho ver antes (parte I, §86 y ss.) que las almas no podrían nacer naturalmente, ni ser sacadas las unas de las otras, y que es preciso, o que la nuestra sea creada, o que sea preexistente. Incluso he mostrado un cierto término medio entre una creación y una preexistencia completa, al encontrar conveniente decir que el alma preexistente en las semillas desde el comienzo de las cosas, no era más que sensitiva, pero que ha sido elevada al grado superior, que es la razón, cuando el hombre, al que esta alma debe pertenecer, ha sido concebido, y que el cuerpo organizado, que acompaña siempre a esta alma desde el comienzo, pero bajo muchos cambios, ha sido determinado

7 Junto a otro fragmento que encontramos en la *Teodicea* (GP VI, 451; OFC 10, 457-458) estamos ante el pronunciamiento del filósofo de Hannover a favor del animaculismo. Para F. Duchesneau Leibniz no se posiciona de un modo definitivo a favor del animaculismo o del ovismo; por el contrario, J. Smith es de la opinión de que Leibniz adopta sin lugar a dudas el animaculismo de Leeuwenhoek (Smith, 2011, 183 y ss.).

a formar el cuerpo humano. He creído también que se podía atribuir esta elevación del alma sensitiva (que la hace llegar a un grado esencial más sublime, es decir, a la razón) a la operación extraordinaria de Dios. Sin embargo, será bueno añadir que yo preferiría prescindir del milagro en la generación del hombre, como en la de los demás animales. (GP VI, 153, 352-353; OFC 10, 150-151, 360)⁸

Vemos, en suma, que el ser vivo en gestación iría de este modo actualizando/expresando las potencialidades de su especie hasta cierto grado que es único para cada individuo, pues depende del lugar donde “germina” la semilla y de las particularidades de esta misma.

3. Preformación y armonía

Preformación del cuerpo orgánico y pre-existencia del alma son los dos ingredientes fundamentales para comprender el preformacionismo leibniziano, ingredientes que el filósofo integra a partir de su idea de la armonía preestablecida. Leibniz nos dice tanto que la preformación confirma su teoría de la armonía preestablecida, como que esta última explica la formación de los animales (GP VI, 41-42; OFC 10, 24-25). El filósofo suma así un nuevo aspecto a su teoría de la armonía preestablecida; lo enuncia de este modo: Dios ha dado a la materia la facultad de organizarse sin comunicarle la idea y el conocimiento de la organización, preestableciendo así todo orden y todo artificio futuro, de modo que el organismo se encuentra en todas partes en la materia (GP VI, 40-41; OFC 10, 24). No se trata, como afirma un poco más adelante, solamente de la formación de los cuerpos orgánicos, sino de todos los cuerpos, *puesto que hay organismos por todas partes* (GP VI, 44; OFC 10, 29). El organismo es para Leibniz una fuente de orden en la naturaleza. Aunque «no todas las masas forman cuerpos orgánicos» (GP VI, 44; OFC 10, 29), éstas se encuentran organizadas en torno a los organismos que habitan en ellas.

La idea de Leibniz es que todos estos aspectos de la armonía que Dios inserta en la naturaleza (cuerpo-alma, viviente-entorno, conjunto de los seres vivos) se encuentran bien articulados unos con otros. Aquí nos interesa especialmente cómo esta articulación se cumple en el caso de la génesis del ser vivo. Según Leibniz la finalidad es una característica integral de la semilla y de los procesos que se ejecutan durante la génesis del viviente, que siguen una regulación implícita en la organización de sus partes. La causalidad implicada en el desarrollo de la unidad orgánica despliega un doble paralelismo: uno entre el principio material y formal (o entre el cuerpo y el alma), otro entre las causas eficientes y las finales (Dutens II, 133). Leibniz analiza esta causalidad propia a los seres vivos y sus dinámicas constitutivas en el *Preámbulo* de su controversia con Stahl:

Las causas externas, a saber, eficiente y final, están de acuerdo con las causas internas de los acontecimientos corporales, a saber, la materia y la forma, o la masa y la entelequia. Y, de hecho, todos los filósofos reconocen las causas eficientes, aunque los epicúreos y sus seguidores niegan las causas finales: creen que, entre todas las innumerables combinaciones de la materia, de hecho sucedieron por accidente las más

8 También: GP II, 389-390; OFC 14, 293.

adecuadas frente a otras, y es así que los animales se originaron [...] Sin embargo, en realidad esta opinión es manifiestamente refutada por ciertos principios más elevados sobre el origen y la correlación de las cosas. (Dutens II, 132; traducción nuestra)

Esos «principios más elevados sobre el origen y la correlación de las cosas» son, como nos dice un poco antes, las causas finales a las que responden las eficientes, responsables de que lo que observamos en la naturaleza obedezca siempre a un orden, aunque éste nos pase a veces desapercibido.

Los cambios que tienen lugar en el medio, hemos visto, concurren con el desarrollo de la unidad orgánica a través de la interacción con su cuerpo. Representan para Leibniz la *ocasión* que desencadena un proceso de adaptación que Leibniz entiende como una regulación y una armonización cuyo orden continúa una singular teleología. Esta adaptación al medio implicada en la armonía leibniziana abarca desde la sensibilidad que caracteriza al cuerpo orgánico a la construcción del animal mismo durante la generación, pasando por los procesos vinculados al desarrollo y conservación de la máquina natural. Se trata de un conjunto de fines *particulares* que determinan el orden y armonía entre individuos de la misma y de distinta especie que se encuentran vinculados en los distintos teatros de la naturaleza. Estos fines particulares, dice Leibniz, aparecen en las máquinas naturales o cuerpos orgánicos de los seres vivos al encontrarse dispuestos o destinados para un cierto tipo de operaciones: la preservación de sí mismos y la producción de una copia de sí (Dutens II, 132). Como hemos visto, tal cosa no puede cumplirse, primeramente, sin el concurso de otros vivientes que son los *requisitos* de tales operaciones; y, segundo, sin que el medio presente la *ocasión* propicia para ello. De estas determinaciones biológicas, por llamarlas así, extrae el alma parte de sus motivaciones internas que acompañan las acciones que inclinan espontáneamente su máquina. Se trata de un conjunto de principios innatos o instintos que disponen *a priori* la unidad vital.

[...] el feto se forma en el animal, como otras mil maravillas de la naturaleza son producidas por un cierto instinto que Dios ha puesto en ellas, es decir, en virtud de la *preformación divina*, que ha hecho estos admirables autómatas, propios para producir mecánicamente tan bellos efectos. (GP VI, 356; OFC 10, 363)

La causalidad implicada en el desarrollo de una unidad orgánica liga de este modo (biológico) el paralelismo entre las causas materiales y formales al paralelismo entre las causas eficientes y los fines. Esta es la explicación de la preformación que en palabras del filósofo confirma su sistema de la armonía preestablecida: armonía entre el cuerpo y alma que conforman la unidad vital y que se expresa desde el conjunto de instintos biológicos que la disponen *a priori*; y armonía entre el conjunto de los vivientes que son requisitos para poder llevar a cabo ese conjunto de disposiciones innatas. Se trata de una vía de acceso a la comprensión de la individuación del organismo (su génesis, desarrollo y conservación) a través de su pertenencia a una determinada especie.

[...] los fines y los efectos de los agregados surgen a partir de una serie de cosas concurrentes y en realidad también a partir del encuentro de las diversas máquinas,

que, a pesar de que siguen una destinación divina, sin embargo, están provistas de una coordinación más o menos manifiesta. De este modo, el fin del gusano de seda y su función propia es la producción de seda, aunque para que nazcan otros gusanos de seda es necesaria la reunión de un macho y una hembra, y ciertamente también la combinación de un animal con alguna otra cosa externa; aunque esta combinación tiene también una coordinación más manifiesta y es una indicación más clara de la sabiduría divina, así como un argumento relativo a la divinidad, en la medida en que ella lo hace para que la seda se convierta en vestimenta de los hombres, aunque tampoco aquí el acuerdo con la providencia divina puede ser negado. Al mismo tiempo una función tan propia, como la producción de seda, no puede llevarse a cabo sin el concurso de las cosas externas, tales como el calor del sol, la nutrición de las hojas de morera y otras cosas de este tipo. (Dutens II, 135-136; traducción nuestra)

4. El origen de la diversidad de las especies

Leibniz parece aceptar la opinión de Malebranche y otros «según la cual en la primera planta y en el primer animal han preexistido ya todas las plantas y animales que desde tal origen habrían de producirse» (GP II, 245; OFC 16B, 1192).⁹ De Volder resume así en una carta el modo como Leibniz entiende la preformación desde su teoría de la armonía preestablecida. Ciertamente, para Leibniz, las entelequias del hombre, como de cualquier otra especie de viviente, «han existido en las semillas y en los antepasados hasta Adán y que, por consiguiente, han existido desde el comienzo de las cosas y siempre en la forma de un cuerpo organizado» (GP VI, 152; OFC 10, 150), y que todo ello ha sido preformado por Dios. Existe, sin embargo, una importante diferencia con el pre-existencialismo de Malebranche.¹⁰ De acuerdo con el ocasionalismo del francés, Dios interviene en el nacimiento de todo organismo (en opinión de Leibniz «por medio de un milagro continuado»; GP VI, 42; OFC 10, 25); en cambio, hemos visto, Leibniz defiende que toda generación o transformación orgánica sigue un proceso natural que se despliega desde la capacidad autopoietica que tiene toda unidad orgánica (desde la semilla al viviente), sin intervención divina o de algún tipo de principio inmaterial.¹¹ Además, en todo proceso de generación existe una conspiración del medio entorno que nutre el desarrollo del viviente y que permanece ligado a su cuerpo orgánico como mundo de percepción. Este concurso del medio

9 También: GP IV, 474; OFC 2, 234 y GP VI, 41-42, 152-153; OFC 10, 25-26, 150-151.

10 A. Pyle define el pre-existencialismo como una posición radical dentro del preformacionismo que defiende que no hay propiamente generación natural, puesto que todo organismo ha sido introducido por Dios en la creación y sólo esperaría el momento para saltar al teatro principal de la existencia. Esta posición se correspondería con la de Malebranche. Por contra, los preformacionistas serían de la opinión de que el organismo ha sido formado en algún momento durante el proceso de gestación, no necesariamente por Dios (Pyle 2006).

11 Para una interpretación diferente: Smith, 2011, 170. Smith (frenta a la interpretación de Pyle) acerca la posición de Leibniz al pre-existencialismo de Malebranche. Para Smith la posición de Leibniz no admite que la generación animal sea un proceso natural. Según lo entendemos nosotros, no hay inconveniente alguno en defender al mismo tiempo que la generación del animal (léase: la transformación o la metamorfosis) es natural y la pre-existencia del organismo. Precisamente la introducción de la idea de metamorfosis en el preformacionismo vendría a conciliar ambas posturas. Además, en la interpretación de Smith se pierde la idea de que durante la generación también hay un proceso paralelo de transformación que afecta al alma.

externo, hemos visto, resulta fundamental para el desarrollo de la semilla y de todo ser vivo. Leibniz elimina, no olvidar, el carácter azaroso de esta influencia accidental del medio en el desarrollo del viviente, sin embargo, esto no le resta importancia. Frente a otras posiciones preformacionistas, la influencia o conspiración del medio juega para nuestro filósofo un papel fundamental en la génesis y el desarrollo del ser vivo: nutre la semilla y es necesario para explicar las transformaciones que sufre una unidad orgánica.¹² Leibniz contempla dentro de tales transformaciones dos casos que aquí nos interesan especialmente: la aparición de los monstruos en la naturaleza y la desaparición o la transformación de una especie biológica.¹³

En relación con el tema de los monstruos, Leibniz considera que sólo aparentemente suponen una irregularidad en el orden global del universo. Como mucho, su presencia ha de considerarse como un paso atrás o una pérdida parcial de perfección y armonía en la naturaleza compensada desde una perspectiva global sobre el estado presente o considerando el tránsito del tiempo. No existe en realidad disconformidad alguna de tales casos con las leyes y normas de la naturaleza (GP VI, 261; OFC 10, 265). Antes que introducir discontinuidad en el orden natural son para el filósofo la demostración de la continuidad existente entre las distintas especies y de su desarrollo comunicante. La presencia de seres aparentemente monstruosos en la naturaleza ha de ser considerada como un indicador de la potencia creativa/transformadora de la vida a través de la metamorfosis de los cuerpos orgánicos. «Regiones de inflexión o de retroceso», dice Leibniz, donde se sitúan los estados orgánicos de los individuos (y de la individuación) en los que distintas especies llegarían a converger en torno a un conjunto de «rasgos comunes»; cosa que implica, según el filósofo, una «aproximación de las determinaciones esenciales de tales especies» que impediría a nuestros sentidos «fijar el punto donde una comienza o acaba». La presencia de tales monstruos es «conveniente al orden natural» y está conforme con el principio de continuidad (OFC 8, 558-559): «[I]a naturaleza pasa siempre por una infinidad de grados, y jamás por saltos» (AA I, 7, 354-355).

Por lo que se refiere a la conexión gradual de las especies, ya hemos dicho algo en una conversación precedente, en la cual señalaba que los filósofos ya habían razonado sobre el vacío en las formas o especies. En la naturaleza todo va por grados, y nada por saltos, y esta regla referente a los cambios es una parte de mi ley de la continuidad. Mas la belleza de la naturaleza, que exige percepciones distinguidas, pide apariencias de saltos, y por así decirlo cambios de cadencia musical en los fenómenos, y por eso le gusta mezclar las especies. (*Nuevos Ensayos*, Echeverría, 576)

Es en términos evolutivos, esto es, considerando el desarrollo y transformación (paralela pero comunicante) de las distintas especies orgánicas, que la aparición de los supuestos monstruos ha de ser juzgada, ya que es a este nivel de análisis donde la aparente irregularidad

12 Existe en este punto una clara impronta de la doctrina kabbalística de la *comestio* (Orío de Miguel, 2002, 275-283). Estas doctrinas que toman como base la nutrición para el análisis de la dinámica característica de las sustancias corporales se remontan a Paracelso, para quien vivir es alimentarse, esto es, continuar en la existencia a través de la transformación y asimilación del mundo en uno mismo (Smith, 2012, 205-206).

13 Hay un tercer caso más radical: la transubstanciación (Laerke, 2001).

ridad y la falta de razón de su presencia se disipa y nace la armonía. Alcanzamos a comprender tanto el proceso de su génesis como la finalidad a la que obedece su presencia en la naturaleza.

Un segundo punto a considerar en el supuesto de una teoría evolutiva de carácter leibniziano sería la relación de estos procesos con el medio entorno en términos de adaptación. Este podría llegar a considerarse como otro aspecto de la armonía leibniziana, como hemos visto. Reforzando esta idea Leibniz añade además la consideración de casos de desaparición, o mejor, transformación de una especie biológica que son debidos a cambios radicales en sus hábitats. Estas reflexiones nacen en el contexto del problema de la naturaleza de los fósiles. Leibniz sigue a Stenon y Scilla en la defensa de la tesis del origen orgánico de los fósiles. No se trata de ningún capricho o «juego de la naturaleza», sino de restos de estructuras orgánicas que han sufrido un proceso mecánico de petrificación (Ariew, 2016, 43 y ss.).

En cualquier caso no quisiera obstinarme en ocultar que se encuentran verdaderos huesos de elefante. Yo mismo he visto dientes, un fragmento de tibia y otros huesos procedentes de la gruta de Scharzfeld que nadie dudaría en atribuir a un elefante. Creemos que, o bien esos animales estaban en la antigüedad más ampliamente extendidos por el mundo de lo que lo están hoy en día y que su naturaleza o la del suelo ha cambiado, o bien hay que pensar que fueron arrebatados a su lejanísima patria por el ímpetu de las aguas. (Dutens II-2, 229; OFC 8, 346-347)¹⁴

Asimismo, los cruces entre especies [de animales], e incluso las mutaciones dentro de una misma especie, tienen éxito con mucha menor frecuencia que en las plantas. Pudiera suceder que en alguna época o en algún lugar del universo, los animales fueron, son o serán más aptos para el cambio de lo que en la actualidad resultan para nosotros, y diversos animales que poseen algo del gato, como el león, el tigre y el linco, pudieran haber sido de una misma raza, y en la actualidad serían subdivisiones recientes de la antigua especie de los gatos. Con lo cual vuelvo a insistir en que nuestras determinaciones de las especies físicas son provisionales y proporcionales a nuestros conocimientos. (*Nuevos Ensayos*, Echeverría, 376)

Las especies pueden cambiar mucho con el paso del tiempo, como también lo hacen en el intervalo de espacio, así lo atestiguan las diferencias entre nuestros animales y los de América. (AA I, 12, 735; traducción nuestra)

Hay que decir que Leibniz no se refiere a este tipo de procesos de transformación de las especies biológicas con el término de «metamorfosis», término que parece reservado para los cambios que los organismos sufren dentro de sus ciclos vitales. Es cierto que para ambos tipos de cambio existe una concurrencia de factores ambientales, lo que nos indica el valor que Leibniz confiere a la relación, a la armonía, entre la diferenciación de un organismo y un medio entorno determinado. Desde su concepción de la armonía, Leibniz dimensiona adecuadamente la lógica donde se sitúan dichas transformaciones, mutaciones y comunicaciones del ser orgánico, estableciendo una serie de condiciones al problema del origen y evolución de las especies que, según lo visto, podemos resumir en los siguientes puntos.

14 También: GP VI, 263; OFC 10, 266-267.

(1) Las actuales especies biológicas provienen de unas pocas especies de animales y plantas que fueron creadas por Dios y que han sufrido un proceso de evolución o desarrollo a lo largo de la historia.

(2) Durante su ciclo vital la mayor parte de los animales permanecen en su misma especie, especialmente los animales mayores. Este tipo de especies sólo se transforman (o “desaparecen”) si los consideramos en un periodo de tiempo mucho más amplio y bajo la presión de cambios en su medio entorno. En el caso de los animales menores, hay algunos que están destinados a participar en la generación de otros y son elevados al grado de animales mayores. Se trata de los animales espermáticos o seminales (GP VI, 620; OFC 2, 339).

(3) No hay en un sentido radical generación (ni destrucción) de un animal, «nunca se produce una máquina orgánica nueva» (GP II, 250-253; OFC 16B, 1199), sino el desarrollo o la transformación de una máquina o cuerpo orgánico desde una a otra especie.

(4) La muerte no es más que un paso atrás, una «retroacción», una «degradación» (Fins-ter, 305; OFC 14, 124) parcial del avance natural de la vida a través de la generación y la transformación que obedece a una finalidad general: la armonía universal. La vida es un principio de orden y diversificación de la naturaleza.

(5) Si la naturaleza juega, dice Leibniz, lo hace de modo libre, saltando de una especie a otra con el único objeto de aumentar las relaciones entre ellas, esto es, la perfección y el orden del mundo natural.

En el contexto del problema de la generación de los seres vivos y del origen de las especies biológicas, la posición de Leibniz destaca por dos aportaciones originales: (1) el alma también sufre un proceso de evolución o desarrollo durante la generación del animal que la despliega desde un estado latente a un estado sensitivo y de aquí al despertar del resto de sus capacidades; (2) la introducción de una perspectiva evolutiva en la historia de las especies biológicas. Ambas aportaciones no sólo resultan coherentes con sus principios metafísicos (y epistemológicos) de la armonía y la continuidad, sino que Leibniz da un desarrollo a ambos principios en el plano de la filosofía natural y la biología. Con relación a su teoría de la armonía, ya hemos visto que el filósofo afirma que la preformación confirma y expresa su idea de la armonía universal. Leibniz añade para el caso del principio de continuidad que existe una comunicación entre las distintas especies naturales, visible especialmente en el ámbito de la historia natural, tanto en el orden actual como en su despliegue evolutivo.

En las cosas que existen a la vez puede haber continuidad, aunque la imaginación no perciba más que saltos [...] es necesario que todos los órdenes de seres naturales no formen más que una única cadena, en la que las diferentes clases, como otros tantos anillos, tienden tan estrechamente unos a otros, que es imposible a los sentidos y a la imaginación fijar con precisión el punto en el que uno comienza o termina: todas las especies que bordean, o que ocupan por así decir regiones de inflexión o de retroceso, deben ser equívocas y estar dotadas de rasgos que pueden atribuirse igualmente a las especies vecinas. [...] no me extrañaría en absoluto averiguar que han sido encontrados seres, que con respecto a varias propiedades, por ejemplo, las de alimentarse, o multiplicarse, puedan pasar por vegetales con tanto derecho que por animales, y que conculcan las reglas habituales basadas sobre la suposición de una separación perfecta y absoluta de los diferentes órdenes de seres simultáneos

que llenan el universo. (*Leonhardi Euleri Opera Omnia*, vol. II, 5, Lausanne, 1957, 265-266; OFC 8, 558-559)

La comunicación y armonía entre vivientes, en el caso en el que conforman un vínculo sustancial, es constitutiva de la misma continuidad y orden («[l]a continuidad real no puede nacer más que del vínculo sustancial»; GPI I, 517; OFC 14, 462).

5. Conclusiones

- El análisis de las ideas de preformación y metamorfosis presentes en el pensamiento leibniziano nos ayudan a caracterizar una posición que es difícil de situar con relación al debate entre mecanicistas y vitalistas. Más correcto, pensamos, sería definir esta posición como organicista. Con el término «orgánico» designa Leibniz esa potencia de auto-organización y diferenciación que tiene la materia por albergar vida. Nacimiento y muerte son sólo dos estados de este proceso continuo de metamorfosis de las unidades orgánicas. Leibniz extiende las explicaciones ontogenéticas en el caso de los seres vivos desde (1) la teoría de las semillas, como potencia de replicación/transformación que tiene la materia orgánica, (2) los procesos de regulación de las funciones vitales, que Leibniz explica en base a su concepción de la máquina natural, (3) hasta las explicaciones que da acerca de la muerte y la conservación del animal, que es, dice Leibniz, indestructible y que nos lleva de nuevo al nacimiento a través de la reproducción del viviente. La metamorfosis señala de este modo esa capacidad de lo orgánico de expandirse desde un ser vivo a otro a partir de ciertas unidades que denomina semillas.

- La causalidad implicada en el desarrollo y diferenciación de un organismo liga el paralelismo entre las causas materiales y formales al paralelismo entre las causas eficientes y los fines. Esta es la explicación de la preformación que en palabras del filósofo confirma su sistema de la armonía preestablecida.

- La teoría de la preformación nos señala la dependencia o armonía entre el viviente que va a desarrollarse y su entorno en la construcción de un mundo de percepción que no es más que la prolongación, el desarrollo y la metamorfosis de un cuerpo a través de un proceso continuo de involucramiento y desinvolucramiento orgánico desde la semilla. Durante la metamorfosis el individuo actualiza las potencialidades de su especie al mismo tiempo que realiza un ajustamiento orgánico con el entorno concreto que le rodea. El resultado es un cuerpo vivo que extiende su naturaleza, que se desarrolla, esto es, que se transforma, en la medida en que despliega su mundo de percepción.

- Desde el preformacionismo organicista leibniziano, desarrollado en términos de metamorfosis, el problema de la continuidad entre los estados orgánicos implicados en la gestación del ser vivo es un problema análogo al de la transición gradual entre especies. La metamorfosis afecta a un aspecto de la teoría de la individuación que considera la diferenciación de los individuos en tanto pertenecen a una u otra especie biológica. Estos problemas fueron clave para el desarrollo de las posteriores teorías sobre el fenómeno de la vida, alimentadas por las investigaciones de anatomistas o fisiólogos. La riqueza de la posición leibniziana fue un estímulo para muchas de estas teorías que fueron apareciendo en la segunda mitad del siglo XVIII, como la de Bonnet, quien revitalizó las tesis leibnizianas a la luz de las investigaciones de Haller.

- Leibniz introduce una perspectiva histórica en el problema del origen y la diferenciación de las especies biológicas. Esto se observa en tres puntos: (a) Leibniz define la metamorfosis como desarrollo de una misma unidad orgánica que transita entre especies distintas; (b) en relación con el problema del origen y de la diversidad de las especies biológicas, afirma que proceden de la diferenciación de unas pocas especies primeras; (c) y además Leibniz plantea la hipótesis de que algunos fósiles encontrados pertenecen a especies de animales y plantas que o bien desaparecieron o bien se transformaron debido a catástrofes o cambios naturales. Todo ello colocaría a la posición de Leibniz en la antesala de las teorías de la evolución.

Bibliografía

- Andraut, R. (2011), «The Machine Analogy in Medicine: A Comparative Approach to Leibniz and His Contemporaries», en: J.E.H. Smith, O. Nachtomy, eds., *Machines of Nature and Corporeal Substances in Leibniz*, Dordrecht: Springer, pp. 95-114.
- Arthur, R. (2006), «Animal Generation and Substance in Sennert and Leibniz», en: Justin E. H. Smith, ed., *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 147-174.
- Ariew, R. (2016), «Leibniz and the Petrifying Virtue of the Place», en: K. Vermeir y J. Regier, eds., *Boundaries, Extents and Circulations. Space and Spatiality in Early Modern Natural Philosophy (Studies in History and Philosophy of Science, 41)*, Dordrecht: Springer, pp. 33-54.
- Cardoso, A. (2014), «El laberinto de la continuidad entre lo físico y lo moral en Leibniz», Ponencia en el *II Congreso Iberoamericano Leibniz*, Granada, 3-5 abril.
- Deleuze, G. (1989), *El pliegue. Leibniz y el Barroco*, Barcelona: Paidós.
- Duchesneau, F. (1998), *Les modèles du vivant de Descartes à Leibniz*, Paris: Vrin.
- Duchesneau, F. (2003), «Leibniz's Model for Analyzing Organic Phenomena», *Perspectives on Science*, 11 (4), pp. 378-409.
- Duchesneau, F. (2006), «Charles Bonnet's Neo-Leibnizian Theory of Organic Bodies», en: J.E.H. Smith, ed., *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 285-314.
- Duchesneau, F. (2010), *Leibniz le vivant et l'organisme*, Paris: Vrin.
- Escribano Cabeza, M. (2017), *Complejidad y dinámica en Leibniz. Un vitalismo ilustrado*, Granada: Comares.
- Fichant, M. (2005), «Leibniz e as máquinas da natureza», *dois pontos*., 2 (1) (outubro), pp. 27-51.
- Hirai, H. (2005), *Le concept de semence dans les théories de la matière à la Renaissance*, Turnhout: Brepols.
- Laerke, M. (2001), «Deleuzian Becomings and Leibnizian Transubstantiation», *Pli*, 12, pp. 104-117.
- Leibniz, G.W. [AA] (1923-), *Sämtliche Schriften und Briefe*, Ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften, Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag.
- Leibniz, G.W. [GM] (1962), *Die mathematische Schriften*, 7 vols., Ed. C.I. Gerhardt, Berlin: A. Asher; Halle: H.W. Schmidt.

- Leibniz, G.W. [Couturat] (1966), *Opuscules et fragments inédits (extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre)*, Ed. L. Couturat, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Leibniz, G.W. [GP] (1978), *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 vols., Ed. C.I. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Leibniz, G.W. [Dutens] (1989), *G. G. Leibnitii Opera Omnia*, 6 vols., Ed. L. Dutens, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Leibniz, G.W. [Echeverría] (1992), *G.W. Leibniz. Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Ed. y Trad. Javier Echeverría, Madrid: Alianza Editorial.
- Leibniz, G.W. [Finster] (1997), *G.W. Leibniz, Der Briefwechsel mit Antoine Arnauld*, Ed. R. Finster, Hamburg.
- Leibniz, G.W. [OFC] (2007-), *G.W. Leibniz. Obras filosóficas y científicas*, Granada: Comares.
- Newmann, W. R. y Principe, L. M. (2002), *Alchemy tried in the fire: Starkey, Boyle, and the fate of Helmontian chemistry*, Chicago: University of Chicago Press.
- O'Hara, J. (2016), «ova vel semina ... foecundare. Sexual Reproduction in Leibniz's Scientific Correspondence», en: Wenchao Li, ed., *Für unser Glück oder das Glück anderer. Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, 5 vols, Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, vol. II, pp. 431-448.
- Ogilvie, B.W. (2014), «Order of Insects. Insect Species And Metamorphosis between Renaissance and Enlightenment», en: J.E.H. Smith y O. Nachtomy, eds., *The Life Science in Early Modern Philosophy*, New York: Oxford University Press, pp. 222-245.
- Orio de Miguel, B. (2002), *Leibniz y el pensamiento hermético*, 2 vols., Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- Pasini, E. (1992), *Corpo e funzioni cognitive in Leibniz*, Milano: FrancoAngeli.
- Pyle, A. (2006), «Malebranche on Animal Generation. Preexistence and the Microscope», en: J. E.H. Smith, ed., *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 194-214.
- Smith, J.E.H. (2011), *Divine machines: Leibniz and the sciences of life*, New Jersey: Princeton University Press.
- Smith, J.E.H. (2012), «Spirit is a stomach: the iatrochemical roots of Leibniz theory of corporeal substance», en: G. Manning, ed., *Matter and Form in Early Modern Science and Philosophy*, Leiden: Brill, pp. 203-224.

¿Oposición sin esperanza? Sobre *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse*

Opposition without hope? About Herbert Marcuse's *One-dimensional man*

JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS*

Resumen: En el presente artículo se lleva a cabo un comentario crítico de la “Conclusión” de la obra posiblemente más importante de Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*. Estas páginas finales del libro formulan de manera concentrada las principales tesis filosófico-políticas del pensamiento maduro de Marcuse. Pueden ser abordadas como una especie de mónada del conjunto de su última producción teórico-política, en la que descifrar las líneas de pensamiento fundamentales del último periodo del pensador berlinés. Nuestra intención es favorecer la comprensión y la discusión de este denso texto a la luz de los problemas de nuestra situación actual, tan distinta (pero, en determinados aspectos, tan semejante) a la que analizó Marcuse medio siglo atrás.

Palabras clave: Teoría Crítica, Filosofía Política, Democracia, Emancipación, Herbert Marcuse.

Abstract: This paper delivers a critical commentary to the “Conclusion” of possibly the most important work of Herbert Marcuse, *One-dimensional man*. These final pages of the book formulate the principal philosophical-political thesis of Marcuse's late thought in a concentrated way. I read these pages as a monad of his whole last philosophical-political production, in which the fundamental line of thought of Marcuse's last period can be deciphered. My intention is to encourage the understanding and the discussion of this dense text in the light of the problems of our actual situation, so different (but, in specific aspects, so similar) to the situation that Marcuse analyzed a half century ago.

Key Words: Critical Theory, Political Philosophy, Democracy, Emancipation, Herbert Marcuse.

Introducción

Voy a realizar aquí un comentario crítico de uno de los textos más importantes de Herbert Marcuse, un texto de una significación filosófico-política fundamental en la producción teórica de este autor en el periodo que abarca las décadas de los 60 y 70 del siglo XX. Efectivamente,

Recibido: 18/10/2017. Aceptado: 30/09/2018.

* Dedico este artículo a la memoria de mi apreciado amigo Jairo Escobar Moncada, quien me animó a escribir este texto, pero no ha llegado a verlo acabado.

** Profesor Titular de Filosofía en la Universidad de Alcalá (josemanuel.romero@uah.es). Sus líneas de investigación son teoría del conocimiento, hermenéutica y teoría crítica. De entre sus publicaciones recientes destaca la monografía *El lugar de la crítica* (Madrid, 2016) y la edición del volumen de H. Marcuse *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos 1932-1933* (Madrid, 2016).

la “Conclusión” de *El hombre unidimensional*¹ (1964) es un texto especialmente denso en términos teóricos y, al mismo tiempo, de relevancia decisiva para el significado del conjunto del libro de Marcuse y de todo el pensamiento político maduro de este pensador. Constituye una especie de mónada en la que cabe descifrar las líneas generales de su pensamiento de madurez. Nuestro interés a la hora de aproximarnos a este texto es, por un lado, explicitar su riqueza filosófico-política, minusvalorada por numerosos intérpretes de este autor, que parecen más animados a realizar un juicio taxativo que una comprensión adecuada de los textos y argumentos. En segundo lugar, nos proponemos poner en diálogo las tesis y reflexiones de este texto con nuestra situación actual, para posibilitar así tanto un afrontamiento productivo del texto como su aplicación, en términos hermenéuticos, a la situación que nos constituye como intérpretes.

En las páginas finales de *El hombre unidimensional* se realiza un balance sintético de las cuestiones fundamentales afrontadas en el libro y se lleva a cabo una confrontación con un problema político central, a saber, el sentido de una oposición radical a lo existente en las condiciones específicas del capitalismo tardío, definidas por una unidimensionalidad que no deja margen para ninguna forma de trascendencia intrahistórica². Tal orden unidimensional se caracteriza porque en él “ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido el universo establecido del discurso y la acción son rechazados o reducidos a los términos de este universo” (14 [42]). Dada la densidad e importancia de la conclusión a *El hombre unidimensional*, mi comentario se va a esforzar por explicitar y clarificar su contenido siguiendo lo más cerca posible la exposición de Marcuse. Con ello se pretende poner las condiciones para una discusión rigurosa de las posiciones del autor berlinés por parte del lector. En el apartado final realizaré una aportación a esta necesaria discusión.

1. La dialéctica de la imaginación

Al comienzo de la conclusión Marcuse esboza lo que podría denominarse la dialéctica de la imaginación en el seno de la sociedad unidimensional³. Esta dialéctica se desarrolla en dos momentos. En un primer paso, se constata que, si bien la imaginación había ocupado en el pasado siempre un lugar externo al ámbito de la reproducción material, la política y la ciencia-técnica (manteniendo su verdad en esa separación como lo otro respecto de la vida normalizada y las exigencias técnicas, científicas y políticas de reproducción material de la sociedad), la sociedad unidimensional “anula esta separación” (253 [278]). La sociedad unidimensional, al disolver y cancelar toda otra dimensión más allá de lo meramente existente, ha integrado la imaginación al juego de exigencias del progreso en el seno de las relaciones

- 1 Las citas se realizarán tomando como base la edición original de la obra de Marcuse: *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Londres y Nueva York, Routledge, 1991² y la traducción castellana *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1981. La referencia de las citas se realizará en el cuerpo del texto siguiendo la numeración de página de la edición original y, a continuación, entre corchetes, la numeración de página de la edición castellana.
- 2 Sobre esto, ver D. Kellner (1984), *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, pp. 249 y ss.
- 3 Lo que Gérard Raullet ha denominado como “dialéctica negativa de la imaginación”, ver Raullet, G. (2004), “Marcuse’s Negative Dialectics of Imagination”, en J. Abromeit y W. M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, p. 119.

sociales establecidas: ha prostituido la imaginación, convirtiéndola en un instrumento para la obtención de beneficio económico y de poder por parte de los sectores sociales dominantes (y, se podría sostener, en realidad, en mayor o menor medida, por parte de todos: también para los individuos de las clases trabajadoras la imaginación ha devenido un instrumento de adquisición y acrecentamiento del capital social, simbólico y, dentro de las limitaciones definidas por la posición social, económico).

Pero tal inmersión de la imaginación en la realidad social unidimensional genera una virtualidad inesperada, tiene una consecuencia con posibilidades que cabe calificar de históricamente prometedoras: apunta a una aproximación entre imaginación y razón. Pues al haber sido arrastrada la imaginación hacia la realidad unidimensional, convirtiéndose en instrumento del progreso técnico-productivo, al haber perdido toda trascendencia respecto a lo dado, la imaginación ya no está en condiciones, como antes, de jugar con meras quimeras. Se ve obligada a tomar como asunto y objeto de su libre juego “las posibilidades técnicas”. Pero si ello es así, ¿no puede ser puesto a prueba *racionalmente* tal juego de la imaginación “con respecto a sus posibilidades de realización”? En este contexto, la imaginación podría recibir un “carácter científico, racional” (ibid. [ibid.]) y colaborar en un moldeamiento de la realidad circundante según criterios racionales. Naturalmente, racionales no en el sentido de la racionalidad desplegada en la sociedad industrial desarrollada, sino en el sentido de una racionalidad vinculada con la consecución de gratificación libidinal, con la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas: con lo que en *Eros y civilización* aparece como “razón sensual” o “racionalidad de la gratificación” ligada a las pulsiones afirmadoras de la vida⁴.

2. ¿Emancipación sin democracia?

Sin embargo, estas virtualidades de la imaginación promovidas precisamente por el nuevo marco de la sociedad unidimensional se enfrentan a un problema capital: la imaginación de los individuos, tal como estos son constituidos por la sociedad unidimensional, está íntegramente corrompida por la cosificación. De manera que una liberación de toda represión de la imaginación de los individuos actuales (hacer de su imaginación en su situación actual la instancia conformadora de una nueva realidad sustentada en el desarrollo tecnológico existente) no podría conducir a la creación de una realidad pacificada: conduciría a una catástrofe social, pues implicaría simplemente *destrucción*.

Para Marcuse, la dialéctica de la imaginación anteriormente apuntada lleva a ésta a mostrarse como algo que puede ser calificado como racional: racional en cuanto que puede convertirse en “el *a priori* de la reconstrucción y nueva orientación del aparato productivo hasta una existencia pacífica, una vida sin temor” (254 [279]). Pero esta imaginación no puede ser la de los individuos unidimensionales. La posibilidad de aquella imaginación racional exige por tanto la “represión” de lo que en la imaginación de los individuos actuales “perpetúa una sociedad represiva” (255 [279]). La cuestión clave que se plantea Marcuse es, en consecuencia: “¿cómo pueden los individuos administrados – cuya mutilación está inscrita en sus propias libertades y satisfacciones y así es reproducida en una escala ampliada – liberarse al mismo

4 H. Marcuse (1989), *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, pp. 207 y ss.

tiempo de sí mismos y de sus amos? ¿Cómo es posible pensar siquiera que pueda romperse el círculo vicioso?” (ibid. [279-80]).

De cara a responder esta cuestión Marcuse deja clara su posición política en favor de la planificación económica de la producción, puesto que es lo que posibilita “el desarrollo y utilización de todos los recursos disponibles para la satisfacción universal de las necesidades vitales” (ibid. [280]): “el cambio cualitativo está condicionado por la *planificación* en favor de la totalidad” contra los “intereses particulares” que constituyen un obstáculo para la realización de esa meta (ibid. [ibid.]). Ahora bien, la pregunta clave es: ¿quién debe efectuar tal planificación? ¿Debe ser realizada *desde arriba*, como planificación centralizada efectuada por una minoría, una especie de élite concienciada y adecuadamente formada o *desde abajo* a través de la autogestión directa y la autodeterminación democrática colectiva?

Creo que puede atribuirse a Marcuse una posición según la cual el modelo de organización política para una sociedad embarcada en la superación del capitalismo lo constituye una “combinación de autoridad centralizada y democracia directa” (256 [281]), de manera que los responsables de la planificación central deben ser representantes del colectivo social elegidos democráticamente (y, siendo coherentes con el planteamiento de Marcuse, revocables)⁵. Pero la modulación concreta de esta combinación depende de las condiciones sociohistóricas existentes en cada caso. En la sociedad unidimensional el individuo ha sido configurado de tal manera distorsionada, que una autodeterminación democrática racional resulta imposible en las condiciones actuales y su consecución adecuada exigiría en realidad la creación de “un sujeto histórico esencialmente nuevo” (ibid. [ibid.])⁶. Es decir, tal autodeterminación sería sólo posible en el porvenir y constituiría uno de los objetivos de la transformación revolucionaria de lo existente posibilitar el surgimiento del sujeto histórico nuevo capaz de esa autodeterminación democrática racional.

Mientras ello no ocurra, en las actuales circunstancias el control y la planificación desde abajo no haría más que prolongar “la forma de vida establecida” (ibid. [ibid.]). Es por ello que “las instituciones dentro de las que puede imaginarse la pacificación desafían así la tradicional clasificación en administraciones autoritarias y democráticas, centralizadas y liberales” (255 [280]). Marcuse *reclama* en consecuencia “la planificación central”, “el control centralizado” (y rechaza coherentemente “la autodeterminación en la producción” por parte de los productores directos, pues “sería un despilfarro”) (256 [280]).

Aquí resuena una cuestión que es planteada en varios lugares de la obra de Marcuse y afloró en la entrevista que Habermas le realizó a finales de los años 70: “¿cómo puede generar libremente la libertad la civilización, cuando la falta de libertad ha llegado a ser una parte y una

5 Frente al concepto de democracia definido “en los limitados pero realistas términos del proceso actual de elección” (119 [146]), Marcuse reivindica un “concepto no operacional” de democracia, que define “como control terminante de la representación por el electorado: el control popular como soberanía popular” (120 [147]). Es precisamente este concepto el que conserva “la intención histórica de la democracia, las condiciones por las que la lucha por la democracia se sostuvo, y que todavía están por realizarse” (ibid. [ibid.]). Para la crítica de Marcuse a la democracia liberal capitalista, ver Dubiel, H. (1992), “Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 61-73.

6 La cuestión de en qué medida la constitución de tal sujeto históricamente nuevo supone una transformación de alcance antropológico es tratada en la posterior obra de Marcuse *Un ensayo sobre la liberación*, México: Joaquín Mortiz, 1975, pp. 15-53.

división del aparato mental? Y si no es así, ¿quién está capacitado para establecer y fortalecer los niveles objetivos? Desde Platón a Rousseau la única respuesta honrada es la idea de una dictadura educacional, ejercida por aquellos de quienes se da por sentado que han adquirido conocimiento de lo que es realmente Bueno”⁷. Pero Marcuse no reivindica esta solución. La propuesta de una dictadura educacional “no puede responder a una pregunta capital: ¿quién educa a los educadores y dónde está la prueba de que ellos poseen «el bien»?” (44 [71])⁸. Por eso ante el problema de “cómo pueden hombres que han sido objeto de una dominación efectiva y productiva crear por sí mismos las condiciones de la libertad” (9 [36]), la “lógica dialéctica” sólo puede responder que “los esclavos deben ser *libres para* su liberación antes de que puedan ser libres, y que el fin debe ser operativo en los medios para alcanzarlo. (...) La construcción socialista empieza con la primera fase de la revolución” (44-5 [71-2]). De manera que Marcuse defiende una planificación central bajo la condición de que tal planificación establezca “las precondiciones de una autodeterminación verdadera” (256 [280]) que sólo será factible en el futuro. Es tal finalidad lo que la convierte en planificación racional y, como tal, debe estar presente en cada uno de sus momentos.

Incluso en esta formulación, la relación entre planificación central y autodeterminación democrática no logra alcanzar una adecuada articulación, es decir, aquella en que la democracia no sufra restricciones. Prueba de ello es lo que Marcuse sostuvo frente a las objeciones de Habermas en la mencionada entrevista: “Hoy ya no hablaría de dictadura educativa. (...) Tal vez siguiera hablando de dictadura educativa dentro de la democracia, pero no de dictadura educativa sin más”⁹.

Una cuestión que tenemos que plantear aquí es que si la planificación centralizada propuesta por Marcuse tiene como objeto “la producción y la distribución de las necesidades” (255 [280]), ¿de qué se ocuparía la “autodeterminación verdadera”? Su ámbito lo constituiría “las decisiones referentes a la producción y distribución del excedente económico, y (...) la existencia individual” (256 [281]). Es decir, Marcuse permanece fiel a la distinción marxiana entre un reino de la necesidad y un reino de la libertad¹⁰. Parece que en el primero no cabría, al menos en una primera fase de transformación revolucionaria, la democracia como autogestión y autodeterminación directas de los productores (es decir, una autodeterminación democrática, política), sino sólo sería factible la planificación centralizada de la producción (la gestión y administración adecuada desde un punto de vista funcional de ese ámbito). Es en el segundo reino donde la autodeterminación libre de los sujetos puede decidir cómo llevar a cabo la autorrealización colectiva e individual a partir de los excedentes económicos generados por la producción planificada.

7 Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel, p. 208. Ver también Habermas, J. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus, pp. 255-6. Sobre la concepción de la dictadura educativa de Rousseau, ver Marcuse, H. (2001), *Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, pp. 146 y ss.

8 Ya en *Eros y civilización* se sostiene que la idea de dictadura educacional “ha sido superada: el conocimiento de los medios disponibles para crear una existencia humana para todos ya no está confinado a una élite privilegiada. Los hechos son demasiado abiertos, y si no fuera apartada y desviada metódicamente la conciencia individual llegaría con facilidad a ellos. Los mismos individuos pueden hacer y verificar la distinción entre la autoridad racional y la irracional”. Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, ed. cit., pp. 208-9.

9 Ver Habermas, H. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, ed. cit., p. 256.

10 Ver Marx, K. (2009), *El capital*, Libro III, México: Siglo XXI, p. 1044.

La planificación centralizada reivindicada por Marcuse no debe ser entendida como un poder sobre los sujetos (como ocurre en los países del socialismo real) sino, más bien, como un poder sobre los procesos productivos (es decir, sobre *cosas*)¹¹. Por lo tanto, lo que debe guiar tal planificación es “la racionalidad tecnológica, despojada de sus aspectos de explotación” (255 [280]). Esta es la racionalidad inscrita en la propia técnica y tendría como telos último la disposición y manipulación, el dominio del entorno natural con objeto de realizar los fines y satisfacer las necesidades del sujeto¹². Para Marcuse “el oculto y ridiculizado *fin* de la tecnología, la causa final reprimida detrás de la empresa científica” es la “existencia pacífica” (239 [263])¹³. Es por ello que tal planificación debería ser llevada por aquellos que, elegidos para tal función por sus conciudadanos, siendo competentes en las diversas áreas de conocimiento, es decir, *expertos, científicos, especialistas*: en definitiva, *técnicos*, efectúan una refuncionalización de la tecnología y de la ciencia vigentes en virtud de la lógica propia y el telos reprimido de la racionalidad tecnológica misma, es decir, la pacificación de la vida¹⁴.

-
- 11 En una conocida formulación, Engels sostuvo que en la construcción de la sociedad socialista “en lugar del gobierno sobre las personas aparece la administración de las cosas y la dirección de los procesos de producción.” Ver Engels, F. (2014), *Anti-Dühring*, Madrid: Fundación Federico Engels, p. 376. Para una discusión con el modo en que Marcuse pretende vincular autoridad centralizada y democracia, que “infravalora la complejidad y especificidad del problema de las instituciones”, constituyendo por ello todo un “déficit político-institucional” del planteamiento de Marcuse, ver Cerutti, F. (1992), “Technik und Politik”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, ed. cit., p. 113.
- 12 Sobre el concepto de racionalidad tecnológica, ver *El hombre unidimensional*, pp. 68-9 [95-6] y Marcuse, H. (2001), “Algunas implicaciones sociales de la tecnología moderna”, en Id., *Guerra, tecnología y fascismo*, ed. cit., pp. 53-86. En este último texto, de 1941, Marcuse distinguió entre tecnología y técnica: si la primera es identificada por Marcuse con el modo de producción, es decir, constituiría un modo histórico de organizar y perpetuar las relaciones sociales (y comprendería, en consecuencia, las relaciones de producción de la sociedad vigente), la técnica tiene el carácter de instrumento que puede ser puesto al servicio tanto del dominio como de la emancipación. En este artículo, aún muy próximo al enfoque marxiano, la técnica posee un potencial explosivo, pues su desarrollo pone las bases para una crítica de las relaciones prevaletentes de producción como crecientemente arbitrarias y, en consecuencia, como históricamente obsoletas. Ver Gandesha, S. (2004), “Marcuse, Habermas, and the Critique of Technology”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, ed. cit., pp. 196-7.
- 13 Sobre el telos inherente y propio de la técnica, afirma Marcuse: “En la medida en que la meta de la pacificación determina el Logos de la técnica, altera las relaciones entre la tecnología y su objeto primario, la naturaleza. La pacificación presupone el dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto opuesto al sujeto en desarrollo. Pero hay dos clases de dominio: uno represivo y otro liberador. Este último comprende la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad.” (240 [264]). Según Bundschuh, cabe hablar en Marcuse de una “tendencia emancipatoria de la técnica”, de manera que la tarea propuesta por él sería continuar el proyecto tecnológico hasta liberarlo de la limitación y restricción socio-históricas a las que se encuentra sometido, ver Bundschuh, S. (1998), «Und weil der Mensch ein Mensch ist...» *Antropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg: Zu Klampen, pp. 207 y ss.
- 14 Quizá es relevante aquí la distinción efectuada por Marcuse entre autoridad irracional y racional. La autoridad racional es aquella “basada en el conocimiento y la necesidad, que aspira a la protección y la preservación de la vida. Tal es la autoridad del ingeniero, del policía de tráfico, del piloto de aeroplano en vuelo.” Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, ed. cit., p. 208. Para Feenberg, la solución que Marcuse da al diagnóstico heideggeriano de la modernidad como época del dominio absoluto de la técnica (que implicaría para Heidegger la consumación del olvido del ser que define a la metafísica occidental) consiste en “la transformación de la tecnología moderna en una nueva *techne*. La *techne* moderna podría incorporar de nuevo la ética y la estética en su estructura”, Feenberg, A. (2004), “Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of Technology”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, ed. cit., p. 73.

3. El sujeto ausente

La integración de las clases trabajadoras por la sociedad unidimensional y la configuración de los sujetos, hasta sus mismas pulsiones, según la lógica del sistema, determina la especificidad de la situación a la que se enfrenta la teoría crítica. Pues, para Marcuse, “los hechos que dan validez a la teoría crítica de esta sociedad” y la “alternativa histórica” a la que apuntan están perfectamente claros (257 [281]). Pero aparecen como dos piezas que no encajan, pues falta la *práctica política* capaz de vincularlos, capaz de, a partir de los hechos sangrantes de la sociedad actual, realizar la alternativa histórica percibida como necesaria en virtud de los mismos. Pero falta la práctica porque falta el *sujeto* capaz de realizarla (en tanto que el antiguo proletariado industrial ha sido integrado al sistema sobre todo en la metrópoli del capitalismo que son los EE.UU.).

Es cierto que el enfoque dialéctico, “al comprender los hechos dados, los trasciende. Este es el signo de su verdad. Define las posibilidades históricas” e incluso las necesidades históricas (257 [282]). Ahora bien, en la situación actual el enfoque dialéctico no puede más que ostentar su desesperanza. Pues constata que “las contradicciones no explotan por sí mismas” (ibid. [ibid.]) y que falta el sujeto y la praxis que las hagan estallar. Efectivamente, el conflicto entre dominación y explotación, por un lado, y “sus logros, que tienden a la autodeterminación y a la pacificación”, por el otro, a pesar de que se torne socialmente visible, puede seguir siendo manejable sin que llegue a explotar. Además, tal conflicto entre un crecimiento de las fuerzas productivas, al servicio de la dominación y la explotación, y lo que tal desarrollo establece de cara a la consecución de una existencia pacificada puede llegar a ser productivo para el propio sistema. Pues “con el crecimiento de la conquista tecnológica de la naturaleza crece la conquista del hombre por el hombre. Y esta conquista reduce la libertad que es un *a priori* necesario para la liberación” (ibid. [ibid.]). Esta libertad es la “libertad de pensamiento en el único sentido en que el pensamiento puede ser libre en el mundo administrado”: como conciencia de la productividad represiva del mundo administrado y como conciencia de “la absoluta necesidad de romper con esa totalidad” (ibid. [ibid.]).

Sin embargo, la conciencia de esta necesidad de romper con el mundo administrado no está extendida allí donde podría “llegar a ser la fuerza impulsora de una práctica histórica”, es decir en la clase trabajadora. Y, “sin esta fuerza material, aun la conciencia más aguda es impotente” (258 [282]). En todo caso, la toma de conciencia no es condición suficiente para el paso a la acción orientada a realizar “las posibles alternativas” (ibid. [ibid.]). Pues las alternativas aparecen siempre, ante la omnipotencia del sistema imperante, como utópicas. La toma de conciencia no será suficiente para desencadenar una respuesta práctica, ni siquiera cuando “los logros de la ciencia y el nivel de productividad hayan eliminado los aspectos utópicos de las alternativas” (ibid. [283]), es decir, cuando resulte factible la realización de tales alternativas en virtud del desarrollo científico-técnico alcanzado.

¿Qué podría desencadenar tal respuesta política? Desde mi punto de vista sería la dolorosa experiencia de una injusticia abierta, la indignación ante una iniquidad patente, la percepción de una ruptura de los consensos sociales básicos que confieren legitimidad al régimen social y asentimiento respecto al mismo. La cuestión es que si el aumento de productividad y la capacidad de la sociedad capitalista desarrollada de generar recompensas materiales es capaz de instaurar un estado de cosas donde tales experiencias no se dan, la toma de conciencia de

la injusticia del sistema social resulta impotente ante unas alternativas que aparecen como meramente utópicas, abstractas¹⁵.

4. La integración de la negatividad

Todo esto nos conduce al punto débil de la teoría crítica de la sociedad en su estado actual: “su incapacidad para demostrar la existencia de tendencias liberadoras *dentro* de la sociedad establecida” (ibid. [ibid.]). Esto fue factible para la teoría crítica de Marx, pues en el capitalismo del siglo XIX era explicitable “la presencia de fuerzas reales (objetivas y subjetivas) *en* la sociedad establecida” que apuntaban “hacia instituciones más racionales y libres” (ibid. [ibid.]). Estas fuerzas eran, en el plano objetivo, el desarrollo de las fuerzas productivas y, en el plano subjetivo, la creación de nuevas capacidades y de nuevas necesidades. Ambas eran fuerzas que surgían, eran generadas, impulsadas, alimentadas, por la sociedad capitalista pero su realización plena y efectiva era incompatible con el orden vigente de propiedad, lo desestabilizaba y lo trascendía, poniendo al orden capitalista en una crisis económica sistémica (a causa del desarrollo mismo de las fuerzas productivas) y en una crisis política (generada por la subjetividad proletaria, que iba adquiriendo en el seno de los procesos de producción una serie de nuevas competencias y conocimientos y era empujada por la propia dinámica capitalista en la dirección de una toma de conciencia de su poder material y social). O sea, a ambas fuerzas (el desarrollo de las fuerzas productivas y la generación de nuevas capacidades, competencias y necesidades en la clase trabajadora) les era inherente una *negatividad* frente al régimen capitalista, que se traducía en su choque con tal régimen, en la imposibilidad de su plena plasmación social, en su puesta en crisis de ese régimen y en su trascendimiento del mismo hacia nuevas instituciones que sí posibilitaran la plena realización social de tales fuerzas. Ambas constituían la base de la teoría crítica de Marx. Ambas le proporcionaron “la idea de la liberación de posibilidades *inherentes*” (ibid. [ibid.]): en el plano objetivo, el desarrollo de las fuerzas productivas más allá del corsé representado por las relaciones de producción capitalistas; en el plano subjetivo, el libre y pleno desarrollo de las facultades y necesidades de los individuos.

Podemos resumir lo dicho sosteniendo que Marx encontró en el capitalismo del siglo XIX dos instancias caracterizables por su negatividad respecto al mismo: por un lado, el desarrollo de las fuerzas productivas objetivado en la técnica, la maquinaria y el nivel científico de su época, por otro, los procesos de capacitación experimentados por la clase obrera: procesos de capacitación cognitivos y técnicos (capacidad de manejo de la nueva maquinaria industrial), de adquisición de nuevas habilidades de coordinación y organización en el trabajo en común (algo exigido por la gran producción industrial), de capacitación política, en el sentido de la toma de conciencia de su carácter de clase explotada pero con el poder material que le posibilita revertir su situación y, finalmente, de generación de nuevas necesidades sociales incentivadas por la oferta incesante de nuevas mercancías exigida por el desarrollo industrial.

Pues bien, ambos procesos de capacitación objetiva y subjetiva constituían algo requerido e impulsado por el capitalismo pero que a partir de un determinado grado de desarrollo entraba en contradicción con él, en concreto, con las relaciones de producción capitalistas. De ahí

15 Sobre la confrontación de Marcuse con el significado del concepto de utopía en la sociedad industrial desarrollada, ver sobre todo su texto *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel, 1968.

que, a partir de ese momento, la continuidad del régimen capitalista implicó y exigió la obstaculización de ambos procesos de capacitación, restringiéndolos coactivamente dentro de los límites de reproducción del sistema. De manera que la revolución social fue pensable entonces como liberación, frente al corsé representado por las relaciones de producción capitalistas, de las posibilidades inherentes al propio capitalismo, es decir, la plasmación y realización social irrestricta de los procesos de capacitación objetivos y subjetivos que el orden burgués genera, pero al mismo tiempo mantiene coactivamente como mera posibilidad no realizable dentro de tal orden, por resultar disfuncional respecto al mismo su realización plena.

Si la teoría crítica pierde la noción de un desarrollo de las fuerzas productivas y de un desarrollo de la capacitación subjetiva antagónicos al orden burgués, puede seguir realizando una crítica racional y válida de las lacras y contracciones de dicho orden, “pero sería incapaz de traducir su racionalidad a términos de práctica histórica” (259 [283]). En una situación tal (la actual, según Marcuse) la alternativa histórica no puede ser expresada con el lema de “liberación de las posibilidades inherentes”. Pues las posibilidades anteriormente antagónicas al sistema “están siendo gradualmente realizadas a través de medios e instituciones que anulan su potencial liberador” (ibid. [284]). Es decir, lo que muestra el capitalismo a continuación de la Segunda Guerra Mundial es que es capaz de desarrollar las fuerzas productivas a escala ampliada, de extender la conquista de la naturaleza, de satisfacer de manera creciente las necesidades de un número cada vez mayor de personas, creando nuevas necesidades y competencias subjetivas dentro de los límites del capitalismo, reforzando y afianzando con ello las relaciones de producción capitalistas. Al realizar tales posibilidades dentro del sistema, aumentando el bienestar general, el capitalismo actual anula la idea de otro uso posible del sistema productivo: anula la idea de que quede alguna posibilidad por realizar.

5. Dominación pura y negación abstracta

En tal situación, definitoria del capitalismo tardío, “la dominación funciona como administración” (ibid. [ibid.]), como gestión de los instrumentos de la productividad para aumentar el consumo y el nivel de vida dentro de las relaciones de producción capitalistas con el objetivo de efectuar un afianzamiento de dichas relaciones. En este contexto, “la vida administrada llega a ser la buena vida de la totalidad, en defensa de la cual se unen los opuestos” (ibid. [ibid.]): es decir, clases poseedoras y clases trabajadoras. “Esta es la forma pura de la dominación” (ibid. [ibid.]). En efecto, la dominación se lleva a cabo como gestión de las fuerzas productivas para acrecentar el consumo de masas, dominación que consigue el respaldo y consentimiento también de la clase social anteriormente antagónica: la clase obrera.

Frente a esta forma pura de dominación, la negación adopta también una forma pura: queda reducida a “la única petición abstracta del fin de la dominación” (ibid. [ibid.]). Este *Gran Rechazo* es, en realidad, la “única exigencia verdaderamente revolucionaria y que daría validez a los logros de la civilización industrial” (ibid. [ibid.])¹⁶. La eficacia con la que el sistema se opone y hace inefectiva esta negación hace que esta aparezca “bajo la forma políticamente

16 Para Kellner, el Gran Rechazo tiene como sustento una subjetividad que no es capaz de tolerar la injusticia y que resiste y se opone políticamente a toda forma de dominación. Ver Kellner, D. (2004), “Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity”, en J. Abromeit y W. M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, ed. cit., p. 90.

impotente de la «negación absoluta»: una negación que parece más irrazonable conforme el sistema establecido desarrolla más su productividad y alivia las cargas de la vida” (ibid. [ibid.]). La “reificación total” determina que la negación del sistema sea también total, abstracta (260 [285]). Ahora bien, para Marcuse “el fundamento concreto para la negación puede existir todavía, porque la reificación es una ilusión” (ibid. [ibid.]). Aquí cabría replicar que la reificación es efectivamente una ilusión, pero una ilusión objetiva, estructural, que tiene como correlato la impotencia cognitiva y práctica de los sujetos y como base el poder real, efectivo, que sustenta y respalda cotidianamente con la amenaza de la violencia que el mecanismo social siga funcionando con continuidad.

Del mismo modo, para Marcuse “la unificación de los opuestos” llevada a cabo en el capitalismo tardío gracias a la racionalidad tecnológica es, en realidad, “una unificación ilusoria”, pues “no elimina ni la contradicción entre la creciente productividad y su uso represivo, ni la necesidad vital de resolver la contradicción” (ibid. [ibid.]). Siendo así, siendo aún factible el surgimiento de luchas en pos de una resolución de tal contradicción, las mismas no van a tomar la forma clásica y tradicional de la lucha del “pueblo”, de la “soberanía popular” contra la opresión, pues “«el pueblo» que anteriormente era el fermento del cambio social, se «ha elevado», para convertirse en el fermento de la cohesión social” (ibid. [ibid.]).

6. ¿Hacia una nueva alianza política emancipadora?

Marcuse introduce aquí una tesis abiertamente polémica con el marxismo y la izquierda tradicionales, la tesis de que “la nueva estratificación característica de la sociedad industrial avanzada” (ibid. [ibid.]) reside en la diferenciación entre el pueblo (integrado política, social y económicamente, con una forma de vida normalizada y moralizada, que participa de la ideología productivista y consumista, que cree en el mérito y en el rendimiento y en las recompensas del sistema) y los que no forman parte de él y suponen una amenaza al orden, garantías y privilegios disfrutados por el “pueblo”. Estos últimos configuran el “sustrato de los proscritos y los «extraños», los explotados y perseguidos de otras razas y de otros colores, los desempleados e inempleables” (ibid. [ibid.]). La existencia de estos *parias*, que constituyen *lo otro* respecto a la masa popular conservadora y existen fuera del marco social de beneficios, garantías y recompensas, representa la negación viva, constitutiva, ontológica, del sistema: “su oposición es revolucionaria incluso si su conciencia no lo es. Su oposición golpea al sistema desde el exterior” (260-1 [285]). En el caso de los *parias*, no es su conciencia, es su misma existencia, su misma vida lo que los confronta con la necesidad de “poner fin a instituciones y condiciones intolerables” (260 [285]). Claramente los *parias* ocupan en el planteamiento de Marcuse un lugar en ciertos aspectos análogos al que ocupó el proletariado en Marx, sobre todo en lo que se refiere a su negatividad y antagonismo constitutivos respecto a la sociedad vigente¹⁷.

Naturalmente, la gran diferencia entre ambos colectivos reside en que los *parias* referidos por Marcuse no manejan, no tienen en sus manos, no ponen en funcionamiento el aparato productivo, la maquinaria y los medios de trabajo en general. Esto hace de los *parias* un colectivo sin la fuerza real que disponía el proletariado por su posición específica con relación a las

17 Cf. Marx, K. (1992), “Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”, en K. Marx, *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-De Agostini, pp. 83-4.

fuerzas productivas. En todo caso, los parias a los que se refiere Marcuse no están constituidos sólo por las bolsas de marginación social en las metrópolis capitalistas. Abarca también a los parias que están en la periferia, en los países sometidos al régimen de intercambio desigual global que asume características neocoloniales. En virtud de ello, Marcuse vislumbra una posible constelación de fuerzas sociales que podría iniciar una dinámica de cambio social sustancial: “existe la posibilidad de que (...) los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada” (261 [286])¹⁸. Resulta posible que se genere una convergencia en la lucha y una alianza entre la intelligentsia politizada del primer mundo y los parias que se encuentran dentro y, sobre todo, fuera del mismo. La cuestión a la que se enfrenta este diagnóstico es si el potencial transformador de dicha alianza es comparable al que Marx atribuyó al proletariado de las metrópolis capitalistas, si la sociedad administrada puede mantener a los parias como un mero enemigo o amenaza exterior a la civilización occidental al que cabe contraponer la violencia desnuda y aislar a la intelligentsia en el interior, como radicales sin vínculos con el pueblo real, su sentido común y sus tradiciones. Otra cuestión es cuál es el lugar y el papel que una alianza tal concedería a la clase obrera integrada. Resulta llamativo que en el pasaje final del libro, uno de los pocos con carácter de algún modo propositivo, desaparezca toda referencia a la clase trabajadora de las metrópolis: como si ya no contase políticamente¹⁹.

Ahora bien, esta convergencia o alianza apuntada por Marcuse no constituye ningún programa o plan político para el futuro. Es mencionada sólo como una posibilidad que ofrece virtualidades políticas. Ello es así porque la teoría crítica de la sociedad no puede proporcionar ningún programa de acción, ni efectuar ninguna promesa ni realizar anticipación alguna del porvenir: “sigue siendo negativa” (ibid. [ibid.]). Manteniéndose en esta negatividad “quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo” (ibid. [ibid.]). Y es que Marcuse coincide con Benjamin en que “Sólo por mor de los desesperanzados nos es dada la esperanza”²⁰. La teoría crítica no ofrece esperanza alguna en un porvenir mejor en virtud del desarrollo técnico y productivo en marcha o del crecimiento de la oposición política, ni ofrece consuelo de que las opciones de transformación mejorarán en el futuro a medida que se agudicen las contradicciones del sistema²¹. Renuncia a ofrecer esperanza y consuelo para no traicionar a aquellos que se han enfrentado a la explotación y la dominación sin esperanza alguna de triunfar en su lucha y sin el consuelo de que su sacrificio fuera a cola-

18 Tal como se encontraron en la época de Marx el proletariado y “una parte de los ideólogos burgueses, que, analizando teóricamente el curso de la historia, han logrado ver claro en sus derrotos”, Marx, K. y Engels, F. (1992), “Manifiesto del partido comunista”, en K. Marx, (1992), *La cuestión judía (y otros escritos)*, ed. cit., p. 258.

19 En este sentido, Claus Offe echa en falta una mayor atención por parte de Marcuse a la “forma contemporánea de lucha de clases”, la cual sigue siendo, aun bajo el capitalismo tardío, “la condición de la historia”. Offe, C. (1998), “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, en R. Pippin, A. Feenberg y Ch.P. Weibel (eds.), *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Londres: Macmillan Education, p. 223.

20 Benjamin, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid: Abada, p. 216. En 1843, en un texto conocido por Benjamin y del que citó algún pasaje, sostuvo Marx: “Y aquí termino (...) con el análisis del filisteo y de su Estado. No irá a decir usted ahora que tengo un concepto muy elevado del presente y si, a pesar de todo, no desespero de él, es sólo porque su desesperada situación es la que me colma de esperanza.” Marx, K. (2008), “Cartas a Ruge”, en K. Marx, *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona: Anthropos, p. 87.

21 Marcuse se calificaba a sí mismo como un “pesimista encantador”, ver Kätz, B. (1982), *Herbert Marcuse & the Art of Liberation*, Londres: Verso, p. 165.

borar en la emancipación de los que vendrán en el porvenir²². Es en virtud de esta capacidad de luchar aun sin esperanza en el éxito propia de los disidentes, resistentes y rebeldes que se quiebra la pretensión de la sociedad unidimensional de obtener asentimiento universal a partir de la constatación de su presunto poder incuestionable.

7. A medio siglo de distancia

No disponemos aquí del espacio suficiente para una discusión exhaustiva con las posiciones de Marcuse que acabamos de exponer. Consideramos que, en todo caso, el sentido de una presentación de las ideas del texto de Marcuse como la que hemos realizado en este lugar es posibilitar y promover una discusión y posicionamiento crítico por parte del lector. Por nuestra parte, en este breve espacio de que disponemos vamos a referir lo que, como un lector más, se nos aparecen como temas que exigen una reflexión más detenida. Está claro que el contexto al que se enfrentó Marcuse y el nuestro se distinguen por una multitud de factores socio-políticos, entre los que destacan la desaparición de la Guerra Fría, el hundimiento de los países del socialismo real en Europa, el fracaso de las estrategias de lucha armada dentro y fuera de Europa y la imposición global del régimen de acumulación neoliberal. Desde este nuevo contexto, resultan toda una serie de cuestiones que cabe plantear a las tesis de Marcuse contenidas en este libro. Aquí vamos a esbozar tres:

a) *¿Des-integración de la clase trabajadora?* La precarización creciente del empleo generada por las políticas neoliberales en Europa desde hace 40 años, acelerada periódicamente por las sucesivas crisis económicas, sobre todo financieras, durante las últimas décadas, ha tenido y sigue teniendo efectos sociales con un significado muy preciso: ha difuminado la ilusión de una posible integración económica, social y cultural de las clases trabajadoras dentro del capitalismo neoliberal. Tras este desencantamiento, con las cotas de pobreza y precarización en alza, con la creciente proletarización y pauperización de las clases medias, nos encontramos

22 En relación a esto me parece pertinente recordar una escena central de la película de S. Kubrick "Espartaco" (*Spartacus*, 1960). En el campamento de los esclavos sublevados Espartaco recibe la visita de un emisario del gobernador cilicio de la isla de Delos. Espartaco le había solicitado poder emplear sus barcos para transportar a los esclavos liberados desde Italia a África. Después de llegar a un acuerdo sobre la fecha de embarque en Brindisi y el coste de la operación, se desarrolla el siguiente diálogo entre el emisario y Espartaco:

-Emisario: ¿Puedo preguntarte una cosa?

-Espartaco: Pregunta

-Emisario: Tú sabes muy bien que vais a perder, ¿no? Que no hay esperanza. En este preciso momento seis cohortes de la guarnición de Roma avanzan hacia este lugar. Bien, di, ¿qué vais a hacer?

-Espartaco: Lo decidiré cuando lleguen.

-Emisario: Te lo voy a exponer de otro modo: si, mirando una mágica bola de cristal, vieras a tu ejército destruido y a ti mismo muerto, si vieras tan claro ese futuro, como creo que ya lo estás viendo, ¿continuarías luchando?

-Espartaco: Sí.

-Emisario: ¿Aun sabiendo que perderéis?

-Espartaco: ¿Qué importa eso? Todo hombre pierde cuando muere, pero un hombre libre y un esclavo no pierden lo mismo.

-Emisario: Ambos la vida.

-Espartaco: El libre pierde el placer de vivir, el esclavo el sufrimiento. La muerte es la única liberación para el esclavo, por eso no la teme, por eso venceremos."

con un extendido desencanto respecto a la política institucional en general y los partidos tradicionales en particular a lo largo de toda Europa y con una ascendente indignación ante unas condiciones sociales que sólo prometen sacrificios incesantes sin esperanza de recompensa alguna. Este aumento de la inseguridad respecto a la propia posición social y de la indignación está alimentando en Europa tanto los movimientos de masas de ultraderecha como los nuevos movimientos a la izquierda de los partidos socialdemócratas. Esta constatación, a saber, que el régimen neoliberal no está en condiciones ni está interesado en efectuar una integración económica de las clases trabajadoras, distancia nuestra situación de la analizada por Marcuse y tiene consecuencias políticas respecto a las posibilidades de una agudización de la lucha de clases y de los conflictos sociales en general de un alcance que sólo los acontecimientos de los próximos años nos permitirán calibrar.

b) *¡Democracia sin plazos!* La problemática experiencia política de la deriva totalitaria de los países del socialismo real y de las aporías morales en las que se tuvieron que enredar los múltiples procesos de lucha armada desencadenados dentro de Europa desde los años 60 del siglo pasado ha marcado la posición actual de los movimientos sociales y políticos a la izquierda de los partidos socialdemócratas con un sentido muy preciso: ha colocado en el centro de la reflexión política y táctica la necesidad e irrenunciabilidad de la democracia. Es desde esta valoración de los procedimientos democráticos horizontales, que reivindica la recusabilidad de todo cargo electo y el sometimiento permanente de los representantes a su electorado, que las consideraciones de Marcuse acerca de la necesidad de una planificación centralizada, como algo contrapuesto a la autodeterminación colectiva, para la que aún no estaríamos suficientemente maduros desde un punto de vista político, aparece como discutible. La constatación actual dentro de la izquierda es que las transformaciones sociales necesarias serán llevadas a cabo democráticamente o no se realizarán y de que hay que asumir con auténtica radicalidad que el telos de la autodeterminación racional debe estar presente sin cortapisa alguna en cada paso orientado a la construcción de sociedades más justas. En este sentido, una planificación central tendría sentido si ha sido decidida democráticamente y si los representantes de los ciudadanos que efectúan tal planificación rinden cuentas a los mismos permanentemente de sus medidas y son en todo momento revocables por el electorado. La labor de pedagogía política que Marcuse atribuía a los planificadores sólo puede ser pensada como fruto del propio proceso de politización y organización de las clases trabajadoras embarcadas en un proyecto de transformación social.

c) *De nuevo, los parias.* Los pasajes finales del libro de Marcuse adquieren un crudo tono anticipatorio a la luz de la situación de los inmigrantes indocumentados en EE.UU. y Europa y, sobre todo, de la crisis humanitaria que sufren en estos momentos los refugiados de la guerra de Siria en el este de Europa. La moralización y normalización del “pueblo”, socialmente integrado y políticamente conservador, alcanza su expresión máxima ante la llegada a las puertas de la metrópoli autosatisfecha de este *otro* marcado por una religión, una cultura y un color de piel diferentes. El modo en que los países del centro de la economía-mundo capitalista convierten en parias a los inmigrantes económicos y a los refugiados políticos, a los empobrecidos y perseguidos, da la razón a Marcuse, no tanto sobre el potencial político revolucionario de estos colectivos humanos, sino en que su mera existencia dentro y fuera de las fronteras de los países acomodados pone de manifiesto la profunda indignidad moral de un régimen socio-económico que, más allá de sus proclamas, está asentado firmemente en la competencia e insolidaridad desnudas.

Bibliografía

- Benjamin, W. (2006), *Obras*, Libro I, vol. I, Madrid: Abada.
- Bundschuh, S. (1998), «Und weil der Mensch ein Mensch ist...» *Antropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*, Lüneburg: Zu Klampen.
- Cerutti, F. (1992), “Technik und Politik”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 110-123.
- Dubiel, H. (1992), “Demokratie und Kapitalismus bei Herbert Marcuse”, en Institut für Sozialforschung (ed.), *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, pp. 61-73.
- Engels, F. (2014), *Anti-Dühring*, Madrid: Fundación Federico Engels.
- Feenberg, A. (2004), “Heidegger and Marcuse. The Catastrophe and Redemption of Technology”, en J. Abromeit y W. M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 67-80.
- Gandesha, S. (2004), “Marcuse, Habermas, and the Critique of Technology”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 188-208.
- Habermas, J. (2000), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid: Taurus.
- Kätz, B. (1982), *Herbert Marcuse & the Art of Liberation*, Londres: Verso.
- Kellner, D. (2004), “Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 81-99.
- Kellner, D. (1984), *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- Marcuse, H. (1991), *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, Londres y Nueva York: Routledge.
- Marcuse, H. (1981), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1968), *El final de la utopía*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (1989), *Eros y civilización*, Barcelona: Ariel.
- Marcuse, H. (2001), *Guerra, tecnología y fascismo*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Marcuse, H. (1975), *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz.
- Marx, K. (2009), *El capital*, Libro III, México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008), *Escritos de juventud sobre el Derecho*, Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. (1992), *La cuestión judía (y otros escritos)*, Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Offe, C. (1988), “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, en R. Pippin, A. Feenberg y Ch.P. Webel (eds.), *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Londres: Macmillan Education, pp. 215-224.
- Raulet, G. (2004), “Marcuse’s Negative Dialectics of Imagination”, en J. Abromeit y W.M. Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, Londres y Nueva York: Routledge, pp. 114-127.

Lecturas koselleckianas de la *Segunda intempestiva*: una aproximación crítica

Koselleckian lectures on the *Second Untimely Meditation*: a critical approach

KILIAN LAVERNIA*

Resumen: Tras una introducción (1), en la que se aborda el contexto de algunas reflexiones tardías de Reinhart Koselleck sobre la posibilidad de una *Wahrnehmungsgeschichte*, el artículo reactualiza, siguiendo los argumentos esgrimidos en la parte final de su texto “Del sentido y sinsentido de la historia” al hilo de la *Segunda intempestiva*, la cuádruple crítica realizada contra el concepto moderno de historia por parte del joven Nietzsche: contra la teleología (2), la necesidad (3), la justicia (4) y la metafórica de las edades (5).

Palabras clave: Koselleck; joven Nietzsche; historia; metahistoria.

Abstract: After the introduction (1), which presents the context of some late thoughts of Reinhart Koselleck surrounding the possibility of a *Wahrnehmungsgeschichte*, this paper reactualizes, following his arguments in the last part of his article “Vom Sinn und Unsinn der Geschichte” dedicated to the *Second Untimely Meditation*, the four critiques of the modern concept of history made by young Nietzsche: against teleology (2), necessity (3), justice (4), and the metaphoric of the ages (5).

Keywords: Koselleck; young Nietzsche; history; metahistory.

1. Recordar a Theodor Lessing, o sobre la fragilidad del sentido histórico. Resulta casi un acto de justicia histórica el que la tardía confrontación de Reinhart Koselleck con la *Segunda intempestiva* de Friedrich Nietzsche, tal como se articula en su escrito “Del sentido y el sinsentido de la historia” (Koselleck, 2013, 31-53), pasara primero por un reconocimiento explícito a la olvidada figura de Theodor Lessing¹, asesinado en Marienbad en 1933 por nazis sudetes tras huir de su Hannover natal. En Lessing, aquel pensador judío *sui generis* que, como Buber o Rosenzweig, había representado una heterodoxa generación de nietzscheanismo judío de enorme productividad en Alemania, Koselleck había encontrado

Recibido: 06/11/2017. Aceptado: 10/04/2018.

* Profesor Ayudante Doctor en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Sus actuales líneas de investigación son la filosofía alemana contemporánea, en especial el pensamiento de Friedrich Nietzsche, así como también la obra de Goethe. De entre sus publicaciones recientes cabe destacar su edición de F. Nietzsche, *Más allá de bien y del mal*, Madrid, Tecnos, 2018, o “Goethe, por ejemplo en la guerra. Antropología de la experiencia histórica en la *Campagne in Frankreich*”, en *Antropología filosófica y literatura*, J. B. Llinares (ed.), Valencia, Pre-Textos, 2019 [en prensa]. Correo de contacto: klavernia@fsof.uned.es.

1 Sobre Lessing, cfr. Schoeps (1986).

una valiosa posibilidad de articular una reflexión sobre lo inefable, sobre aquellas regiones de la “memoria negativa” (Koselleck, 2010, 239-253) que debían ser rescatadas para la conciencia republicana de los años ochenta y noventa, inmersa en importantes debates iconográficos y tanatológicos².

Por un lado, recuperar a Lessing permitía realzar el siempre frágil estatuto historiográfico del vencido, del cruelmente asesinado. Si la experiencia de la historia sólo puede ser, para Koselleck, la experiencia de una derrota, ello es así porque “lo que en verdad ha ocurrido tan sólo puede conocerse cuando todos los partidos, incluidos los muertos condenados al silencio, se descubren en su reciprocidad” (2013, 41). De ahí que el recuerdo de aquellas voces silenciadas por la barbarie nazi transitara formas de representación de enorme complejidad semiótica, frente a las cuales el gremio de historiadores alemanes y su apuesta por la memoria histórica no había estado en condiciones de garantizar la doble exigencia, metodológica y moral, del *audiatur et altera pars*.

Por otro, recordar la muerte de Lessing rehabilitaba también la potencialidad teórica de su interpretación constructivista de la historia, tal como había quedado plasmada en su obra fundamental *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (Lessing, 1927⁴). La tesis principal de aquel libro sepultado en el olvido por el temprano delirio de Marienbad se nos presenta meridiana: la historia, esa “autorreferencialidad egocéntrica del espíritu” (66), no hace sino dar sentido a lo que por definición carece de él, como donación o fundación de sentido que se construye siempre *ex post facto*, como “*nachträgliche Sinngebung des Unsinnigen*” (96). Porque lo que caracteriza a la historia acontecida sería su falta de sentido, dicha ausencia no sería sino la condición de inteligibilidad de lo que, retrospectivamente, se racionaliza desde la fragilidad del lenguaje histórico disponible³. Lo aporético, lo absurdo, lo irresoluble de una perspectiva individual quebrada o refractada siempre se cristaliza narrativamente como acontecimiento que necesita comunicarse de manera racional. En cambio, la historia percibida por sus participantes, como la locura militar de Stalingrado, permanece insensata, *sinnlos*. Racional es, como mucho, su análisis. O en palabras de Koselleck: “cada historia que analizamos como realmente transcurrida es una *logificatio post festum*. Esto supone necesariamente que cada historia es absurda durante su misma consumación [...] dicho de otro modo, la verdad de una historia es siempre una verdad *ex post*” (2013, 41).

Las derivadas filosóficas de esta sugerente fundamentación subjetivista difícilmente podían pasar desapercibidas a un atento lector como Koselleck. En el marco de su indagación sobre las condiciones de posibilidad de las historias, la llamada *Historik*⁴, la constatación de que el sentido impreso en un determinado acontecimiento histórico sea el resultado de una estructura de la experiencia histórica que procesa continuamente lo contingente, arbitrario y absurdo, implicaba una reconsideración crítico-hermenéutica de semejante noción de experiencia, a saber: una que no sólo englobase tanto la sucesión de acontecimientos como su exposición o representación narradas, sino que no renunciase a la propia condición aporética

2 Cfr. Koselleck (2006). Sobre este tema destacan, en el ámbito hispanohablante, las aportaciones de Oncina (2007, 2009).

3 Una variación más reciente de esta mirada sobre lo contingente se la debemos a Odo Marquard y su tenaz recordatorio de que “el sentido es siempre el sinsentido que uno deja” (2000, 49-68).

4 Cfr. Koselleck (2000). Muy recomendable, como introducción a la *Historik* koselleckiana, el trabajo de Chignola (2007), así como Villacañas (2003).

del tiempo que la sustentaba en cada caso. A fin de cuentas, la asunción de la historicidad y la conciencia histórica presuponen, entre otras cosas, un desajuste constitutivo entre estas dos dimensiones temporales con que, primero, se viven, perciben y experimentan *in actu* las historias individuales, íntimas e inmediatas, como “experiencias primarias” (*Primärerfahrungen*), para luego transformarse en construcciones de sentido articulado, en narraciones determinadas por la disponibilidad de nuestros conceptos, como “experiencias secundarias” (*Sekundärerfahrungen*)⁵. En este sentido, lo decisivo para Koselleck, aquello que legitimó la autonomía de su *Historik* con respecto a la hermenéutica gadameriana⁶, es la responsabilidad específica de las ciencias históricas a la hora de gestionar ese hiato insalvable desde la ambigüedad constitutiva de las perspectivas refractadas; desde la heterogeneidad y no convergencia de las unidades de acontecimientos que la historiografía acaba refigurando desde la determinación conceptual y sus correspondientes estrategias narrativas, estilos discursivos y dispositivos retóricos. Al operar también con condiciones extra o prelingüísticas, la antropología de la experiencia histórica koselleckiana quería ofrecer garantías de que las vivencias individuales no fueran traicionadas, intercambiadas o niveladas por la inevitable articulación lingüística de cada redescrición histórica. Podríamos hablar, en definitiva, de una democratización de las experiencias posibles, de sus márgenes de posibilidad en cada presente, que incorpora tanto a los vivos como a los muertos, a los vencedores como a los vencidos, habilitando una forma de memoria colectiva de la que, quizá, se pudiera vivir.

¿Pero realmente la modernidad ha podido generar una estética de la memoria de la que haya logrado vivir? ¿Cómo volver a replantear con mejores garantías filosóficas la difícil cuestión de una escritura sobre la historia dotada de sentidos pero descargada de absolutos? Las indagaciones koselleckianas en torno a las condiciones de posibilidad de una *Wahrnehmungsgeschichte*, tal como venimos desgranando al hilo de su texto “Del sentido y el sinsentido de la historia”, desembocan, en su parte final, en el análisis de uno de los primeros diagnósticos filosóficos que alertaron sobre la enorme irresponsabilidad de pretender una absoluta disponibilidad humana sobre la historia en cuanto *Kollektivsingular*, como objeto y sujeto de sí misma. Para fijar esa quiebra, el teórico de la historia recurría nada menos que a la *Segunda intempestiva*⁷, porque la primera disolución de la idea de la historia como depósito de sentidos posibles había encontrado en los esfuerzos del joven Nietzsche un valioso momento epistemológico para pensar las fisuras y desplazamientos de la propia conciencia histórica y el problema de la ubicación del valor de la historia en la vida humana. Reubicar el conocimiento de la historia dentro de los confines de las necesidades humanas, justo cuando la cultura moderna parecía haber perdido todo sentimiento de extrañeza o asombro,

5 Cfr. Koselleck (2013, 42). Una primera aproximación formal a las modalidades de experiencia humana, en este caso tripartita –primaria, hecha de manera repetida y por tanto comunicable intersubjetivamente, y fundada mediante reflexión histórica– se encuentra prefigurada ya en Koselleck (1988), si bien conecta dichas modalidades, como recuerda Oncina (2007, 43) “a las tres formas fundamentales de la historiografía: *Aufschreiben* (fijar y explicar acontecimientos únicos), *Fortschreiben* (producir nexos entre historias almacenadas diversamente), y *Umschreiben* (revisión del modo de extraer experiencias de las fuentes, de establecer enlaces e interpretar la historia retrospectivamente)”.

6 Cfr. sobre todo Koselleck/Gadamer (2000).

7 En lo que sigue citaremos por Nietzsche (2016²), en la excelente traducción realizada por Joan B. Llinares. Asimismo destacamos, de entre los muchos abordajes que ha generado, los trabajos de Salaquarda (1984), Gerhardt (1988), Meyer (1998), Geisenhanslüke (1999). Para el ámbito hispanohablante, cfr. Santiago Guervós (2005).

pertenecía a la condición “intempestiva” de quien había pensado filosóficamente, y contra su tiempo, el emplazamiento histórico del hombre moderno⁸.

Así pues, mucho antes de la crisis epistémica del historicismo, que comprendería *grosso modo* los espacios controversiales que van de Simmel a Meinecke, pasando por Rickert, Weber, Troeltsch, Benjamin o el propio Lessing, se anticiparon al menos cuatro líneas de fuerza que, según Koselleck, dieron unidad no sólo a la nietzscheana “crítica ideológica al concepto de Historia [*Geschichte*]”, sino que configuraron un importante momento reflexivo en la todavía joven metarreflexión sobre la historicidad fundamental de las sociedades humanas. Gracias a un beligerante cuestionamiento crítico de sus formas simbólicas históricamente constituidas, de sus prácticas institucionales y sus correspondientes afanes legitimadores, “Nietzsche se despedía implícitamente de cuatro axiomas histórico-filosóficos que hasta ese momento parecían haber fundamentado el concepto moderno de historia” (Koselleck, 2013, 47). Sobre estas cuatro críticas, contra la teleología (2), la necesidad (3), la justicia (4) y la metafórica de las edades (5), reactualizaremos el texto nietzscheano desde los parámetros de la mirada koselleckiana, pero también contrastando a su vez algunas tesis de Koselleck desde su reefectuación en Nietzsche.

2. Te(le)ologías y regímenes de historicidad en Basilea. El primer argumento koselleckiano en favor de la *Segunda intempestiva* nos remite a un lugar común de la filosofía contemporánea, cuya articulación metahistórica debe mucho al magisterio generacional de Löwith, imprescindible correa de transmisión entre ambos. Dice Koselleck:

En primer lugar, [Nietzsche] niega cualquier tipo de teleología en toda la historia. No existe ninguna *causa finalis*, ningún *télos* que se pudiera derivar por antonomasia de la llamada historia. Y Nietzsche desenmascaraba la distorsión describiendo cómo en la despedida de Dios, siendo él señor de la historia, se habían traspasado los epítetos divinos a la “historia misma” liberada, es decir, omnisciente, justa, sapientísima, con un sentido y una finalidad (2013, 47).

Para Koselleck, la crítica a la concepción teleológica o finalista de la historia, bien como derivada secularizada de una teología oculta, bien como crítica profunda a la incapacidad de las filosofías de la historia por estructurar la temporalización acelerada de la historia desde parámetros alejados, por un lado, del finalismo escatológico intramundanzado, por el otro, de los modelos causalistas o deterministas de las ciencias naturales, encontraba en el joven

8 En relación a una definición mínima de aquello que pueda considerarse “intempestivo”, conviene recordar en qué sentido la preferencia terminológica de *Historie* en favor de *Geschichte* implicaba una suerte de “provocación” (Koselleck, 2013, 46). La revalorización nietzscheana del término *Historie*, “tal y como se desprende de la línea tradicional de la retórica y la filología clásica” (46), revelaba una resistencia a priorizar la comunión semántica que, expresada en el término moderno *Geschichte*, la comunidad imaginada alemana surgida durante el periodo umbral de la *Sattelzeit* (1750-1850) quiso pensar la historia como objeto y sujeto de sí misma. Koselleck, cuyas pioneras investigaciones sobre la historia conceptual de la noción de historia habían mostrado el giro transcendental que implicaba aquel deslizamiento semántico en el espacio lingüístico alemán (2004), encontraba ahora, en las tempranas reticencias del joven filólogo de Basilea contra su tiempo histórico, un inesperado gesto antimoderno que le permitía invocar su conocido “derecho a veto de las fuentes” (Koselleck, 1979, 206; 2010, 78).

profesor uno de sus primeros representantes⁹. A fin de cuentas, la tensión antinómica entre historia y naturaleza, entre teleología y contingencia, continuaba siendo la gran cuestión kantiana irresuelta en el pensamiento filosófico del siglo XIX, máxime cuando la hegemonía explicativa de la *Aussöhnung* hegeliana para justificar el presente histórico mostraba claros signos de trivialización filistea e instrumentalización ideológica. No en vano, su mejor síntoma fue acabar pensando la historia a partir de una visión optimista del presente como éxito, o sea, como resultado de un progreso con el que se justificaba la sacralización del Estado alemán como su finalidad. Para Nietzsche, sin embargo, la ingenua presunción de figurarse soberanos de una historia universal había desembocado en la aceptación de un “‘poder de la historia’ que, de hecho, se trueca a cada instante en admiración descarada por el éxito y lleva al fetichismo del hecho consumado” (2016², 743). Esta derivada, que recuerda a la mirada marxiana, señalaba los peligros de una concepción de la historia que afirmara de sí misma ser una visión ‘realista’ del mundo, cuando, a lo sumo, deificaba la trivialidad burguesa de un presentismo que divinizaba la cotidianeidad con la fe hegeliana en la racionalidad de todo lo real: “Quien ha aprendido a doblar la espalda y a agachar la cabeza ante el ‘poder de la Historia’ termina por asentir con su ‘Sí’, en un gesto maquinal-chinesco, ante cualquier poder, ya sea un gobierno o una opinión pública, o bien una mayoría numérica [...]. Si todo éxito conlleva una necesidad racional, si todo suceso significa el triunfo de lo lógico o de la ‘idea’ — entonces ¡a ponerse de rodillas y recorrer arrodillado toda la escala de los ‘éxitos!’” (2016², 743)¹⁰.

Desde esta perspectiva, conviene matizar en qué sentido Nietzsche, al radicalizar su enmienda a la teleología y desenmascararla como mera construcción antropomórfica, se inscribía inicialmente en una determinada línea crítica con el emergente neokantismo, asumiendo parte de su sincretismo gnoseológico. Los años formativos de Leipzig (1865-1868), tal como he defendido en otro lugar¹¹, habían dejado una primera impronta, tentativa e incompleta, al integrar modelos explicativos antifinalistas sobre el fenómeno de la vida y su relación con el mundo natural. Al recurrir a las lecturas de Demócrito a Goethe, de Anaxágoras a Virchow, Nietzsche buscaba sortear aquellas disyuntivas planteadas por la irrupción epocal del darwinismo que los modelos científico-filosóficos imperantes en el ocaso del idealismo alemán, como los de Adolf Trendelenburg, no supieron abordar desde

9 Sobre esta crítica señaló Blumenberg: “Para Nietzsche, toda forma de teleología no sería sino una derivación de la propia teología” (2008, 137). Pero también la ciencia moderna, ese gran instrumento de autoafirmación humana, habría transitado por los mismos cauces al hipostasiar en la naturaleza, como en la Providencia, la plena disponibilidad del hombre copernicano sobre el mundo, legible ahora mediante el programático uso de la razón y el entendimiento humano: “La ciencia de la naturaleza moderna había surgido ciertamente como una crítica del principio de la finalidad antropocéntrica de la naturaleza, pero esto no excluye, para Nietzsche, que no siga aferrada, respecto a la relevancia humana de la verdad que ella presupone y que funda su valor, a las premisas teleológicas” (138).

10 Conviene señalar que tales argumentos antihegelianos se encuentran prefigurados en la obra principal de Schopenhauer: “Finalmente, las historias constructivas, dirigidas por un tosco optimismo, conducen siempre en último término a un Estado placentero, lucrativo, rico, con una constitución justa, buena justicia, policía, técnica e industria, y a lo sumo con un desarrollo intelectual; [...] Los mencionados filósofos y ensalzadores de la historia son, por consiguiente, cándidos realistas, también optimistas y eudaimonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos” (2009, 494-495). También, desde luego, en su combativo escrito *Sobre la filosofía de la universidad* (Schopenhauer, 2013², 165-222).

11 Cfr. Lavernia (2017).

los límites de su finalismo neor aristotélico¹². Como señaló programáticamente en su inacabada tesis doctoral “La teleología a partir de Kant”, “la eliminación de la teleología tiene un valor práctico. De lo que se trata es de rechazar el concepto de una *razón superior*: con eso nos damos ya por satisfechos” (2016², 307).

Los años de Basilea, sin embargo, marcados por el magisterio de Jacob Burckhardt¹³, terminaron por reorientar la cuestión epistemológica hacia un ámbito de actuación más tangible y práctico, a saber, hacia una estética de la historia afinalista, donde el pasado no fuera sino, por decirlo con Lacoue-Labarthe, “la pura indicación de una posibilidad: de una ‘gran posibilidad’ ” (1991, 227). Grandeza, por otro lado, que sólo nacía desde la asunción nietzscheana de que la historia como genuina ciencia de la vida no poseía en sí misma un exceso de *télos*, un fin inmanente, sino que, igual que el arte o incluso todavía la religión cristiana –como le había mostrado Overbeck¹⁴–, apelaba siempre a fuerzas, energías e impulsos ahistóricos y suprahistóricos en los que, siguiendo las intuiciones de *El nacimiento de la tragedia*, subyacía la vida en toda su inconmensurabilidad. Las objeciones contra la teleología saltaban, por tanto, de la esfera epistemológica a una suerte de dimensión estética de la existencia, y lo hacían no sólo para reconectar la voluntad de saber con el arte de la vida, sino para dotar a las acciones humanas que sustentaban todo pasado de una dignidad, fortaleza y unicidad incanjeables por la pretendida astucia de la razón y su plena disponibilidad sobre la historia.

Los regímenes de historicidad que Nietzsche delineaba desde la patricia Basilea, en la cercanía espiritual de un Burckhardt y un Overbeck, sin duda impugnaban dinámicas formativas y prácticas legitimadoras fuertemente institucionalizadas en la mentalidad burguesa. El campo histórico, igual que el campo perceptivo, ya no podía contentarse con ordenar un mero depósito de datos empíricos con arreglo a una meta inmanente, sino que debía aprovechar la ocasión para construir imágenes, recuperando aquella capacidad mitopoiética en virtud de la cual el pasado vivo, como el mundo clásico o renacentista, podía reefectuarse nuevamente en su plasticidad y virtualidad. No por casualidad, Burckhardt había mostrado en *Die Cultur der Renaissance in Italien* (1860) que las esferas de la vida de una determinada cultura no eran compartimentos estancos, sino ámbitos interdependientes en los que la efectualidad y la influencia de un creador y su obra, un actor político y su legado, una institución y sus tradiciones, podían ser recreadas desde una perspectiva histórica que no las considerase como necesarias, estables y fijas, sino como contingentes, dinámicas y

12 Muy recomendable, respecto de esta reconfiguración epistémica en la época de Nietzsche, el trabajo de Cruz (2015).

13 Recordemos que la mirada sincrónica de la teoría de la cultura de Burckhardt no sólo se movía más allá de la linealidad temporal de la filosofía de la historia y el historicismo imperantes. Su programa de renovación historiográfica, por ejemplo en las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* –que Nietzsche vivió personalmente en su proceso de gestación–, combatía también la conocida incongruencia teórica hegeliana de postular un desarrollo racional de la historia presuponiendo una *petitio principii* según la cual la idea de la historia, por manifestar ella misma el autodespliegue del espíritu, resolvía dialécticamente toda negatividad en el devenir en forma de reconciliación. Antes bien, para mantener abierta la reflexión de la historia en su totalidad, la mirada burckhardtiana se despedía de la mera anticipación de un plan universal de la historia: ni colectivo singular, ni una única historia universal, sino “estudios históricos” y “lo histórico universal”. Cfr. también Löwith (1984).

14 Como es sabido, la crítica simultánea de Overbeck (1873) a la teología liberal, optimista y burguesa, llegaba a ese mismo diagnóstico: la teología crítica tenía que solucionar el problema de la teología misma, exactamente igual que la historia. Imprescindible aquí Urs Sommer (1997).

reversibles. Al desnaturalizar el tiempo lineal asumido por las filosofías de la historia, lo que se visibilizaba era la sincronía de aquellas fisuras que explicaban con mayor complejidad la irrupción de una crisis o la emergencia de los umbrales de época. En cambio, la fe en una teleología subyacente a la historia, tal como Nietzsche creía identificar en el “proceso inconsciente” de Eduard von Hartmann¹⁵, no dejaba pensar un lugar para la emergencia creadora y creativa de lo genuinamente nuevo. Al fin y al cabo, bajo tal comprensión del tiempo histórico “cualquier novedad tendría que insertarse en ese devenir ineluctable que permite dar razón de su aparición, clasificarla y definirla. Es decir, cualquier novedad se convierte en momento necesario de ese devenir que totaliza y cumple un proyecto racional” (Sánchez Meca, 2016², 48).

Todo dependía, para Nietzsche, de que su recuerdo fuese una pregunta abierta, siempre imperfecta, a la que pudiésemos responder desde nuestro presente, y no el final o la meta ya clausurados. Por eso resultaba tan interesante su incorporación del olvido, ese ambiguo pero imprescindible *pharmakon* con el que poder vivir históricamente, y sin el cual la posibilidad de intervenir sobre el pasado paralizante, de subvertir la perspectiva histórica imperante, jamás se nos daría como acción liberadora, tal como reclamará de hecho la llamada “historia crítica”. Como acciones propias del animal humano, recordar y olvidar descentraban y reorientaban nuestra “existencia – un ‘*imperfectum*’ que jamás llegará a la perfección”, hacia los confines de un pesimismo de la fuerza a la usanza griega, cuya afirmación de la vida nacía precisamente desde la asunción heroica de aquel momento efímero en el que el hombre trágico decidía que no existía “mejor finalidad de la vida que sucumbir a lo grande e imposible, *animae magnae prodigus*” (Nietzsche, 2016², 750).

El olvido sería, por decirlo con Koselleck, una de las condiciones metahistóricas básicas para la repetición de la historia, garantizando así, por vía negativa, un margen de posibilidad para cierta *historia magistra vitae*, para el aprendizaje del *eadem, sed aliter* reclamado por Schopenhauer (2009, 496), en la medida en que la historia crítica se empoderaba desde el presente en favor de una intervención productiva sobre nuestros pasados ejemplares. Si lo pensamos como estructura de repetición, el olvido es una fuerza del presente que garantiza ese mecanismo rememorante de reconocimiento histórico a través del cual “lo igual se descubre por lo igual”. No es otro el momento artístico de reescritura que configura, para Nietzsche, la irrupción reflexiva de la historia y la que define la exigente tarea del “genuino historiador”, alguien que “ha de tener la fuerza de transformar lo que todos conocen en algo inaudito y de proclamar lo general de un modo tan simple y profundo que lo simple haga pasar por alto lo profundo, y lo profundo lo simple” (2016², 734).

3. Problemas con la necesidad histórica. La comprensión teleológica posee una derivada que, según Koselleck, configura la segunda aportación crítica de Nietzsche en relación a la funcionalización e ideologización de la noción moderna de historia:

Con ello cae también un segundo axioma [...] la tesis de la llamada necesidad. Por mucho que la teleología, entendida como una fijación de finalidades proyectivas en la historia entera, pueda conferir a la historia un sentido que los hombres se vean

15 Sobre las tensiones Nietzsche-Hartmann, cfr. Gerrataña (1988).

obligados a realizar, Nietzsche no permite una *causa efficiens* retroactiva. Pues si yo le exijo retrospectivamente a la historia una inevitabilidad causalmente condicionada, entonces no digo nada acerca del pasado excepto que se ha adaptado de la forma que debía hacerlo. El criterio añadido de un “haber de” necesario tan solo duplica la constatación del mismo contenido. Conferirle una inevitabilidad a la historia no significa otra cosa que someterse a ella, obedecerla, para promover la supuesta necesidad. La ineludible necesidad le inyecta a la historia un sentido que incapacita a los hombres (Koselleck, 2013, 47).

En cierto modo, esta crítica nietzscheana a las necesidades causales en la historia recogía y ampliaba buena parte de los argumentos esgrimidos en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, escrito apenas medio año antes. Al mostrar allí que la naturaleza tropológica de nuestro lenguaje, su carácter metonímico, constituía el andamiaje de nuestras representaciones de los objetos del mundo, el valor de todo conocimiento ya no podía estribar en ninguna relación con una instancia exterior a la esfera del propio ser viviente en que se originaba¹⁶. El desmontaje de los procedimientos operativos de la lógica y la epistemología tradicionales revelaba cómo el pensamiento lógico categorizaba, objetivaba y generalizaba deduciendo, a partir de un conjunto de observaciones, la esencia verdadera de las cosas, dejando desnudo nuestro lenguaje conceptual. La génesis de este se asemejaba, antes bien, a la actividad del artista y, como antes señalado, a la fuerza creadora de su olvido, aquella fuerza plástica que imita, asimila lo ajeno, excluye su singularidad e iguala lo intrínsecamente desigual. Con ello no se negaba la dimensión pragmática de aquel olvido, ni la utilidad y conveniencia antropológicas de semejante *columbarium* conceptual para el propio intelecto humano, siempre y cuando se pusiese al servicio de la vida y no, desde luego, de una falaz comprensión metafísica de la verdad. Lo que se recordaba, más bien, era que ni el lenguaje, ni su inherente pulsión intelectualizadora en forma de “verdad”, debían sobrepasar en el presente la necesidad que le competía satisfacer, ni suplantar la realidad de una necesidad por una mera abstracción niveladora, por cuanto “el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan en modo alguno ni la necesidad ni la legitimación exclusiva de esa metáfora” (Nietzsche, 2016, 626)¹⁷.

Desde este trasfondo retórico, el desmontaje de la *causa efficiens* aplicado a la historia, tal como se articulará en la *Segunda intempestiva*, no conduce sin embargo a un escepticismo gnoseológico sin salida. Por un lado, las causas y los efectos en la historia no pueden aducirse ya como meras categorías explicativas en la modalidad fenoménica, pues “un fenómeno histórico, pura y completamente conocido y resuelto en un fenómeno cognosci-

16 De hecho, si se aceptaba la posibilidad de un proceso inconsciente de metaforización para explicar la estructuración intelectual del mundo, podía plantearse también la vaciedad ontológica de aquellos apriorismos que vertebraban la autocomprensión científica del mundo moderno, mostrando la olvidada dimensión fisiológica que subyacía siempre a su posterior osificación conceptual. Imprescindible, a este respecto, una lectura atenta del cuaderno 19 de los *Póstumos* (Nietzsche, 2010², 345-415), que revela la conquista epistemológica de esta posición antimetafísica a través del estudio de la génesis del lenguaje.

17 La genealogía y la metaforización de los conceptos, la tensión entre palabra y concepto, conecta aquí con algunos presupuestos de la hermenéutica gadameriana y, desde luego, con la propia mirada koselleckiana, que asume programáticamente el *dictum* nietzscheano de GM según el cual sólo es definible aquello que no tiene historia. Muy recomendable a este respecto Raga/Raga (2010).

tivo, es cosa muerta para el que lo ha conocido: pues ha conocido la ilusión, la injusticia, la ciega pasión y, en general, todo el horizonte terrenamente oscurecido de ese fenómeno” (Nietzsche, 2016², 712). Ni el conocimiento ni la objetividad puros pueden servir ya como argumentos en favor de la vida.

Por otro lado, negar la realidad empírica (*Wirklichkeit*) del pasado no implica que la *Wirksamkeit* histórica, su efectividad con vistas al futuro, deje de existir como estrategia figurativa. Para Nietzsche existe, por ejemplo, una modalidad compensatoria de *mimesis* creativa a través de la historia monumental, que “siempre tenderá a la aproximación, a la generalización y, por último, a la equiparación de lo desigual, siempre atenuará la diferencia de los motivos y los móviles, para presentar los *effectus* en forma monumental, vale decir, ejemplar y digna de emulación, a expensas de las *causae*: de suerte que, dada su propensión a prescindir en lo posible de las causas, sin mucha exageración se la podría llamar una colección de ‘efectos en sí’, esto es, de acontecimientos que en todos los tiempos surtirían efecto” (Nietzsche, 2016², 715)¹⁸. Lo decisivo es que tal producción de efectos jamás se cierra sobre sí misma, como las explicaciones científico-naturales, o incluso las que desde la propia ciencia histórica sellan la positividad de los hechos factuales en una determinada circularidad auterreferencial, sino que asume su irónica y frágil virtualidad narrativa, no menos que su carácter ahistórico y su intención suprahistórica. Al aprender a fabular en la modalidad poética sobre los instantes posibles del pasado, el animal humano se empodera del privilegio antropológico de una temporalidad que no se resuelve en pura negatividad.

El problema se visualizaba, por tanto, al retornar del fabulado estado de la naturaleza animal, cuando se intentaba conjugar, como reto específicamente moderno, esa temporalidad con una conciencia histórica que había clausurado los horizontes de pasado, presente y futuro que la existencia misma debía mantener siempre abiertos. De acuerdo con la mirada del joven Nietzsche, la conciencia histórica de su época, que es irremediabilmente irónica, no sabía en absoluto gestionar con honestidad una vida que conviviese en y con la historia. De hecho, en ese sintomático tránsito burgués de la ironía al cinismo se evidenciaba una de las vertientes más negativas del sentido y la formación históricos en la Alemania moderna: la educación de personalidades débiles, insensibles a la barbarie, indolentes y acomodadizas hacia lo exterior, incapaces de restañar la sima entre contenido y forma. La plena disponibilidad sobre la historia ahondaba en una fractura esencial del individuo moderno, fractura que la losa formativa del saber histórico ensanchaba a pasos agigantados, en beneficio de un oculto y “un cierto caótico mundo interior que el ser humano moderno señala con extraño orgullo como la ‘interioridad’ que le es peculiar y propia [...] Los modernos no tenemos absolutamente nada propio; sólo llenándonos, con exceso, de épocas, costumbres, artes,

18 Nietzsche termina su argumento con esta reflexión: “Lo que se celebra en ocasión de las fiestas populares, festividades religiosas o conmemoraciones de hechos bélicos es, en definitiva, tal ‘efecto en sí’: éste es el que no da tregua a los ambiciosos y es como un amuleto que los individuos emprendedores llevan sobre el corazón, y no el *connexus* propiamente histórico de causas y efectos, el cual, si fuera plenamente conocido, sólo demostraría que nunca más puede salir nada absolutamente idéntico en el juego de dados del futuro y el azar”. Por tanto, esta modalidad, que depende del olvido creador para reestructurarse como identificación metafórica de los objetos que ocupan el campo histórico –y no, por tanto, como necesidad–, no sólo invierte la fundamentación kantiana de la fenomenalidad, sino que conecta con las funciones que Nietzsche había asignado al mito en *El nacimiento de la tragedia* y que, en la época moderna, se habían perdido junto al olvido de lo trágico.

filosofías, religiones y conocimientos ajenos llegamos a ser algo digno de atención, esto es, enciclopedias andantes” (Nietzsche, 2016², 722).

4. Moralización y justicia retrospectivas: tribunales y coartadas históricos. Sigamos con el tercer argumento desarrollado por Koselleck al hilo de la *Segunda intempestiva*, a saber, el de la moralización de la historia:

Nietzsche aún critica otro argumento de donación de sentido, la llamada justicia con que la historia se ve sobrecargada. El filósofo no escatima con la burla hacia aquellos historiadores que le imponían una justicia *ex post* a las secuencias de acontecimientos e intentaban con ello exigir que sostuviéramos sus propios intereses con apoyo incondicional. Esto no significa que Nietzsche buscara negar el criterio de justicia o, dicho de otro modo, una formación del juicio moral o jurídico. Pero incluso si se aplicase el criterio de una justicia ejecutiva en la historia ya iniciada, de ello se desprende que implica la sospecha de su principal injusticia. Cada experiencia habla en favor de que la historia perpetúa las injusticias [...] de este modo exonera al concepto moderno de historia de todas las exigencias de sentido, para sustituirlo por un concepto de vida libre de sentidos, a cuyo servicio se pondría la Historia (2013, 48).

Como es sabido, la moralización de la historia, su institucionalización en cuanto proceso universal de mejora moral, política o social, como si hubiera un ideal omnicomprendivo de justicia tras la historia acontecida, nos remite a una de las críticas más estudiadas del llamado proceso de secularización. La transferencia intrahistórica de la escatología cristiana no sólo había encontrado una continuidad conceptual en las filosofías de la historia, sino que había empapado las prácticas institucionales y las pretensiones de legitimidad de los actores individuales o colectivos del horizonte político europeo¹⁹. La ideologización del juicio moral como juicio político se escudaba en una totalidad temporalizada, *die Geschichte*, cuyo carácter ineluctable impregnaba y legitimaba toda acción humana, la única que, a falta de Dios, provocaba el verdadero progreso de la primera y que se reservaba el juicio de lo que hacía avanzar hacia su meta. El famoso hemistiquio schilleriano, *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, asumido también por Hegel, condensaba el momento en que la renuncia a una justicia compensatoria en el más allá abría la posibilidad de empoderarse de esa justicia en el más acá, temporalizándola. Koselleck, que estudió en diálogo con Weber, Löwith, Schmitt y Blumenberg aquel momento de nuestra secularización moderna²⁰, había concluido que, al presuponer una justicia inmanente que se desplegaba y se ejecutaba a través de la historia, ésta, “experimentada como tribunal, podía descargar al historiador de la subjetividad con que formaba su juicio” (2004, 34). Al renunciar a esa perspectiva, la descarga de responsabilidad para con el presente resultaba fatídica, de ahí que la temprana mirada nietzscheana sobre esta patogénesis específicamente burguesa fuera un indicador tan interesante para el teórico de la historia alemán.

19 Más allá de los textos clásicos de Koselleck (2004), son valiosas a este respecto las reflexiones de Villacañas (2007).

20 Sobre los diferentes frentes del enrevesado teorema de la secularización moderna, cfr. Marramao (1998), Monod (2002), Rivera (2003) o Navarrete (2012).

Desde este trasfondo, el primer dilema que plantea la *Segunda intempestiva* en relación al tema de la justicia en y a través de la historia es la constatación de que el hombre moderno, cualquiera que sea su esfera de acción, no puede pretender que la generación de formas de vida justas en su presente se justifique desde la pureza del conocimiento histórico y su presunta fidelidad hacia el pasado. O formulado como pregunta: ¿Hasta qué punto el filisteo de la cultura (*Bildungsphilister*), al reocupar funcionalmente su pasado, tiene derecho a considerarse justo y equitativo en virtud de su pretendida objetividad histórica? Nietzsche, que impugna la prerrogativa rankeana del vencedor objetivo que debe escribir la historia en referencia a Dios, es contundente y provocador al respecto: “La objetividad nada tiene que ver con la justicia. Habría que pensar una historiografía que no tuviera ni pizca de la verdad empírica habitual y, sin embargo, mereciese en máximo grado el calificativo de objetiva” (2016², 731). Precisamente porque la vida conlleva siempre una orientación constructiva hacia el futuro, que jamás renuncia a su propia injusticia para con el pasado, la legibilidad de un orden justo en la historia revela una incompletud y ambivalencia fundamentales en la noción moderna de justicia, aquello que Koselleck define como “la sospecha de su principal injusticia”. Si cada experiencia habla en favor de que la historia perpetúa las injusticias, esta temprana determinación nietzscheana de la justicia no sólo está buceando en otro origen, en otra genealogía de la justicia que se ajuste al régimen de vida del hombre y la “relación natural” entre conocimiento y acción, sino que básicamente exige el empoderamiento de esa vida para poder juzgar la historia, es decir, la inversión o subordinación de esta última respecto de la primera²¹. De ahí el potencial emancipador que subyace a la llamada “historia crítica”, que si bien condena el pasado en nombre de la justicia, no pretende que su juicio sobre dicho pasado sea en sí mismo injusto, porque no opera en nombre de ningún principio abstracto de moral, verdad o justicia, sino en nombre de una necesidad de la vida estrictamente humana, a saber: la necesidad de sobreponerse al pasado con arreglo a la vida por venir:

No es la justicia la que aquí juzga; y menos es la clemencia la que aquí pronuncia el veredicto: es, exclusivamente, la vida, ese poder oscuro e impulsor que con insaciable afán se desea a sí mismo. Su fallo es siempre implacable, siempre injusto, porque jamás ha fluido de la fuente pura del conocimiento; pero en la mayoría de los casos el fallo sería el mismo aunque lo pronunciase la justicia. ‘Pues todo lo que nace merece sucumbir. Por eso sería mejor que nada naciese’. Se requiere mucha fuerza para poder vivir y para olvidar hasta qué punto vivir y ser injusto son una y la misma cosa (Nietzsche, 2016², 720).

Este pasaje, que reinterpreta la verdad fáustica desde determinados parámetros antropológicos de resabor schopenhaueriano, no posee sin embargo en Nietzsche la vertiente pesimista de su maestro: la comprensión fáustica rescata del olvido moderno aquella dimensión trágica del mundo y de la existencia humana que había permitido a los griegos, mediante sus obras de

21 Seguimos aquí las reflexiones sobre la *Segunda intempestiva* de Lemm (2014, 110): “Lo que caracteriza el orden justo generado por la vida es que establece una ‘relación natural’ entre conocimiento (memoria/lo histórico) y acción (olvido/lo no-histórico). Por lo tanto conocimiento y acción se relacionan productiva y creativamente y dan lugar a formas de vida que son intrínsecamente promisorias a futuro, enaltecedoras de la vida y que además son justas o se justifican”.

arte, justificar la vida para no perecer a causa de la verdad, ampliando ahora dicha justificación estética al ámbito de la justicia. De este modo, la justicia de la historia crítica asume la forma de una justicia trágica que, como el conocimiento trágico, se sabe contingente y supeditada a la vida. Consciente de su carácter ilusorio e incompleto, de la posibilidad de ser negada, la justicia asume no sólo que es constitutivamente injusta, sino que debe serlo para permitir un tipo de vida en el presente que nos libere de la delirante obsesión moderna por determinar que el pasado actuó de manera correcta o incorrecta, justa o injusta, moral o inmoral.

5. La metáfora de las edades, o sobre el envejecimiento rejuvenecedor de la historia:

El cuarto y último argumento de Koselleck nos remite, finalmente, a uno de los ámbitos de autointerpretación cultural donde mejor se revela la inversión moderna de la historia en beneficio de la vida.

Su cuarto punto de crítica a las instituciones de sentido históricas apunta contra la metáfora de las edades. Nietzsche evita cualquier tipo de metáfora de las edades para pueblos o épocas, eludiendo así los imperativos de desarrollo que en ella se contienen. Era habitual que en la topología de la edad aplicada a la historia, los definidores se apropiasen de la juventud para atribuir al otro o al enemigo la inevitabilidad del envejecimiento prematuro y, de este modo, la certeza temprana de la muerte. Así pues, todas las determinaciones de edad son ideológicamente aplicables e intercambiables según su perspectiva. Fontenelle intentó por primera vez desenclavar la historia de la humanidad de la metáfora de las edades. Una vez alcanzado cierto grado de madurez y de razón, la historia se desarrollaría de algún modo con independencia de las edades que le precedieron (2013, 49-50).

Por un lado, la impugnación koselleckiana del ambiguo binomio juventud/vejez al hilo de la *Segunda intempestiva* se asemeja, argumentativamente, a la aguda contradicción que, señalada por Ricoeur al comentar este ensayo en *Temps et récit*, atravesaba “el corazón de la idea de modernidad: los tiempos nuevos que ella invoca son puestos por la cultura histórica bajo el signo de la vejez” (2003, 389). Por el otro, fue el indiscutible mérito de la estética de la recepción de Hans Robert Jauss mostrar el carácter ilusorio de “la pretensión que se encierra en el concepto de modernidad: la de que el tiempo, la generación o la época actual tiene un derecho propio a la nuevo y, por consiguiente, a afirmar un progreso más allá de lo antiguo” (2013, 26).

En este sentido la referencia de Koselleck a Fontenelle no es en absoluto gratuita, porque dialoga con la hermenéutica literaria promovida por Jauss desde Constanza. Al haber mostrado cómo el tópico literario de la alternancia natural de las generaciones de *moderni* y *antiqui* reproducía, desde Casiodoro hasta la *Querelle des Anciens et des Modernes*, un esquema de autocomprensión y autoafirmación históricas que dificultaba la posibilidad de percibir lo estrictamente nuevo como algo no opuesto de forma necesaria a lo viejo, Jauss había reconocido, en cierto modo como Blumenberg en *Legitimität der Neuzeit* (2008), un déficit teórico en la manera de aprehender las experiencias de cambio de época histórico, sus umbrales y márgenes, transiciones y reocupaciones: “La idea que el comienzo de una época pueda llegar a ser consciente en seguida con el acto de pasar de lo antiguo a lo nuevo, se ha convertido evidentemente en un esquema de percepción histórica que dificulta el reconocer

una experiencia completamente distinta en otros umbrales de época” (Jauss, 2013, 37). Si la Modernidad sólo se podía experimentar como un tiempo nuevo e único, irremediamente desnaturalizado por la propia fuerza inmanente de la historia –dinamismo incardinado en los conceptos políticos y sociales de la *Sattelzeit*, como progreso, revolución o historia–, la dificultad de fundamentar la problematicidad permanente de la actualidad, sin minusvalorar por ello el pasado, atañía el mismo corazón del proyecto ilustrado.

Con Nietzsche, sin embargo, la ambivalencia metaforológica de la modernidad a la hora de constituir el paralelismo entre historia y juventud colapsa debido a la sobresaturación de una formación histórica que ha terminado repudiando “a través de ella, despreciativamente, todo lo que deviene, y extendiendo sobre ello el sentimiento de lo excesivamente tardío y epigónico; en una palabra, el sentimiento de la canosidad congénita” (Nietzsche, 2016², 741). Lo que la juventud en rebeldía de generaciones precedentes todavía había gestionado desde una actitud estética eminentemente irónica pero creativa, ya fuera, primero, desde determinados parámetros normativos del *bon goût*, más tarde desde la libertad del sentimiento creador y natural de los *Stürmer*, desembocaba, con el exceso de sentido y de saber históricos, es decir con la *hybris* historicista, en una suerte de orgulloso cinismo de quien se sabe epígono por defecto. Para Nietzsche, sin *pathos* de renovación, sin la posibilidad simbólica de matar al padre, de apelar a un nuevo comienzo, no existe autenticidad ni originalidad, sino sólo el eco pasivo de una vespertina imitación epigonal. El “actual virtuoso de la historia”, resume el filósofo, sólo ha sido formado para sentir cómo “las más diversas épocas y personalidades arrancan al punto sonidos afines a las cuerdas de su lira: se ha convertido en el *passivum* resonante que al emitir su sonido obra, a su vez, sobre otros *passiva* como él: hasta que al fin todo el ámbito de la época se llena de tales resonancias sutiles y afines que se entrecruzan” (Nietzsche, 2016², 730).

Con ello, la condición museística del horizonte cultural burgués permite diagnosticar una acuciante patología que afecta sobre todo a quien más incentivos tendría de evitarla, porque “del mismo modo que el joven corre por la Historia, así nosotros los seres humanos modernos recorreremos las galerías de arte y asistimos a conciertos” (Nietzsche, 2016², 737). Pero la juventud no es sólo un derecho de la vida misma, una prerrogativa pulsional de instintos y fuerzas vitales creadoras, sino implica también un deber para con la acción, un empoderamiento del futuro desde la fuerza suprema del presente, y no una suerte de momento formativo mecánico, abocado a un relativismo axiológico de extrema resignación e indolencia. Al fin y al cabo, sentencia Nietzsche, “la persona joven se ha convertido en un apátrida y llega a dudar de todas las costumbres y conceptos. Sabe entonces lo siguiente: en todas las épocas las cosas han sido distintas, que no importa que uno sea de tal o de tal otro modo” (Nietzsche, 2016², 737)²².

22 En el horizonte de cada juventud anida siempre una responsabilidad latente para con el propio futuro, aunque su desvelamiento es poco o nada inmediato cuando se vive inmerso en ella. Tal fue el diagnóstico que Benjamin, en un *pathos* de resonancias nietzscheanas, realizó entre aquellos universitarios alemanes atravesados por la disfunción institucional entre ciencia y vida, cuya gozosa juventud erótica se prolongaba y retrasaba hasta la firma de aquel pacto burgués y filisteo, “trueque este que se lleva a cabo en nombre de esa misma juventud” (2007, 87). La convención mitigaba, con ello, la mala conciencia de haber desperdiciado la juventud, comprando una madurez que nada aportaba al futuro y, sobre todo, renovaba el velo de la ignorancia según el cual “los estudiantes no son la generación más joven, sino que ellos son los que envejecen. Reconocer su edad es una decisión heroica para quienes han perdido sus años de adolescencia en escuelas alemanas y para quienes la universidad parecía abrir por fin la vida del adolescente que se les negaba año tras año [...] Se comparan con los antepasados [*Väter*], pero no con los descendientes, y de este modo de su juventud solamente salvan la apariencia” (88).

Desde esta perspectiva, la afirmación de Koselleck de que “todas las determinaciones de edad son ideológicamente aplicables e intercambiables según su perspectiva”, diagnóstica en qué sentido el peligro fundamental de la enfermedad histórica moderna radica en la fragilidad con que cualquier generación nacida en una cultura triunfante gestiona, desde el privilegio de su presente, el exceso de sobredeterminación histórica. La vulnerabilidad de una conciencia moderna aquejada desde su juventud por el atrofiante sentido histórico reside en la incapacidad de conquistar desde sí la propia vida del conocimiento, de comprender que la utilidad o el perjuicio de aquella ciencia de la vida que llamamos historia lo será sólo en la medida en que asuma su ambigua potencialidad, su necesaria dosificación e incluso la liberadora salida de su completa borradura. Como nos recuerda la mirada farmacológica de Ricoeur (2003, 383-390) o “médico-ontológica” de Lacoue-Labarthe (1991, 210-211), lo que conviene o no a la salud de una equilibrada educación histórica nunca será algo unívoco, porque traducir las exigencias humanas de la historia a la vida, del saber a la acción, difícilmente sea una operación que pueda hacerse sin concretar cómo es posible la vida humana bajo las condiciones imperantes de la ciencia histórica.

6. Epílogo para una historiografía perspectivista. Podemos concluir que la interpretación koselleckiana de la *Segunda intempestiva*, tal como se articula en “Del sentido y el sinsentido de la historia”, hace un balance positivo respecto de los cuatro axiomas desenmascarados por Nietzsche. Aunque tardía, esta aproximación crítica rendía un particular homenaje a ese clásico ensayo, convergiendo así con la productiva línea de White (1992) o del propio Ricoeur (2003) a la hora de reevaluar el aporte teórico del joven profesor de Basilea. El cuádruple desenmascaramiento nietzscheano en torno a la noción moderna de *Geschichte* reforzaba a grandes rasgos el horizonte de su propia comprensión metahistórica, tanto en aspectos centrales de la *Begriffsgeschichte*, como parcial o implícitamente respecto de su *Historik*. En su conclusión –y enlazando hasta cierto punto con sus reflexiones iniciales vía Theodor Lessing–, Koselleck lo justifica en los siguientes términos:

En realidad, lo que Nietzsche logró fue argumentar el descubrimiento empírico-teórico de aquel campo de acción pluralista, tan solo analizable si está libre de instituciones y exigencias de sentido. La necesidad de sentido no garantiza que aquello que suceda con nosotros y a través de nosotros sea en sí mismo absurdo. Cada afirmación histórica permanecerá viciada de modo histórico-filosófico mientras su explicación se deduzca inadvertidamente del campo de la metafísica, la religión o la teología. En el marco de aquello que la ciencia empírica puede demostrar dentro de sus propias teorías, cada institución de sentido es partidista y siempre atribuible *ex post*. De ello se infiere que el sentido para uno no puede ser el mismo para el otro mientras los hombres sigan todavía actuando [...] La historia se compone de una multitud de sentidos (50-51).

La primera derivada filosófica que extrae es que la diversidad infinita, la heterogeneidad y no convergencia de las unidades de acontecimientos que tematiza la historiografía nos obliga a afrontar este aspecto común de la pluralidad de las historias posibles, y hacerlo, con Nietzsche, desde la imposibilidad de totalizar cualquier historia en nombre de una expli-

cación inmanente a la misma. La refracción perspectivista de las historias, que Nietzsche y Koselleck asumen desde el magisterio compartido de Goethe, remite a una antropología de la experiencia histórica que no sólo se resiste a describir las estructuras inmanentes a la experiencia del tiempo fuera de su configuración en el relato, sino que se resiste a una legibilidad de los signos históricos cuyo lenguaje no produzca un valor añadido, cuya interpretación clausure la incommensurabilidad del poder decir. No por casualidad advertía Goethe que la “historia universal, esa cripta para los historiadores, exime a la propia vida de poseer una historia” (Koselleck, 2014, 77). Frente a las filosofías de la historia, pues, “Goethe se mantuvo extemporáneo respecto a su autorreflexión histórica. Nunca le permitió a la historia común ser la responsable de su formación. Las incommensurables condiciones generales no se proveen con un único sentido, con una explicación inmanente o con la astucia de la razón. Acontecimientos de carácter universal pueden ser apasionantes, emocionantes, provocativos, inagotables, amargos, sorprendentes y sangrientos, pero en ningún caso pueden ser interpretados teleológicamente” (*ibid.*). Es desde esta comprensión goetheana de la historia, la de su tiempo y la de sí mismo, que hallamos prefigurada la idea de intempestividad, en la medida en que ejemplifica, contra su propia época, la convicción de que la pluralidad estratificada de los tiempos históricos traslada la carga de la prueba no al conocimiento mediatizado y aséptico de los acontecimientos, de su presunto sentido y finalidad, sino a la inmediatez de aquel narrador activo que, al representarlos desde una determinada concepción de la escritura histórica, los hace efectivos (*wirksam*), no reales (*wirklich*).

No está claro, desde luego, que esta comprensión sobre las estructuras de repetición en la historia eluda tan fácilmente algunas de las clásicas aporías de nuestra experiencia del tiempo histórico, pero al menos sí reivindica una línea de investigación para replantear con nuevos argumentos una suerte de historiografía perspectivista que respete los márgenes de posibilidad de los acontecimientos mismos. Democratizar la perspectiva narrativa y la diversidad de estratos de experiencia que se excluyen en la simultaneidad de lo asimultáneo significa pensar una historia puesta al servicio de un mundo de la vida, que pueda condensar simbólicamente los acontecimientos de todos sus actores involucrados sin necesidad de desposeer a los primeros de su unicidad, de su dignidad narrada. Para ello hay que arriesgar, entre otras cosas, una estructura antropológica de la experiencia temporal y de las formas simbólicas históricamente instituidas.

La segunda conclusión posee una vertiente más pragmática, y quizá se pudiera formular en forma de pregunta: ¿se puede aprender históricamente de un campo de actuación pluralista? Es claro que tanto el joven Nietzsche como Koselleck se resisten, cada uno a su manera, a que el *topos* de la *historia magistra vitae* desaparezca para siempre como estructura de compensación humana. Frente a su acelerada disolución moderna, frente a la dislocación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa, la resistencia filosófica de ambos se asienta sobre la construcción de aquel sentido histórico plural y refractado que integra lo actual y lo posible, lo uno y lo otro. Ambos asumen como desafío hermenéutico la fragilidad (la finitud) e incompletud de quienes se adentran en la historia con entusiasmo y creatividad desde la profundidad vital del presente. En sentido, como nos recuerda Gumbrecht la pregunta de qué podemos y debemos hacer con nuestro conocimiento del pasado invita, más allá del siempre trillado aspecto normativo y pedagógico, a “concentrarse simplemente en el hecho de que este conocimiento ejerce una persistente fascinación [...] en un

básico ‘deseo de la realidad histórica’ que parece subyacer a todas las cambiantes racionalizaciones y legitimaciones de la historiografía y de la historia como disciplina” (2004, 404). En la medida en que reflexionamos sobre lo que nos impulsa hacia las realidades pasadas, asistimos al despliegue de aquella capacidad humana que proyecta desde el “presente ensanchado” los objetos de deseo imaginados, permitiendo ese “espacio de simultaneidad”, móvil y dinámico, que garantiza la convivencia más o menos consensuada de conocimientos útiles para un determinado campo de acción humano.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2007), “La vida de los estudiantes”, en: *Obras III/1*, Madrid: Abada, pp. 77-89.
- BLUMENBERG, H. (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos.
- BURCKHARDT, J. (1860), *Die Cultur der Renaissance in Italien*, Basel: Schweighauser.
- CHIGNOLA, S. (2007), “Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck”, *Isegoria* 37, pp. 11-33.
- CRUZ, M. A. (2015), “Nietzsche and the Nineteenth-Century Debate on Teleology”, en: V. Lemm (ed.): *Nietzsche and the Becoming of Life*, Nueva York: Fordham University Press, pp. 67-81.
- GEISENHANSLÜKE, A. (1999), “Der Mensch als Eintagewesen. Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung”, *Nietzsche-Studien* 28, pp. 125-140.
- GERHARDT, V. (1988), “Leben und Geschichte. Menschliches Handeln und historischer Sinn in Nietzsches zweiter ‘Unzeitgemäßer Betrachtung’ ”. *Pathos und Distanz*, Stuttgart: Reclam, pp. 133-162.
- GERRATANA, F. (1988), “Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)”, *Nietzsche-Studien* 17, pp. 391-433.
- GUMBRECHT, H. U. (2004), “Después del ‘aprender de la historia’ ”. *En 1926. Viviendo al borde del presente*, México: Universidad Iberoamericana, pp. 397-425.
- JAUSS, H. R. (2013), *La historia de la literatura como provocación*, Madrid: Gredos.
- KOSELLECK, R. (1988), “Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze”, en: Ch. Meier y J. Rüsen (eds.): *Historische Methode*, Múnich: R. Oldenburg, pp. 13-61 [reimpr. en KOSELLECK, R. (2001), *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, pp. 27-77].
- KOSELLECK, R. (1993), “Goethes unzeitgemäße Geschichte”, *Goethe-Jahrbuch* 110, pp. 27-39 [trad. cast en KOSELLECK, R. (2014), “La historia intempestiva de Goethe”, *Atlantis. Revista de pensamiento y educación* 3, pp. 69-88].
- KOSELLECK, R. (2004), *Historia/historia*, Madrid: Trotta.
- KOSELLECK, R. (2006), “Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte”, en: Rudolf v. Thadden y Steffen Kaudelka (eds.): *Erinnerung und Geschichte: 60 Jahre nach dem 8. Mai 1945*, Gotinga: Wallstein, pp. 13-22 [reimpr. en KOSELLECK, R. (2010), *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, pp. 254-265].
- KOSELLECK, R. (2013), *Esbozos teóricos. ¿Sigue teniendo utilidad la historia?*, Madrid: Escolar y Mayo.

- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. (1990), “History and Mimesis”, en: L. A. Rickels (ed.): *Looking After Nietzsche*, Albany: State University of New York Press, pp. 209-231.
- LAVERNIA, K. (2017), “Cuerpo y verdad en el joven Nietzsche: apuntes sobre la problemática gnoseológica en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”, *Éndoxa* 39, pp. 119-145.
- LEMM, V. (2014), “Vida y justicia en la concepción de Nietzsche de la historia”, en *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, pp. 107-124.
- LÖWITH, K. (1984), *Jacob Burckhardt*, en *Sämtliche Schriften VII*, Stuttgart: J.B. Metzler.
- MARQUARD, O. (2000), “Dietética de la expectativa de sentido. Observaciones filosóficas”, en *Apología de lo contingente. Estudios filosóficos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, pp. 49-68.
- MARRAMAIO, G. (1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona: Paidós.
- MEYER, K. (1998), *Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsche „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- MONOD, J.-C. (2002), *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, París: Vrin.
- NAVARRETE, R. (2012), “Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia”, *Bajo palabra* 7, pp. 315-324.
- NIETZSCHE, F. (2010), *Fragmentos póstumos, vol. 1: 1869-1874*, ed. a cargo de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2016²), *Obras Completas, vol.1: Escritos de juventud*, ed. a cargo de D. Sánchez Meca, Madrid: Tecnos.
- ONCINA, F. (2007), “Necrológica del *Outsider* Reinhart Koselleck: el ‘historiador pensante’ y las polémicas de los historiadores”, *Isegoria* 37, pp. 35-61.
- ONCINA, F. (2009), “Los giros de la historia conceptual”, *Anthropos* 223, pp. 43-85.
- OVERBECK, F. (1873), *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*, Leipzig: Fritzsche.
- RAGA, P. y V. RAGA (2012), “Historia/historias: Koselleck/White”, *Revista de Historia Actual* 10/10, pp. 157-184.
- RIVERA, A. (2003), “La secularización después de Blumenberg”, *Res publica* 11-12, pp. 95-142.
- SALAGUARDA, J. (1984), “Studien zur zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”, *Nietzsche-Studien* 13, pp. 1-45.
- SÁNCHEZ MECA, D. (2016²), “Introducción al volumen I”, en Nietzsche, F., *Obras Completas, supra*, pp. 13-53.
- DE SANTIAGO GUERVÓS, L. E. (2005), “Arte e historia en F. Nietzsche: ¿Una estética de la historia?”, *Contrastes* 10, pp. 98-118.
- SCHOPENHAUER, A. (2009), *El mundo como voluntad y representación II*, traducción, introducción y notas de P. López de Santamaría, Madrid: Trotta.
- SCHOPENHAUER, A. (2013²), *Parerga y paralipómena I*, traducción, introducción y notas de P. López de Santamaría, Madrid: Trotta.
- SCHOEPS, J. H. (1986), “Der ungeliebte Außenseiter. Zum Leben und Werk des Philosophen und Schriftstellers Theodor Lessing”, en: W. Grab y J. H. Schoeps (eds.): *Juden in der Weimarer Republik*, Stuttgart/Bonn, Burg-Verlag, pp. 200-217.

- URS SOMMER, A. (1997), *Der Geist der Historie und das Ende des Christentums: Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck*, Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.
- VILLACAÑAS, J. L. (2003), “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res publica* 11-12, pp. 69-94.
- VILLACAÑAS, J. L. (2007), “Acerca del uso del tiempo apocalíptico en la Edad Media”, *Isegoria* 37, pp. 81-96.
- WHITE, H. (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México: Fondo de Cultura Económica.

Baumgarten and the problem of obscure representations

Baumgarten e o problema das representações obscuras

FERNANDO M. F. SILVA*

Abstract: Baumgarten is perhaps the first philosopher to approach the problem of the obscure representations of the soul aiming at discerning in them not obscurity or irrationality, rather a new clarity and hence a new perspective towards a better cognition of the human soul. The objective of this article is to verify how Baumgarten achieves this; namely, by understanding how the philosopher inscribes obscure representations, the “ground of the soul”, within empirical psychology, and hence within metaphysics, as a topic of an aesthetic order; by identifying that which, according to Baumgarten, is the problem inherent to obscure representations, between the necessary and the impossible exteriorization (*chiaroscuro*) of the latter, and to attempt to discern Baumgarten’s solution for this dilemma, which is to be found in the conscious-unconscious *sfumato* of poetry and is occasioned by the inherent poeticity of obscure representations themselves.

Keywords: Baumgarten, obscure representations, aesthetics, metaphysics, poetry

Resumo: Baumgarten será porventura o primeiro filósofo a abordar o problema das representações obscuras da alma tendo em vista nelas discernir algo que não obscuridade, ou irracionalidade, antes nova claridade e, portanto, uma nova perspectiva para o conhecimento da alma humana. O objectivo deste ensaio é verificar como Baumgarten faz isto; a saber, perceber como o filósofo institui as representações obscuras, “fundo da alma” humana, no seio da psicologia empírica, e portanto da metafísica, enquanto tópico de ordem estética; identificar aquele que, para Baumgarten, é o problema inerente às representações obscuras, entre a necessária e a impossível exteriorização (*chiaroscuro*) das mesmas, e procurar ver a solução baumgartneriana para este dilema, a qual se encontra num *sfumato* consciente-inconsciente próprio da poesia, e é suscitado pela própria poeticidade das representações obscuras.

Palavras-chave: Baumgarten, representações obscuras, estética, metafísica, poesia

I. Baumgarten, re-writer of the history of obscure representations as a philosophical problem

Among its akin topics, which from the 17th century onwards begin to be considered as pertinent questions now in the field of Psychology, now in the field of Philosophy, Anthropology and Aesthetics – namely, the so-called imaginative faculties of the human spirit, such as memory, fantasy, wit or genius – *the topic of obscure representations is surely that which stands out for the least favorable reasons*. For, despite its being a real topic; despite

Recibido: 16/11/2017 Aceptado: 21/01/2019

* Centro de Filosofia, Universidade de Lisboa. E-mail: fmsilva@yahoo.com. The project leading to this application has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 777786.

its being a topic which has its role in the human formation of concepts; and hence, despite its pertinence, even for the superior powers of the spirit, nonetheless the question of obscure representations was the latest and most reluctantly acknowledged of all such topics¹. As a proof of this, well beyond the 18th century many had not yet acknowledged its former attributes, nor the topic itself as a noteworthy problem, and this quite simply because, *throughout most of its existence as a philosophical problem, obscure representations were not even ascribed existence as such*².

The reasons for such a phenomenon are of a varied nature. Because the detailed explanation of such reasons would by itself occupy several articles like this one, we shall tacitly omit it, and add but some general annotations on the topic's history. The most extreme form of this phenomenon, *the total negation of the topic*, has ancestral roots which are due not exactly to the topic itself, but to its dark tonality, which was always connoted with ignorance, dubiousness, obscurity, even evil: in a word, *negativity*; something which therefore almost unconsciously led to the topic's discredit and negation. This, we believe, is not only the oldest, but also the most lasting motive why the topic was neglected as a topic of importance to the study of human consciousness. Until the onset of the 18th century, with exception of sporadic, but never topicalizing references, obscure representations do not exist as a problem of philosophical pertinence, they are altogether *negated*, and hence are left unmentioned by philosophy and science in general. Even later, when the topic begins to

-
- 1 For the sake of completeness, let it be stated that, by Baumgarten's time, the remaining topics were long acknowledged as inferior powers or elements of the soul, and hence duly inscribed as philosophical-psychological-anthropological problems. *Memory and imagination (or fantasy)*, usually considered hand in hand, had long been the object of attention by anthropology, psychology or philosophical manuals; the concept of *genius (Genie, génie, genio, génio)*, drawn from the ancestral double stem of *genius* and *ingenium (gigno)*, was long considered in either of its two definitions and was finally coined in its modern designation from the 17th century onwards, by the hands of Huarte, Rabelais, Gracián, Milton or Young; as to the term *wit (Witz, esprit, ingenio, engenho)*, it has a very long and heterogeneous history, ever since Old High German, and, just like genius, it was consolidated into its final, more inventive connotation from the 17th century and the 18th century onwards, respectively in England, by the hands of Bacon, Hobbes and Locke, and in Germany, by the hands of Bodmer, Breitinger, Baumgarten himself and Kant.
 - 2 Such a fact is easily verifiable as an *omission*, which may be noted upon consulting the first modern works of an anthropological, psychological or philosophical nature, be they, as they were in the first decades of the modern formation of such fields of knowledge, of a physiological-anthropological, an empirical-psychological, a medicinal-anthropological or a pneumatological order. Namely, Magnus Hundt's *Anthropologium de Hominis Dignitate, Natura et proprietatibus, de elementis, partibus et membris humani corporis* (1501), though it includes an analysis of the properties of the human soul, makes no mention of obscure representations; nor does Otto Casmann's *Psychologia anthropologica, sive animae humanae doctrina* (1594), or Sigismundus Evenius' *Disputationes Anthropologicae* (1613), or Albert Kyper's *Anthropologia corporis humani contentorum, et animae naturam et virtutes secundum circulearem sanguinis motum explicans* (1647), or even Johann Sperling's *Synopsis Anthropologiae physicae* (1659). And even later anthropological treatises, much more intertwined with empirical psychology than with physiology (as were the latter), still do not mention the topic of obscure representations. The proof of this are Edward Reynolds' *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soule of Man* (1647), John Mason's *A Treatise of Self-Knowledge* (1746) or Giuseppe Gorini Corio's *L'uomo. Trattato fisico morale diviso in tre libri* (1756). Only in the 18th century, through the efforts of Locke, Leibniz, Wolff, Sulzer, Reimarus, Meier, Baumgarten and Kant, among others, will the topic of obscure representations be given due visibility and pertinence.

be accepted as *real* – which is brought about by Locke³ and Leibniz⁴ – it is formulated not in the sense of a true reflection on the topic itself, but with the aim to ascertain its causes and negative consequences; the causes, so as to identify that which, in such incomplete and confused representations, has ascribed them such an imperfect being, and the consequences, so as to think of possible solutions towards eradicating this inferior stratum of human cognition. Even in Wolff's⁵, and then Rüdiger's⁶ and Knutzen's⁷ view of it – views which no doubt accept the reality of the topic and inscribe it, though *still by omission*, in the theory of consciousness – the problem of obscure representations is not yet centered on *the obscure representations as such*, rather on what they allow one to cognize, on what they contain of human knowledge, or lack thereof (with special focus on the latter); namely, if, upon their perception, they arise before or after our consciousness of things, and not as that which *indeed forms* things in human consciousness, thereby underscoring a possible importance of obscure representations in the constitution of the subjectivity of the imaginative I. And lastly, even after these debates, around the transition from the 18th century to the 19th century, it is evident that the topic of obscure representations, though widely accepted, is not yet a topic of importance, rather it is held as a mere appendix for other questions – something which, in all fairness, is still quite visible even today⁸.

3 See Locke, John (1824), *An Essay concerning Human Understanding*, Book II, Chap. XXIX (W I: 383-393).

4 See Leibniz, G.W. (1873), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Buch II, Kap. XXIX (NAMV: 255-266)

5 See Wolff, Christian (1738), *Psychologia Empirica*, Pars I, Sectio II, Caput I “De differentia perceptionum formalium” (GW II.5: 20-33).

6 See Rüdiger, Andreas Johannes (1727), “Meynung von den Wesen der Seele”, written as a reply not to Wolff's position on obscure representations in the *Psychologia Empirica*, but to his position on the topic as expressed in his *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (1719).

7 See Knutzen, Martin (1741, 1744), *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, written as a reply to Rüdiger's position on the topic.

8 The best proof of this is on the one hand the scarce number of works which to this day have approached the history, focus or philosophical pertinence of the topic of obscure representations in any author; on the other hand, and even more so, the apparent indifference with which such a topic was welcomed even in the scope of the work of an author who has changed the history, focus and philosophical status of the topic of obscure representations, such as Baumgarten. There are, however, a few notable exceptions in both cases. As to the first, we would mention: GIORDANETTI, Piero, POZZO, Riccardo, SGARBI, Marco (eds.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2012; LA ROCCA, Claudio, “Der Dunkle Verstand: Unbewusste Vorstellungen und Selbstbewusstsein bei Kant”, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin/Boston: de Gruyter, Editors: Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida, Margit Ruffing, 2008, pp.457-468. DECULTOT, Elisabeth, “Die Schattenseiten der Seele: Zu Johann Georg Sulzers Theorie der dunklen Vorstellungen”. éd. par Hans Adler et Rainer Godel. *Formen des Nichtwissens der Aufklärung*, Halle, Germany. pp.263-278, 2010; WUNDERLICH, Falk, *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin/New York: de Gruyter, 2005. As to the second, we would mention: ADLER, Hans (1988), “Fundus animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung”, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62, S. 197-220; LA ROCCA, Claudio, “Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant”, in *Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, hrsg. von Heiner F. Klemme, Michael Pauen, Marie-Luise Raters, Bielefeld: Aisthesis Verlag, 2006; OBERHAUSEN, Michael (2002), “Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie”, in: *Aufklärung*, 14, S. 123-146.

One of the authors – perhaps *the* author – who emerges from this bleak history precisely for the opposite reasons, is Alexander Gottlieb Baumgarten; he who, unlike so many of his contemporaries, would *discern in the obscure representations of the soul – precisely in their obscurity, in their sensibility* – a new and very important plane of cognition of human consciousness, and a new stratum of the subjectivity of the imagining I. In this sense, Baumgarten is the author who, until Kant and his *Lectures on Anthropology* (1772-1789), discerns the greatest and best potentialities in obscure representations and in the obscurity of the human soul. To consider how Baumgarten does this, and to ascertain which new potentialities these are, such is the main objective of this article. A main objective which we hereby divide into two secondary objectives, which could be enunciated as follows:

1) First, to attempt to discern the contours of the revolution to which Baumgarten submits the topic of obscure representations, and alongside this topic, and through this topic, *the whole status of sensible cognition*. At the same time, we intend to see to what extent Baumgarten does this in favor of a clearer delimitation of the fields of Empirical Psychology and the Aesthetics, within Metaphysics.

2) Lastly, we propose to analyze the dilemma which underlies a possible positivity – a truth – of obscure representations. Through this we shall attempt to understand the problem of a simultaneous necessity, and yet impossibility of such a truth, and the (double) role of poetry in untying such a Gordian knot.

II. Obscure representations: their real existence as “the ground of the soul”

At first sight, and just like other authors, Baumgarten does not seem to approach the question of obscure representations very thoroughly, or even expressly, as a question as such. The topic arises without exception as a complement, or an appendix to other topics, namely, as a proof of the “Reality of the soul”, in his *Metaphysik* (1739), between the sections on “The aesthetic truth” and “The aesthetic falsehood” in his *Ästhetik* (1750-1758), or in direct relation with poetry, in his “Meditationes philosophicae de Nunullis ad poema pertinentibus” (1735). In compensation, the topic is patently recurrent in Baumgarten’s works, and is invariably inscribed in the previous different, yet interrelated theoretical frameworks.

Taking as a starting point the *Metaphysik*, §§ 510-518, Baumgarten’s considerations on obscure representations seem to exemplify the veiled importance of the topic. Indeed, if one considers § 510, one concludes that it could have been extracted from any other researcher of the topic, inasmuch as there, as in other authors, obscure representations are presented as *minor* representations, and their knowledge as *inferior*, when compared to that of clear representations: “Hence, under equal presuppositions, a clear cognition is greater than an obscure one. And so, obscurity signifies a lesser degree of cognition, clarity a greater one” (*Metaphysik*: 9)⁹. Namely, just as Leibniz, Rüdiger, Knutzen and others before him, Baumgarten dissociates obscure from clear representations, by saying that obscure representations

9 Due to reasons of a greater completeness, which could not be present in the first edition of the *Metaphysik* (1739), this citation, as well as the one in annotation 15 of this article, are extracted from the text of the seventh edition of the same work, dated 1779, as it is found in BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, hrsg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Felix Meiner, 2013, pp. 1-66, and therefore shall be identified differently, as *Metaphysik* (See bibliographical references).

are characterized insofar as their attributes are not distinguishable, they are confuse and generate confuse thinking; clear ones, quite conversely, by the exact opposite of this. And so, it is indeed an incontrovertible necessity that obscure representations come to clarity; but, as it seems, this is necessary only because, until such clarification takes place, nothing may be discerned in obscure representations apart from incompleteness, inanity and obscurity, which renders them *the last stratum of the inferior powers of cognition – almost as low, one could say, as sensibility*.

However, §§ 511 and 514, while not contradicting¹⁰, completely alter this vision, and elevate the topic of obscure representations to *a whole different condition* – one which henceforth, and not just in Baumgarten, would be its own. Immediately prior to these §§, then, Baumgarten seems to designate obscure representations as *the lowest state of human cognition*; that is, obscure representations are herein described as being *the least active, and hence least influent of the elements which compose the power of human imagination*. From § 511 onwards, however, obscure representations are no longer presented in such terms, rather in *new, unheard-of terms*; in Baumgarten's own words: "There are obscure representations in the soul" (Met.: 118)¹¹, and "The sum of which will be designated as the ground of the soul (FUNDUS ANIMAE)" (id.)¹². Namely, according to Baumgarten, *there are indeed obscure representations in the human soul* – "There are (...) obscure representations" (ibid.) – and this fact is beyond any doubt, as is for Baumgarten their role in human consciousness. But furthermore, not only is there such a thing as obscure representations, but they are "the ground of the soul [FUNDUS ANIMAE]" (ibid.): a statement which therefore is not depleted in its declaration of existence, rather forces us to see the existence of obscure representations with different eyes, in what is to be taken as *a true shift in the paradigm of their vision*. For if we know that obscure representations *exist* – despite their attribute of confusion and obscurity, and our unawareness of them – and if we know that they are the "ground of the soul" (ibid.), that is because, according to Baumgarten, the obscure representation no longer can be, as it was before, a representation viewed in its isolation, which in that same isolation, must generate a clear one; nor is it therefore the last of the human powers of cognition. Quite on the contrary, according to Baumgarten, the obscure representation is part of a whole, a sum [*complexus*]; a totality which, in its very own introversion and concealment – and hence obscurity – nonetheless exists as the original ground (i.e., the fundament) of all that is clear in the human soul; so much so, that upon depicting this new cartography of the soul, Baumgarten adduces, §514, that "A sum of representations in the soul is a complete representation" (ibid.), "and the sum of the obscure representations amid these is the field

10 That is to say: though Baumgarten was to discern new potentialities in obscure representations, he *did* believe that it was the destination of obscure representations to be clear, and that no clear thinking could come from obscure representations (§ 510). This, however, did not contradict the fact that obscure representations are at the origin of clear representations, and hence play an important role in human cognition, which is precisely that which is stated in §§ 511 and 514.

11 All citations, not only Baumgarten's, but also from other authors, will be presented in the traditional manner (Abbreviation of work, Volume of work, number of page(s)). The abbreviation of each work cited finds correspondence in the final bibliographical section. All citations have been translated from their original Latin language into English, and included in their Latin original only in case of special necessity. All citations are of my own translation, and therefore my own responsibility.

12 "Sunt in anima perceptiones obscurae (§ 510). Harum complexus FUNDUS ANIMAE dicitur." (Met.: 118).

of obscurity (darkness): this is the ground of the soul” (id.: 119) (or, as Baumgarten will then describe it, in § 518, “regnum tenebrarum” (id.: 120)). And hence, if not immediately as such, then at least indirectly, through their real effects, Baumgarten elevates *obscure or sensible representations, as a whole, to the singular condition of an object of consciousness*: an object of consciousness so important, that from it arises the whole of human imagination [Einbildung] and hence the whole of human knowledge – an apparent nuance, but which indeed meant *a true revolution in the study of the topic*, one through which obscure representations, and also sensibility, transcend their previous subaltern role in the theory of consciousness, and acquire a primordial, for grounding role¹³ not only amid the latter, but also amid the theory of human representation.

Let us then, in Sections III-V of this article, attempt to think the contours of such a revolution in the topic of obscure representations, as it is fragmentarily presented by Baumgarten in the aforementioned works; and let us try to discern that which, in such a tripartite presentation of the topic, may contribute towards understanding the topic’s new, superior condition from the 18th century onwards.

III. The position of obscure representations within the inferior power of cognition, and within Empirical Psychology. The aesthetic nature of obscure representations

According to Baumgarten, obscure representations exist; they are real and as such exert grounding influence on clear representations and on the human soul, and hence have a prime position in the ladder of the formation of ideas of cognition. That is, they have an inaugural position in a ladder which departs from the senses and passes through memory, the faculty of imagination, wit, genius and at last the understanding and reason, the ladder of the process of human imagination [Einbildung]. And hence, it is no mere chance that 1) in the *Metaphysik*, the paragraphs on obscure representations (§§ 510-533) *directly precede* those on sensibility (§§ 534-556), on fantasy (§§ 557-571), on memory (§§ 579-588) and the faculty of poetizing (§§ 589-594), or that, in the *Ästhetik*, they are directly related not only to the latter, but also to wit or genius; or even that, in the “Meditationes”, obscure representations are considered as a topic of great importance to poetry. Furthermore, it can be no mere coincidence 2) that in the *Metaphysik*, obscure representations are gathered under a section entitled “Facultas cognoscitiva inferior” (“Of the inferior power of cognition”), and that 3) this latter section is included in a chapter entitled “The Empirical Psychology”. For that is, according to Baumgarten, the position of obscure representations within the human spirit; namely, that, as the ground of the soul, they are at the fundament of the process of human imagination.

However, this double framework of the *position* of obscure representations – namely, as an element of the inferior power of human cognition (i.e., as a founding member in the

13 This is why, along with Baumgarten, we must stress that obscurity, that is, obscure representations are not at all confused clarity, that is, clear-confused representations. Yet, Baumgarten suggests, due to their fundamental, grounding character, the first ones are at the origin of the latter, as well as of distinct ones; which is why clear-confused representations are clear-*confused*. And hence, as shall be proved, what obscure representations and clear-confused representations have is a veiled, creative, organic connection amid their visible, dull, mechanical difference (See Annotation 16).

process of human imagination), and as a topic of empirical psychology – tells us something more about Baumgarten’s real vision of the topic. Let us then see what this *something more* may be, and how each of these frameworks may help us discern it.

Now, *the relation between obscure representations and empirical psychology* seems to be evident, and it is in itself symbolic of the new-found importance of such representations. By empirical psychology understood Baumgarten that special part of metaphysics which, departing from real phenomena (that is, *pro positu corporis*), attempts to *prove the intellectual reality of the soul*. Obscure representations, as *real* representations, can therefore help prove the intellectual reality of the soul; precisely due to this are they summoned as such in the *Metaphysik*. One could say, then, that as real representations and as an integrating part of empirical psychology – as the ground of the soul – obscure representations can and should, regardless of their fragmentary character, help explain the process of realization of human representations, or further still the procedure of other faculties, even the understanding and reason, in their contribution towards the birth of human ideas. And provided that they are held in the special point of view proposed by Baumgarten, as approached in section II of this article, they may help cognize the relation between body and soul. This much is acknowledged by Baumgarten himself, when he states, § 512: “From the position of my body in this world may be acknowledged why I represent these things more clearly, those things more obscurely, others more distinctly, that is: My representations are directed according to the position of my body in this world” (Met.: 118).

As to *the relation between obscure representations and the inferior power of cognition*, this is equally evident – and yet, even more revealing of the new functions and potentialities of obscure representations. For the inferior power of cognition is surely inferior; but, despite being inferior, it is first and foremost *a power of cognition*; and hence, to this property – *cognition* – must be entitled obscure representations, as the founding form of human knowledge, as well as the remaining inferior imaginative capacities, such as genius, wit, the faculty of imagination, which are here repercussions of obscure representations. And this, on its own, could surely stand for the integration of obscure representations in the inferior power of cognition in general. But such an integration requires a whole transformation; it requires the inclusion of the product of obscure representations among such imaginative capacities, and hence not just a casual, but a powerful influence of obscure representations upon such capacities, and vice versa; in a word, such an integration requires not only a new relation between obscure representations and the inferior power of cognition, but, in a word, *a whole new redistribution of the inferior power of cognition in general*, as brought about by the acknowledgment of the founding existence of obscure representations. A whole new redistribution which not only means that sensible representations must have a real, and more than contingent relation with memory, the faculty of imagination, wit, but also that all these inferior capacities – and especially obscure representations, due to their original position – must have a real, and more than contingent connection with sensibility; in such a way that, according to Baumgarten, obscure representations are indeed a link – *the first*, and yet *the last* link – between sensibility and the inferior powers of the spirit, thereby forging between the former and the latter different relations, according to the use the spirit does of them.

Now, this is not the occasion to detail such relations, nor to try to ascertain how the representative human being can put them to use. But one thing must be said, at least regar-

ding their *general procedure*: because these relations promoted by obscure representations take place within the inferior power of cognition and have such a close relation with sensibility; because they, as it seems, so actively involve and reconfigure all the capacities which integrate the inferior power of cognition; and because, as such, in their intimate connection with the sensible, these relations have their due place under empirical psychology, *then such relations cannot be of a logical or mechanical order*, which are reserved for the superior spheres of human knowledge (and this, despite the place ascribed to them in the *Metaphysik*). Quite on the contrary, this double position of obscure representations, and especially the relations they forge – in a word, all about them – is according to Baumgarten *of an aesthetic (for sensible) order; and hence, such relations must reveal a whole different source and a whole different sense, a whole different purpose, and hence a whole different vision of obscure representations as an aesthetic instrument of cognition*. This, this affirmation of the *aesthetic character of obscure representations*, and their akin function within human knowledge in general, is that which Baumgarten brings to light through the previous positioning of the topic of obscure representations within the inferior power of cognition and empirical psychology. This, then, is the *something new* Baumgarten brings to question through such a double framework of the topic.

We, in turn, bring this to word under the form of a double conclusion:

First, that, according to Baumgarten, obscure representations, as the ground of the soul, are at the root of the inferior power of cognition, between sensibility and soul, between the senses and the remaining inferior powers of the soul, thereby establishing between both, and also between the superior faculties of cognition, *a linking relation: a link of an aesthetic nature*. And hence, we assume, side by side with Baumgarten, that despite the inherent negativity often tributed to obscure representations, there might be possible to discern in this new aesthetic relation some sort of positivity and even benefit from such representations to the superior spheres of the human spirit.

Second, that, if this, namely, this *aesthetic positivity of obscure representations*, is to be proved right, then such a conviction is so contrary to the previous history of the topic, that Baumgarten must be seen not only as the philosopher who until then most poignantly had reconsidered the influence of wit, the faculty of imagination, genius, and now also obscure representations, on the human soul; but also as the philosopher who first inscribes obscure representations as a valid element in the inferior power of cognition, as well as the inferior power of cognition itself, as a science, in the realm of Aesthetics (which is to say, within empirical psychology). It remains to be seen how Baumgarten does this, in sections IV and V of this article.

IV. The problem of the truth of obscure representations: between the necessary interiorization and the necessary exteriorization of the latter

Upon inquiring the *Ästhetik* (1750-1758), to which obscure representations now seem to be connected, no new indications on the new relations, nor on the new aesthetic status of obscure representations is to be found; and not even upon inquiring the rest of the *Metaphysik* (1739) does one find clear indicators on this, and the matter seems to be confined to the aforementioned paragraphs. However, and despite our knowing that Baumgarten would

never come to expressly (or fully) answer this question, there are certainly *veiled signs*, of not very difficult reconstruction, which may allow us to ascertain the philosopher's definitive position on the aestheticity of obscure representations.

One of those signs, indeed one of the most evident, arises still in §521 of the *Metaphysik*, where, according to Baumgarten: "An indistinct representation is called sensible. Hence, the force of my soul presentifies sensible representations through the inferior power of cognition" (Met.: 120).

Obscure representations, the ground of the soul, Baumgarten says, are "sensible representations" – and if they are so it is due to reasons which are known to us: first, because they are between the rude senses and the remaining inferior powers of cognition, which contact with the understanding and reason; here residing *their hybridity, their unconscious consciousness*, inasmuch as *they are indeed already representations – but still sensible* ("indistinct representations" (id.). Second, because, due to the same reason, in obscure representations there is still a trace of the sensible object which originated them (otherwise, such representations would not be held as such, rather as distinct), but also, and notwithstanding this, already a double tendency for creativity and for intellectuality: for the "presentification" of the sensible through the "force of my soul" (ibid.) (otherwise, they would not be representations, nor would they deal with and have place among other faculties, nor would they originate there should be "other representations). These reasons are as such unequivocal, and more than sufficient to ascribe sensibility to obscure representations, and obscurity to the sensible.

Now, in our view, Baumgarten's two abovementioned, quite hybrid reasons of being of indistinct representations, are at *the basis of the philosopher's new conception of the topic*. This conception, which is likewise double, must therefore unfold as the natural development of said two reasons – a development which we shall now attempt to reenact.

The first reason of being of obscure representations is, quite simply, the truth of their sensibility. For obscure representations are not sensible just because they are sensible, and must remain sensible; and just because they are obscure, and in plain sight fragmentary and even apparently illusory, that does not presuppose that, upon their transition to other faculties, such as the faculty of imagination, wit, memory, these faculties have to purify, or clarify obscure representations in order to extract some use from them and thus present them to the understanding. No; quite on the contrary, Baumgarten says, although this is bound to happen, before this, obscure representations already stand on their own and have truth in them, because they are sensible, because in them still lies the sensation of the object which gave them being. And this because our sensations, Baumgarten adds, are that which is "truest in the world" (see Met.: 128, § 546) and no sensation is endowed with the capacity to deceive our spirit – that capacity must rather be attributed to the faculty of judgment itself, and the judgments it renders: a Leibnizian notion¹⁴ which would be very dear to Kant, and upon which the latter would base his apology of sensibility¹⁵. Now this, in short, must mean that *that which is sensible, is true; and that which is not sensible, is untrue*. And hence, if this is so, then *that which most immediately borders with sensations – precisely the obscure,*

14 See Leibniz, G. W., "Discours de metaphysique", Section 14 (BLA: 167-168).

15 See the first etches of Kant's apology of sensibility in his *Lectures on Anthropology* (AA 25.2: 886-892 e AA 25.2: 1228-1233).

or sensible representations – must still possess in high degree this truth of sensations; a truth which obscure representations feel naturally inclined to preserve, for, as it seems, they cannot gain from their transition to other faculties, rather seem to have to lose in truth upon contacting with them, and this, the more they draw away from original sensations, and their real truth, and closer to the true source of possible error, the faculty of judgment.

As to the second reason of being of obscure representations, it has to do with their need for intellectuality. For, according to Baumgarten, if there is one thing that we have to admit with regard to obscure representations, it is that they are no longer sensations – rather they are *representations* of sensations – and that hence, despite their ground of truth, they are nonetheless concealment of truth. And why is this? Because even though, due to their proximity to truth, due to their most inferior and hence original position, obscure representations do contain in themselves, *in nuce*, truth, in their appearance, however, the fact that they are in no way sensations will be forever marked in them – and if they are not sensations, they are already representations, and if they are representations, even though obscure ones, then, although their sensible truth has to lose in intensity upon contacting with other faculties, their intellectual clarification notwithstanding demands that they become external: to be presentified by the force of the soul. Indeed, Baumgarten adds with this regard, it is not only a natural tendency of obscure representations, but it must be the wish of their owner that such representations come to be, or enable distinct and clear ones; namely, that obscure representations move on to another field, another kingdom, naturally opposed to that of obscurity: “the field of clarity (of light)” (Met.: 119), the “regnum lucis” (id.: 120), which is greater than its antipode and which “contains in itself the fields of confusion, of distinctness and of completeness” (id.: 119). And this, of course, not only because obscure representations need to be clarified – which nonetheless is true; or because the greater field of light is superior and should always seek to suppress the obscure one – which is also true to Baumgarten; but because, for the philosopher, there is in obscure representations a second, equally strong tendency, namely, a propensity for exteriorization: a propensity to contact with all other faculties, inferior and superior, of the human faculty of imagination, so as to render evident and clear what is obscure in such representations, the obscure truth they convey; which in short means; a tendency of intellectualization, a tendency of revelation of truth, which also is to be ascribed to obscure representations.

Now, these two reasons correspond to two natural propensities of sensible representations, and if seen together, these two propensities signify *two different things*. Namely, *on the one hand*, obscure representations *reveal truth*, which is transmitted by sensation, and this truth is, so to say, the first and yet most obscure representation we make of objects and ourselves. In this truth must reside, then, a secret about us and objects, and the sensible key on the manner how representations traverse our inferior and superior faculties of cognition, and on the very consciousness which we have of them and of ourselves, must be in obscure representations. *On the other hand*, Baumgarten adds, there is in sensible representations *concealment of truth*; for they are not sensations, rather representations, and hence it is through the aforementioned path, through the inferior and superior faculties of cognition, and the exposition of the veiled truth to the eyes of reason, that this truth may come to be known and held as such – as truth. For, according to Baumgarten, “True cognition is reality, its contrary, no cognition or lack of cognition, is ignorance, and apparent cognition or error

are negations” (Metaphysik: 7). However – and to resume the previous words – this constitutes a problem; and *the problem is that what these two different, yet simultaneous visions of obscure representations signify is something apparently contradictory – and that due to their simultaneity*. For if, on the one hand, it is their introversion, their self-confinement, as possible sensation, which guarantees the obscure representation the safekeep of its truth, however, it is its exteriorization and clarification, its distancing itself from the sensation, which enables it to validate that truth; for, as sensible representations, obscure representations are not yet intellectual representations and hence they still lack a certain connection to knowledge, as that of wit, genius or taste, or the judgments of the understanding or the ideas of reason.

That is, in itself the obscure representation may have something of truth (*wahr*), but until it exteriorizes itself and submits to the action of the remaining faculties, it is not yet knowledge as such; and yet, upon exteriorizing itself and attempting to bring to light all that is true in it, the obscure representation loses in sensibility and in truth, despite definitively coming to be knowledge. And hence, one could almost say that, due to this new acknowledgment of its importance, and its subsequent new status in the theory of consciousness – which is real and must be credited to Baumgarten – the topic of obscure representations faces in the same author, and for posterity, a complex problem: that, in order to be true, obscure representations cannot be cognizable, and in order to be cognizable, obscure representations can no longer be true. A problem which is something as a final trace of the previous skeptical historical course of obscure representations, but also a first hint towards the final revolution of the topic, of other akin topics, in a word, of the whole inferior power of cognition.

V. The *chiaroscuro* of obscure representations: their *sfumato* between unconscious and conscious poetry

The dilemma of obscure representations, which is in truth that of a hardly soluble *chiaroscuro*, would not be neglected by Baumgarten. The author provides us with a possible solution for it, curiously enough, prior to the *Metaphysik* and the *Ästhetik*. That solution arises in the “Meditationes philosophicae de Nunullis ad poema pertinentibus” (1735), where, with regard to sensible representations, it is said that

Representations which were acquired through the inferior part of the power of cognition are to be designated as [SENSIBLE]. Because the aspiration, as long as it stems from a confused representation of good, is designated as sensible, and because a confused representation, along with an obscure one, are acquired through the inferior part of the faculty of cognition, so can we apply this same name also to representations themselves, so that one may distinguish them from those which are in conformity with the understanding and are in all possible degrees distinct” (Med.: 9, § III).

The dilemma is well stressed here; namely, the inferior part of the faculty of cognition “acquires”, seizes representations, representations which, because they are transmitted by sensibility, are sensible (“SINNLICH”), and are to be treasured as such; but even though they have to be thus differentiated from those representations which are in conformity with the

understanding (“*verstandesmäßigen*”) – the distinct ones – however, in sensible representations there must also be a propensity for intellectuality, to be distinct, and hence to *relinquish all obscurity*; for, indeed, obscure representations are for Baumgarten the *foundation of the soul*, and hence they are at the origin of both distinct and indistinct representations. And so is once again expounded our dilemma: obscure representations must oscillate between their necessary sensibility, the guardian of their truth, and their necessary de-sensibilization among the inferior powers of cognition and on its path to the understanding: *obscure representations which, in a word, to be scuro, cannot be chiaro, and to be chiaro, cannot be scuro*.

This modulation, however – it is our view – cannot be seen simply *in black and white*, and behind it lurks a last *chromatic nuance* worth mentioning. Namely, even though we know that such a contradiction takes place in one and the same sensible representation, however, *it takes place in two different planes of the latter*, that of its obscurity and that of its clarity: in other words, an actual plane, that of their necessary existence, *where sensible representations are indeed obscure and confusing to the understanding, but clear to the sensibility*, and another plane, so to say, a potential, or latent plane, *that of their necessary non-existence (intellectualization), where sensible representations are clear to the understanding but obscure to the sensibility, according to which sensible representations, though rendered clear, actually lose in truth*. The latter, Baumgarten designates them as “clear-confused” (“*klar-verworren*”) representations, which are not obscure representations, and are not clear representations – and yet are linked through an internal connection, at least in terms of their organic evolution¹⁶. Now, what this means, Baumgarten concludes, is that this generates hybridity, a chromatic undefinition of such sensible representations, since the exteriorization of obscure representations signifies their realization, but dissimulation, and their interiorization signifies their preservation, but also concealment. And so, sensible representations are never merely obscure but are already also clear, and *are never merely clear, but still also obscure*: “sensible representations [can] be obscure or clear” (Med.: 13, § XII), depending on the point of view from which one considers them. For, from one point of view, obscure, and yet clear representations (“*klar-verworren*”) lose their true clarity as they progress in their supposed clarity – but are actually rendered obscure – and from a second point of view, distinct representations, which hold the truth over obscure representations, do not truly hold it, for they have already lost it – and therefore they are a point of no return, the final de-sensibilization for obscure representations.

And hence, as it seems, until a point of view may be found according to which these two extremes of the *chiaroscuro* of human representativeness are encompassed; that is, a point of view according to which obscure sensible representations may convey their true clarity, which they indeed possess, to clear sensible representations, in such a way that the obscurity, which the latter do indeed possess, may not conceal that truth; in a word, *a point of view according to which obscure representations may transmit what is positive – positively illogical, aesthetic – in them*; until such a point of view is gained, there will be no end to contradiction, and the problem of obscure representations shall remain what it always was throughout its history – a problem of negativity.

16 See Annotation 13.

Now, according to Baumgarten, such a special perspective of things, the much sought *sfumato* between the *chiaro* and the *scuro* of obscure and/or clear sensible representations is possible – and it springs to its inquirer’s eyes not in the moment when one forces himself to suppress the *chiaro*, or the *scuro*, from sensible representations. That is, the solution arises not in the moment when he forces the necessary suppression between obscurity and clarity either in one extreme point of sensibility – that of the existence of the obscure representation – or in the other extreme point of sensibility – that of the non-existence of the latter. For, if devoid of one, obscure representations would forever remain caged in themselves; if devoid of the other, obscure representations would once and for all disappear, and hence be senseless. Quite on the contrary, the *sfumato* arises when one understands the previous problem, and its greatest difficulty, the simultaneous duality of the latter, not as such, but precisely as that which may be *a certain disposition, a certain conception of sensible representations which, instead of seeing the contradiction as a problem, rather sees it, in sfumato, as its solution*. And that occurs through a view of sensible representations, both obscure and clear, as originally poetic representations; and, on the other hand, a counter-view of non-sensible as rigorously non-poetic representations. Something which Baumgarten expounds as follows: “Sensible representations are constituents of a poem, and hence poetic. But because sensible representations may be obscure or clear, so are obscure and clear representations poetic” (Med.: 15; § XIV). To which he adds: “Distinct representations, complete, adequate, throughout profound representations, are not sensible, and hence they are not poetic” (id.).

According to Baumgarten, then, there is a difference between obscure and distinct representations, which is a difference between eminently poetic and non-poetic representations; and this because these are the two extremes of the arch of the human imaginative (*bildend*) process; that is, because, just as obscure representations are the ground of the soul, so are the distinct ones, or clear ideas, the ceiling of the latter. But if one is dealing here with antipodes, but, as was concluded above, with antipodes whose different hues are sometimes mixed, to the point that the obscurity of sensible representations is their clarity, and their clarity also their obscurity, then, either the solution resides in a way of conceiving the problem as was that previous to Baumgarten, or as is that of Baumgarten himself. That is, either the solution is with Baumgarten’s predecessors, who saw in obscure representations a fabrication of the fancy, or an at least doubtful reality, or even something which, despite its existence, could never be reported to the superior spheres of the soul; who saw in obscure representations, in wit, in genius, even in the faculty of imagination, mere forces of the spirit, at the service of the faculty of the understanding; who, in a word, looked down upon the inferior power of cognition, taking it solely as inferior, and deemed it, along with aesthetics, as something impossible to bring to the condition of a science. Or the solution is with Baumgarten, who sees in sensibility, clear or obscure, sheer poeticity, and in the absence of this, sheer non-poeticity; Baumgarten who first discerns in obscure representations not only something existent, but also something [such poeticity] capable of influencing the other faculties of the spirit, and also and especially the superior amongst these; Baumgarten who saw in obscure representations, as well as in other capacities, true faculties of the spirit, surely inferior, but indeed necessary to the understanding; in short, Baumgarten who was the first to elevate the inferior power of cognition to the theoretical level of the superior one, which would elevate its study to the condition of a science, Aesthetics.

Now, the first one sees in such inferior capacities, and especially in obscure representations, the previous dilemma, and he cannot, nor does he want to solve it; for, according to him, there is no truth, nor any kind of clarity, to be drawn from the sensibility of obscure representations. And even if from these, or from the treatment that is given to obscure representations by such capacities, there should arise something valid for the understanding, its very acceptance by the latter presupposes that the obscure representation ceases to be – and that the dilemma were undone by means of violence. For sensibility is surely poeticity: but poetry is perhaps the stage of the vivification or realization of obscure representations, but not of the manifestation of any fact of a scientific validity, a true fact; and hence, in his view, the dilemma is so obvious that he prefers to avoid it altogether: for him, the *chiaroscuro* does not even exist, for in no way can darkness come to be light without ceasing to be darkness, and vice versa.

But the second one – Baumgarten – sees this question, all of it, somewhat differently. According to him, sensibility is indeed poeticity, and this is not only due to the fact that *poetic* rhymes with *original*, or only because, as it seems, there might be some sort of affinity between obscure representations and poetry. No. For, indeed, the poetic, or sensible, is original; and indeed, there is between obscure representations and poetry a strong connection. But when he states that *sensible is poetic*, Baumgarten rather wishes to refer to the eminently operational, creative, generative – po(i)etic – nature which lies in obscure representations; a nature which precisely does not create or generate contingently, rather creates purposefully, for it is originally assisted by a truth which pulses in them: a truth which, by inspiring memory, the faculty of imagination, wit, so to say enlivens them and exponentiates their best creative capacities. And likewise, by stating that between obscure representations and poetry there is a connection, Baumgarten means to signify *not just any connection*, nor a remote, casual connection, rather that *obscure sensible representations, because they are in their essence clear, are themselves the commencement of the process of poetic composition, living poetry as such, which is to be adorned, intellectualized, in a word, humanized by the inferior and superior faculties of the soul, under the form of conscious poetry (poetry by words) – clear sensible representations*. Hence, clear sensible representations, because they are in their essence also obscure, are in turn the ideal coming to be of obscure sensible representations, the conclusion of the process of poetic composition. And hence, sensibility is poeticity because obscure representations, all the faculties of the spirit, the very imaginative process and its final result as a science, the Aesthetics: all these are more or less po(i)etic: a creative moment to which only distinct representations, that is, the eminently logic, philosophical manner of conceiving the problem of obscure representations, can put an end.

Now, how to conceive, one last time, the dilemma of obscure representations – now, at last, as *a po(i)etic problem*? We reiterate: according to our view of the problem in Baumgarten, the solution for this problem is not its suppression, but precisely its *acceptance*: the notion that obscure representations hold a veiled truth, and that this has to be safeguarded; but that, at the same time, obscure representations have a propensity to render that truth cognizable, which leads them to extinction. Now, this was surely problematic for those who saw in this an insoluble dilemma. But *the kern of the dilemma is precisely in its preservation, which is its solution*. For if sensible representations are both obscure and clear;

if obscure representations become clear, and clear representations are also obscure, that is, sensible; and if both are truly distinguished not between themselves, but from distinct, non-sensible, non-poetic representations, then two aspects must be underscored. On the one hand, this means that between the obscurity and the clarity of sensible representations there is now a *non-conflictual circularity* – which is achieved precisely due to the fact that both are poetic, and because it is the essence of poetry to expose truth through metaphors (obscure sensible representations = unconscious poetry; clear sensible representations = conscious poetry). On the other hand, this means that, where there was before conflict, namely, in the transition from the obscure, or the clear-confused, to the distinct, that no longer takes place, *due to the very poeticity (clarity-confusion) of the representations in question, which is also at the origin of distinct representations, and hence, even if veiled, at their consummation.*

To put it differently, what does this mean? First of all, that the clarity and obscurity of the message of obscure representations is unified, because it is poetic; and so, the fact that what is obscure – truth – is already representation, does not unfavorably influence clarity; *and this because it is proper to poetry and its metaphors to lend the representation the appearance, the simulacrum of truth, of the original sensation.* Secondly, this means that the difficult transition – the de-sensibilization – of such representations to the superior faculties of cognition, must indeed happen. But because it once again takes place through poetry, then, exceptionally, the faculty of judgment is forced to accept such obscure-clarity (*sfumato*); and by doing so, the dilemma disappears, for here, the sensible character of obscure representations is considered not as that which separates the inferior and superior faculties of the spirit, but as that which also unites them; and hence, because it is not forcefully silenced, rather is at the origin of something, *the sensibility of such representations never truly dies, and as poetry, or as metaphor, it perpetuates the effect and the truth of the obscure representation.* This is how obscure representations reappear in their greatest truth, and with them the objects that gave them being; but above all, this is how the understanding itself is compensated with new truths and hence is expanded – a conclusion which we shall see often reiterated in another reader of Baumgarten, and which shall be at the heart of another revolution of the inferior powers of cognition¹⁷.

Bibliographical references

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (2007), *Ästhetik* (2 vols.), Hamburg: Felix Meiner Verlag. (Aesth)
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1739), *Metaphysica*, Halae Magdeburgicae: C. H. Hemmerde. (Met)
- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (2013), *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, hrsg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Felix Meiner. (Metaphysik)

17 Among other occasions in Kant's work, such as the third Critique and the sections on the inferior powers of the spirit in his *Lectures on Anthropology*, especially so in Kant's "Entwurf zu einer Opponenten-Rede" (AA XV.2: 903-935).

- BAUMGARTEN, Alexander Gottlieb (1983), *Meditationes philosophicae de Nunullis ad poema pertinentibus. Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts*. Übers. und mit einer Einleitung hg. von Heinz Paetzold. Hamburg, 1983. (Med)
- KANT, Immanuel (1901ff.), *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Akademie-Ausgabe), Berlin: Georg Reimer. (AA)
- KNUTZEN, Martin (1744), *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, Königsberg, bei Johann Heinrich Hartung. (PA)
- LEIBNIZ, G.W. (1873), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hrsg. und übers. von C. Schaarschmidt, Berlin: L. Heimann. 1ª edição 1704. (NAMV)
- LEIBNIZ, G.W. (1846), *Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen -Rheinfels*, hrsg. von C. L. Grotefend, Hannover: Hahnschen Hof-Buchhandlung. (BLA)
- LOCKE, John (1824), *The Works of John Locke in Nine Volumes*, ed. Sir J. Knaller, T. A. Dean, 12th ed., London: C. and J. Rivington and Partners (W).
- RÜDIGER, Andreas (1727), *Meinung von dem Wesen der Seele*, Leipzig, bei Johann Samuel Heinsii. (MWS)
- WOLFF, Christian (1962-), *Gesammelte Werke*, hrsg. von Jean Ecole et al., Hildesheim, Georg Olms. (GW)

Un nombre *propio*: género y políticas de atribución de nombre*

A name of one's own: gender and the politics of naming

PABLO PÉREZ NAVARRO**
LUCIANA MOREIRA SILVA***

Resumen: Este trabajo se propone contribuir a la comprensión crítica de las políticas del nombre propio y del lugar que ocupan en relación con la regulación estatal del binarismo de género. Partiremos de una indagación de la violencia implícita en la relación del nombre propio con aquello que nombra, tal y como la conciben diferentes aproximaciones en el terreno de la Filosofía del Lenguaje. Destacaremos la lectura del nombre propio como performativo de género, según la formulación de Butler. Consecuentemente, abordaremos la legislación y las prácticas administrativas en el caso del Estado español para exponer el carácter disciplinario de las políticas del nombre propio y, en particular, la *violencia administrativa* que, como la tematiza Spade, acompaña los procesos de transición de género.

Palabras clave: Nombre propio, designador rígido, performatividad, género, violencia administrativa

Abstract: This paper aims to contribute to the critical comprehension of the politics of the proper name and their role in relation with state regulation of gender. We depart from an exploration of the violence involved in the relationship between the proper name and its referent, following different approaches from the philosophy of language. We make use, specifically, of Judith Butler's understanding of proper names as gender performatives. Finally, we address the recent history of legislation and administrative practices in Spain in order to expose the disciplinary character of state naming policies and, in particular, the administrative violence that, as Dean Spade puts it, accompanies processes of gender transitioning.

Keywords: Proper name, rigid designator, performativity, gender, administrative violence

El niño será inscrito inmediatamente después de su nacimiento y tendrá derecho desde que nace a un nombre.

Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño (sic).

Ray Rivera left home at the age of 10 to become Sylvia. And that's who I am.

Sylvia Rivera

Recibido: 30/11/2017. Aceptado: 18/07/2018.

* Este artículo ha sido desarrollado en el ámbito del proyecto "INTIMATE - Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe", financiado por el European Research Council (FP7 Ideas, ERC Grant Agreement n. 338452).

** Investigador del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra. Contacto: pabloperez@ces.uc.pt

*** Investigadora del Centro de Estudos Sociais de la Universidade de Coimbra. Contacto: lucianamoreira@ces.uc.pt

El terrestre se puso a contemplar la placa con su nombre que ella ostentaba sobre la blusa, exactamente sobre el pecho izquierdo, alto y no demasiado voluminoso

(...). Él preguntó:

—¿Hay muchas Selenes aquí?

—¡Oh, sí! Creo que cientos.

Los propios dioses, Isaac Asimov

Entre todas las interminables disquisiciones y disputas filosóficas sobre la naturaleza del lenguaje y su relación con el mundo, el vínculo entre los nombres propios y aquello que nombran ocupa un lugar singular. ¿En virtud de qué tipo de nexos o propiedades el nombre de una ciudad, de una persona, se refiere a un referente en particular y no, más bien, a ninguno o a cualquier otro? Según los padres del descriptivismo, Gottlob Frege y Bertrand Russell, la respuesta habría que buscarla no tanto en los propios nombres como en el ámbito de las proposiciones descriptivas con las que estos se relacionan. Así, el nombre propio vendría a referir al objeto que satisface aquella descripción (o conjunto de las mismas) que constituye el unívoco vínculo entre ambos. La capacidad de referencia del nombre en sí no sería pues más que un efecto secundario, diferido, de las descripciones. De acuerdo con este criterio, por ejemplo, sabemos de qué persona de carne y hueso hablamos cuando decimos “Donald Trump” tan sólo porque conocemos, en primer lugar, el referente de un cierto número de descripciones del tipo “ganó las elecciones presidenciales de los Estados Unidos en 2016”.

El peso concedido por Frege y Russell a las proposiciones descriptivas para la comprensión de la referencia de los nombres propios habría sido, para otros, precipitado. Por ejemplo, Saul Kripke, en el influyente conjunto de conferencias reunidas bajo el título *El nombrar y necesidad* (Kripke, 2005), cuestionó frontalmente que las descripciones tuvieran en realidad mucho que decir sobre la capacidad del nombre para referirse a aquello que nombra. Estas proposiciones resultaban para este filósofo analítico un material demasiado volátil como para poder explicar la solidez de la referencia. Si para saber de quién hablamos cuando decimos “Sylvia Rivera” bastase con recurrir a aclaraciones del tipo “la activista neoyorkina cofundadora de la Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR), muerta en 2002”, ¿qué habría sido de la asociación entre Sylvia y su propio nombre si se hubieran retrasado un año para fundar STAR? ¿O si hubiera sobrevivido al cáncer? No por ello habría dejado de llamarse Sylvia Rivera. El vínculo entre los nombres propios y sus referentes, razonaría Kripke siguiendo el impulso pragmático del segundo Wittgenstein¹, debía encontrarse en las relaciones efectivamente establecidas entre unos y otros por una comunidad de hablantes, antes que en las más bien abstractas propiedades de las proposiciones descriptivas postuladas por el descriptivismo.

La capacidad referencial del nombre propio vendría dada, según Kripke, por alguna suerte de acto “bautismal”, creador del vínculo, seguido de la cadena comunicativa de todos los usos del nombre en los que los hablantes reproducen ese nexo originario. Siempre suponiendo que cuando los nombres van pasando “de eslabón en eslabón” se mantenga “la misma

1 Sobre el pragmatismo comunitarista de Kripke y su relación con Wittgenstein, véase: Sáez Rueda (2002).

referencia”: “Si escucho el nombre ‘Napoleón’ y decido que sería un nombre simpático para mi oso hormiguero doméstico, no satisfago esta condición” (Kripke, 2005, 33). El vínculo así establecido y perpetuado no dependería ya de relaciones abstractas entre nombres y conjuntos de proposiciones que podrían variar en función del devenir de los acontecimientos, sino de una conexión aparentemente irrevocable. De ahí que Kripke bautizara a los nombres propios como “designadores rígidos”, esto es, signos cuyo vínculo con el referente permanece estable no ya en este, sino en “todos los mundos posibles” (Kripke, 2005, 79). De este modo, en una imaginaria situación contrafáctica que trastocara los conjuntos de descripciones asociados a un nombre, la referencia no se vería afectada. En otras palabras, si en un curso de los acontecimientos propio de un universo paralelo Sylvia Rivera siguiera viva, no por ello habría dejado de llamarse “Sylvia Rivera”.

Intuitiva como pueda resultar, no es menos cierto que esta caracterización (“que no llega a ser una teoría”, Kripke, 2005, 96) de los nombres propios resultaría más seductora si estos fueran, por ejemplo en el caso de los nombres de personas (o de osos hormigueros), realmente excepciones históricas. Nombres absolutamente únicos, al estilo de los “nombres verdaderos” de los personajes de Ursula K. Le Guin en *Un mago de Terramar* (1983), que por precaución sólo se compartían entre las más íntimas amistades. O si siguieran al menos la lógica del nombre de Brfxxccxxmnpccclllmmnprxvclmncssqlbb11116² (pronunciado “albin”), que le quisieron poner sus padres a un niño sueco en protesta por la multa recibida a causa de su negativa a registrar el nombre de su hijo; o la del apellido de Hubert Blaine Wolfeschlegelsteinhausenbergerdorff (...) ³, tipógrafo estadounidense y miembro de la American Name Association, que se extendía hasta las 666 letras. Porque si algo parece obviar Kripke es que los bautismos por los que se asocian nombre y referentes suelen tener, poco o nada de “rígidos”, al menos en lo que a su univocidad se refiere: ¿en qué sentido diríamos que un nombre propio es un designador tan rígido como para referirse a su objeto propio no ya en este, sino en todos los mundos posibles, cuando ese vínculo referencial es tan solo uno más entre los incontables usos históricos dados a ese mismo nombre, en relación con otros tantos referentes? ¿Qué consecuencias se derivan de esta multiplicación de referentes, que convierten la “polisemia” del nombre propio en una característica intrínseca de su capacidad para denotar? Si el nombre, en consecuencia, no refiere unívocamente individualidad alguna sino que anuncia, más bien, la pertenencia a grupos, categorías, familias y linajes, ¿cuál será la relación del nombrar con la construcción de identidades colectivas en sentido amplio y, a través de estas, con la emergencia, constitución y normalización de subjetividades en relación con ese espectro de categorías de pertenencia? ¿Y cómo se establecen, en fin, los límites de lo posible en cualquier mundo posible cuando el estado asume como propia la kripkeana tarea de garantizar el carácter rígido de la denotación?

De los designadores rígidos a los bautismos carnales

Conviene reconocer que el mismo Kripke resta toda importancia a la objeción de la plurivocidad de los nombres propios en el prefacio de *El nombrar y la necesidad*, escrito diez

2 The Mirror, 30 de mayo, 1996, “Boy named Brfxxccxxm”.

3 The Free-Lance Star, 25 de Junio, 1964, “What’s in A Name? 666 Letters”.

años después de la primera de las conferencias allí incluidas: “creo que muchas cuestiones teóricas importantes (probablemente no todas) sobre la semántica de los nombres no se verían muy afectadas si nuestras convenciones hubieran exigido que dos cosas no pudieran recibir nunca el mismo nombre” (Kripke, 2005, 13). A modo de respuesta aporta una algo tardía justificación *ad hoc*. Cuando un mismo nombre se refiere a dos personas diferentes, no se trataría en realidad ya del *mismo* nombre sino, más bien, de dos nombres distintos a los que sugiere llamar “homónimos” que, pese a coincidir en su forma, se distinguen entre sí por diferir en su referente. De este modo, que precisa de no pocos sobreentendidos convencionales y contextuales (“como hablante de mi propio idiolecto, me refiero a un único objeto como ‘Aristóteles’”, Kripke, 2005, 14) puede mantenerse el supuesto de partida de que, en realidad, cada nombre refiere *rígidamente* a su propio y único objeto. Ahora bien, incluso dejando de lado (*pace* Derrida) posibles críticas sobre ese desplazamiento del problema general de la referencia hacia una siempre esquiva determinación del contexto, cabe preguntar, ¿por qué habríamos de tomar como punto de partida, para abordar las relaciones entre nombre propios y aquello que nombran, una multiplicación de nombres “homónimos”, sólo aparentemente iguales, en lugar de explorar las consecuencias de esta capacidad constitutiva del nombre propio para referir una multiplicidad ingobernable de referentes?

En este giro se ubica, en nuestra opinión, la transición crítica entre las teorías analíticas del nombre y las políticas de atribución de nombre. Como muestra de la relevancia pragmática y política de este cambio de perspectiva que resulta de situar la “polisemia” del nombre en primer plano, baste considerar por ahora que el hecho de que los nombres propios no sean excepciones unívocas, esto es, de que no se estrene un nombre por cada recién nacido (lo que resulta generalmente cierto incluso si entendemos el nombre propio como la suma de nombres y apellidos) es una precondition común para que algunos estados acepten el registro de cualquier nacimiento. Así por ejemplo, en Portugal, son ilegales los nombres que no se encuentran previamente incluidos en una larga lista que se presenta dividida en dos categorías: nombres portugueses femeninos y nombres portugueses masculinos⁴. Si asumimos, contra Kripke, que dos portugueses con el mismo nombre *comparten* de hecho el mismo nombre se sigue que sus respectivos designadores no serían especialmente rígidos ni siquiera en *este* mundo posible. La trascendencia crítica de esta falta de univocidad del nombre, de la que depende en última instancia su carácter *convencional* (en tanto que preexistente a cualquier acto de bautismo), radica en que permite entender el lugar que el nombre propio ocupa como marca de pertenencias grupales, sean estas religiosas, étnicas, idiomáticas, nacionales, ideológicas, generacionales y, por supuesto, de género. La analítica del nombre propio quedaría pues en cierto modo, subsumida en las políticas del nombre propio desde el momento en que listas y connotaciones consuetudinarias de los nombres no clasifican tanto a estos como a los sujetos por ellos designados.

Este cambio de perspectiva es el mismo que permite, por ejemplo, a Jaqueline Stevens, en *Reproducing the State*, poner en evidencia la dimensión a un tiempo convencional y política de los nombres propios al defender que “un nombre es una piedra angular semiótica en los efectos fundacionales de una nación” (Stevens, 1999, 150), dado que nombres propios y patronímicos interpretan la individualidad en términos de linajes familiares que ocupan su

4 Para profundizar en las políticas de atribución de nombre en el caso portugués ver: Santos y Santos (2017).

lugar, a su vez, en relación con identidades étnicas y nacionales. Evidentemente, el mismo proceso funcionará al revés, alejando de los privilegios asociados con esa pertenencia a quienes no hayan sido bautizados con determinados nombres⁵ y, por supuesto, con determinados apellidos, con total independencia de sus lugares de nacimiento o de los de sus ancestros. Con la consecuencia de que en el mismo *mundo posible* o, pongamos por caso, en el mismo Estado español, le resultaría menos difícil alquilar un piso o encontrar trabajo a José Díaz que a Mustafa Habib. Se puede intuir, basándonos en Stevens, que los nombres no solo tienen el poder y la simbología de una insignia de pertenencia sino que constituyen, además, un elemento regulatorio de las fronteras de las correspondientes identidades nacionales.

En realidad, si seguimos la lógica de esta inversión del problema de la referencia, esto es, si trasladamos la preocupación por explicar la naturaleza lógica o rígida del vínculo entre el referente y el nombre que se le asocia, hacia los efectos de la multivocidad intrínseca de los nombres propios, no se trataría ya, en realidad, de entender el modo en que los “bautismos” (en su laico sentido kripkeano) asocian un nombre a un preexistente cuerpo anónimo, identificándolo como si de un “nombre verdadero” se tratara. Quien recibe una suerte de *bautismo corporal* sería, más bien, la materialidad histórica y convencional del propio nombre, en virtud del cual cada cuerpo, este sí, en su singular unicidad, ocupa su lugar en una larga cadena histórica de los que ya fueran anterior o sincrónicamente asociados con aquel. El nombre despliega pues su poder clasificador al asociar al cuerpo, acertadamente o no, con una nación, un grupo étnico o una clase social, entre otras tantas marcas convencionales. Así, por ejemplo, en un estudio preliminar sobre la atribución de nombres en el Reino Unido, la socióloga Janet Finch (2008) apunta precisamente la fuerte simbología política, religiosa, cultural e incluso estilística (el efecto de la moda) presente en la elección del nombre por parte de las figuras parentales. El género es, por supuesto, otra categoría fundamental que el nombre asocia al cuerpo recién bautizado. En palabras de la ya citada Stevens, “similar a la relación nación/nombre es la relación género/nombre, que asigna y produce un estado de pertenencia con efectos sociales y jurídicos naturalizados como ‘género’”⁶ (Stevens, 1999, 169).

En la práctica social del bautismo no se trata tanto del nacimiento del cuerpo *en sí* como, por retomar ese ejemplo portugués que tan bien dramatiza la relación entre división genérica y pertenencia nacional, con la reproducción social de un “Sebastião” o una “Margarida” más, de los que el cuerpo deviene una nueva *cita*. Este quiasmo citacional entre la carne anónima y el nombre encarnado es el espacio de las políticas del nombre propio, en las que se organiza la fuerza performativa del nombre, su poder clasificatorio, su forma de anunciar y sostener la inteligibilidad de un apenas emergente sujeto.

Vulnerabilidad lingüística y subjetivación

La referida transición entre la analítica y las políticas del nombre propio no podría estar más lejos de las preocupaciones de los descriptivistas ni, tampoco, de las del más pragmático Saúl Kripke. Podríamos no obstante alcanzarlas mediante esa línea de fuga que parte de la

5 Sobre los efectos de los nombres propios en términos de posicionamiento de clase véase por ejemplo: Salamanca, Gastón y Pereira, Lidia (2013).

6 Las traducciones de textos en inglés son de la responsabilidad de las autoras.

misma filosofía analítica en la que se enmarca el análisis de Kripke a través de la categoría de la *performatividad* introducida por su predecesor J.L. Austin (1988). Fuga esta que, tras pasar por la crítica postestructuralista a manos de Jacques Derrida⁷, termina por connotar los estudios de género en la obra de Judith Butler⁸. Será ya en ese registro y, muy en concreto, en *Lenguaje, poder e identidad* (2004)⁹, donde se discute el lugar que los procesos de atribución de nombres y, más en general, la categoría de la interpelación (¿es un niño^{®!}), ocupan en relación con los procesos de subjetivación. Y no será otra que la cuestión del nombre propio quien abra aquí la discusión. Para Butler, la *llamada* del nombre representa la apertura constitutiva del sujeto a todas las formas de la interpelación, hasta el punto de convertirse en modelo, si no en precondition, de nuestra vulnerabilidad lingüística:

Entramos en el espacio social y en el tiempo al ser nombrados. El nombre que llevamos, la designación que nos confiere singularidad, depende del otro. Aunque otros compartan nuestro nombre, el nombre, en tanto que convención, posee una generalidad y una historicidad que no es de carácter singular, y a pesar de ello parece tener el poder de conferir singularidad. Al menos, ésta es la comprensión general que existe acerca del nombre propio. Pero ¿tienen otros nombres, otras descripciones, otras conductas lingüísticas (incluido el silencio) algún tipo de poder constitutivo similar al del nombre propio? (Butler, 2004, 55-56).

Será a partir de esta intuición sobre la relación entre nombre propio y subjetivación como aborde Butler su, mucho más conocido, tratamiento de otros nombres menos propios que el nombre propio, entre los que destaca el poder normalizador del insulto (¿es tortillera^{®!}), y de la violencia performativa con que este expulsa los cuerpos al exterior abyecto de la norma, desplazándolos al lugar de la no-pertenencia, de lo no categorizable, lo ilegible o lo monstruoso. Ahora bien, si aceptamos el razonamiento de Butler, el modo en que el nombre propio define el lugar del sujeto tendría una vida y una fenomenología “propias”, diferentes a la de un insulto, que tan sólo “deriva” su poder constituyente del nombre propio. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con la irrupción explosiva del insulto, con su forma de interrumpir el flujo convencional del intercambio lingüístico cuando “golpea como un mazo” (Butler, 2004, 256), el poder subjetivador del nombre propio se despliega como una ubicua presencia que permite a su fuerza performativa pasar prácticamente desapercibida. Hasta el punto de que es justamente desde la monótona saturación de las interacciones sociales por el nombre propio desde donde ejerce este su poder normalizador y, en definitiva, sus efectos

7 Ver especialmente: Derrida (1998).

8 Para un análisis en profundidad de esta genealogía de la performatividad en la obra de Butler, ver *Del texto al sexo, Judith Butler y la performatividad* (Pérez Navarro, 2008).

9 Butler había abordado ya el problema de la designación rígida en Kripke como parte de una crítica al tratamiento de Slavoj Žižek a significantes políticos que organizan la vida ideológica (“clase”, “patria”, “partido”...) siguiendo el modelo de los nombres propios. La crítica de Butler adopta una forma muy parecida a la lectura que de la performatividad austiniana desarrolla Derrida, mostrando el modo en que la iterabilidad y la *catacresis* o fracaso constitutivo sostienen la capacidad referencial de los nombres propios. Butler rechaza así tanto el momento bautismal de la teoría de Kripke como la estabilidad de la capacidad referencial de los significantes políticos con la que Žižek estaría re-esencializando la performatividad lingüística (Butler, 2002, 193-300).

disciplinarios. Con ubicua discreción anuncia pues el nombre, entre otras categorizaciones, la pertenencia genérica del sujeto incluso en su ausencia, organizando como ningún otro de esos “inventos fabricados y mantenidos mediante signos corpóreos y otros medios discursivos” (Butler, 2004, 167) el desfile del resto de performativos de género a su alrededor. Empezando, claro está, por el uso de los pronombres “adecuados”. La activista de Chrysalis - Asociación de Familias de Menores Transexuales, Saida García nos proporciona un claro ejemplo de la violencia implícita en este disciplinamiento del género que se produce a través del nombre:

La niña va al médico y la nombran por un nombre que no es el suyo. Ha estado en una sala de espera con un montón de otras niñas y niños y ahora la llaman Juan cuando ella acabó de presentarse como María. El grado de exposición de la intimidad, la posibilidad de que cada una decida si comunica al resto si es trans o no, depende a veces de escenas tan cotidianas como esta. En el caso de menores, la vulneración de la intimidad es máxima. Los derechos fundamentales y el libre desarrollo de la personalidad no se están preservando cada vez que no se reconoce el nombre elegido. Cuando hablamos de infancia y adolescencia todas las leyes se vuelcan en esa protección, salvo si hablas de infancia o adolescencia trans o intersex. En lugar de estar protegidos pasan a estar cuestionados.¹⁰

Pese a las diferencias, la proximidad entre la aparente inocencia del nombre propio y la violencia ejercida por el discurso del odio no permite, quizá y después de todo, considerarlas como formas esencialmente diferentes de la interpelación. Por una parte, porque habría que señalar la continuidad que implica ese territorio intermedio entre los nombres y los insultos que representan los moteos y apodos, sean estos cariñosos u odiosos en diferentes grados. Pero también porque, por la otra, no se puede considerar a la violencia como un mero ingrediente introducido por el insulto a partir de una marca bautismal de la que habría estado ausente. Si el *bautismo carnal* al que nos referíamos consiste en una operación clasificatoria respecto a las categorías de pertenencia que cada nombre propio representa, se sigue que la fuerza performativa del insulto es inseparable de una violencia ya presente en el acto de atribución del nombre. Entre otras cosas por realizarse sin consulta previa pero también o, sobre todo, porque forma parte de un proceso de formación del sujeto a partir de un lenguaje que “precede y condiciona cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, *insultándonos desde el principio*, desde su poder previo” (Butler, 2004, 16).

Así, ese nombre que se sustituye por el nombre elegido, el *nombre muerto*¹¹ que se abandona, puede devenir discurso de odio que actualiza esa violencia originaria con la fuerza de cualquier insulto, en connivencia con diversas estructuras administrativas, jurídicas y médico-psiquiátricas. El sociólogo y especialista en políticas trans Lucas Platero nos comentaba en entrevista el ejemplo de un alumno¹², mayor de edad, al que el director del Instituto

10 Saida García en entrevista concedida a las autoras en el marco del proyecto INTIMATE.

11 En el contexto anglosajón, *deadname* se refiere al nombre asignado al nacer, una vez sustituido por un nombre elegido.

12 Lucas Platero, en entrevista concedida a las autoras en el marco del proyecto INTIMATE. Para profundizar en las estrategias de resistencia generadas por los propios sujetos trans en relación con las políticas del nombre propio, ver especialmente: Platero (2017).

de Educación Secundaria pidió un informe psicológico de disforia de género como estrategia para no utilizar en los documentos su nombre elegido, a pesar de ser algo legalmente injustificable en un centro de enseñanza de acuerdo con la legislación comunitaria¹³. Exponiendo aún más las peligrosas connivencias entre la violencia lingüística y las instituciones educativas, una profesora del mismo centro habría llegado a penalizar la puntuación en un examen al mismo alumno por escribir su nombre elegido en sus datos personales. Este caso pone en evidencia, como tantos otros en diferentes instituciones, el largo abanico de violencias posibles tras la imposición de categorías de pertenencia de género a través del nombre.

Este íntimo nexo entre violencia y atribución de nombres propios, así como la consideración de estos como lugar privilegiado desde el que pensar el lenguaje *como* violencia se encuentra también muy presente en unas de las grandes influencias del pensamiento de Judith Butler en torno a la performatividad: la obra de Jacques Derrida. De un modo que resulta especialmente clarificador para nuestra discusión, en un pasaje de *De la gramatología* (1986) titulado, sin más reservas, “la guerra de los nombres propios”, Derrida se refiere a una escena descrita por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* (2008) en la que, ante la mirada del antropólogo, juegan unas niñas de la tribu nambikwara que terminan por revelar primero los nombres de unas y otras y después los del resto de miembros del clan, violando el tabú de este pueblo nómada que prohíbe usar los nombres propios más que en círculos íntimos y cerrados (cual si de los *nombres verdaderos* de Ursula K. Leguin se tratara). Lo cual debería haber excluido, sin duda, al antropólogo. El tabú y la escena en su conjunto vendrían a dramatizar, para Derrida, la violencia soterrada en todo bautismo, ligada a la promesa incumplida por el nombre “propio”, a la expectativa frustrada o al “mito” construido en torno suyo:

[El nombre propio] nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración [de lo propio] (Derrida, 1986, 142).

Para Derrida, el paradigma de la violencia lingüística reside en esta obliteración de lo propio por el nombre, que no viene sino a subsumir en su propia historicidad la singularidad de lo nombrado, al atribuirle categorías y diferencias significantes de las que depende su inteligibilidad social y, en suma, su ser *sujeto*. De forma similar a como Butler sitúa al nombre propio como origen de nuestra vulnerabilidad lingüística a la interpelación en general y al discurso del odio en particular, Derrida señala a los nombres propios como paradigma del vínculo entre “el poder de la escritura y el ejercicio de la violencia” (1986, 139). Lo que el sistema en el que se inscribe al sujeto a través de su atribución a un nombre propio establece no es sino la pertenencia del sujeto a, de nuevo en palabras de Derrida, una “clase preordenada (un grupo social dentro de un sistema de grupos, un rango natal dentro de un sistema de rangos)” (1986, 139). Ser nombrado es, en este sentido, ser *clasificado*, de suerte que toda política de atribución de nombres debe lidiar, ante todo y a diferencia de cualquier pretendida asepsia analítica, con la violencia immanente a la taxonomía social que anuncia el nombre. El carácter institucionalizado de aquello que está en juego en nuestra relación

13 Véase la Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid.

con los nombres propios no viene sino a multiplicar, con la fuerza del performativo estatal, el carácter disciplinario de las políticas del nombre propio.

Políticas de atribución de nombre

El problema de las pertenencias étnicas, religiosas y la construcción de las identidades nacionales son, y así lo muestran las más variadas prácticas institucionales, un asunto de primer orden en lo que a la regulación estatal de los nombres se refiere. El caso de la lista de nombres permitidos en Portugal constata este uso de las políticas del nombre para homogeneizar, reforzar o delimitar la identidad del estado nación, tarea que, como toda política identitaria, requiere siempre de ciertas exclusiones constitutivas: la de la diversidad étnica de aquellos que, incluso sin ser migrantes, no encuentran los nombres *proprios* de su tradición cultural entre la lista de nombres disponibles. Sirva también este representativo párrafo de un informe de UNICEF para ejemplificar hasta qué punto los estados no son en absoluto ajenos al ejercicio de formas muy concretas de exclusión a partir de políticas nacionalistas o (pos)coloniales del nombre propio:

En Marruecos, por ejemplo, la Ley Dahir N° 1.96.97 exige que los recién nacidos sean registrados con un nombre de pila marroquí y no, como lo requieren algunas prácticas tradicionales, con un nombre basado en su ciudad, población o tribu. En el antiguo Zaire, que actualmente es la República Democrática del Congo, el gobierno había prohibido los nombres cristianos. Al mismo tiempo, los súbditos oriundos de Zaire no podían registrar a sus hijos en Bélgica con nombres africanos (UNICEF, 2002).

El caso de España, en el que nos centraremos, no es una excepción en lo que al despliegue de violencias registrales se refiere, articuladas en torno a múltiples y sucesivas *clases preordenadas*, según la formulación de Derrida. La historia de la Ley del Registro Civil que se ocupa de la atribución del nombre resulta especialmente rica para entender al menos parte de lo que está en juego en las políticas del nombre propio. Publicada en el BOE en 1957, dicha ley ha sido la encargada de regular, desde entonces y hasta su inminente sustitución, todo lo concerniente al “sistema de registro de estado de las personas”¹⁴, desde los nacimientos a las defunciones, pasando por los matrimonios y las filiaciones. Uno de sus capítulos está consagrado a la cuestión de “el nombre y apellidos”¹⁵. Curiosamente, en las sucesivas revisiones y modificaciones de una ley que se autoproclama en su aún vigente preámbulo, pese a su antigüedad y origen predemocrático, como poseedora de “méritos suficientes para figurar entre las más modernas”¹⁶, será justamente en este capítulo donde se encuentre el artículo que más alteraciones ha sufrido de los 102 que la componen. Circunstancia que por sí misma señala, dada la diversidad de temas de los que esta ley se ocupa, hasta qué punto las políticas del nombre son objeto de una intensa inquietud específica y, también, en qué

14 Preámbulo de la Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil.

15 Capítulo III. Del nombre y apellidos.

16 Preámbulo de la Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil.

medida depende esta regulación de los vaivenes de la vida política del estado. La primera versión de dicho artículo se encontraba compuesta por dos densos párrafos:

En la inscripción se expresará el nombre que se dé al nacido, que debe ser, en su caso, el que se imponga en el bautismo. Tratándose de españoles, los nombres deberán consignarse en castellano.

Quedan prohibidos los nombres extravagantes, impropios de personas, irreverentes o subversivos, así como la conversión en nombre de los apellidos o pseudónimos. También se prohíbe la imposición al nacido del nombre de un hermano, a no ser que hubiere fallecido, o cualquier otro que haga confusa la identificación.¹⁷

La figura del bautismo cristiano ocupa un lugar preferente, si bien es cierto que no aparece como condición necesaria para la inscripción. Obligatoria resulta, sin embargo, la correspondencia entre ambas imposiciones del nombre, lo que por sí solo sirve para constatar el respeto por los procesos administrativos para-estatales de la iglesia católica. De hecho, si consideramos el párrafo en su totalidad y sobre todo en su forma de vincular, con apenas un punto y seguido, el bautismo religioso y una “españolidad” que entraña aquí, sin duda, la exclusión de la diversidad lingüística, se pone en evidencia hasta qué punto esta regulación del nombre propio condensa con sorprendente eficacia los principales rasgos del nacionalcatolicismo anterior a la transición. Apenas precisaba ser complementado, como sucede en el segundo párrafo, con las connotaciones morales del término “irreverentes” y las represivas, en el sentido de persecución de la disidencia ideológica, contenidas en la prohibición de los nombres “subversivos”. Por lo demás, la referencia a la necesidad de que el nombre no haga confusa la identificación (y la consideración concreta de la posibilidad de tener dos hermanos vivos con el mismo nombre) atestigua la voluntad de aproximarse a una imposible univocidad ideal como la presupuesta, inicialmente al menos, por Kripke, en la relación entre nombre y ciudadano/a. Si bien ni siquiera se garantiza esta univocidad dentro de la familia en su sentido extendido (nada impide que dos primos compartan nombre), sí lo logra, al menos, en el ámbito de la familia nuclear. Elemento que se convierte, en esta defensa de una *adánica* univocidad, en el último fetiche nacionalcatólico implícito en esta versión del artículo.

Habrá que esperar a la transición para que se produzca el reconocimiento de la pluralidad lingüística estatal, mediante la frase “Tratándose de españoles, los nombres deberán consignarse en alguna de las Lenguas españolas”¹⁸, introducida en enero de 1977. No será hasta casi veinte años más tarde, ya en 1994, cuando desaparezcan las connotaciones moralistas y represivas más evidentes. La prohibición de “los nombres extravagantes, impropios de personas, irreverentes o subversivos” y de los “pseudónimos” sería entonces sustituida por un cierto giro proteccionista y una terminología más técnica y neutral, para pasar a prohibir “los nombres que objetivamente perjudiquen a la persona, así como los diminutivos o varian-

17 Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil. Artículo cincuenta y cuatro. Texto original, publicado el 10/06/1957, en vigor a partir del 01/01/1959.

18 Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil. Artículo cincuenta y cuatro. Modificación publicada el 08/01/1977, en vigor a partir del 09/01/1977.

tes familiares y coloquiales”¹⁹. No obstante, la principal modificación introducida guarda relación con una prohibición que emerge ahora al texto de la ley desde el fondo de aquella vaga prohibición de los nombres que “hagan confusa la identificación”, y que pasaría a ser reescrita del siguiente modo: “los que hagan confusa la identificación y los que induzcan en su conjunto a error *en cuanto al sexo*”²⁰. La pertenencia a un género se situó así, en lo que a los poderes clasificatorios y, por ende, disciplinarios de las políticas del nombre propio se refiere, como sucesor histórico de las referencias previas a las identidades religiosas y (uni) nacionales. Difícilmente podría obviarse que recoge en su seno, además, el impulso de las más vagas referencias previas a los nombres “extravagantes” o “irreverentes”, restringiendo por un lado, y formalizando por otro, su sentido, al ámbito del control de, en palabras de Butler, “las restricciones binarias sobre el sexo/género que impone la *matriz heterosexual*” (2007, 161; cursivas nuestras).

Tras esta formalización jurídica (que no irrupción) de las políticas genéricas del nombre propio, la siguiente modificación del artículo se limitaría a facilitar, condicionándolo a la mera petición del interesado, el cambio del nombre propio por cualquiera de sus “equivalentes” en diferentes lenguas españolas²¹. Comienza el cambio de siglo, pues, reconociéndose una posible fluidez respecto a las identidades lingüísticas o trans-nacionales, al menos en lo que a las naciones históricas del estado se refiere (no recoge el artículo que baste la mera “petición del interesado” para cambiar un nombre español por su equivalente en francés), a la par que se refuerza el carácter del nombre como *designador rígido y unívoco* de la posición de género: el nombre José podrá atravesar fácilmente la frontera idiomática que lo separa de Josep, pero no la del binarismo de género para transformarse en Josefa.

Género y transición de nombre

La siguiente y última modificación vigente, a espera de la entrada en vigor de la nueva ley del Registro Civil²², se introduce esta vez por efecto de la aprobación de otra ley. En concreto, por la comúnmente conocida como Ley de Identidad de Género²³. Efectivamente, en el año 2007 se aprobaba la ley estatal de la que depende tanto la alteración del sexo registral como los procesos de *transición de nombre*. La modificación del artículo 54 de la ley de 1957 consistió en la supresión de la prohibición de “diminutivos o variantes familiares y coloquiales que no hayan alcanzado sustantividad”²⁴, justamente como respuesta inclusiva al

19 Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil. Artículo cincuenta y cuatro. Modificación publicada el 07/07/1994, en vigor a partir del 08/07/1994.

20 Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil. Artículo cincuenta y cuatro. Modificación publicada el 07/07/1994, en vigor a partir del 08/07/1994, cursivas nuestras.

21 Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil. Artículo cincuenta y cuatro. Modificación publicada el 06/11/1999, en vigor a partir del 06/02/2000.

22 Se trata de la Ley 20/2011, de 21 de julio, del Registro Civil, que entrará en vigor a partir del 30 de junio de 2020 (Fecha anunciada en la página web del Boletín Oficial del Estado el 03-03-2020. La redacción y fecha de entrada en vigor de dicha ley vienen sufriendo varios cambios desde su aprobación en 2011).

23 Ley 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas.

24 Ley de 8 de junio de 1957 sobre el Registro Civil. Artículo cincuenta y cuatro. Modificación publicada el 07/07/1994, en vigor a partir del 08/07/1994.

hecho de que muchas personas trans utilizan ese tipo de variaciones de los nombres propios tradicionales. Como comenta Lucas Platero, enfatizando la tensión entre el poder performativo de nuestro uso cotidiano del lenguaje y el poder performativo del sistema legislativo:

La gente pone a circular un uso de un nombre y el uso *crea realidad*, cuando la legislación te está diciendo que la realidad es la ley y la persona se tiene que ajustar a la ley. No es así. En realidad, las personas hacemos cosas y la ley se tiene que ajustar a lo que las personas hacemos.²⁵

Cabe destacar que la prohibición de los nombres que hagan confusa la identificación respecto a lo que la ley llama “sexo” (artículo 54) no solo permaneció inalterada por la Ley de Identidad de Género, sino que encuentra su propio eco en esta, en concreto cuando su preámbulo establece la necesidad de que la rectificación del sexo conlleve “el cambio del nombre propio de la persona, a efectos de que *no resulte discordante* con su sexo registral”²⁶. De este modo, a la par que la ley amplía las posibilidades de agencia de las personas trans al facilitar el comúnmente deseado cambio de nombre, refuerza en cierto modo el poder del nombre propio como instrumento taxonómico del binarismo oposicional del género: la ley no solo permite el cambio deseado sino que *exige*, además, que dicho cambio registral impida cualquier “discordancia”. Las políticas genéricas del nombre propio articuladas en la vigente ley de 2007 facilitaron, pues, una cierta ruptura con el carácter rígido de la denominación en lo que al género se refiere, a la par que restringen los límites de lo posible al interior de la estructura binaria de esa matriz heterosexual a la que se refiere Butler y cuyo sostenimiento, como resulta evidente, es objeto de una estricta atención por parte del estado.

Si la violencia que Derrida atribuía a la imposición del nombre propio dependía fundamentalmente de su capacidad clasificatoria, la pertenencia genérica se revela, hoy en día, el principal rasgo disciplinario de las políticas de atribución de nombres en el Estado español. Que existan dos, y solo dos, posibilidades de inscripción registral del sexo, modificables tan sólo a partir de la mayoría de edad bajo la supervisión de la autoridad médico-psiquiátrica en unidades específicas, con la exigencia del diagnóstico de disforia de género y un período de dos años de hormonación previa (Galofre, 2007, 151) y, en suma, de todo un complejo de prácticas patologizantes (Butler, 2006, 113-149), pone en evidencia la fuerza disciplinaria aplicada por el Estado mediante la administración de las dos *redundantes* marcas del sexo de nuestros documentos de identidad: la mención de sexo y el nombre propio.

De esta forma, a diferencia de lo que pueda suceder, por ejemplo, con la transición lingüística de nombres del gallego al euskera, sin más prerequisite que la “petición del interesado”, con total independencia de cualesquiera consideraciones reguladoras como podrían haberlo sido, pongamos por caso, los lugares de nacimiento o la inmersión lingüística o cultural, la transición genérica del nombre depende de una ley estatal específica. Con el resultado de que, en este caso, el estado impone o bien una pertenencia *de nacimiento*, no ya a una comunidad lingüística sino a un sexo asignado al nacer, o bien un proceso de

25 Entrevista a Lucas Platero.

26 Exposición de motivos de la Ley 3/2007.

inmersión genérica en que se somete a juicio la propia identidad de género, a partir de criterios como los dos años de hormonación requeridos por la ley o los tests destinados a medir “grados” de masculinidad o feminidad habituales en cualquier Unidad de Trastornos de Identidad de Género (Coll Planas y Missé, 2015). No es difícil hablar, por tanto, en vista de la simple evolución del artículo de la ley sobre el registro en las últimas décadas, y en lo que a las políticas de atribución de nombre se refiere, de una transición del régimen registral nacionalcatólico al régimen vigente en el que *uno de sus componentes* se emancipa del resto, a saber: la regulación estatal del binarismo de género.

Como muestra del poder disciplinario de este régimen en el espacio de la cotidianidad, Lucas Platero señala la violencia ejercida por vía de la documentación oficial cuando esta no se corresponde con las convenciones de la expresión de género de quien la porta: “entonces está toda esta idea de no querer mostrar el DNI porque hay una incongruencia, esta idea de fraude, de que tú no eres tú”²⁷. Esta “idea de fraude” guarda aquí relación no sólo con la posible dificultad en la identificación (no existe tal sensación por cambiar de corte o color de pelo) sino con el tránsito entre espacios sociales cuyas fronteras están bien delimitadas por las jerarquías y relaciones de poder asociadas al género. Pensando en esta problemática presencia de la marca de sexo en la documentación oficial, la teórica lesbiana Monique Wittig se preguntaba:

Hay que señalar que, en lo referente al estado civil, tanto el color como el sexo deben ser «declarados». Sin embargo, gracias a la abolición de la esclavitud, la «declaración» del «color» se considera ahora una discriminación. Pero esto no ocurre en el caso de la «declaración» del «sexo», algo que ni siquiera las mujeres han pensado en abolir. Yo me digo: ¿a qué esperamos? (2006, 29).

En nuestro actual régimen registral²⁸, esta marca en la documentación oficial es doble, pues incluye tanto las letras F y M como a los nombres propios. En este sentido, junto al estricto control de la alteración registral de la marca del sexo en cuanto tal, las políticas genéricas del nombre propio ocupan un lugar fundamental en el entramado de prácticas burocráticas e institucionales que cercenan las posibilidades de autodeterminación del género (desde el acceso a tratamientos hormonales hasta las políticas penitenciarias) que Dean Spade denomina “violencia administrativa” (2015, 168) y que, entre otras cosas, pone en evidencia que el mal llamado nombre “propio” es, en realidad, propiedad estatal.

Un nombre propio

La ley de 1957 será sustituida por la ley 20/2011, de 21 de julio, del Registro Civil, en junio de 2020. A partir de entonces, el imperativo de “no inducir a confusión en cuanto al sexo” desaparecerá. Permanecerá, no obstante, la prohibición de aquellos nombres que hagan confusa la identificación, con toda la arbitrariedad funcional que esto permitirá por lo que

27 Entrevista a Lucas Platero.

28 Sobre la interrelación entre dicho régimen y otros campos biopolíticos, como la regulación del campo reproductivo, véase Navarro (2018).

a las “incongruencias” de género se refiere, junto a la patologizante Ley de Identidad de Género que equipara la transición de la marca de sexo a la del nombre propio y que somete ambas a un estricto control institucional. Mientras tanto, la diversidad legislativa autonómica va quebrando el imperio de la ley estatal aumentando la autonomía respecto al propio género y al propio nombre. Leyes como la pionera Ley Integral de Transexualidad de Andalucía²⁹ o el protocolo de menores trans de Castilla la Mancha³⁰ instan a los centros educativos, de salud y a otras instancias a respetar los nombres elegidos, incluso cuando los documentos “nacionales” de identidad no han sido alterados. Al mismo tiempo, unas pocas decenas de menores trans han conseguido, batallas judiciales mediante, cambios de nombre con independencia del cambio de sexo legal³¹ al que la Ley de Identidad de Género les impide acceder hasta la mayoría de edad. Todas estas transformaciones, junto a las batallas por la despatologización trans³² que han derivado en legislaciones que permiten la autodeterminación del género en países como Argentina o Portugal³³, mitigan los efectos de una violencia lingüística que encuentra, como hemos tratado de mostrar, una inesperada formulación en la resolución kripkeana del problema de la referencia. Contra sus presupuestos centrales, la lucha por la autodeterminación del género dependería justamente de la capacidad para *interrumpir* la cadena de recitaciones transmitida a través de la comunidad de hablantes, suspendiendo así la presupuesta rigidez del vínculo entre nombres y referentes. En otras palabras, para poder escuchar un nombre tal como *Sylvia Rivera* y, parafraseando a Kripke, “*decidir* que sería un nombre simpático” (2005, 33; cursivas nuestras) no ya para un oso hormiguero, sino *para una misma*. Con frecuencia, esta interrupción pasa por resistir las regulaciones institucionales de los usos del nombre en una comunidad de hablantes cuya abstracta unidad analítica oculta que el problema general de la denominación señala siempre, en realidad, un terreno en disputa. En particular, cuando lo que se disputa son los ideales de univocidad y rigidez de las marcas de género sostenidos por el estado, adquiere su sentido y claridad plenos la noción de “resistencia de género” a la que así se refiere Athena Athanasiou:

La resistencia de género implica usar los nombres propios impropriamente, y es un asunto de vida o muerte, especialmente para aquellos que son discursivamente marcados por la economía heteromasculinista como cuerpos abyectos, des-realizados, ilegibles e invivibles. Este terreno de lo abyecto incluye no sólo a las mujeres, sino también a gays y lesbianas, transexuales e intersexuales, transgéneros y queers; y es una esfera de traumas íntimos socialmente situados constituidos no sólo por la normatividad genérica y sexual sino por la polifacética co-implicación del género con vectores regulatorios de poder étnico, racial y de clase (2012, 203).

29 Ley 2/2014, de 8 de julio, integral para la no discriminación por motivos de identidad de género y reconocimiento de los derechos de las personas transexuales de Andalucía.

30 Eldiario.es, 1 de enero 2017, «El nuevo protocolo de menores ‘trans’ les permitirá ir a baños acordes con su identidad».

31 El Mundo, 2 de febrero 2016, «Los menores transexuales pueden cambiar su nombre pero no su sexo».

32 A través de campañas internacionales como la Stop Trans Pathologization 2012 (<http://stp2012.info/old/>).

33 Después de superado el veto presidencial.

Dado el lugar que ocupan los nombres en relación con el agonismo interseccional del campo en cuestión, no es de extrañar que para conocer las violencias fundacionales de cualquier estado resulte de extrema utilidad explorar la genealogía de sus políticas del nombre propio. Como para distanciarse de estas, la nueva y aun no vigente ley del registro presenta un artículo llamado, algo poéticamente, “derecho al nombre”. Por el momento, dado el complejo entramado de restricciones que trascienden, en tantas direcciones, a la ley del registro, tal derecho señala a lo sumo un horizonte utópico: para reclamar la propiedad de nuestros propios nombres, con o sin el derecho de nuestra parte, será necesario más bien *ocuparlos* como si de la habitación propia de Virginia Wolf se tratara.

Referencias

- Athanasidou, Athena (2012), «‘Who’ is that name? Subjects of gender and queer resistance, or the desire to contest», *European Journal of English Studies*, nº 16 – 3, pp. 199-213.
- Austin, John L., (1988), *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Barcelona: Paidós, pp. 193-300
- Butler, Judith (2004), *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid: Síntesis.
- Butler, Judith (2006), *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós.
- Coll Planas, Gerard, Missé, Miquel. (2015). “Me gustaría ser militar”. Reproducción de la masculinidad hegemónica en la patologización de la transexualidad. *Revista de Investigación Social*, 13(may), pp. 407–432.
- Derrida, Jacques (1986), *De la gramatología*, Madrid: Siglo XXI.
- Derrida, Jacques (1998), «Firma, acontecimiento, contexto», en *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, pp. 347-372.
- Finch, Janet (2008) “Naming Names: Kinship, Individuality and Personal Names”, *Sociology*, vol. 42, n. 4, pp. 709-725.
- Galofre Morelo, Pol (2007), «La nueva ley ¿es tan buena como nos la venden?», en: Mercedes García Ruiz (ed.): *Transexualidad. Situación actual y retos de futuro*, Asturias: Conseyu de la Moceda del Principáu d’Asturies, p. 151.
- Kripke, Saul (2005), *El nombrar y la necesidad*, México D.F.: UNAM.
- Le Guin, Úrsula, K. (1983), *Un mago de Terramar*, Barcelona: Minotauro.
- Lévi-Strauss, Claude (2008), *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Pérez Navarro, Pablo (2008), *Del texto al sexo, Judith Butler y la performatividad*, Madrid: Egales.
- Pérez Navarro, Pablo (2018), ‘Márgenes de La Ley: Epifenómenos de Violencia Biopolítica’, *Cadernos Pagu*, n. 52.
- Platero, Lucas (2017), «Naming as the Locus of Trans*National Struggle», *The Scholar & Feminist Online*, nº 14-2, (<http://sfoonline.barnard.edu/thinking-queer-activism-transnationally/naming-as-the-locus-of-transnational-struggle/>).
- Sáez Rueda, Luis (2002), *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.
- Salamanca, Gastón y Pereira, Lidia (2013), “Prestigio y estigmatización de 60 nombres propios en 40 sujetos de nivel educacional superior”, *Universum*, vol. 28, 2, pp. 35-57.

- Santos, Ana Lúcia y Santos, Ana Cristina (2017) “O nome que não ousa dizer da intimidade - um estudo exploratório sobre nomeação”, *Antropologia Portuguesa*, 34, 9-29.
- Spade, Dean (2015), *Una Vida Normal. Violencia Administrativa, Políticas Trans Críticas Y Los Límites Del Derecho*, Barcelona: Bellaterra.
- Stevens, Jaqueline (1999), *Reproducing the State*, New Jersey: Princeton University Press.
- UNICEF (2002), «El registro de nacimiento: El derecho a tener derechos», *Innocenti Digest*, n° 9, pp. 4 (<https://www.unicef-irc.org/publications/332/>).
- Wittig, Monique (2006) «La categoría de sexo», en *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona y Madrid: Egales, pp. 21-29.

Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega

The philosophical keys of pedagogy in Ortega's work*

ALEJANDRO DE HARO HONRUBIA**

Resumen: Las siguientes páginas versan sobre las claves filosóficas de la pedagogía en la obra de José Ortega y Gasset (1883-1955). Sobre el programa de pedagogía social en el pensamiento de Ortega podemos encontrar infinidad de trabajos, pero no es menos cierto –y en ello radica la justificación de la elección del tema objeto de estudio–, que ninguno de ellos recorre sus ideas pedagógicas en clave filosófica desde su mocedad neokantiana hasta su madurez intelectual cuando Ortega desarrolla su sistema de la razón histórica y vital en el contexto de su metafísica de la vida humana como realidad radical.

Palabras clave: Ortega, pedagogía, filosofía, neokantismo, fenomenología, metafísica de la vida humana.

Abstract: This article focuses on the philosophical keys of pedagogy in the work of José Ortega y Gasset (1883-1955). We can find many works about the program of social pedagogy in Ortega's work, but none of them analyses this subject in depth and breadth and taking into account the different philosophical perspective in each period of Ortega's work, that is to say, from his neokantian youth to his intellectual maturity in the context of which the Spanish philosopher develops his system of historical and vital reason in the context of his metaphysics of human's life as radical reality.

Keywords: Ortega, pedagogy, philosophy, neokantism, phenomenology, metaphysics of human life.

“Podrán ustedes esperar y aun exigir de mí que llegue a todo extremo en facilitarles el estudio de la filosofía, de esta ciencia central de lo humano, base primera de la pedagogía cultural” (*Lección del quince de diciembre. –[Escuela Superior de Magisterio]* (1909), OC, VII: 142).

Recibido: 04/12/2017. Aceptado: 09/10/2018.

* Este artículo se finalizó en el marco del Proyecto de investigación del Plan Nacional, «Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset», que dirige el profesor José Varela Ortega, y que tiene la siguiente referencia: FFI2016-76891-C2-1-P. El trabajo también se inserta en las actividades del Grupo de investigación Filosofía: Modernidad y Postmodernidad, de la Universidad de Castilla-La Mancha.

** Universidad de Castilla-La Mancha. Profesor Contratado Doctor permanente (Acreditado por ANECA para el Cuerpo de Profesores Titulares de Universidad. Fecha: 20 de noviembre de 2013). Contacto: Alejandro.Haro@uclm.es. Líneas de Investigación: El pensamiento político, ético y filosófico de José Ortega y Gasset y la antropología social y cultural. Publicaciones recientes: La teoría del amor en el pensamiento de Ortega a la altura de 1914. Claves ético-filosóficas y antropológicas de “Meditaciones del Quijote”. An. Sem. Hist. Filos. 35 (1) 2018, pp.175-204; El pensamiento político de José Ortega y Gasset. An. Sem. Hist. Filos. 32, (2) 2015, pp. 477-512.

1. Presentación y justificación de la elección del tema. Las claves filosóficas del programa de pedagogía en la obra de Ortega

Las siguientes páginas versan sobre las claves filosóficas de la pedagogía en el pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955) a partir de una lectura atenta de la nueva edición de sus *Obras completas* (2004-2010). Para cumplir con nuestro objetivo hemos periodizado el pensamiento del filósofo español, siendo conscientes de los riesgos que conlleva tal decisión.

Ante todo, me parece necesario señalar que periodizar el pensamiento de un autor no equivale en modo alguno a dividirlo en compartimentos estancos. El pensamiento de Ortega es sistemático y goza de unidad –*el sistema es la honradez del pensador*, dice el filósofo español: “Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte”¹–, si bien es verdad que se detectan algunos cambios en su producción intelectual al compás de su evolución.

Con el fin de facilitar al lector la comprensión de la obra de Ortega a propósito del tema abordado, hemos optado por dividir el pensamiento del filósofo concretamente en tres etapas en el marco de los cambios que acusa su filosofía: una primera etapa racionalista/idealista y platónico neokantiana –La mocedad, dice Ortega en 1906, “es siempre idealista” pues en ella “al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad”²–, un segundo periodo “fenomenológico” y raciovitalista, y también perspectivista, y una tercera etapa jalonada por la metafísica de la vida humana como realidad radical, primera y primordial.

En lo que a los periodos de la obra de Ortega se refiere, nos encontramos con la no pequeña dificultad de que algunos de los grandes estudiosos de la filosofía del pensador español no están de acuerdo, o al menos no coinciden en líneas generales, en la periodización de su producción filosófica. Ciriaco Morón Arroyo distingue en la evolución del pensamiento orteguiano cuatro estadios organizados en torno al concepto de vida humana: 1º Racionalismo: La vida se define por el ideal que tiende a realizar la cultura como norma ética (1907-1914); 2º Perspectivismo: el aspecto radical de la vida es la salvación de la circunstancia (1914-1920); 3º Psicologismo o antropocentrismo: el centro de la vida es el impulso vital (1920-1927); 4º Raciovitalismo: el núcleo de la vida como realidad radical es la facticidad proyectora (1928-1955)³.

Por su parte, Ferrater Mora, distingue tres estadios en la obra de Ortega y Gasset, a saber: objetivismo (1902-1914), perspectivismo (1914-1923) y raciovitalismo (1924-1955)⁴.

El profesor Cerezo Galán discrepa –entendemos que con razón– de la división de Ferrater, “porque separa temas, tales como el perspectivismo y el raciovitalismo, que se dan inextricablemente en el pensamiento de Ortega, y que no difieren, salvo del objetivismo extremo, en su orientación epistemológica”. Cerezo, por su parte, establece cuatro

1 *Algunas notas*, OC, I: 201. (Las citas de las obras de José Ortega y Gasset remiten a la edición de Ortega y Gasset, J. (2004-2010), *Obras Completas*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset. En adelante, al título del escrito sigue en números romanos el tomo y en arábigos la (s) página (s)).

2 *Canto a los muertos, a los deberes y a los ideales*, O.C, I: 107.

3 Véase Morón Arroyo, C. (1968), *El sistema de Ortega y Gasset*, Madrid: Ediciones Alcalá.

4 Véase Ferrater Mora, J. (1973), *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Barcelona: Seix Barral.

etapas en la evolución del pensamiento orteguiano a partir de la relación que mantienen la cultura y la vida a lo largo de su obra:

“El binomio cultura/vida, en cuanto es una radical que atraviesa toda la obra de Ortega, discrimina mejor que otros las etapas de su evolución y le ofrece una articulación interna: Ortega pasa de la cultura como principio (primera etapa neokantiana), al ensayo de la vida como principio (tercera etapa), con una fase intermedia, en la que propone, apoyándose básicamente en la fenomenología, el vínculo funcional cultura/vida (segunda etapa) y una final, en la que desarrolla la dialéctica inherente a esta relación”⁵.

Aun cuando respetamos las diferentes periodizaciones que sobre la obra del filósofo se han apuntado, en nuestro caso reconocemos tres grandes periodos en el pensamiento filosófico de Ortega —que no coinciden exactamente con aquellos periodos delineados por Ferrater Mora—, como ya hemos adelantado.

Sobre la base de esta periodización, la hipótesis de trabajo que planteamos es la siguiente: las ideas filosóficas del pensador español en cada uno de los periodos de su producción interfieren o, mejor, dan forma a su concepción o propuesta educativa o pedagógica.

Las ideas pedagógicas de Ortega se gestan en su mocedad idealista platónico neokantiana y se extienden hasta su madurez intelectual en que el pensador español desarrolla su sistema filosófico de la razón histórica y vital en el contexto de su teoría metafísica de la vida humana como realidad radical, primera y primordial, o como el mismo Ortega también dice, “el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual”⁶. El nuevo hecho o realidad radical es, por tanto, “*nuestra vida*, la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible”⁷. Esta es, indudablemente, la mayor contribución de Ortega a la historia del pensamiento filosófico occidental.

El hecho de la vida —tal y como Ortega lo describe en su madurez intelectual— requiere para su comprensión o entendimiento del conocimiento de las claves de su pensamiento. Entre éstas se encuentra su teoría de la educación o pedagogía, que aun componiéndose de ideas que encontramos en su obra bastante dispersas, juegan un papel fundamental en el conjunto de su producción intelectual⁸.

La reflexión pedagógica de madurez de Ortega, si bien es verdad que presenta un matiz “intelectualista”, para nada es “cartesiano” o racionalista, sino raciovitalista (*racionalismo de la vida*), lo llamará Ortega en su enfrentamiento con W. Dilthey⁹ y a través de la cual

5 Véase Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Barcelona: Ariel.

6 Ortega y Gasset, J.: *Historia como sistema*, OC, VI: 64. Su teoría de la vida humana la desarrolla Ortega, especialmente, en *¿Qué es filosofía?* (1929), *Principios de metafísica según la razón vital* (1933) y *La razón histórica* (Curso de 1940).

7 *¿Qué es filosofía?*, OC, VIII: 379.

8 Son muchos los trabajos que abordan la teoría de la educación o pedagogía en Ortega —aunque con una perspectiva muy distinta a la aquí tratada— y con los cuales por cuestiones de espacio no podemos dialogar aquí, aunque alguno de ellos mencionamos.

9 Véase el trabajo de Gadamer, H-G. (1985), «Ortega y Dilthey», *Revista de Occidente*, n°s 48-49, pp. 77-88. Nos encontramos, pues, dice Ortega en 1935, “en una disposición que podía denominarse «cartesianismo de la vida»

propone aquél un tipo de educación no en ninguna especialidad que remita a una racionalidad científica particularista o exclusivista, sino en un cuerpo integral de conocimientos que procediendo de distintos ámbitos del saber –racionalidad plural– ofrezcan por consiguiente una visión sintética del mundo de la vida o de la realidad vital que lo es siempre –como decimos– de cada cual.

Sin embargo, el impulso filosófico que Ortega confiere a sus –como ya hemos adelantado– dispersas ideas pedagógicas, y que aquí trataremos de sistematizar, no se reduce –incidamos en ello– a su pensamiento de madurez, sino que se detecta ya en sus primeros trabajos, en los cuales Ortega propone, en el contexto de su estancia en Alemania pero con su mirada puesta en el *problema de España*, una pedagogía racionalista y/o culturalista estatalista (el Estado como educador) que se ocupe de educar al hombre interior en ideas y teorías que contribuyan a su mejora o perfección. El problema de la pedagogía no es educar, dice Ortega en la fecha de 1910, al hombre exterior, al *ánthropos*, sino al hombre interior, al hombre que “piensa, siente y quiere”¹⁰. Lo que tiene sentido si nos atenemos a lo que afirma Ortega en sus “Cartas de un joven español”: “¡Es nuestro espíritu lo peor que tenemos! El cuerpo de España es pobre y enteco; ¡pero mucho más el alma! Tenemos poco dinero; pero ¡muchas menos ideas!”¹¹. Por lo tanto, de lo que se trata no es tanto de “reformular las costumbres sino cultivar las ideas”¹².

El vínculo entre esta reflexión filosófica inicial de Ortega y el ámbito educativo o pedagógico, lo encontramos en la posición del filósofo acerca de que la acción transformadora pedagógica social del individuo medio español lo debe ser en el sentido de un ideal, y es que Ortega encuentra la “salud” en el idealismo: “En mi entender, dice el pensador español en 1906, la salud consiste en que seamos idealistas”, y sigue diciendo Ortega que, “Ved aquí cómo, probablemente, si en España no se hubiera dejado de estudiar a Platón y otros sabios discípulos de Sócrates, no habríamos dejado de ser idealistas”¹³.

En sus inicios como pensador, Ortega, que como veremos está inmerso en el pensamiento de Platón, se inclina intelectualmente por “un ideal político que sea casi religioso, un ideal moral que sea casi político”. La misión educativa –dice el filósofo español en 1906– consiste,

en hacer fecundo ese ideal año tras año, lentamente porque no es tarea de un momento ni fácil inyectar de ideal el aparato de una raza marchita. Podría resumirse cuanto os llevo dicho de esta suerte: la cuestión política es una cuestión moral, pero la cuestión moral es una cuestión de educación y de ciencia. Y al decir ciencia cuidado que discrepando de cierta corriente de opinión que fía todo a la cultura mal llamada práctica, me refiero a la ciencia toda y muy especialmente a las más altas, abstractas

y no de la *cogitatio*” (*Historia como sistema*, OC, VI: 79).

10 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 94.

11 Ortega y Gasset, J. (1990), *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Madrid: Ediciones el Arquero.

12 *La conservación de la cultura*, OC, I: 152. Ortega implora a una minoría ilustrada la anticipación de ideales para educar con ellos los corazones (Véase *La conservación de la cultura*, O.C, I: 152).

13 [*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*], OC, VII: 85-86.

y eruditas disciplinas. Cada día que pasa se refuerza en mí la creencia en la necesidad de la ciencia más exquisita y elevada¹⁴.

La labor educativa o pedagógico científica en pro de una ideal recaerá principalmente en el Estado como ente educador. Ortega rescata la teoría del Estado de Platón¹⁵ y así dice en 1908 que “a la postre hemos vuelto hacia la sabia opinión platónica, que no reconoce individuos fuera del Estado”¹⁶.

En el periódico *El Faro*, el 10 de mayo de 1908, en un trabajo con título, *La moral visigótica*, Ortega vuelve de nuevo a referirse al pensamiento de Platón que se impone en su etapa idealista de mocedad por influencia de sus maestros neokantianos, principalmente de Paul Natorp –gran lector de Platón y al que cita el filósofo español en varias ocasiones en sus escritos de iniciación–. Dice Ortega en ese escrito lo siguiente:

Prosiguiendo el áureo hilo de la política platónica, según la cual el Estado y el individuo son la misma cosa, sólo que en aquél se halla escrito con gruesas letras lo que en el corazón de éste son menudos signos, aplicaremos lo anterior de este modo: El Estado tiene un deber primario, la cultura: un crimen primario, la ignorancia de sus miembros. Un Estado que entiende por moral pública la conservación de la pureza sexual entre sus individuos, es un Estado visigótico; si encima de esto no reconoce explícitamente, como su ejercicio primordial, el fomento de la sabiduría pública, será un Estado inmoral¹⁷.

En el siguiente apartado, continuaremos desarrollando la propuesta pedagógica inicial del filósofo de la razón vital, para después ocuparnos, en primer lugar, de su pedagogía en el periodo en el cual se aproxima a la fenomenología y que coincide con los inicios de su teoría raciovitalista, y, en segundo lugar, y antes de las conclusiones, estudiaremos las ideas pedagógicas de Ortega en el contexto de su metafísica de la vida humana como realidad radical.

2. El idealismo platónico neokantiano en la propuesta pedagógica de Ortega entre 1906 y 1912/13

El neokantismo, primer refugio filosófico de Ortega, definirá sus ideas de mocedad en relación al ámbito educativo o pedagógico, tal y como se puede observar en *La pedagogía social como programa político*, un conocido trabajo de Ortega publicado en 1912 pero que responde a una conferencia que el filósofo impartió el día 12 de marzo de 1910 en la

14 [Discurso para los Juegos Florales de Valladolid], OC, VII: 85. Ortega refiere la ciencia de las matemáticas y la filosofía como las disciplinas centrales de la cultura europea.

15 En la biblioteca personal de Ortega encontramos múltiples obras de Platón: Platón (1914), *Platonis Euthyphro; Apologia Socratis; Crito; Phaedo / post Carolum Fridericum Hermannum; recognovit Martinus Wohlrab*. Ed. Stereotypa, Lipsiae: B. G. Teubneri, Steingaden; Platón (1920-<1985>), *Oeuvres complètes*; texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: “Les Belles Lettres”; Platón (1931), *Platón el divino: diálogos platónicos / traducción directa por Emeterio Mazorriaga*. Madrid: Librería y Casa Editorial Hernando.

16 *La reforma liberal*, OC, I: 144.

17 *La moral visigótica*, OC, I: 168.

Sociedad *El Sitio* de Bilbao. En ella resume su pensamiento pedagógico “neokantiano” de mocedad que se venía gestando desde 1906¹⁸. Es especialmente a la propuesta pedagógica de su maestro neokantiano Paul Natorp a la que Ortega se adhiere en sus primeros años.

Tras haber analizado tanto la conferencia de Ortega (*La pedagogía social como programa político*) como el trabajo de Paul Natorp (*Curso de pedagogía social*), la conclusión a la que llego es que el filósofo español se inspiró en el sistema de pedagogía social de Paul Natorp que le sirve para diseñar un sistema de política pedagógica española con el fin de solucionar el problema de incultura nacional.

Dice Ortega en 1910:

En estos años que corren el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. El concepto de la pedagogía social –escribe en uno de sus libros– significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras que por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen¹⁹.

A través del neokantismo, Ortega encontrará una vía de acceso directa hacia los estudios clásicos, sobre todo a la obra de Platón con su pedagogía intelectualista/racionalista que promueve el avance hacia una forma de conocimiento superior (*dialéctica ascendente*) que para Platón simboliza la idea de virtud y que nos libera de las cadenas de la ignorancia o del espectro de “sombras” que caracterizan el mundo terrenal al que estamos condenados salvo que recurramos a un tipo de educación integral.

Ortega, siguiendo a Platón –como uno de los principales representantes del pensamiento clásico griego–, en ocasiones a través de su maestro neokantiano Paul Natorp, afirma que el fin último es educar a la sociedad y socializar la educación: “*Hagamos de la educación la ciudadela del Estado*, exclamaba Platón. Sea el centro de la energía ciudadana la garantía de la continuidad en las labores de cultura²⁰. Y también dice Ortega en este trabajo citado de 1910 que, “La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social²¹.”

Platón, afirma Ortega, es el padre espiritual de la idea de que el Estado ha de ser el encargado de la educación de los ciudadanos. No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos. La sociedad a través del Estado es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite “en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad²².”

18 Sobre la filosofía neokantiana puede consultarse Cassirer, E., Cohen, H., y Natorp, P. (1998), *L'École de Marburg*, préface par Massimo Ferrari, París: Les Éditions du Cerf.

19 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 97.

20 *La pedagogía social como programa político*, OC, I: 100.

21 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 96. Ortega también hace referencia “al otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi” (*La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 97).

22 *La pedagogía social como programa político*, O.C, II: 101.

El Estado, dice Ortega en *Faro* el 10 de mayo de 1908, tiene un deber prioritario, hacer pedagogía cultural –la cultura como ciencia–²³. El Estado como educador se debe, pues, ocupar de realizar el ideal moral de la sociedad²⁴. Es el encargado, según Ortega, de enseñar la virtud a los ciudadanos²⁵. Nuevamente se observa la impronta del pedagogo Paul Natorp. Éste afirmó que “Platón supuso el origen de una tradición que considera a la educación social, moral y científica por parte del Estado como la fuente del bienestar del propio Estado y de la Humanidad en general”²⁶.

Del pensamiento de Platón, Ortega recupera la idea de que la pedagogía que el Estado debe implementar entre la ciudadanía es una disciplina científica: “La educación, la Pedagogía, dice Ortega en 1906, no es una fórmula escolástica, una disciplina ilusoria. Tiene hondísimos e incommovibles fundamentos científicos y ha habido quien ha querido decir de ella que es una ciencia exacta”²⁷.

3. Fenomenología y raciovitalismo en las bases del proyecto de pedagogía social de Ortega entre 1914 y 1928

Una vez que Ortega abandona en la fecha de 1911 la “prisión” del neokantismo, como él mismo dirá que hizo en *El prólogo para alemanes* (1934), en el cual remite a aquella temprana fecha, se topará con la fenomenología, concretamente en 1912. En la fenomenología –y aun cuando el filósofo español, en mi opinión, con cierto afán provocador, diga en 1947 que la abandonó en el momento mismo de recibirla²⁸– encuentra Ortega una filosofía

23 Véase *La moral visigótica*, O.C, I: 168.

24 La importancia otorgada a la educación en el desarrollo del individuo es un asunto común y de indudable interés entre los idealistas alemanes (Kant o Fichte) a los que se aproxima Ortega en su mocedad (Véase Vorländer, K. (1987), *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Valencia: Natán).

25 No es la pureza, “el primer deber del hombre, sino la sabiduría, no es la lujuria el gran pecado, sino la ignorancia” (*La moral visigótica*, O.C, I: 168).

26 Según Paul Natorp: “La idea pedagógico-social del Estado, en sus rasgos fundamentales (...), fue comprendida claramente por Platón” (Véase Natorp, P. (1975), *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*, México: Editorial Porrúa). No es de extrañar que el *Curso de Pedagogía social* de Paul Natorp (verdadero epítome de la famosa obra de éste: *Pedagogía Social (Teoría de la formación de la voluntad en base de la comunidad)*, aparecida en 1889, en Stuttgart, bajo la firma de la casa editora de Fromman (E. Hauff)), sea, como decimos, el trasfondo teórico de la conferencia de Ortega, *La pedagogía social como programa político*, aun cuando al pensador español también le inspiraron otras fuentes en su idea de la pedagogía social: la misma Grecia, la *paideia* socrática y la *politeia* platónica, “magisterios ambos de relevante importancia en la formación orteguiana. Sin olvidar el propio movimiento regeneracionista español, especialmente Costa y la Institución Libre, etc.” (Rodríguez Huéscar, A. (1987), «Reflexiones sobre Ortega y la política», *Revista de Occidente*, nº 72, pp. 8-9). Ortega, como el resto de miembros de la denominada *Generación del 14*, que aquél líder, sintió, como también la *Generación del 98*, el influjo de la Institución Libre de Enseñanza, de la que destaca su vertiente educativa o pedagógica. Como dice Fernández de la Mora, el espíritu institucionista es un “derivado no de la abstrusa metafísica, sino de la moral krausista y constituye la aguda nota discordante del languideciente y disciplinado concierto canovista. La Institución lega a los noventayochistas, el culto a las artes, la heterodoxia, el utopismo, la preocupación por una pedagogía nacional, la europeización castiza” (Véase Fernández de la Mora, G. (1979), *Ortega y el 98*, Madrid: Rialp).

27 [*Discurso para los Juegos Florales de Valladolid*], O.C, VII: 83.

28 Ortega en 1947 se decanta por un pensar fenomenológico sistemático, del que dice que solamente es posible si se parte de “un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intui-

mundana o *mundo de la vida* (“Lebenswelt”), si bien es verdad que el filósofo se referirá a este mundo de lo vital en términos de circunstancia cuya reabsorción se convertirá, afirma Ortega en 1914, en el destino concreto del hombre.

La fenomenología con su lema de “vuelta a las cosas mismas” tiñe la política realista y vitalista de Ortega en estos momentos. Se trata de una política de racionalidad al servicio de la realidad del mundo de la vida y no racionalista o sumida en esquemas ideales abstractos que es la que había caracterizado la Modernidad que Ortega trata ahora de superar.

Ortega, inmerso en estos momentos en su crítica a la Modernidad —“*No soy nada moderno; pero muy siglo XX*”²⁹, dirá el filósofo en 1916—, a la que se adhirió en su mocedad en su intento de solución del problema pedagógico y de ilustración de España como nación, advierte la insuficiencia de las ideas políticas de razón pura, las cuales, dirá en 1923 “pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida”. A la política de ideas, dice Ortega en esta última fecha, “sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida”³⁰.

A Ortega ahora le parecerá “inmoral” la idea ética del deber ser, que abrazó en su mocedad, pero sobre todo, dice el pensador español en 1914, “será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético”³¹, afirmando también el filósofo en esta última fecha que, “*Un ideal ético no es un ideal político*”³². Se opone Ortega a la ideal ley o cultura de la moralidad que es la que tamizaba su pedagogía social de mocedad y que entra crisis en torno a 1912/13 que es cuando el filósofo arriba, como dijimos más atrás, a la fenomenología.

Desde este nuevo horizonte filosófico, comienza Ortega a hacer un guiño a la idea de la vida —ya desde 1911, cuando dice aquél abandonar la prisión del neokantismo, afirma en *Arte de este mundo y del otro* que “la religión y la poesía son para la vida”³³—, y formula su concepción pedagógica y política.

Según Ortega, los políticos tendrían que ser ante todo agentes pedagógicos. Para ello tienen que desprenderse de los tópicos ambientes y, “penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpressas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo”³⁴. Compete a los políticos, piensa Ortega, atender al “mundo de la vida” o a las demandas que proceden de la realidad vital circunstancial y no a pueriles esquemas ideales o abstractos, declarando lo que es, donde por lo que es se entiende “aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad”³⁵.

ción y análisis hay que partir”. Por ello, y en este sentido, es que dice el filósofo que “de esta manera abandoné la fenomenología en el mismo momento de recibirla” (*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, OC, IX: 1119).

29 *Nada moderno y muy siglo XX*, OC, II: 167.

30 *El tema de nuestro tiempo*, OC, III: 630.

31 *Meditaciones del Quijote*, OC, I: 750.

32 *Vieja y nueva política*, OC, I: 734.

33 *Arte de este mundo y del otro*, OC, I: 436.

34 *Vieja y nueva política*, O.C, I: 711.

35 *Vieja y nueva política*, O.C, I: 711.

Pero Ortega no solamente se dirige a los políticos en su función de agentes pedagógicos, sino a todas las minorías del ámbito social para que desde su ejemplaridad colaboren en un proyecto o programa de pedagogía social orientado a la educación política de las masas, si bien ahora se trata de una política vital o para la vida frente a la política idealista o culturalista de mocedad en que la cultura intelectualista/racionalista se olvidó de lo vital³⁶. En el *Prospecto de la Liga de Educación Política Española* (1914) dice Ortega: “Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas”³⁷.

Un tipo de educación política sometida a las condiciones ineludibles de lo real o de lo que es, es decir, atenta a los problemas reales que suscita la vida nacional y en sociedad, pues, como dice Ortega, “le ha llegado al idealismo la hora de ausentarse de la política. El idealismo político, dice aquél en 1925, no es ya más que la forma laica de la beatería”³⁸.

La única política estimable a partir de entonces será, afirma el filósofo, la política realista y el verdadero sentido de ésta consistirá, más que en aceptar la realidad, en hacerla. La realización es el mandamiento supremo que define el área política. No va en contra del ideal, sino que le impone concreción y disciplina: “El realismo nos invita, dice Ortega en 1925, a que transformemos la realidad según nuestras ideas; pero a la vez, a que pensemos nuestras ideas en vista de la realidad, a que extraigamos el ideal, no subjetivamente de nuestras cabezas, sino objetivamente de las cosas”³⁹.

4. Pedagogía y filosofía en el pensamiento de Ortega a partir de 1929. La metafísica de la vida humana como realidad radical

En 1929, en *¿Qué es filosofía?* Ortega inicia la tercera fase de su pensamiento al defender por primera vez que la vida humana es la realidad radical: “El atributo primero de esta realidad radical que llamamos «nuestra vida» es el existir para sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella — y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical”⁴⁰.

La concepción pedagógica de Ortega en este tercer periodo de su pensamiento se sustenta en ésta su concepción metafísica de la vida humana como realidad radical, o como el filósofo también dice, como principio del razonar o razón vital. Se trata de una concepción pedagógica comprometida con la educación en un tipo de vida integral o humanista y contraria a una enseñanza exclusivamente tecnicista o científicista. Ortega se opone al tipo de educación o pedagogía que se implementó en la modernidad y que, como dijimos, ahora trata de superar:

“En las escuelas que tanto enorgullecían el pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad

36 Ortega ensalza la ejemplaridad de las minorías selectas, aunque también denuncia el surgimiento de ejemplaridades ficticias inauténticas (Véase *No ser hombre ejemplar*, O.C, II: 475-479).

37 *Prospecto de la Liga de Educación Política Española*, OC, I: 739-740.

38 *Entreacto polémico*, O.C, III: 800.

39 *Entreacto polémico*, O.C, III: 800

40 *¿Qué es filosofía?*, OC, VIII: 363.

para los grandes deberes históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu”⁴¹.

Ortega no se opone a una educación en las técnicas modernas, sino a que la técnica científica o el especialismo de laboratorio colonice el ámbito educativo o pedagógico: “A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo «el terrorismo de los laboratorios». He aquí por qué, desde que comencé a escribir, he combatido lo que denominé el *utopismo científico*”⁴².

La educación en la sola razón o el conocimiento físico matemático –y, como también dirá Ortega, “apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista”⁴³–, nos limita en lo que se refiere a la comprensión de la mayoría de los problemas humanos que preocupan al “hombre”⁴⁴ contemporáneo: “Al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir”. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas, afirma Ortega, “contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla”⁴⁵.

La solución que Ortega propone no es otra que reemplazar la razón física o naturalista unidimensional por la razón histórica y vital que es la que se impone en la contemporaneidad, la cual se preocupa de la condición humana de forma integral: “La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano.

41 *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, OC, VIII: 107. Ortega denuncia el tipo de pedagogía al uso que se enseña en las escuelas o centros de enseñanza superior de todo el mundo, y así dice que “lo que se enseña en las escuelas modernas de todo el mundo es ciencia congelada, inmovilizada, suplantada, dogmatizada –un cauce seco y estéril por el que no ruedan las gotas esenciales”, ya que de la “pedagogía al uso se escapa volatilizado la esencia de la ciencia, que es el movimiento del pensar flotando en una atmósfera de problemas”. La ciencia de que la gente habla y “por la cual se interesa no es la ciencia como saber, es la ciencia petrificada, materializada en utilidad”. Y prosigue el filósofo con la siguiente pregunta que resume su pensamiento a este respecto: “Pues bien, ¿dónde hay lugar en la pedagogía contemporánea, que aspira a mecanizar la enseñanza como dice su clásico Pestalozzi, para enseñar eso que no puede enseñarse mecánicamente, esa única realidad de la ciencia que es la trágica actitud del pensamiento criándose a sí mismo en cruelísimo esfuerzo y negándose a recibir nada por herencia, tradición o autoridad? Resumiendo, frente a la pedagogía mecanizada, Ortega afirma como única verdadera “y sin hipocresías la pedagogía de la contaminación” que es aquel tipo de pedagogía que seduce hacia el saber tratando que el individuo sienta la llamada hacia él (Véase el trabajo de Ortega, [*La pedagogía de la contaminación*], OC, VII, 686 y s.).

42 *Historia como sistema*, OC, VI: 54.

43 *Historia como sistema*, OC, VI: 54.

44 Cuando Ortega utiliza el término genérico “hombre” se está refiriendo, como él mismo dice, “a una vida humana individual” (Véase *El hombre y la gente (Curso de 1939-1940)*, OC, IX: 378).

45 En este trabajo de 1935, Ortega también dirá que las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura también fracasaron en su intento de explicación de lo humano: “Pero el caso es que al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos” (Véase para ampliar este punto, *Historia como sistema*, OC, VI: 58 y ss.).

En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica⁴⁶.

La nueva propedéutica filosófica deriva en una metodología pedagógica que trata de estimular en el individuo, comenzando por aquellos imbuidos de especialismo, el afán por un saber filosófico humanístico o integral, guiado en sus grandes líneas por una racionalidad no pura o cientificista como ocurría en la modernidad, sino histórica y vital, que es la única capaz de ofrecer las claves para tratar de entender y solucionar los grandes y graves problemas que afectan a la vida humana en su integridad e individualidad radical, pues el especialismo de la razón científica “cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia”⁴⁷.

Ortega se decanta por la humanización del científico, que a mediados del siglo XIX se insubordinó, “contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión, que es desde entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo. Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por necesidades internas de su ciencia misma, a complementar su especialismo con una cultura integral”⁴⁸.

La superación del especialismo ha de venir, por tanto, de los estudios humanísticos, que hoy, como sabemos, continúan en crisis. Solamente un renacimiento de las humanidades lograría una concentración y, a la vez, simplificación del saber. El reto no es otro que forjar un tipo de talentos específicamente sintetizadores. Va en ello, afirma Ortega, “el destino de la ciencia misma”⁴⁹.

La ciencia misma no ha de reducir su labor a obedecer solamente al imperativo de la progresiva o continua especialización de su cultivo: “obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie”⁵⁰. Hay que poner coto a la excesiva especialización que amenaza con ahogar a la ciencia: “este vicio de cientificismo”⁵¹.

El especialismo y el profesionalismo, al no ser debidamente compensados, han roto en pedazos –dice Ortega– al hombre europeo. La tarea fundamental de nuestro tiempo no es otra que la de “reconstruir con los pedazos dispersos –*disiecta membra*– la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o –evitando utopismos– muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre”⁵². Esta tarea de integración compete, como bien dice Ortega, a la Universidad en lo que sería su función pedagógica fundamental: contribuir a la formación humanística integral del individuo, al margen de las competencias que cada cual

46 *Historia como sistema*, OC, VI: 56.

47 *Historia como sistema*, OC, VI: 54.

48 *Misión de la Universidad*, O.C, IV: 561. Ortega advierte de “la incultura del sabio médico, del sabio ingeniero, del sabio jurista, la ignorancia de lo general que padece el sabio de lo especial. Del siglo X hasta nuestros días, la época que se caracteriza por su incultura filosófica es el siglo XIX, centuria del especialismo. Porque la conciencia de la cultura no es, señores, otra cosa que la filosofía” (*[La pedagogía de la contaminación]*, OC, VII: 690).

49 *Misión de la Universidad*, O.C, IV: 561.

50 *Prólogo a Historia de la Filosofía*, de Karl Vorländer, OC, III: 401.

51 *Misión de la Universidad*, O.C, IV: 554.

52 *La rebelión de las masas*, O.C, IV: 542.

adquiera de acuerdo a su propia especialidad. Sólo así se podrá lograr, como afirma el filósofo, una nueva integración y simplificación del saber que se encuentra hecho pedazos por el mundo:

“En mi *Misión de la Universidad* –dice Ortega en 1949– postulo la urgente necesidad de crear la ciencia de las síntesis, quiero decir, un tipo de labor intelectual científica que se especializa en crear cuerpos sintéticos de doctrina en todas las disciplinas para hacer posible la educación en una síntesis total de la vida humana”⁵³.

5. A modo de breve conclusión. La pedagogía y el nuevo proyecto humanista/raciovitalista de Ortega desde el *Instituto de Humanidades* (1948)

Como indicamos al comienzo de este trabajo, con su elaboración no hemos pretendido otra cosa que mostrar cuáles son las principales ideas pedagógicas en los diferentes periodos en que hemos dividido el pensamiento del eminente filósofo español, haciendo especial hincapié en las interferencias de su pensamiento filosófico en el ámbito pedagógico.

Creemos haber demostrado la hipótesis de trabajo al inicio planteada: que las ideas filosóficas de Ortega, en cada uno de los periodos de su producción, impulsan su idea de la pedagogía en cada uno de esos periodos, o lo que es lo mismo, que los giros filosóficos que se producen en su pensamiento, desde el idealismo platónico neokantiano de mocedad al raciovitalismo o metafísica de la vida humana de madurez intelectual, pasando por la fenomenología, interfieren en su teoría de la educación o pedagogía.

No hemos pretendido realizar un estudio exhaustivo de todos los aspectos de la pedagogía en la obra de Ortega, sino simplemente poner de relieve la importancia de este tema en el conjunto de su pensamiento global, ofreciendo una mirada hermenéutica original sobre su filosofía en la medida en que hemos tratado de mostrar cómo desde ésta Ortega forja su pedagogía. La pedagogía, afirma Orbain J. de Winter, intérprete del pensamiento de Ortega, “es fundamentalmente filosofía aplicada”⁵⁴.

A tenor de lo dicho, nos podemos preguntar lo siguiente: ¿Cabe hablar de una teoría educativa o pedagógica en Ortega, o siquiera su esbozo, más allá de las ideas dispersas o distintas según las diversas fuentes de inspiración filosófica del autor?

En el pensamiento filosófico orteguiano, como hemos visto, no es difícil encontrar breves, pero incisivos, apuntes pedagógicos. Esto se debe a que Ortega, aun cuando no pretendió, seguramente, hacer una Pedagogía, a veces la hizo, si tenemos en cuenta la gran cantidad de reflexiones que sobre esta disciplina vierte el filósofo español en el conjunto de su producción.

El análisis de la educación atraviesa buena parte de su pensamiento, desde *La pedagogía social como programa político* (1910), hasta los *Apuntes sobre una educación para el futuro* (1953). Su propuesta político/pedagógica de 1910, expuesta en *La pedagogía social como programa político*, desarrolla las ideas que Ortega ha venido desarrollando desde 1906, fecha de que data el escrito *La Universidad española y la universidad alemana*. Sin embargo, va a ser en su citado trabajo de 1910, donde Ortega, desde el horizonte filosófico neokantiano

53 *Apuntes para una escuela de Humanidades en Estados Unidos*, O.C. X: 45-46.

54 De Winter, Orbain J. (1992), *Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía*, en C. Morón Arroyo, (ed.), *Ortega y Gasset. Un humanista para nuestro tiempo*, Pennsylvania: Aldeeu Erie.

—que vincula lo ético y lo objetivo, la vida moral y el conocimiento científico— comience a reflexionar ampliamente sobre el valor del principio pedagógico en la vida del individuo como miembro de una comunidad, a la que Ortega lo supedita en su mocedad.

Dejaríamos incompleto este trabajo sino mencionáramos, al menos brevemente, una de las más importantes empresas educativas de Ortega, en la cual le ayudó su fiel discípulo Julián Marías: la fundación en 1948⁵⁵ del *Instituto de Humanidades* que ofertó una serie de ciclos de lecciones y seminarios que podemos entender tanto como un “reto al régimen franquista”⁵⁶ dentro de una nación marcada por el achabacamiento, la desolación y el páramo intelectual, como también el resultado lógicamente consecuente del valor que Ortega concedía a la vertiente educativa en el progreso de un país.

El *Instituto* tenía la finalidad de fomentar la búsqueda de soluciones a la crisis de la ciencia que el filósofo madrileño había señalado con precisión en sus escritos de madurez, así como a través de sus cursos y seminarios se perseguía contrarrestar la excesiva especialización del saber poniendo fin a la falta de valor vital en la transmisión y producción de la cultura. Por lo tanto, el esfuerzo de renovación de esta institución brotaba de la necesidad de atribuir una nueva función social y sentido a la pedagogía científica: “El *Instituto* se propone realizar una forma nueva de convivencia intelectual, más acorde con nuestro tiempo que las usadas, en que la ciencia se convierta en cosa viva, directa y que no atañe sólo a sus profesionales, sino que afecte e interesa a cada uno de nosotros”⁵⁷.

El prospecto del *Instituto* es sin duda alguna un claro testimonio de la atención de Ortega a muchos aspectos relacionados con el problema educativo: 1) la manera en que la cultura se produce y transmite; 2) el valor intrínseco de la ciencia — en particular en relación con los métodos de la ideación científica y con la metodología didáctica; 3) la función pública del saber.

Es fundamental el papel que Ortega atribuía a la colaboración entre los científicos con el fin de ofrecer visiones de la realidad que fueran lo más sintéticas y completas posibles. Ortega trató de mostrar los peligros inherentes a la excesiva especialización, y buscando favorecer la renovación del conocimiento, la solución por él propuesta no fue otra que la de hacer colaborar los distintos ámbitos del saber fomentando una amplia coparticipación en la creación de la ciencia.

Desde el punto de vista de la metodología didáctica, a esta discusión en común se debería sumar el acercamiento del público a la experiencia intelectual entendida como comprensión del “drama mismo del pensar”⁵⁸, pero no de un pensar cualquiera, sino de aquél que más atraía a Ortega: un pensamiento raciovitalista, integrador y humanista, al estar abierto a los diferentes ámbitos o dimensiones del conocimiento como instrumento al servicio de la vida.

Resumiendo, el común denominador de todas las reflexiones pedagógicas de Ortega en sus últimos años de actividad no fue otro que el valor que aquél confirió a los estudios humanísticos, no solamente para formar tipos humanos integrales con un conocimiento más sintético y global de la realidad y de los problemas a que ésta nos puede abocar, sino tam-

55 Fue concretamente el 13 de diciembre de 1948 cuando Ortega inauguró los cursos del Instituto de Humanidades.

56 Abellán, J. L. (2000), *Ortega y los orígenes de la transición democrática*, Madrid: Espasa Calpe.

57 Véase *Folleto Instituto de Humanidades*, en *Archivo de la Fundación Ortega y Gasset – Gregorio Marañón*, Madrid, PB-368/7-1. Véase también el trabajo de Scotton, P. (2016), *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Roma: Aracne.

58 *Instituto de Humanidades*, OC, VI: 542.

bién para contrarrestar la “barbarie del especialismo” o el que también denominó el filósofo español, “terrorismo de los laboratorios”, como dos de los grandes males que se ciernen sobre la civilización occidental desde tiempo atrás.

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, José Luis (2005): *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.
- CASSIRER, Ernst, COHEN, Hermann y NATORP, Paul (1998): *L'École de Marburg*, préface par Massimo Ferrari, Les Éditions du Cerf., París.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*, Ariel, Barcelona.
- DE WINTER, Orbain J. (1992): «Ortega y Gasset y el fin de la pedagogía», en C. Morón Arroyo, (ed.): *Ortega y Gasset. Un humanista para nuestro tiempo*, Pennsylvania: Aldeeu Erie, pp. 69-84.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo (1979): *Ortega y el 98*, Rialp, Madrid.
- FERRATER MORA, José (1973): *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona.
- FOX, Inman (1988): «Sobre el liberalismo socialista (Cartas inéditas de Maeztu a Ortega, 1908-1915)», en A. David Kossoff, J. Amor y Vázquez (eds.): *Homenaje a Juan López Morillas*, Madrid: Castalia, pp. 221-235.
- GADAMER, Hans-Georg (1985): *Ortega y Dilthey*, *Revista de Occidente*, n°s 48-49, pp. 77-88.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, Ediciones Alcalá, Madrid.
- NATORP, Paul (1975): *Propedéutica filosófica, Kant y la Escuela de Marburgo y Curso de Pedagogía social*, Editorial Porrúa, México.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, Madrid.
- ORTEGA Y GASSET, José (1990): *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega, Ediciones el Arquero, Madrid.
- PLATÓN (1914): *Platonis Euthyphro; Apologia Socratis; Crito; Phaedo / post Carolum Fridericum Hermannum; recognovit Martinus Wohlrab*. Ed. Stereotypa, Lipsiae: B. G. Teubneri, Steingaden.
- PLATÓN (1920-<1985>): *Oeuvres complètes; texte établi et traduit par Maurice Croiset*. “Les Belles Lettres”, París.
- PLATÓN (1931): *Platón el divino: diálogos platónicos / traducción directa por Emeterio Mazorriaga*. Librería y Casa Editorial Hernando, Madrid.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1987): *Reflexiones sobre Ortega y la política. Revista de Occidente*, n°72, pp. 5-29.
- SCOTTON, Paolo (2016): *Origine ed epilogo dell'intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*, Aracne, Roma.
- VORLÄNDER, Karl (1987): *Kant, Fichte, Hegel y el socialismo*, introducción de J. L. Villacañas, Natán, Valencia.

Forma individual o forma individuada

Individual or Individuated Form

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ*

Abstract: This paper tries to be a dialogue with the position defended by Gabriele Galluzzo, within the general discussion about whether the forms, in *Metaphysics* book Z, are particular or universal. In particular, we ask if, according to Aristotle, form may be understood as a universal particularized by matter.

Key words: Aristotle, form, particular, universal, *principium individuationis*.

Resumen: Este artículo pretende ser un diálogo con la posición defendida por Gabriele Galluzzo, dentro de la discusión general acerca de si las formas en el libro Z de la *Metafísica* son particulares o universales. En especial, nos preguntamos si es posible entender que la forma es, para Aristóteles, un universal particularizado por la materia.

Palabras clave: Aristóteles, forma, particular, universal, *principium individuationis*.

I. Introducción

Uno de los acontecimientos más resaltables en la filosofía de los últimos cuarenta años ha consistido en la rehabilitación de la cuestión de la esencia, desde los presupuestos del denominado «esencialismo aristotélico». Autores como Wiggins, Putnam, o el propio Kripke, entre otros, dan testimonio de este movimiento en la filosofía contemporánea cuya influencia se extiende hasta nuestros días¹. Como es harto conocido, el esencialismo contemporáneo en sus diferentes formas, se ha centrado en el desarrollo de dos modelos no excluyentes de esencia: por un lado, la esencia entendida como las propiedades necesarias que un individuo no puede dejar de tener sin dejar de ser él mismo, por otro, como propiedad *sortal* o esencia universal de clase. Esta última, elaborada desde el problema general de la referencia de los términos de especies naturales, ha sido puesta en relación con el modelo de esencia defendido por la tradición aristotélica².

Recibido: 07/12/2017. Aceptado: 08/05/2018.

* Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM). Departamento de Ciencias Humanas. E-mail: amartinez@ucam.edu. Líneas de investigación: Filosofía Antigua; Metafísica.

- 1 Wiggins, D. (1980), *Sameness and substance*, Oxford, Blackwell; Putnam, H. (1975), «The Meaning of Meaning», en Gunderson, K (ed.), *Language, Mind and Knowledge, Studies in the Philosophy of Science*, Mineapolis, University of Minnesota Press, vol. VII; Kripke Saul (1980), *Naming and Necessity*, Harvard, Cambridge; Kripke, Saul (1971), «Identity and necessity», Munitz, M. K. (ed.), *Identity and individuation*, New York, New York University Press, pp. 135-164.
- 2 Cfr. Witt, Charlotte (1989), *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of «Metaphysics VII-IX»*, New York, Cornell University Press, pp. 188-189; Charles, David (2005), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon, cap. II, 11 *et passim.*; entre otros.

No es de extrañar, entonces, que, de forma paralela hayamos asistido al resurgimiento de una *vexata quaestio* del aristotelismo: la cuestión de la particularidad o la universalidad de la forma o esencia. Como ya advirtiera Enrico Berti, esta renovada discusión, que ve sus orígenes en la década de setenta y ochenta tras la publicación tanto de *Notes on book Z of Aristotle's Metaphysics* de Myles Burnyeat (1979) y de *Aristoteles «Metaphysik Z»* de Michael Frede y Günther Patzig (1988), ha ido dirigida a intentar dilucidar cómo debe entenderse la forma, si como algo propio y exclusivo de una substancia individual (como Sócrates), o como algo universal y común a todos los individuos de una misma especie³.

Dentro de esta discusión, tan compleja como heterogénea, deseamos entablar diálogo con una posición en concreto⁴. Gabriele Galluzzo ha defendido recientemente que la forma o esencia ha de ser entendida como un universal particularizado por la materia. El objeto primero de este artículo consiste en un examen de esta interpretación así como su crítica a través de los fragmentos centrales de esta polémica.

- 3 Burnyeat, M. (ed.) (1979), *Notes on book Z of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Sub-faculty of Philosophy; Frede, M. y Patzig, G. (1988), *Aristoteles 'Metaphysik Z'*, 2 vol., München, C. H. Beck. A partir de ahora citaremos por la edición italiana: Frede, M. y Patzig, G. (2001), *Il libro Z della 'Metafisica' di Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, Milano. *Vid.* Berti, E. (2014b), «Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della Metafisica», en Berti, E. (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, pp. 529-530.
- 4 José Antonio García-Lorente [García-Lorente, J. A. (2017), "El estatuto de la forma en el libro Z de la Metafísica", *Anuario Filosófico*, en prensa, pp. 2-3] ha ofrecido una reconstrucción de las diferentes posiciones. Paso a resumirla e introduzco algunas actualizaciones. Por parte de los defensores de las formas particulares podemos distinguir entre: A) los que sostienen que la forma es idéntica a la substancia particular concreta de la que es forma [v.g. Sellars, W. S. (1967), «Aristotle's Metaphysics: An Interpretation» en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 73-124; Sellars, W. S. (1967), «Substance and Form in Aristotle», en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 125-136.]; B) aquellos que argumentan que las formas particulares incluyen la materia próxima de una substancia sensible pero no su materia remota [v.g. Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press; Whiting, J. (1986) «Form and Individuation in Aristotle», en *History of Philosophy Quarterly*, III, pp. 359-377]; C) los que insisten en que la forma no incluye la materia bajo ningún concepto y, por consiguiente, no puede identificarse con las substancias sensibles. Sin embargo, eso no impide considerar a las formas como particulares [v.g. Frede y Patzig (1988), *op. cit.*; Frede, M. (1987), «Individuals in Aristotle» en Frede, M. (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 49-71; Frede, M. (1987), «Substance in Aristotle's Metaphysics», en Frede, M. (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 72-80; Witt, Charlotte (1989), *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of "Metaphysics VII-IX"*, New York, Cornell University Press; Berti, E. (2014b), *op. cit.*; y el propio García-Lorente, J. A. (2017), *op. cit.*].
- Por parte de los defensores de las formas universales podemos encontrarnos con: A') quienes argumentan que las formas son universales exactamente en el mismo sentido en el que lo son las especies y los géneros [v.g. Loux, M. J. (1979), «Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H and Θ », en *Mind*, 88, pp. 1-23; Loux, M. J. (1991), *Primary Ousia. An essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca-London, Cornell University Press; Lewis, F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge-New York, Cambridge University Press; Wedin, M. V. (2000), *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, Oxford University Press, pp. 343-404]; y, B') quienes consideran que las formas son universales pero no a la manera de las especies y los géneros [Driscoll, J. (1981), «EIDH in Aristotle's Earlier and Later Theories of Substance», en O'Meara, H. J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 129-159; Code, A. (1984), «The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z», en Pelletier, J., King-Farlow, J. (eds.), *New Essays on Aristotle. Canadian Journal of Philosophy*, suppl. Vol. X, pp. 1-20; Galluzzo, G. (2013), «Universals in Aristotle's Metaphysics», en Chiadonna, R. y Galluzzo, G. (ed.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della normale, pp. 209-253].

II. La aporía: *Met. B*, 6, 1003 a 5-15

Aristóteles cierra el libro de las aporías (*Met. B*, 6, 1003 a 5-15) plateando la aporía decimoquinta. Esto es, si las formas o esencias, entendidas como principios de las substancias, deben ser consideradas como universales o particulares. En primer lugar, algunas aclaraciones terminológicas. El término griego καθόλου (universal) significa literalmente καθ' ὅλου: con respecto a un todo. De este modo, lo que es llamado por Aristóteles «universal» es algo que en virtud de su sola naturaleza es predicable de cualesquiera miembros de una totalidad, siendo él aquello que proporciona la unidad al conjunto. Así: “Lo universal, en efecto, y aquello de lo que se habla en general como de un todo, es universal en el sentido de contener muchas cosas porque se predica de cada una y porque todas son una cosa individualmente, por ejemplo hombre, caballo, dios, porque todos son vivientes”⁵. Por su parte, singular, o individual (καθ' ἑκάστου), suele ser definido por oposición frontal al universal. Si bien, éste es una unidad que puede ser predicada de muchos, aquél no. Por ello, animal es un universal pero Calias no⁶.

Sin embargo, en el anterior pasaje de *Beta* se advierten otro par de conceptos que son referidos recurrentemente a las nociones de lo universal y lo particular. En efecto, lo que es particular se asocia con lo que es «algo determinado» (τόδε τι) y lo universal con lo que constituye un cuál (τοῖόνδε). La expresión τόδε τι viene postulada recurrentemente como una de las notas de la substancia y resulta la caracterización aristotélica de aquello que es separado y primero⁷. Por el contrario, ser «un cuál» (τοῖόνδε) indica algo segundo cuya existencia no es separable ni independiente de las substancias que les sirven de substrato. En definitiva, el universal es entendido como una característica general y, por ende, insuficientemente determinado. Así, este nuevo par de conceptos nos acercan al plano ontológico. Desde esta perspectiva, la primera rama de la aporía cobra un sentido pleno: si alguien se atreve a sostener que el universal es substancia, un mismo individuo (Sócrates) será múltiples substancias (hombre, animal, etc.) cada una de ellas dotada de una existencia determinada y separada.

Sin embargo, la aporía consta de una segunda rama general, suscitada por una cuestión gnoseológica: la ciencia y el conocimiento son universales. Por tanto, si los principios de las substancias son considerados como particulares, ¿cómo pueden ser objeto de conocimiento y ciencia? De este modo, las dos ramas de la aporía confluyen mostrando toda su problemática. Pues, por un lado, la cuestión ontológica de que la substancia debe ser separada y algo determinado soporta la idea de que las formas han de ser particulares, pero, por otro, la cuestión gnoseológica de la universalidad de la ciencia parece exigir una teoría de las formas como universales. En el fondo, la disputa entre las diferentes líneas de interpretación antes mencionadas emerge del intento de conciliar ambas ramas de la aporía.

5 *Met. Δ*, 26, 1023 b 29-32; *Cfr. De inter.* 7, 17 a 38-40.

6 *Vid. De inter.* 7, 17 a 40-41

7 *Vid. Met. Δ*, 8, 1017 b 25; *Z*, 1, 1028 a 12; *Z*, 3, 1029 a 28-29; *H*; 1, 1042 a 29; *Θ*, 7, 1049 a 35; *Λ*, 3, 1070 a 11; *De gen. et corrupt.*, I, 3, 318 b 32.

III. Un problema añadido

Si ya la aporía supone de suyo un problema substantivo, hemos de tener en cuenta que a éste se le añade un problema de carácter exegetico. Aristóteles utiliza una serie de conceptos para referirse, unas veces, a realidades pensadas, otras, para referirse a una realidad *in re*. Este es el caso de términos como τὸ εἶδος y, por extensión, del sintagma τὸ τί ἦν εἶναι. En efecto, el término τὸ εἶδος es usado en el libro Z de la *Metafísica* para indicar un género o una especie, pero también para referirse a la forma o esencia de algo. En el primer sentido, el término τὸ εἶδος denota una existencia abstracta mental y, por tanto, indica algo dotado de universalidad. Este hecho ha afectado, sin lugar a dudas, la manera de interpretar el segundo sentido de τὸ εἶδος. Para muchos, el segundo uso de τὸ εἶδος, entendido como forma, habría de ser interpretado en la misma línea, como algo igualmente universal.

Quizás, esta última tendencia ha sido potenciada por algunos pasajes en los Aristóteles llama τὸ εἶδος a la forma entendida directamente como una forma mental. Un ejemplo claro lo encontramos en *Met. Z*, 7, 1032 b 1-6, justo el pasaje en el que Aristóteles traza explícitamente, y por primera vez, la triple identidad entre «el qué era ser» (τὸ τί ἦν εἶναι), la forma (τὸ εἶδος) y la substancia primera (τὴν πρώτην οὐσίαν). Allí, Aristóteles explica que, cuando algo va a ser producido por acción del arte, aquel que hace las veces de causa eficiente debe tener, *in mente*, la forma de lo que va a producir. Como en todo proceso de cambio, todo ente es generado por otro homónimo que necesariamente ha de preexistirle. Así, por ejemplo, para que este hombre recupere la salud, si no ha de recuperarla espontáneamente sino en virtud del agente eficiente, la salud ha de existir necesariamente en la mente del médico⁸.

Aristóteles entiende aquí la forma como el conocimiento que aquel que posee el arte tiene acerca de aquello que pretende producir, conocimiento que es compartido por todos los que posean la misma ciencia. Evidentemente, encontrándonos en el plano puramente gnoseológico, «forma» significa aquí la forma conocida en un acto de pensamiento (νόησις), no una forma *in re*.

Sin embargo, hay otros lugares en los que Aristóteles usa estas expresiones (τὸ εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι, τὴν πρώτην οὐσίαν) para referirse a algo existente *in re*. Por ejemplo: ««En cuanto» tal tiene que decirse en varios sentidos; un «en cuanto tal», en efecto, es «el qué era ser» de cada cosa (τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω), por ejemplo, Calias es «en cuanto tal» Calias y «el qué era ser» para Calias (Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλία)⁹». Lo que aquí encontramos es un uso de la predicación *per se* en el que el que «el qué era ser» o esencia se predica de una substancia concreta. Sin duda, para su correcta interpretación diremos que el «καὶ» viene usado en su función hendiádica. Por lo tanto, debemos leer la frase como «Calias es en cuanto tal Calias o, lo que es lo mismo, la esencia de Calias». Lo interesante de este fragmento es que un individuo concreto, Calias, es identificado con su esencia, la cual aparece como predicada de él mismo mediante el uso del dativo. Por tanto, el ejemplo constituye la afirmación de que la esencia/forma es algo propio y exclusivo de un individuo real y concreto, no *in abstracto*. De igual modo, al no introducir en el predicado un término

⁸ Vid. *Met.*, Z, 7, 1032 b 11-14.

⁹ *Met.*, Δ, 18, 1022 a 25-27.

de especie, sino un nombre propio, Aristóteles parece insistir en que hay una esencia para Calias y, por extensión, una diversa para Sócrates¹⁰.

Pero, sin duda, el ejemplo más claro en el que se ve el doble uso de τὸ εἶδος se encuentra en un célebre pasaje de Λ 5. Allí, hablando de los principios y causas de los individuos de una misma especie, podemos leer:

“También para las cosas que están dentro de la misma especie (τῶν ἐν ταὐτῷ εἶδει) son diferentes (ἕτερα), no específicamente (εἶδει), sino porque son diferentes las causas de los individuos (καθ' ἕκαστον): tu materia y tu especie (τὸ εἶδος) y tu causa motriz y la mía, aunque en su enunciado universal sean las mismas (τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταυτά)”¹¹.

Frede y Patzig han resaltado este fragmento por resultar innegable, al menos en lo que respecta al doble uso de τὸ εἶδος¹². La fuerza de su observación radica en que, de no darse este doble uso, Aristóteles se estaría contradiciendo, pues diría algo así: dentro de un mismo «εἶδος» las causas son diversas, pero no en cuanto al mismo «εἶδος», sino que el «εἶδος» de cada uno, el tuyo y el mío es lo que es distinto, por mucho que su enunciado sea común al resto de cosas con el mismo «εἶδος». Forzosamente, si el pasaje ha de ser comprensible, hemos de reconocer que se usa, en primer lugar, el término τὸ εἶδος para referirse a la especie, común a varios objetos, para ser usado inmediatamente en el sentido de la forma propia y única de cada individuo¹³. Pues la forma, como cualquiera de las causas de un objeto es exclusiva de dicho objeto, si bien con respecto a los individuos de la misma especie coinciden desde el punto de vista de la noción.

Teniendo en cuenta esta diversidad de usos, centremos la cuestión. Preguntarse si el εἶδος es particular o universal es preguntarse sobre el estatuto mismo de la forma *in re* de las sustancias materiales sensibles por naturaleza, y no sobre la especie ni sobre las formas mentales que son causa de los productos del arte. Dicho esto, examinemos los pasajes más resaltables de esta polémica.

III. Lo individual frente a lo individuado

Uno de los fragmentos que ha sido interpretado de forma divergente entre los teóricos de las formas universales y los partidarios de las formas como particulares se halla en Z 8. Allí, desarrollando la cuestión de la generación de las sustancias, Aristóteles afirma:

10 No todo el mundo es de la misma opinión. Por ejemplo, Kirwan comenta el pasaje afirmando que encuentra aquí una sorprendente (*surprising*) incongruencia con las propias tesis aristotélicas: “Even if Aristotle is right to cite the name «Callias» itself as such a predicate (a 27), it is surprising that he does not cite «man», which in his opinion gives a true, and at the same time non-trivial, answer to the question «what is it to be Callias?»”, Kirwan, Ch. (2003), *Aristotle, Metaphysics books Γ, Δ and E*, Oxford, Oxford University Press, p. 168.

11 *Met.* Λ, 5, 1071 a 27-29.

12 Frede y Patzig (2001), *op. cit.*, p. 64-65.

13 Además, el texto se ve reforzado por el uso del término «lo otro» (τὸ ἕτερον), o sea, lo que no es idéntico. *Cfr.* *Met.* I, 3, 1054 b 14-16.

“Y el todo [resultante] es tal forma específica (τὸ τοιόνδε εἶδος) en estas carnes y en estos huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma/especie (pues la forma/especie (ταὐτὸ τῷ εἶδει) es indivisible)”¹⁴.

Este célebre pasaje, que ha pasado por ser la enunciación aristotélica de la materia como *principium individuationis*, ha recibido multiplicidad de interpretaciones. Una de ellas es la ofrecida por Gabriele Galluzzo quien sostiene que la verdadera visión aristotélica es aquella que postula que la forma es un universal individuado por la materia. Según esto, Galluzzo comenta el fragmento de Z 8 de la siguiente manera: al afirmarse la indivisibilidad de la forma, e introducirse la materia como elemento diversificador, se quiere decir que, si no considerásemos la materia de Sócrates y Calias, ambos tendrían una y la misma forma¹⁵. Por lo tanto, se ha de concluir, la materia es aquello que hace que la forma se individualice pero, ésta, de suyo (*itself*) y por su propia naturaleza, es universal¹⁶. Nótese que esta tesis es de carácter ontológico. La forma es universal pero, *in re*, es particularizada por la materia.

Lo resaltado de la tesis de Galluzzo es que cuando examinamos sus argumentos con detenimiento descubrimos que, en efecto, se siguen con naturalidad, pero desde una serie de supuestos y definiciones que no se atienen a la literalidad del pensamiento aristotélico. Por un lado, insiste en que una de las notas esenciales de la forma, y que hace necesario que sea entendida como un universal, es que las formas han de ser entidades repetibles. Esto es: “entidades que pueden existir como una y la misma en diferentes particulares: todos los individuos pertenecientes a la misma especie tienen la misma forma, la cual existe como una y la misma en diferentes parcelas de materia”¹⁷. Sin embargo, entre las notas que Aristóteles ofrece de la substancia, la repetitividad brilla por su ausencia¹⁸. En segundo lugar, define universal y particular de un modo unilateral al texto aristotélico: “Una forma es universal si existe como una y la misma en las diferentes parcelas de materia en las que existe y se hace particular por las diversas parcelas de materia en las que existe”¹⁹. Por el contrario, una forma “es primitivamente particular, v.g. si su particularidad no depende de

14 *Met. Z*, 8, 1034 a 5-8.

15 “In the text quoted, Aristotle is just saying that two co-specific individuals, Callias and Socrates, have the same form and differ, i.e. are numerically different, on account of the different pieces of matter in which their forms exist. Thus, form is clearly described as a repeatable entity, something that exists as one and the same in different things, i.e. the different pieces of matter it exists in. And it is the different pieces of matter that make form particular, by making it the form of this or that particular object. Form, in other words, is not primitively particular but is rather made particular by matter. This is just another way of saying that form is in itself universal”, Galluzzo (2013), *op. cit.*, p. 240.

16 Dicho sea de paso, el Aquinate parece argumentar en el mismo sentido: *Vid. Thom. In metaph.*, VII, 7, 1435.

17 Galluzzo (2013), *op. cit.*, p. 109.

18 Es el qué es (τὸ τί ἐστὶ): *Met. Z*, 1, 1028 a 13-15; es algo determinado (τόδε τι): *Met.*, Z, 1, 1028 a 12 y Z, 3, 1029 a 28-29; es separable (χωριστόν): *Met. Z*, 3, 1029 a 27-30; algo primero (πρώτον) en todos los órdenes, en cuanto a la noción (λόγῳ), en cuanto al conocimiento (γνώσει) y en cuanto al tiempo (χρόνῳ): *Met. Z*, 1, 1028 a 31-33; es el sujeto último (ὑποκείμενον): *Met. Z*, 3, 1029 a 1-2; es lo que se predica de un sujeto en cuanto tal (καθ' αὐτό): *Met. Z*, 4, 1029 b, 13-14; constituye el verdadero objeto y referente de la definición (ὄρισμός): *Met.*, Z 12, 1037 b 24-27; coincide con la última diferencia (ἡ τελευταία διαφορά): *Met.*, Z, 12, 1038 a, 28-30; es la forma (εἶδος) y «el que era ser» (τὸ τί ἦν εἶναι) para algo: *Met. Z*, 7, 1032 b 1-2.

19 Galluzzo (2013), *op. cit.*, p. 234.

la substancia de la que es forma o de la materia en la que exista²⁰. Evidentemente, si se define así y se parten de tales supuestos, la silogística nos obliga a concluir: las formas no son particulares ellas mismas, sino en orden a un principio externo, la materia, que las individualiza y es causa de su ser numéricamente distintas. La forma no es, por decirlo de algún modo, particular sin más, sino que el ser particularizada por la materia equivale a decir que la forma es por sí misma universal. Sin lugar a dudas, éstos nos parecen argumentos *ad hoc* para conseguir escapar de la crítica aristotélica en contra de que los universales puedan ser substancia.

Frede y Patzig han propuesto una interpretación bien distinta y, a nuestro entender, más apegada al texto aristotélico. En primer lugar, advierten que el fragmento en cuestión cierra un conjunto de consideraciones introducidas por Aristóteles que concluyen que, en el orden de la generación natural, generante y generado son idénticos en la especie pero numéricamente distintos²¹. Teniendo esto en cuenta, el fragmento debe ser interpretado en una línea semejante: Sócrates y Calias son dos individuos coespecíficos pero numéricamente diversos. Ahora bien, ¿qué es aquello que es aquí numéricamente diverso? Según estos autores, decir que dos objetos de la misma especie se diferencien por la materia, no implica que dichos objetos se diferencien sólo por razón de ella. Por ello, proponen que lo que quiere decir Aristóteles es que la materia es aquello que evidencia la diversidad de los individuos de la misma especie²². Así, de la afirmación de que dos ejemplares de la misma especie se diversifiquen por la materia, no es lícito concluir directamente que la forma sea un universal individuado por la misma²³. Si esta tesis ha de ser defendida no podrá alegarse únicamente este argumento. Ellos, por su parte, refuerzan su interpretación aludiendo al célebre *Met. A*, 5, 1071 a 27-29, donde se dice que cada uno de los individuos de una misma especie poseen no sólo su propia materia sino también su propia forma.

Una vez mencionado, ¿cómo puede un autor como Galuzzo asumir estas líneas de *A* 5? Sencillo: aludiendo a la unidad del σύνολον. Como las formas nunca se dan separadas de la materia, al menos en lo que respecta a las substancias sensibles, lo que encontramos es siempre una forma particular²⁴. Pero, ¿por qué encuentro esta forma particular?: porque ha sido individuada por la materia. Es la materia la que hace que esta forma sea numéricamente una. Pero, si pudiéramos existir despojados de materia, si pudiésemos existir como formas desnudas, tu forma y la mía serían idénticas. En otras palabras, de no haber materia, sólo habría un hombre: el hombre.

Sin embargo, consideramos que, en primer lugar, el argumento anterior resulta erístico. Pues, por un lado se dice que las formas son universales de suyo pero, por otro, se dice que *in re* no encontramos ninguna forma universal. Ante esto cabe preguntar: entonces ¿cómo se

20 *Ibid.*, pp. 234-235.

21 *Cfr. Met.*, Z, 7, 1030 a 24-25.

22 *Vid. Frede y Patzig* (2001), *op. cit.*, pp. 300-301.

23 Este hecho ha marcado el viraje en la concepción del estatuto de la forma y del principio de individuación de muchos autores. Por ejemplo, el propio Enrico Berti en su monumental *Dalla dialettica alla filosofia prima* afirma que la materia como *principium individuationis* implica que la forma es un universal individuado, para años más tarde señalar que lo uno no implica lo otro. *Cfr. Berti, E.* (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica*, Milano, Bompiani, p. 479 y Berti, E. (2014b), «Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della Metafisica», en Berti, E. (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, pp. 536-537.

24 Galuzzo (2013), *op. cit.*, pp. 241-242.

puede saber que las formas son universales? En definitiva, se concluye algo que es incontestable, dejando todo el peso de la argumentación en una situación contrafáctica de dudosa legitimidad: las formas *in re* se dan particularmente, en tanto que individuadas por la materia, pero de no haber materia (de suceder un imposible), entonces esto o aquello²⁵. En segundo lugar, no es cierto que en la cosmovisión aristotélica no existan formas no individuadas por la materia. Así, en *Λ* 8, Aristóteles asume la existencia de, al menos, 47 motores, actos puros libres de materia, numéricamente distintos, más uno, el primer motor, motor de la esfera de las estrellas fijas, del que dice explícitamente lo siguiente:

“Que no hay más que un cielo, es manifiesto. Pues si hubiera más de uno, como sucede con los hombres, el principio relacionado con cada uno sería específicamente uno, pero numéricamente muchos. Ahora bien, las cosas que son muchas en número tienen materia (pues el enunciado de muchos es uno y el mismo); en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número (ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἄριθμῳ). Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto, uno sólo es el cielo”²⁶.

Este pasaje es digno de mención porque permite ver con claridad cuál es el papel que reserva Aristóteles a la materia como principio de individuación: el de multiplicar los individuos de una especie. Por ello, del hecho de que el primer motor carezca de materia no se desprende que éste sea universal, sino que necesariamente sólo habrá uno. *Mutatis mutandis*, si pudiera darse la forma humana sin materia, no debemos inferir que se trataría de una forma universal, sino que existiría un hombre particularísimo y único, o sea, uno en especie y numéricamente. La misión de la materia como principio de individuación es, en primera instancia, la de la multiplicación, y multiplicar no exige la multiplicación de universales, sino sólo que haya muchos individuos, cuyas formas son individuales. Así, el dios de Aristóteles, no es un universal *in re*, sino un particular de una especie única de la que sólo hay un individuo y, por ende, un cielo único.

Por estas razones, consideramos que la posición defendida por Frede y Patzig cuenta, sin duda, con argumentos más poderosos y encaja con una lectura unitaria de la *Metafísica*, más allá del libro Z. No obstante, creemos que sus argumentos translucen algo que no terminan de expresar con suficiente contundencia. Digámoslo nosotros. En efecto, creemos que la tesis aristotélica no es que haya una forma universal que sea individuada por la materia, sino que la forma es particular e individual y que la materia es aquello que las multiplica, no lo que las hace particulares. También consideramos que, por extensión, la materia, que es particular, es principio de individuación en el sentido gnoseológico del término, o sea, que es aquello que me permite conocer que dos individuos son diversos. Esto es, que la forma de Sócrates sea individual y distinta a la de Calias no tiene por qué ser algo causado por la materia, lo cual es una tesis ontológica. Es lícito pensar que las formas son particulares pero que, dado

25 Quiero agradecer a José Antonio García-Lorente esta observación suscitada en diálogo con el propio Galuzzo en el Congreso Internacional de Tesalónica, celebrado en ocasión del 2400 aniversario de Aristóteles proclamado por la UNESCO.

26 *Met.*, *Λ*, 8, 1074 a 31-38.

que las aprehendemos universalmente, la única manera de conocer que lo son es recurrir a las diferencias causadas por la materia. Por ello, una vez más, que la materia sea el principio de individuación, no implica que sea aquello que causa la individualidad de la forma, sino lo que permite que tengamos noticia de dicha individualidad. Todo esto es coherente con el hecho de que sea la forma la que determina a la materia, que es pura potencialidad, no a la inversa. Por tanto, si encontramos dos organizaciones materiales diversas eso exhibe la individualidad de las formas. Las formas no explican las diferencias entre dos individuos, por ejemplo, que Sócrates sea calvo y Calias pese 80 kg, que uno viva en Atenas y otro viaje a Megara. Aristóteles reserva esta misión a la materia. Pero estas diferencias materiales no son las responsables de que ambos sean dos individuos diversos; eso es algo que se debe a la forma. En este sentido, que la forma sea individual no amenaza la tesis de que la materia sea el principio de individuación.

IV. Universal *in re* o *post rem*

¿Cómo conciliar esto, la posibilidad de que la forma, la substancia primera y la esencia, sea particular, con las otras dos tesis que usualmente los defensores de las formas universales suelen ondear como estandarte? A saber, la afirmación aristotélica de que sólo hay ciencia y definición del universal, así como la idea de que no hay definición de los particulares. En Z 10 Aristóteles nos ofrece otro pasaje polémico en el que las dos tesis están presentes:

“Pero el hombre y el caballo y todo lo que de este modo se aplica a los individuos (καθ'ἕκαστα), pero universalmente (καθόλου δέ), no es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal; pero, individualmente, de la materia última surge ya Sócrates, y lo mismo en las demás cosas. Así pues, hay partes de la forma (y llamo forma al qué era ser) y del todo compuesto de la forma y la materia misma. Pero partes del enunciado son sólo las de la forma, y el enunciado es del universal (ὁ δὲ λόγος ἐστὶ τοῦ καθόλου). Pues el qué era ser del círculo y el círculo, y el qué era ser del alma y el alma, son lo mismo²⁷.

Sin duda, parece evidente la posible importancia de un fragmento así para aquel que defiende la universalidad de la forma. En efecto, si la definición es del universal y la forma es el objeto de la definición, la forma es necesariamente universal. De modo que, el hombre en general o el caballo en general consisten en una forma y una materia consideradas universalmente pero el hombre o el caballo particulares consisten en la misma forma universal particularizada por sus respectivas materias²⁸. A este respecto, tanto Frede y Patzig como el propio Galluzzo, han advertido que esta línea argumentativa no es aceptable, pues aquello en lo que Aristóteles pretende incidir es en que nuestro entendimiento conoce abstractiva y universalmente. Por ello, no es que nuestro conocimiento tenga como objeto un universal, sino que conoce las formas, sean particulares o universales, universalmente²⁹.

27 Met. Z 10, 1035 b, 27-1036 a 1.

28 Vid. Burnyeat, M. (ed.) (1979), *Notes on book Z of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Sub-faculty of Philosophy, p. 84.

29 Vid. Frede y Patzig (2001), *op. cit.*, p. 70 y Galluzzo (2013), *op. cit.* pp. 237-238.

Desde nuestro punto de vista, el autor que mejor ha examinado esta cuestión, articulándola de forma precisa y exhaustiva ha sido A. C. Lloyd en *Form and universal in Aristotle*. Allí, Lloyd indica que los que abogan por la universalidad de las formas han considerado que Aristóteles, al enfrentarse al platonismo, ha sustituido una teoría de los universales *ante rem* por una teoría de los universales *in re*. Esta teoría implicaría que existe una naturaleza común, la forma o esencia, que es compartida por todos los miembros de una misma especie. Por el contrario, Lloyd ha mostrado que, desde una genuina perspectiva aristotélica, sólo hay un sentido en el que los universales pueden ser considerados formas: como conceptos, pues los conceptos son formas, pero formas generalizadas tras ser abstraídas por el intelecto. Así, argumentará que su posición puede ser entendida como una que defiende que “las formas son particulares, o como la tesis de que podemos hablar de las formas tal y como existen (cuando son particulares) o tal y como son pensadas (cuando son universales). Entendido de este modo no sería equivocado decir que Aristóteles sostiene una teoría *post rem* de los universales y una teoría de las formas *in re*”³⁰. En otras palabras, que la forma no es un universal *in re*, existente en Sócrates y en Calias, sino que aquello que es universal es el predicado «hombre», que se predica con verdad del uno y del otro en el mismo sentido. Pero este universal, que no es otra cosa que la especie, sólo existe *in mente*, como una forma mental fruto de la generalización de una forma o formas particulares. Dado que este esquema precisa de la existencia previa de dichas formas *in re*, el universal es algo que existe *post rem*.

Finalmente, desde esta perspectiva se entiende con claridad otro fragmento clave pero problemático para los partidarios de las formas universales. En *Met. Z*, 11, 1037 a 5-10, y plena disquisición acerca de qué partes de la substancia deban o no estar presentes en la definición, Aristóteles indica cuál es la forma del hombre *in abstracto* e *in re*. Cuando consideramos al hombre mental y universalmente, diremos que su substancia primera (οὐσία ἢ πρότι) es el alma universalmente considerada, la materia es el cuerpo universalmente considerado, y el hombre, como un todo, es el compuesto de alma y cuerpo universalmente considerados. Pero acto seguido, explota la tesis según la cual lo que puede ser dicho universalmente hablando puede ser dicho del particular en el que la consideración universal encuentra fundamento. De este modo, la substancia primera de Sócrates es «esta alma» (ἡ ψυχὴ ἥδε) particular y concreta, su materia «este cuerpo» concreto (τὸ σῶμα τὸδε) y, Sócrates mismo, esta alma y este cuerpo particulares. Una vez más, encontramos a Aristóteles trabajando con el doble uso de los términos. En un primer momento, la forma (como substancia primera) es usada para denotar la especie, una forma *in abstracto*, que es algo compartido y predicable de Sócrates y Corisco. En segundo término, viene referida como una existencia extramental, única y propia de cada individuo. Ésta es una

30 Lloyd, A. C. (1981), *Form and universal in Aristotle*, Cambridge, Francis Cairns, p. 3. No obstante, merece la pena señalar que la tríada terminológica *universale ante rem*, *universale in re* y *universale post rem*, fue ya acuñada por San Alberto Magno como receptor de la tradición platónico-aristotélica durante la querrela medieval de los universales: Alb. *Physica* I, tr. 1, c. 6; *Super Phorphyrium de quinque unibersalibus*, tr. 1, c. 3; *De intellectu et intelligibili*, I, tr. 2, c. 1-2; *Metaphysica*, V, tr. 6, c. 5-7; *et. passim*. Vid. Noone, T., «Albert and the triplex Universale», en Resnick, I. M. (2013), *A Companion to Albert the Great*, Leiden-Boston, Brill, pp. 619-626; Libera, Alain de (2014), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moten Âge*, ed. Revue et augmentée, Paris, Points, pp. 313-335.

forma particular *in re*, aquella un universal *post rem cum fundamento in re*. Consideramos que este fragmento, a la luz de todo lo dicho, debe forzarnos a admitir que la genuina posición aristotélica es que el individuo concreto es un compuesto de una forma y una materia particulares.

Por último, ¿por qué no es posible definir el individuo concreto? Aristóteles dedica gran parte del Z 15 a explicar que dado que las sustancias compuestas incluyen la materia, que es de suyo indeterminada, incognoscible, causa de contingencia y de multiplicación, sólo son objeto de conocimiento sensible³¹. Sin embargo, los universales son permanentes y determinados y, por ende, objeto de conocimiento:

“Por eso tampoco es posible definir ni demostrar las sustancias sensibles singulares, porque tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir; por eso todas las que entre ellas son singulares, son corruptibles. Por consiguiente, si la demostración tiene por objeto las cosas necesarias, y si la definición es un procedimiento científico, y si, así como no es posible que la ciencia sea unas veces ciencia y otras ignorancia (sino que en tal caso se tratará de una opinión), tampoco es posible que haya demostración ni definición de lo que puede ser de otro modo (sino que se tratará de una opinión), es evidente que no puede haber definición ni demostración de las cosas singulares sensibles”³².

De tal modo que, si el aspecto material del compuesto de materia y forma es incognoscible, parece que el σύνολον, que es el particular sensible, no pueda ser un objeto satisfactorio de definición. Por tanto, Aristóteles exige que aquello que sea objeto de definición y conocimiento ha de ser algo estable, cognoscible y ha de proporcionar un principio de unidad epistémica. Nada particular parece acomodarse a ninguno de estos tres requisitos. Sin embargo, el universal sí, y por ello se dice que la forma debe ser también universal.

Por nuestra parte, y a la luz de lo dicho anteriormente, consideramos que los argumentos desarrollados en Z 15 no deben ser interpretados como la tesis de que las sustancias materiales sensibles no son definibles, sino como la tesis de que no son definibles en su individualidad, o sea, en cuanto individuos. De no ser así, creemos que un pasaje como *Met.*, Z, 11, 1037 a 24-30 no puede ser interpretado correctamente. En efecto, lo que allí se afirma es que, el enunciado que significa el «qué era ser» de cada uno, no incluye sus partes materiales, pues el compuesto sólo es definible en virtud de su sustancia primera, su forma inmanente. Por tanto, la sustancia primera no consiste en la composición de una forma con su substrato, sino en la sola forma. Ahora bien, la forma de la que aquí se habla no es una forma separada cuya existencia sea independiente de la materia, sino que la forma es forma inmanente y, por ello, forma de una materia. Por tanto, si la forma es aquello que proporciona la determinación y la definibilidad a las sustancias materiales, lo que se indica es que hay un sentido en el que los compuestos son definibles. Si bien,

31 La materia como algo indeterminado (ἀόριστον), *vid. Met. Z*, 11, 1037 a 27; como incognoscible en cuanto tal (ἀγνωστος καθ' αὐτήν), *vid. Met. Z*, 10, 1036 a 9; como causa de contingencia, *vid. Met. Z* 15, 1039 b 27-31; como causa de multiplicación, que hace que los individuos sean potencialmente infinitos, *vid. Met. B*, 4, 999 a 26-29.

32 *Vid. Met.*, Z, 15, 1039 b 27-1040 a 2.

al mismo tiempo, dado que las definiciones no han de incluir la materia, se sigue que los compuestos son definibles no en su individualidad sino en su especificidad, aprehendida mental y universalmente. La razón es que, si pretendiéramos definir las substancias en su individualidad la ciencia sería imposible, pues los particulares son infinitos, infinitas sus diferencias y sus biografías³³.

Por tanto, parece que la cuestión no es: si hay ciencia y los compuestos no son definibles la forma es universal, sino que, dado que hay individuos, cuya substancia primera es una forma particular, puede haber ciencia, pues ciertamente conocemos universal y específicamente la formalidad de las cosas. De este modo, no encontramos ningún argumento que nos obligue a pensar que la forma y la esencia para Aristóteles sea ni un universal *in re* ni un universal particularizado. Antes bien, creemos que la verdadera posición del Estagirita es la de mostrar que la forma y la esencia es algo propio y exclusivo de cada substancia, si bien nuestro conocimiento no pueda aprehenderla en su individualidad.

V. Conclusiones

Si bien la cuestión de la particularidad o la universalidad de las formas es una cuestión que involucra decenas de textos aristotélicos, creemos, desde nuestro diálogo con Galluzzo, que hay razones suficientes para sostener las siguientes tesis:

1) Que, para Aristóteles, el «qué era ser» y la forma es particular y, por tanto, única y exclusiva de cada substancia. De este modo, cada individuo (Sócrates, Calias, etc.) posee su propia forma como numéricamente diversas.

2) Que defender una teoría de las formas individuales no es lo mismo que defender una teoría de las formas universales individuadas, a la manera de Galluzzo. De este modo, hemos mostrado cómo afirmar que las formas o esencias sean particulares es una tesis independiente y no contradictoria con la visión de la materia como *principium individuationis*. En efecto, la materia es aquello que causa la multiplicación de los individuos, así como lo que evidencia la multiplicidad de los mismos, pero nunca lo que hace que las formas sean particulares.

3) De igual modo, hemos argumentado que la visión aristotélica acerca de las formas como universales es la de ser formas mentales y, por ende, formas *post rem cum fundamento in re*.

4) Por último, dado que las formas particulares pertenecen a cada individuo, son definibles en la medida en que son específicamente idénticas al resto de los individuos de la misma especie. Esta identidad específica es lo que nuestra mente aprehende posibilitando el discurso universal de la ciencia.

Si todo esto es cierto, consideramos que pretender poner en relación la teoría de la forma aristotélica con la esencia universal de clase, defendida por los esencialistas contemporáneos, debe ser revisada. En efecto, sostener, por ejemplo, que la naturaleza esencial del agua es ser H₂O como una propiedad *in re*, presente en todos los ejemplares de la misma especie es sostener, a los ojos del aristotelismo, la existencia *in re* de las especies y, por tanto, de universales. Creemos que esta tesis, pueda o no ser sostenida, es más cercana a un nuevo tipo de platonismo que de aristotelismo.

33 Cfr. Berti (2014b), *op. cit.* p. 542.

Referencias bibliográficas

- Aquinatis, Th. (1926), *In metaphysicam Aristotelis commentaria*, Taurini, Marietti.
- Aristóteles (1998), *Metafísica*, ed. trilingüe de Agustín García Yebra, Madrid, Gredos.
- Berti, E. (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica*, Milano, Bompiani.
- Berti, E. (2014b), «Il concetto di ‘sostanza prima’ nel libro Z della Metafisica», en Berti, E. (2014a), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano, Bompiani, pp. 529-548.
- Burnyeat, M. (ed.) (1979), *Notes on book Z of Aristotle’s Metaphysics*, Oxford, Sub-faculty of Philosophy.
- Charles, David (2005), *Aristotle on Meaning and Essence*, Oxford, Clarendon.
- Code, A. (1984), «The Aporematic Approach to Primary Being in Metaphysics Z», en Pelletier, J., King-Farlow, J. (eds.), *New Essays on Aristotle, Canadian Journal of Philosophy*, suppl. Vol. X, pp. 1-20.
- Driscoll, J. (1981), «EIDH in Aristotle’s Earlier and Later Theories of Substance», en O’Meara, H. J. (ed.), *Studies in Aristotle*, Washington, The Catholic University of America Press, pp. 129-159.
- Frede, M. (1987), «Individuals in Aristotle» en Frede, M. (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, pp. 49-71.
- Frede, M. (1987), «Substance in Aristotle’s Metaphysics», en Frede, M. (ed.), *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 72-80.
- Frede, M. y Patzig, G. (1988), *Aristoteles «Methaphysik Z»*, 2 voll., München, C. H. Beck. Ed. it.: Frede, M. y Patzig, G. (2001), *Il libro Z della «Metafisica» di Aristotele*, Milano, Vita e pensiero, Milano.
- Galluzzo, G. (2013), «Universals in Aristotle’s Metaphysics», en Chiadonna, R. y Galluzzo, G. (ed.), *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa, Edizioni della normale, pp. 209-253.
- García-Lorente, J. A. (2017), «El estatuto de la forma en el libro Z de la Metafísica», *Anuario Filosófico*, en prensa.
- Irwin, T. (1988), *Aristotle’s First Principles*, Oxford, Oxford University Press.
- Kirwan, Ch. (2003), *Aristotle, Metaphysics books Γ, Δ and E*, Oxford, Oxford University Press.
- Kripke, S. (1971), «Identity and necessity», Munitz, M. K. (ed.), *Identity and individuation*, New York, New York University Press, pp. 135-164.
- Kripke, S. (1980), *Naming and Necessity*, Harvard, Cambridge.
- Lewis, F. A. (1991), *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Libera, Alain de (2014), *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, ed. Revue et augmentée, Paris, Points, pp. 313-335.
- Lloyd, A. C. (1981), *Form and universal in Aristotle*, Cambridge, Francis Cairns.
- Loux, M. J. (1979), «Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H and Θ», en *Mind*, 88, pp. 1-23.
- Loux, M. J. (1991), *Primary Ousia. An essay on Aristotle’s Metaphysics Z and H*, Ithaca-London, Cornell University Press.

- Magnus, Albertus (1951), *Opera Omnia*, ad fidem codicum manuseriptorum adenda apparatus critico notis prolegomenis indicibus instruenda curavit Institutum Alberti Magni Coloniense, Mosasterii Westfalorum.
- Migliori, M. (coord.), *Aristotele. Organon: Categorie; De Interpretatione; Analitici Prime; Analitici Secundi; Confutazioni Sofistiche*, Milano, Mompiani.
- Noone, T., «Albert and the triplex Universale», en Resnick, I. M. (2013), *A Companion to Albert the Great*, Leiden-Boston, Brill, pp. 619-626;
- Putnam, H. (1975), «The Meaning of Meaning», en Gunderson, K (ed.), *Language, Mind and Knowledge, Studies in the Philosophy of Science*, Mineapolis, University of Minnesota Press, vol. VII.
- Sellars, W. S. (1967), «Aristotle's Metaphysics: An Interpretation» en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 73-124.
- Sellars, W. S. (1967'), «Substance and Form in Aristotle», en Sellars, W. S. (ed.), *Philosophical Perspectives: History of Philosophy*, Atascadero, Ridgeview Publishing Company, pp. 125-136.
- Wedin, M. V. (2000), *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, Oxford University Press, pp. 343-404.
- Whiting, J. (1986) «Form and Individuation in Aristotle», en *History of Philosophy Quarterly*, III, pp. 359-377.
- Wiggins, D. (1980), *Sameness and substance*, Oxford, Blackwell.
- Williams, C. J. F. (2002), *Aristotle's De Generatione et corruptione*, Oxford, Clarendon Press.
- Witt, Ch. (1989), *Substance and essence in Aristotle: an interpretation of "Metaphysics VII-IX"*, New York, Cornell University Press.

Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores

Descartes and Animal Thought: Exterior Actions vs. Interior Actions

SERGIO GARCÍA RODRÍGUEZ*

Resumen: El presente artículo analiza los distintos argumentos que propone Descartes para negar la existencia de una mente en los animales y los compara con los ofrecidos para justificar la presencia de una mente en los humanos. Para ello se divide entre argumentos basados en las «acciones interiores» y argumentos fundados en las «acciones exteriores», esto es, entre aquellos que recurren a la experiencia subjetiva del pensamiento y aquellos que apelan a las conductas empíricamente observables. Finalmente se concluye que la argumentación cartesiana respecto al pensamiento animal sólo puede ofrecer una certeza moral.

Palabras clave: acciones exteriores; acciones interiores; certeza moral, Descartes, lenguaje, pensamiento animal

Abstract: This paper analyses the different arguments provided by Descartes so as to deny the existence of an animal mind and compares them with the reasons given to justify the presence of human mind. For this purpose, we will divide the argued reasons between arguments based on «interior actions» and «exterior actions», that is, those arguments that appeal to the subjective experience of thought and those that are based on empirically observable behaviours. Finally, it is evidenced that the Cartesian argumentation concerning animal thought is linked to a moral certainty.

Keywords: animal thought, Descartes, exterior actions, interior actions, language, moral certainty

1. Introducción

La cuestión de los animales en Descartes ha constituido uno de los tópicos más extendidos en la ética y la filosofía de la mente contemporánea. Ciertamente, la teoría cartesiana de los animales-máquina (*bêtes-machines*) ha tendido a ser malinterpretada (Gibson 1987: 211; Kemp Smith 1963: 135; Cavalieri 2006: 58) al sostener que, según ésta, los animales *no son seres sintientes*. Las conclusiones que se han extraído de esta lectura son bien reflejadas por Peter Singer, quien afirma que, bajo la comprensión cartesiana, los animales «no experimentan ni placer, ni dolor, ni ninguna otra cosa» (Singer 2002: 200). En respuesta, gran parte

Recibido: 21/12/2017. Aceptado: 05/06/2018.

* Profesor del departamento de Filosofía en IES Joan Alcover (Baleares). Doctor en Filosofía. Miembro del Grupo de Investigación sobre Pensamiento Científico y Filosófico Moderno y Contemporáneo (F&C) de la Universitat de les Illes Balears. Líneas de investigación principales: Filosofía moderna, en especial el escepticismo y el pensamiento de Descartes. E-mail: grsergio91@hotmail.com.

de los estudiosos cartesianos –Cottingham (1978), Harrison (1992) o Morris (2000)– han atacado la incorrección de dichas interpretaciones, poniendo de manifiesto que la propuesta cartesiana no niega el estatuto sintiente de los animales, sino que, en todo caso, rechaza que éstos «tengan sensaciones o pasiones “como nosotros” o “como las nuestras”» (Morris 2002: 406) –recordemos que éstos no pueden gozar de las emociones *intelectuales* (AT XI, pp.396-7)¹ pero sí disponen de las emociones estrictamente vinculadas a la corporalidad.

Más allá del estatuto sintiente de los animales, el otro gran tema abordado por Descartes en relación a éstos, y que también ha sido ampliamente divulgado, refiere a la cuestión del pensamiento animal, pues es bien conocida la posición cartesiana que niega la existencia del mismo. Para Descartes, la atribución de mente a los animales no conforma sino un claro ejemplo de *prejuicio de la infancia* (AT IV, p.114; VII, pp.438-9; IX-B, pp.58-9). Estos prejuicios inherentes a la juventud son el resultado de una incapacidad para separar aquello que pertenece al cuerpo de aquello que es propio de la mente y por la que nos acostumbramos «a atribuir al cuerpo muchas cosas que pertenecen solo al alma, y a atribuir muchas cosas al alma que solo pertenecen al cuerpo» (AT III, p.420). Eso es precisamente lo que sucede respecto al pensamiento animal, dado que «al no distinguir esos dos principios del movimiento [el mental y el corporal], y al ver que aquel que depende únicamente de los espíritus animales y de los órganos se da en los animales tanto como en nosotros, hemos creído de manera inconsiderada que el otro, que depende del espíritu y del pensamiento, también se da en ellos» (AT VII, pp.230-1). Consecuentemente, mediante un argumento por analogía fundado en que «Muchas de las acciones de los animales se asemejan a las nuestras» (AT II, p.39), se establece en la infancia el prejuicio de que los animales poseen pensamiento:

«Pero el mayor de todos los prejuicios que hemos retenido en nuestra infancia es el de creer que los animales piensan. La fuente de *nuestro error* procede de haber visto que algunos miembros de la familia de los animales no eran muy diferentes de los nuestros en lo que se refiere a su forma y a sus movimientos, y en haber creído que nuestra alma era el principio de todos los movimientos que se dan en nosotros, que ella dotaba al cuerpo de movimiento, y que era la causa de nuestros pensamientos. Una vez supuesto todo esto, no hemos encontrado dificultad en creer que existe en los animales algún alma parecida a la nuestra» (AT V, pp.275-6)

Dado que el fin último de la metafísica de Descartes consiste en «mostrar aquellas cosas que se pueden concebir de forma distinta» (AT III, p.192), es preciso suprimir este prejuicio, pues atenta contra los principios de la metafísica cartesiana e induce a realizar juicios falsos. Con todo, la separación entre lo mental y lo corporal no elimina de por sí la posibilidad –que el argumento por analogía introduce– de que los animales posean una mente. Por ello, Descartes se sirve de una serie de argumentos que le permitirán sostener,

1 Las referencias de la obra de Descartes expuestas en las notas al pie se acogerán a la edición clásica de Adam & Tannery —a partir de ahora AT. Así, se indicará que la referencia pertenece a AT, junto con el correspondiente volumen y página. Las traducciones expuestas en el texto se realizarán, salvo que se indique una traducción propia, en base a la edición de Cirilo Flórez, indicando su página correspondiente. Los *Principios de la Filosofía* se ceñirán a la traducción de Guillermo Quintás. Y la traducción de las cartas a More se ajusta a la edición de González Recio. Todas las cursivas que se introduzcan en las citas de Descartes son propias.

con alta probabilidad, que los animales no gozan de pensamiento. En este punto, debemos recordar que, por «pensamiento», Descartes concibe «todas las operaciones de la mente [...], [pues] en la medida en que dependen del alma, son pensamientos» (AT II, p.36). Es más, el atributo principal de la mente (*res cogitans*) radica en el propio pensar (AT VII, p.78) –«el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa» (AT IX-B, p.48)–, de forma que la naturaleza de la mente conlleva el que ésta esté permanentemente pensando y no pueda dejar de hacerlo (AT VII, pp.356-7). Por tanto, existe tal conexión entre la mente y el pensamiento que rechazar la existencia de éste conlleva, a su vez, negar la posesión de una mente² ya que la *res cogitans* no puede concebirse al margen de su atributo principal.

El presente artículo examina las razones por las que Descartes niega la existencia de pensamiento en los animales y, contrariamente, defiende la existencia evidente de una mente humana. Para ello, se distinguirá entre aquellos argumentos que apelan a las acciones exteriores y aquellos que recurren a las acciones interiores, cada uno vinculado a un tipo de certeza. Posteriormente se mostrará cómo la inexistencia de pensamiento en los animales se sostiene sobre la consideración extraída de las acciones exteriores, mientras que, en el caso de los humanos, la justificación real apela a las acciones interiores. Finalmente, se concluye que Descartes únicamente puede proveer de razones *probables* para sostener la carencia de mente en los animales.

2. Los argumentos de Descartes contra la existencia de pensamiento en los animales

Descartes defiende que los animales no son poseedores de una mente y que, consecuentemente, todas sus acciones son perfectamente explicables a través de «la disposición de los órganos y la continua afluencia de los espíritus animales producidos por el calor del corazón» (AT VII, p.230). En otras palabras, los movimientos de los animales pueden ser explicados de forma análoga a las descripciones mecanicistas de los autómatas (AT III, p.122; IV, pp.575-6; VII, p.426). Ahora bien, ser capaces de explicar todos los movimientos de los animales en términos corporales no excluye la posibilidad de que éstos gocen de pensamiento. A fin de suprimir dicha eventualidad, Descartes se sirve de dos argumentos que evidencian la carencia de una mente animal –denominados respectivamente por Gunderson (1964: 198) como «examen de lenguaje» y «examen de acción».

El primer argumento apela a la falta de un lenguaje animal como marca de la inexistencia de una mente, ahora bien, la comprensión de esta razón exige abordar la relación existente entre el pensamiento y el lenguaje. Para Descartes, existe una conexión muy estrecha entre la mente y el lenguaje, pues los significados de las palabras no constituyen sino entidades mentales como son los pensamientos (AT IV, p.604). De ese modo, es posible distinguir entre «palabras» y «significados». Los primeros refieren a la dimensión material mientras que los segundos a la esfera de lo mental –preservándose en la denominada *memoria intelectual* (AT V, p.150). Así, «cuando se aprende un idioma se agregan las letras o la pronunciación de ciertas palabras, que son cosas materiales, a sus significados, que son pensamientos; de

2 Desde la óptica cartesiana, los términos «alma» y «mente» son considerados como sinónimos: «No admito que las facultades vegetativas y sintientes de los animales merezcan el nombre de "alma" [*animae*], como sucede con la mente [*mens*] de los hombres» (AT III, p.370). En efecto, «*Anima* [...] en un sentido transferido, [...] significa mente [*mentem*]» (AT III, p.362) Por ello, Descartes se sirve de ambos términos de forma intercambiable a fin de abordar el problema de la mente en los animales (AT III, pp.371).

manera que cuando uno oye después de nuevo las mismas palabras concibe las mismas cosas» (AT IV, p.604). Por tanto, la adquisición de un lenguaje presupone la existencia de una mente, dado que los significados pertenecen a la esfera de la *res cogitans*, constituyendo el lenguaje una articulación entre lo mental y lo corporal donde los significados de la mente se materializan a través de su verbalización. Partiendo de una comprensión del lenguaje donde «la palabra es el único signo y la única marca segura de la existencia del pensamiento oculto y encerrado en el cuerpo» (AT V, p.278), Descartes sostiene que los animales carecen de una mente, dado que éstos «jamás responden, sino por azar, ni de palabra, ni siquiera mediante signos, a propósito de lo que se les pregunta» (AT II, p.40). En efecto, bajo la perspectiva cartesiana, pese a que algunos animales –como la cacatúa o el loro– son capaces de articular palabras, no existe animal alguno que disponga de una *capacidad discursiva*³. En este punto se evidencia la notable diferencia entre el mero proferir palabras y la elaboración un discurso:

«pues es cosa muy de notar que no hay hombre, por estúpido y embobado que esté, sin exceptuar los locos, que no sea capaz de arreglar un conjunto de varias palabras y componer un discurso que dé a entender sus pensamientos» (AT VI, p.57)

Ciertamente, la disparidad radica en que, si bien «los loros pueden proferir, como nosotros, palabras, [...] sin embargo, no pueden, como nosotros, hablar, es decir, *dar fe de que piensan lo que dicen*» (AT VI, p.57). En otras palabras, la capacidad discursiva reside para Descartes en que alguien «ordene en varios modos las palabras para contestar al sentido de todo lo que en su presencia se diga, como pueden hacerlo aun los más estúpidos de entre los hombres» (AT VI, pp.56-7). En el discurso, las palabras que se pronuncian dan cuenta realmente de un significado que se halla presente en la mente y que es comprobable, pues «esos signos deben tener una referencia [...] hacia elementos particulares» (AT IV, p.574). Es decir, que su sentido se establece en relación a otros elementos del propio discurso. Por tanto, el empleo de un lenguaje precisa de una mente donde se preserven los significados, permitiendo así la autorreferencia a los contenidos proferidos, es decir, pudiendo el individuo referirse a lo que él mismo afirma o niega. Para Descartes, existe en todo lenguaje una consciencia de lo expresado, y «Este propósito implica un pensamiento [...] [pues] para hablar a propósito no solo hace falta distinguir, también es necesario querer decir lo que se dice» (Cavaillé 1991: 250). En vista de que esta facultad no se evidencia en los animales que profieren palabras, Descartes concluye que éstos no poseen una mente y que la articulación de palabras en ellos es resultado de conectar una pasión de los animales con este movimiento corporal a través del hábito⁴.

- 3 La afirmación, por parte de Descartes, de la inexistencia de un lenguaje en los animales es una cuestión abierta a debate actualmente pues existen multitud de ejemplos que parecen sostener la posibilidad de lenguajes animales (Cf. Hauser, Chomsky & Fitch, 2002). Es más, el posicionamiento cartesiano se opone a la propia tradición aristotélica, que atribuía facultades elevadas en determinados animales que conllevaban la existencia de inteligencia en los mismos (López-Farjeat 2010: 130 y sig.).
- 4 Descartes «utiliza una combinación de instinto y memoria asociativa para dar cuenta de las capacidades psicológicas de los animales: la sensación y la respuesta motora, el aprendizaje asociativo (que se explicaría por el entrenamiento) y el comportamiento situacional adecuado» (Hatfield, 2008: 418-9). Así, dado que la verbalización de un sonido pertenece a la dimensión material –por lo que no es precisa una mente para proferirla–, la explicación cartesiana de las palabras que pronuncian animales como los loros se fundamenta en un hábito donde se conecta una pasión determinada con dicha palabra.

El segundo argumento para negar la existencia de mente en los animales aduce que éstos no realizan *todas* las acciones mejor que nosotros –sino *solo algunas de ellas*:

«Es también muy notable cosa que, aun cuando hay varios animales que demuestran más industria que nosotros en algunas de sus acciones, sin embargo, vemos que esos mismos no demuestran ninguna en muchas otras; de suerte que eso que hacen mejor que nosotros no prueba que tengan ingenio, pues *en ese caso tendrían más que ninguno de nosotros y harían mejor que nosotros todas las demás cosas*, sino más bien prueba que no tienen ninguno» (AT VI, p.58)

Es cierto que algunos animales «son más fuertes que nosotros, y que [...] existen varios animales que poseen una astucia natural capaz de engañar a los seres humanos más sagaces» (AT IV, p.573). Ahora bien, es preciso señalar que la razón constituye para Descartes «un instrumento universal, que puede servir en todas las coyunturas» (AT VI, p.57), esto es, que permite la mejor conducción posible ante las infinitas situaciones que se presentan en la vida. Consecuentemente, si los animales poseyeran una mente –es decir, razón–, dado que éstos nos sobrepasan en multitud de acciones, ello implicaría que serían mejores que nosotros en *todas las acciones ordinarias*, pues, además de sus facultades propias, poseerían el instrumento universal que constituye la razón. Sin embargo, los animales superan a los seres humanos solo en *algunas* acciones y «fallan, sin embargo, en muchas cosas que deberían hacer para imitarnos, más de lo que harían los más insensatos» (AT II, p.40). Así, el *vrai homme* sobrepasa a los animales en la mayoría de las acciones, y este hecho solo puede ser explicado sosteniendo que únicamente los seres humanos disponemos de razón dado que «es moralmente imposible que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros» (AT VI, p.57).

Existen, por tanto, dos argumentos por los que se rechaza la existencia de pensamiento en los animales, aunque Descartes realmente considera que el examen de lenguaje representa el más poderoso de ambos (AT IV, p.575; V, p.278). Parece factible, sin embargo sostener un tercer argumento basado en la *simplicidad de las explicaciones* –criterio habitual en las hipótesis científicas cartesianas (AT VI, p.239; IX-B, p.124; IX-B, p.126; XI, p.201). Ciertamente, Descartes es consciente de que es posible explicar la totalidad de los movimientos de los animales apelando exclusivamente a la dimensión corporal, por lo que *no es necesario suponer en ellos una mente*:

«he investigado cuidadosamente si los movimientos de los animales provenían de esos dos principios o de uno solo. Ahora bien, al haber comprobado claramente que dichos movimientos podían proceder de uno solo, es decir, del corporal y mecánico, he tenido por demostrado que no podíamos probar de ningún modo que hubiera en los animales un alma que pensara» (AT V, p.276)

Los autómatas conforman invenciones capaces de imitar nuestros movimientos rigiéndose en exclusiva de modo mecánico gracias a la autonomía corporal, por la que el «propio cuerpo [posee] la facultad de moverse a sí mismo» (Aucante 2006: 38) sin necesidad de un

alma. Descartes afirma que los cuerpos disponen de su propio principio de movimiento por el que se desplazan por sí mismos, conformando la causa de todos los movimientos en los autómatas (AT XI, p.331). Así, dado que es posible ofrecer explicaciones meramente mecanicistas de los movimientos, para Descartes los animales tan solo representan «autómatas que al estar compuestos por la naturaleza serían incomparablemente más perfectos» (AT II, p.41) que aquellos fabricados por el ser humano. De ese modo, como los movimientos de los animales «se pueden hacer también sin imaginación [facultad que precisa una mente], tenemos razones que prueban que se cumplen así en ellos, como espero hacer ver claramente describiendo con detalle toda la arquitectura de sus miembros y las causas de sus movimientos» (AT III, p.479). «No es necesario suponer un alma que dirija e informe al cuerpo» (Guenancia 2000: 106), pues, apelando solo a explicaciones mecanicistas, «las operaciones de los animales pued[e]n ser *explicadas suficientemente*» (AT VII, p.426) –la inclusión de otro tipo de entidades únicamente haría más compleja la explicación de forma innecesaria.

Por último, es posible señalar un cuarto argumento centrado en las repercusiones teológicas que se extraerían, pues la atribución de mente a los animales conllevaría, a su vez, el que éstos poseyeran un *alma inmortal*. En un contexto intelectual dominado por el aristotelismo, el problema del alma en los brutos emana como una polémica fruto de la concepción tripartita del alma propia de la filosofía peripatética. En este sentido, la distinción entre tipos de alma conformará el pilar sobre el que se establezca una concepción gradualista de las facultades racionales donde las funciones vegetativa, sensitiva y racional serán ordenadas en un sentido jerárquico en base a la complejidad que cada una entraña –atribuyendo a los animales un alma sensitiva y una vegetativa. El propio Aristóteles afirma la existencia de esta gradación, pues «siempre en el término siguiente de la serie se encuentra potencialmente el anterior, [...] [por ejemplo] la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva» (Aristóteles 1978: 177 [414b-25]). Consecuentemente, autores como Montaigne o Charron sostendrán que la diferencia entre las facultades intelectivas de los humanos y la de otros animales es una cuestión gradual, dado que existe un «parentesco» (*cousinage*) que permite equiparar nuestras acciones y las del resto de animales. De este modo, tal y como sostiene Charron en su *De la Sagesse* (1601), «existe una gran proximidad y parentesco [*cousinage*] entre el hombre y el resto de animales. Ellos tienen muchas cosas en común y también poseen diferencias, pero estas diferencias son tan remotas que no se sostienen» (Charron 1836: 122). Concluye Montaigne, en consecuencia, que «hay mayor diferencia de tal hombre a cual otro, que entre tal hombre y tal animal» (Montaigne 1912: 211).

Descartes rompe definitivamente con la concepción tripartita del alma propia del aristotelismo, de forma que las funciones propias del alma vegetativa y el alma sensitiva constituyen a su juicio aquellas concernientes a la dimensión corporal del sujeto y el alma racional conformará la *res cogitans* (AT III, pp.371-2). A este respecto es preciso recordar que Descartes fue un ferviente defensor de la inmortalidad del alma (AT III, p.272; III, p.422; IV, p.293; IV, pp.314-5), sirviéndose para ello de distintos argumentos como el de la distinción real entre cuerpo y mente. Así, frente a la inmortalidad del alma humana, Descartes negará que los animales dispongan de un alma inmortal. Para ello, empleará el argumento de que si los animales «piensan como nosotros, tendrían un alma inmortal como la nuestra, lo que parece poco probable, porque no hay razón para creer esto de algunos animales sin hacerlo extensivo a todos, y muchos animales son demasiado imperfectos como para que ello sea

posible, como sucede con las ostras y las esponjas» (AT IV, p.576). Por tanto, dado que la posesión de una mente es sinónimo de disponer de un alma inmortal, negar que los animales sean poseedores de un alma inmortal es sinónimo de rechazar la existencia de una mente en ellos. Descartes se sirve, pues, de un argumento por *reductio ad absurdum* cuyo núcleo se funda en la percepción de que es ridículo considerar que animales tan imperfectos como la esponja o la ostra puedan poseer algo tan perfecto como es el alma inmortal⁵. Detrás de este argumento se halla implícito un rechazo de la noción de *cousinage*. En efecto, el razonamiento que priva a los animales de alma inmortal solo es consistente si previamente se abjura de una concepción de las facultades en términos gradualistas, ya que ello permite que las facultades intelectivas de un chimpancé sean equiparadas a las de una ostra, haciendo extensivo el argumento a la totalidad de los animales. De ese modo, Descartes «elimina el propio concepto de alma animal, destruyendo cualquier noción de *parentesco*, y restaurando como única posibilidad la inmortalidad del alma humana» (Fowler 1999: 117).

En definitiva, es posible distinguir cuatro argumentos por los que los animales no gozan de pensamiento: (1) carecen de capacidad discursiva; (2) no se conducen mejor que nosotros en todas las situaciones de la vida; (3) es posible explicar todos los movimientos de los animales apelando a una concepción mecanicista y corpórea donde se prescindiera de los movimientos del alma; (4) no es posible que animales muy imperfectos puedan disponer de algo tan perfecto como es el alma.

3. La distinción entre acciones interiores y acciones exteriores: argumentos en favor de la mente humana

Tras analizar los distintos argumentos propuestos por Descartes para desechar una posible mente animal, se observa que la explicación cartesiana en términos mecanicistas es suficiente para dar cuenta de los distintos movimientos que se producen en los animales. Sin embargo, surge en este punto una importante cuestión que atenta contra la existencia de la propia mente humana. Dada la similitud existente entre los movimientos de los animales y los de los humanos (AT II, p.41; III, p.479; V, p.276), siguiendo el mismo argumento por analogía y apelando al criterio de simplicidad, podría quizá sostenerse que el *ser humano no posee mente*. Es decir, que, de forma análoga a los animales, sus movimientos podrían ser explicados únicamente apelando a una dimensión estrictamente corporal. Esta posibilidad, planteada en las *Meditaciones* por Gassendi (AT VII, pp.268-71), implicaría que el ser humano solo posee lo que Descartes denomina «alma corporal» (AT V, p.276; VII, p.426), es decir, «nada excepto su sangre, que es convertida en espíritus animales gracias al calor del corazón y que viaja a través de las arterias hacia el cerebro y desde ahí a los nervios y músculos» (AT I, p.414). De hecho, según Hatfield (1992: 345), Descartes en el *Tratado del hombre* «deja claro que las acciones tanto de los hombres como de los animales pueden ser explicadas de forma mecanicista», pues el autómatas que imagina como muy similar al

5 Este es el argumento del que Descartes se sirve para justificar el que los animales no puedan disponer de alma inmortal. Ahora bien, Cartesio no considera que la atribución de alma inmortal a los animales pudiera implicar la disolución del alma inmortal humana, dado que «Por lo que concierne a los perros y los monos, y aun cuando yo les atribuyera pensamiento, no se seguiría de ello que el alma humana no se distingue del cuerpo, sino que en los demás animales también se distinguen cuerpo y alma» (AT VII, p.426).

vrai homme está «en disposición de imitar todos los movimientos que hagan en su presencia tanto hombres de verdad como otras máquinas semejantes a ellas» (AT XI, p.185). De todas las consecuencias metafísicas que se derivarían de una comprensión del ser humano en términos puramente mecanicistas, se hallan también las implicaciones teológicas, pues una concepción puramente material de éste conllevaría la disolución de su alma *immortal*:

«imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra, y que, por consiguiente, nada hemos de temer ni esperar tras esta vida, como nada temen ni esperan las moscas y las hormigas; mientras que si sabemos cuán diferentes somos de los animales, entenderemos mucho mejor las razones que prueban que nuestra alma es de naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está atendida a morir con él» (AT VI, p.59)

En este punto, Descartes introduce la distinción entre «acciones exteriores» (*actions exterieures*) y «acciones interiores» (*actions interieures*) (AT II, p.41) a fin de evidenciar la existencia de la mente humana. Por acciones externas se deben entender aquellas que son observables y explicables en términos mecanicistas, mientras que las «acciones internas» refieren a aquellas propias del *cogito* y que se hallan encerradas en la esfera de lo mental –pese a que pueden poseer manifestaciones corporales. Descartes, al discernir entre distintas acciones, establece una diferenciación entre argumentos que permitirá vincular distintas formas de certeza a la posesión de una mente. De este modo, por «argumentos externistas» me referiré a aquellos que apelan a la manifestación conductual de un determinado movimiento que es susceptible de ser observada empíricamente. Por otro lado, entenderé por «argumentos internistas» aquellos que se fundamentan en la experiencia subjetiva del pensamiento a la que solo la *res cogitans* tiene acceso mediante un proceso introspectivo.

Los argumentos externistas que prueban la existencia de la mente humana son los mismos que los utilizados para demostrar la imposibilidad de un pensamiento en los animales, dado que, mientras que los animales no son capaces de superarlos, los humanos sí. En primer lugar, es posible determinar que el ser humano posee una mente gracias a la capacidad discursiva que hallamos en él, ya que todo lenguaje presupone unos significados que sólo pueden conservarse en la mente. Así, «todos los hombres, hasta los más estúpidos y los más insensatos, e incluso los que están privados de los órganos del lenguaje y de la palabra, se sirven de signos» (AT V, p.278). Es más, esta facultad se halla incluso en aquellos que «habiendo nacido sordos y mudos, están privados de los órganos que a los otros sirven para hablar, [y que] suelen inventar por sí mismos unos signos, por donde se declaran a los que, viviendo con ellos, han conseguido aprender su lengua» (AT VI, pp.57-8). En segundo lugar, los seres humanos son capaces de responder adecuadamente ante las múltiples problemáticas que les plantea la vida, por lo que ellos deben disponer necesariamente de razón. Con todo, como muy acertadamente ha señalado Morris, «no puede haber inferencia directa alguna del hecho de que algo se comporta de una forma a la conclusión de que ésta posee un alma racional; ni tampoco puede realizarse una deducción directa del hecho de que algo no se comporta de una forma determinada a la conclusión de que carece de un alma racional» (Morris 2000: 408-9). Ciertamente, los argumentos externistas determinan de forma débil la posesión o no de una mente, pues, como el propio

Descartes reconoce, «ninguna de nuestras acciones externas puede mostrar a nadie que las examine que nuestro cuerpo no es únicamente una máquina que se mueve por sí misma» (AT IV, p.574). Así, como apunta Harrison (1992: 223), si bien «La falta de alma implica el mecanicismo, [...] el mecanicismo por sí mismo no implica necesariamente la carencia de mente». En consecuencia, los argumentos externistas planteados por Descartes serán incapaces de ofrecer una justificación que no sea *probable*⁶: el ser humano *probablemente* posee mente y los animales *probablemente* no.

Ahora bien, contra la afirmación de Cottingham de que Descartes nunca planteó argumentos que no fueran externistas al abordar la cuestión de lo mental⁷, se debe señalar una justificación internista utilizada por Descartes que permitirá solventar definitivamente la cuestión respecto al *vrai homme*. El argumento internista se sostiene en que «en verdad, no es posible que no experimentemos todos los días en nosotros mismos que pensamos» (AT VII, p.427). En efecto, Descartes recurre en reiteradas ocasiones (AT V, p.138; V p.147; VII, p.358; VIII-B, p.166; X, p.524) a un argumento fenomenológico basado en la experiencia que cada sujeto posee de su propio pensamiento, del que «tiene una experiencia continua e infalible» (AT VII, p.427) y que «todos sentimos en nuestro fuero interno sin necesidad de filosofar» (AT III, p.694). Por tanto, cada individuo goza de una experiencia individual de su propio pensamiento que impide una mera reducción de todos sus movimientos a algo puramente mecánico. Es más, renunciar a esta experiencia representa, para Descartes, una actitud imprudente propia de personas que han perdido el juicio. De ese modo, frente a la mera justificación probable que subyace a los argumentos de corte externista, la justificación internista se funda en una experiencia fenomenológica⁸ cuyo carácter sería el de una certeza metafísica –garantizando de forma muy segura la posesión pensamiento.

Por tanto, no se trata, como ha sostenido Kenny, de que «el ser humano [...] no pued[a] ser concebido como una máquina debido al uso del lenguaje y por la capacidad de adaptación universal de la razón» (Kenny 1968: 200). Es la existencia de una experiencia fenomenológica basada en la percepción personal que cada uno posee de su pensamiento donde reside el argumento central utilizado por Descartes para probar realmente que el ser humano no es un autómatas como el que se describe en el *Tratado del hombre*. Pese a que los movimientos del *vrai homme* pudieran ser explicados en términos mecanicistas, no se puede suprimir la experiencia que el sujeto tiene de su propio pensamiento –y que una comprensión del ser humano como autómatas excluiría. Negar la existencia del propio pensar atentaría contra la certeza metafísica del *ego cogito* –cuyo carácter es por sí mismo indubitable (AT IX-B, p.324). Así, el argumento internista implica la existencia de la mente, de forma que ésta desempeña un papel respecto a los tipos de movimientos que tienen lugar en los humanos.

6 Como posteriormente veremos, eso incluye también los dos argumentos externistas de Descartes, que solo serán susceptibles de ofrecer una justificación *probable*.

7 «Nagel's conclusion was that consciousness has a specific, subjective character that can never be discovered just by an "external", scientific examination of the physiology or information-processing mechanisms of the organism. These kinds of question are ones which Descartes did not raise» (Cottingham 2008: 75-6)

8 Por «experiencia fenomenológica» referimos aquella donde «se estudia cómo las cosas se nos presentan en nuestra experiencia consciente; analiza la forma subjetiva en que las cosas “se nos aparecen”» (Martin 2008: 497)

4. La certeza moral y pensamiento animal: la imposibilidad de entrar «en el corazón de los animales»

Toda la argumentación cartesiana dirigida a evidenciar la imposibilidad de una mente en los animales pertenece al orden de las *razones externas*, dado que la existencia del pensamiento posee, para Descartes, una serie de correlatos conductuales que prueban la posesión de una mente. Así, la capacidad discursiva o el modo en que los animales actúan frente al mundo representan aspectos conductuales que actúan como marca de la existencia o no del pensamiento.

Descartes niega la presencia de pensamiento en los animales sirviéndose exclusivamente de razones externistas, ante la imposibilidad de «acceder al corazón de los animales» (AT V, pp.276-7; VII, p.426), esto es, a su fuero interno. En efecto, no existe modo alguno de probar mediante argumentos internistas la existencia de pensamiento en los animales, pues ello precisa de una perspectiva que es solo accesible al propio animal «ya que el espíritu, meditando en sí mismo y reflexionando sobre lo que él es, puede muy bien experimentar que piensa, pero no si los animales tienen pensamientos o si no los tienen» (AT VII, p.358). Así, las únicas razones de que disponemos son aquellas basadas en el comportamiento observable y que conceden unas conclusiones que no pueden considerarse como definitivas, pues los argumentos de Descartes se centran en la expresión conductual que emana del pensamiento –lo que no prueba la inexistencia como tal de la mente animal. De esta forma, pese a que Descartes sostiene que sus argumentos externistas son *suficientes* para demostrar la inexistencia del pensamiento animal, acaba reconociendo el carácter limitado de los mismos:

«Sin embargo, aunque contemplo como una cosa demostrada que no se podría probar que hay pensamientos en los animales, no creo que se pueda demostrar que lo contrario sea cierto, porque el espíritu humano no puede penetrar en el corazón [de los animales] para saber lo que sucede allí» (AT V, pp.276-7)

Pese a las razones externistas argüidas por Descartes, «Permanece la posibilidad de que los animales posean pensamientos *pero que no los expresen*» (Morris 2000: 413) –pues esta contingencia solo sería descartable en caso de que existiera alguna comprobación internista que probara la inexistencia del pensamiento desde una perspectiva fenomenológica, lo cual no es factible. Por tanto, no es posible determinar *definitivamente* que los animales no dispongan de pensamiento, pues solo un argumento internista podría validar de forma definitiva dicha hipótesis. Así, frente a la *certeza metafísica* que nos dispensa el argumento internista, se halla una *certeza moral* como garante de los argumentos externistas referentes a la inexistencia de la mente animal. La certeza moral constituye un conocimiento *probable* (AT VI, p.25; VII, p.22; VII, p.73), *fallible* y *perfectible* (AT VI, p.3; VI, p.24; VII, p.47) que, en el ámbito de las explicaciones científicas, refiere a aquellos fenómenos cuyo estatuto explicativo se dirime en términos hipotéticos⁹.

9 Para una caracterización más profunda de la certeza moral en la que enmarco, véase: García Rodríguez 2017: 190 y sig.

En este punto es preciso señalar la estrecha conexión existente entre las hipótesis científicas cartesianas y el carácter de certeza moral que subyace a las mismas. La ciencia cartesiana no es deducida desde los principios metafísicos, sino que ella constituye un constructo de carácter hipotético que plantea explicaciones probables para los distintos fenómenos naturales. En palabras de Clarke, «la aproximación de Descartes es claramente hipotética. Los fenómenos que requieren explicación son en primer lugar enumerados, después son presentadas las hipótesis explicativas, y por último éstas son confirmadas, al menos parcialmente» (Clarke 1986: 150). La «explicación plausible complementa, y prácticamente suplanta, la deducción desde unos principios seguros como fuente de confirmación» (Macmullin 2008: 89), por lo que Descartes recurre a hipótesis a fin de dar cuenta de la totalidad de los fenómenos científicos. Ejemplos de ello son la explicación del arcoíris (AT VI, pp.325-44) o la de las distintas cualidades del imán (AT IX, 280-3). Existe, así, una gran diferencia entre una ciencia hipotética y una ciencia deducida de los principios metafísicos, dado que una hipótesis «no puede realmente ofrecer una certeza [metafísica] [...] En todo caso puede presentar una serie de *indicios* que darán una alta probabilidad a la hipótesis que se desea confirmar» (Morris 2000: 307). Por tanto, ante la imposible corroboración definitiva de una hipótesis, el conocimiento que se extrae de las mismas es siempre *probable* –tal y como se evidencia en la analogía donde Descartes equipara la construcción de su propuesta científica con el desvelamiento del sentido de un escrito cifrado¹⁰ (AT IX-B, pp.323-4).

En este sentido, defiendiendo que la afirmación cartesiana respecto a la inexistencia del pensamiento animal no deja de constituir una hipótesis explicativa amparada bajo argumentos probabilísticos y, en consecuencia, susceptible de ser sometida a revisión o sustituida por otra mejor. Los distintos movimientos que ocurren en un animal representan el fenómeno a explicar y, para ello, se plantean dos hipótesis posibles: (1) todos los movimientos animales se explican por la mera interacción mecanicista de las distintas partes de su cuerpo; (2) todos los movimientos de los animales son resultado de la coexistencia de dos principios –uno corporal y otro mental. Descartes defiende la hipótesis (1) y recurre, para ello, a una explicación abductiva a fin de probar la inexistencia de la mente animal, apelando a razones cuyo estatuto debe ser calificado como certeza moral. La razón es que ninguno de los argumentos externistas excluye realmente la posibilidad de que los animales posean una mente. La inexistencia de la conducta asociada a la posesión de pensamiento no implica necesariamente la falta de pensamiento, sino que solo la hace *más probable*. Así, «Descartes finalmente admite a Henry More [...] que sus argumentos son tan solo probables, y que no puede establecer con ninguna certeza [metafísica] la imposibilidad de las almas animales» (Garber 1992: 303):

«examinando lo que hay de más probable en todo esto, no veo ninguna razón que pruebe que los animales piensen [...] es *más probable* hacer que se muevan como máquinas los gusanos de tierra, las moscas, las orugas y los demás animales, que otorgarles un alma inmortal» (AT V, p.277)

10 «Given a series of words, written in some kind of cypher, we guess at the code for the cypher, and we find that we are able, decoding the cypher, to read a certain message. If the code is very simple and the message very long, we attain a very high degree of probability for our conjecture. But we would have no guarantee, ever, that our conjecture is the right one» (Morris 2002: 311)

Dicho carácter de certeza moral se evidencia de forma clara en el caso del «examen de acción». Como se ha expuesto anteriormente, este argumento sostiene que la posesión de la razón –en tanto que instrumento universal de acción– permite que el sujeto se mueva en el mundo correctamente. Así, en vista de que los humanos actúan de la mejor forma en multitud de asuntos, se concluye que los animales no disponen de razón mientras que los humanos sí. En este punto, Descartes contempla la posibilidad de que el autómatas en cuestión podría haber sido diseñado de un modo tal que gozara de todas las disposiciones posibles que le hicieran responder a las situaciones que plantea la vida, igualando la perfección con que la razón desempeña dicha tarea. Con todo, concluye que «es *moralmente imposible* que haya tantas y tan varias disposiciones en una máquina que puedan hacerla obrar en todas las ocurrencias de la vida de la manera como la razón nos hace obrar a nosotros» (AT VI, p.57). En otras palabras, solo disponemos de una certeza moral de que los autómatas no han sido diseñados de tal forma, pues es *más probable* concebir que no han sido fabricados con un conjunto de disposiciones que iguala el modo en que la razón guía las acciones. No obstante, dado que los animales han sido creados por Dios y gozan de una complejidad mucho mayor de la que dispone cualquier autómatas construido por los humanos (AT II, p.41; V, p.277; VI, pp.55-6), no debe desecharse de forma definitiva la posibilidad de que los animales gocen de una «particular disposición para cada acción particular» (AT VI, p.57).

Respecto a los otros dos argumentos externalistas, tampoco puede concluirse definitivamente mediante ellos que el animal no tenga pensamiento. En el caso del examen de lenguaje, para explicar esta posibilidad, no es posible apelar a una concepción gradualista de las facultades mentales donde los animales dispongan de un «grado menor de alma o mente, poseedor de sensibilidad y con una cognición limitada pero que carezca de los recursos para disponer de lenguaje y de una inteligencia general» (Hatfield 2008: 419), pues Descartes la rechaza¹¹. Sin embargo, es suficiente con considerar que, pese a la no superación del examen, aun cabe la posibilidad, poco probable, de que los animales tengan pensamientos pero que *no los expresen*. Asimismo, en relación al argumento por analogía amparado bajo el criterio de simplicidad, es preciso destacar que, al no disponer de acceso al fuero interno de los animales, no es posible determinar si ellos comparten la misma experiencia fenomenológica del pensamiento de la que goza el sujeto. Y al ser precisamente esta experiencia aquello que invalida una comprensión puramente mecanicista de los seres humanos, no es posible concluir definitivamente¹² que los animales se rijan exclusivamente en modo mecánico, pues aún cabe la posibilidad de que tengan pensamiento.

Ante nuestra incapacidad para acceder al *corazón de los animales*, esto es, de dilucidar con un estatuto de certeza metafísica si existe o no mente en los animales, debemos conformarnos con una justificación probable. Esta certeza es, por tanto, plenamente falible, pues

11 Descartes no realiza distinciones graduales entre las facultades intelectuales de los animales. En consecuencia, sitúa a las esponjas y a las ostras al mismo nivel de perfección que al resto de animales, pues «no hay razón para confiar en la existencia de mente en unos sin hacerlo extensible a todos» (AT IV, p.576). Por tanto, para Descartes no existen «diferentes grados de función mental, como sucedía con la distinción tradicional entre facultades superiores e inferiores» (Gaukroger, 2003: 92).

12 Mi tesis se opone, así, a la de Henríquez, quien sostiene que, para Descartes, el animal «carece *absolutamente* de alma racional» (Henríquez 2009: p.197).

nada garantiza que el sujeto no yerre. Asimismo, es posible *perfeccionar* –es decir, hacer más probable– dicha certeza moral, dado que cabe desarrollar más argumentos externistas contra la existencia de mente en los animales.

5. Conclusión

Descartes plantea argumentos externistas e internistas a fin de validar la existencia de la mente en humanos y animales. Los primeros son resultado de la conexión entre pensamiento y conducta, en vista de que determinadas acciones tan solo pueden ser resultado de una mente. Así, mediante el examen conductual, Descartes concluye que los animales *probablemente* no disponen de pensamiento. Para asegurar la presencia de la mente en los humanos, Descartes recurre a un argumento internista basado en la experiencia fenomenológica que poseemos de nuestro pensamiento:

«Pues no puedo creer que haya existido alguna vez alguien tan estúpido que haya tenido que aprender qué es la existencia antes de que pudiera concluir y afirmar que él es. Y lo mismo ocurre en el caso de la duda y *el pensamiento*. Añado incluso que es imposible que alguien aprenda estas cosas por otro medio que por sí mismo, ni que se convenza de ellas de otro modo que por su propia experiencia y por la conciencia o testimonio interno que cada cual experimenta en sí mismo cuando las considera» (AT X, p.524)

Por tanto, se presentan distintos argumentos cuyo estatuto justificatorio diferirá en el tipo de certeza que otorgue. Los argumentos externistas presentarán el carácter de certeza moral, de forma que a través de ellos solo es posible concluir que es «más probable [...] que los animales [sean] autómatas insensibles que éstos go[cen] de alma como nosotros» (Harrison 1992: 226). El argumento internista poseerá, contrariamente, el estatuto de una *certeza metafísica* al presentarse al sujeto a través de una experiencia infalible, dado que «nada es tan cognoscible como el fenómeno psíquico» (Hamelin 1949: 350). Así, mientras es posible concluir con certeza metafísica que los seres humanos poseen una mente, solamente se puede sostener que *probablemente* los animales no dispongan de pensamiento –pues para dilucidar definitivamente esta cuestión sería necesario acceder a su fuero interno, lo que es irrealizable. Por último, es preciso subrayar que, pese a que sea factible elaborar una explicación mecanicista de todos los movimientos ocasionados en el ser humano, ello no implicaría que se pudiera establecer mediante un argumento por analogía –apelando al criterio de simplicidad en las explicaciones– que éste no posee alma. Una explicación puramente mecanicista del ser humano no sería capaz de dar cuenta de la experiencia continua e infalible que poseemos del pensamiento en nuestro fuero interno, por lo que se debe concluir necesariamente que en éste confluyen dos tipos de movimientos: corporales y mentales.

La posición cartesiana referente al problema del alma en los brutos se distancia, por tanto, de las posturas de notables contemporáneos como Montaigne, quien sostuvo en la *Apología a Raimundo Sabunde* que los animales manifiestan en multitud de ocasiones comportamientos por los que podíamos llegar a atribuirles inteligencia. Por ejemplo, en opinión de Montaigne es posible establecer una analogía entre los movimientos externos de

los animales y los movimientos que los humanos realizan con las manos, cejas, hombros o cabeza para comunicar ideas o sentimientos, de forma que es posible atribuir inteligencia a ambos. Para Montaigne se trata de «animalizar al hombre» reduciendo la amplia estima y consideración que el ser humano tiene por sí mismo y mostrar que éste es solo un animal más que no dispone de mayor dignidad que el resto¹³ –es más, el escéptico sostiene que los animales realizan determinadas acciones de forma mucho más perfecta que los humanos (Montaigne 1912: 389-90). En este sentido, Descartes y Montaigne plantean estrategias inversas. Por un lado, «Montaigne parece conducir al hombre hacia al animal; [por otro lado] Descartes opera inversamente, conduce el animal al hombre, para entonces mostrar la absurdidad del proceso» (Llinàs Begon 2017: 99), sirviéndose, para ello, de los múltiples argumentos expuestos anteriormente en relación al lenguaje así como del argumento sobre la perfectibilidad del alma inmortal. Existe, así, un manifiesto rechazo de la postura de Montaigne (AT IV, p.573), pues los argumentos del escéptico para probar la inteligencia de los animales no permiten superar ni el examen de lenguaje, ni el de acción. Asimismo, se observa cómo el posicionamiento cartesiano difiere también de la postura defendida por Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* (1554)¹⁴, donde se defiende que los animales efectivamente no disponen de mente (Gómez Pereira 2000: 6), planteando una comprensión de los movimientos de los animales en términos estrictamente mecanicistas. De hecho, entre los múltiples argumentos de los que Gómez Pereira se sirve para concluir con toda seguridad que éstos no poseen pensamiento se encuentra aquel que refiere a la incapacidad de los animales para proferir palabras (Gómez Pereira 2000: 8). Frente a estas posturas coetáneas, Descartes plantea una posición genuina caracterizada por argumentos probabilistas abiertos a evidencias futuras, pues solo es posible juzgar con cierta probabilidad y no con certeza metafísica que los animales no disponen de pensamiento.

Bibliografía

- Aristóteles (1978), *De anima*, Madrid: Gredos
- Aucante, V. (2006), *La philosophie médicale de Descartes*, Paris : Presses Universitaires de France.
- Cavaillé, J.-P. (1991), *Descartes. La fable du monde*, Paris: Vrin, 1991
- Cavalieri, P. (2006), «The Animal Debate. A Reexamination», en: P. Singer (ed.): *In defense of Animals. The second wave*, Londres: Blackwell, pp.54-68
- Charron, P. (1836), *De la sagesse*, Paris: Lefèvre
- Cottingham, J. (2008), *How to read Descartes*, Croydon: Granta.
- Cottingham, J. (1978), «“A brute to brutes”: Descartes’ treatment of animals», *Philosophy*, vol.53, no.206, pp.551-59
- Clarke, D. (1986), *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid: Alianza Editorial.

13 En este sentido, véase la comparación que Montaigne establece entre las capacidades humanas y las del alción (Llinàs Begon 2017: 92).

14 Desde que Huet propusiera en su *Censurae philosophiae cartesianae* (1689) la conexión entre Gómez Pereira y Descartes, determinados intérpretes han sostenido que Descartes estuvo influido por la *Antoniana Margarita* y que los argumentos utilizados son similares –pese a que el propio Descartes afirmó desconocer dicha obra (AT III, pp.386-7).

- Descartes, R. (2011a), *Descartes*, Flórez, C. (Ed.), Madrid: Gredos.
- Descartes, R. (2011b), *La correspondencia Descartes-Henry More*, González Recio (ed.), Madrid: Antígona.
- Descartes, R. (1995), *Principios de la filosofía*, Quintás, G. (trad.), Madrid: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (1981), *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*, Quintás, G. (trad.), Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (1980), *Obras Escogidas*, Olaso y Zwanck (eds.), Buenos Aires: Charcas.
- Descartes, R. (1897-1913), *Oeuvres de Descartes (XII Vol.)*, Adam & Tannery (eds.), París: Leopold Cerf.
- Fowler, C.F. (1999), *Descartes on the human soul*, London: Kluwer Academic Publishers
- Garber, D. (1992), «Descartes' physics», en: J. Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.286-334.
- García Rodríguez, S. (2017), «Hipótesis y certeza moral: la crítica de Descartes a las causas eficientes», *Eidos. Revista de filosofía*, no.27, pp.174-198
- Gaukroger, S. (2003), *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gibson, A.B. (1987), *The Philosophy of Descartes*, New York: Garland.
- Gómez Pereira, A. (2000), *Antoniana Margarita*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela
- Guenancia, P. (2000), *Lire Descartes*, Paris: Gallimard.
- Gunderson, K. (1964), «Descartes, La Mettrie, Language, and Machines», *Philosophy*, vol.39, no.149, pp.193-222.
- Hamelin, O. (1949), *El sistema de Descartes*, Buenos Aires: Losada
- Harrison, P. (1992), «Descartes on animals», *The philosophical quarterly*, vol.42, no.167, pp.219-227
- Hatfield, G. (1992), «Descartes' physiology and its relation to psychology», en: J. Cottingham (ed.): *The Cambridge Companion to Descartes*, Cambridge: University Press, pp.335-70
- Hatfield, G. (2008), «Animals», en: Broughton y Carriero (eds.): *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.404-25.
- Hauser, M.D., Chomsky, N. & Fitch, W.T. (2002), «The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?», *Science*, vol.298, pp.1569-1579.
- Henríquez, R. (2009), *El paradigma cartesiano de lo mental*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Kemp Smith, N. (1963), *New Studies in the Philosophy of Descartes*, New York: Russell & Russell.
- Kenny, A. (1963), *Descartes. A study of his philosophy*, New York: Random House.
- Llinàs Begon, J.L. (2017), «La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida», *Ingenium. Revista electrónica de pensamiento moderno y metodología en Historia de las ideas*, vol.11, pp.87-102
- López-Farjeat, L. (2010), «El conocimiento animal en Aristóteles y Avicena», *Acta Philosophica*, vol.19 (1), pp.125-44.

- Macmullin, E. (2008), «Explanation as Confirmation in the Descartes's Natural Philosophy», en: Broughton and Carriero (eds.): *A companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.84-102
- Martin, W. M. (2008), «Descartes and the Phenomenological Tradition», en: Broughton y Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford: Blackwell Publishing, pp.496-512
- Montaigne, M. (1912), *Ensayos*, Paris: Garnier.
- Morris, J. (1970), «Descartes and probable knowledge», *Journal of the History of Philosophy*, vol.8, no.3, pp.303-12
- Morris, K. (2000), «Bêtes-machines», en: Gaukroger, Schuster and Sutton (eds.): *Descartes' Natural Philosophy*, London: Routledge, pp.401-419
- Singer, P. (2002), *Animal Liberation*, New York: Ecco

Poética, temporalidad, ipseidad. El trasfondo heideggeriano de la hermenéutica de Ricœur

Poetics, Temporality, Ipseity. The Heidegger's background in the Ricoeur's hermeneutics

BEGOÑA RÚA ZARAUZA*

Resumen: *La Metáfora Viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí Mismo Como Otro* son tres obras mayores de Ricœur cuya característica principal, se podría decir, es la de constituir una hermenéutica de trasfondo heideggeriano. Cada una de estas obras representa una especie de discurso paralelo e incluso una réplica al discurso heideggeriano. En *La Metáfora Viva* Ricœur trata de la metáfora en relación a la poética, en *Tiempo y Narración* de la cuestión del tiempo, y en *Sí Mismo Como Otro* asistimos a los lineamientos de una hermenéutica del sí. Mostrar la pertinencia de dicha afirmación así como las líneas directrices de tal hermenéutica, representa el objetivo de esta exposición.

Palabras Clave: hermenéutica, poética, temporalidad, ipseidad, Heidegger, Ricœur.

Abstract: *The Rule of Metaphor*, *Time and Narrative*, *Oneself and Another* are three major works of Ricœur. Their main characteristics constitute a hermeneutic of Heideggerian background. Each of these works represents a kind of parallel speech and even an answer to Heideggerian speech. In *The Rule of Metaphor*, Ricœur deals with the metaphor related to the poetical; in *Time and Narrative* with the question of Time, and in *Oneself and Another* he assists to the lineaments of an hermeneutic of the self. To show the pertinence of this assertion as well as the guidelines of this hermeneutic represents the target of this statement.

Key Words: Hermeneutic, Poetics, Temporality, Ipseity, Heidegger, Ricœur.

La Metáfora Viva, *Tiempo y narración* y *Sí Mismo Como Otro* son tres obras mayores de Ricœur cuya característica principal, se podría decir, es la de constituir una hermenéutica de trasfondo heideggeriano. Las tres obras conforman un *corpus* en la medida en que cada una de ellas es la continuidad de la otra y se sitúan en el período en el que Ricœur se había unido al denominado *linguistic turn* que entonces afectaba prácticamente a todas las escuelas filosóficas (hacia los años 70¹). Que dichas obras constituyen una hermenéutica, cuyo trasfondo es heideggeriano, se sostiene al considerar que representan

Recibido: 24/12/2017. Aceptado: 27/10/2018.

* Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias (ISTIC), profesora de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea; bruazara@gmail.com. Principales líneas de investigación: Filosofía Contemporánea; Ontología General; Ética. Últimas publicaciones: Begoña Rúa, "Ricœur. Los entresijos del Ser en el tiempo", *Dókos*, Revista filosófica, Vols. 19-20, 2017 (ISSN: 1889-0202 – e-ISSN: 1989-2020). Begoña Rúa, "Cuestiones de ontología general en la obra de Paul Ricœur", *Studium Ovetense*, 2015, pp., 93-110 (ISSN: 0211-0741).

1 Ver a este propósito, Ricœur (1995 p. 40): *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Trad. español, Buenos Aires : Nueva Visión, 1997.

una especie de discurso paralelo o incluso una réplica al discurso heideggeriano. En el primer caso, *La Metáfora Viva*, Ricœur trata de la metáfora en relación a la poética, en el segundo caso, *Tiempo y Narración*, de la cuestión del tiempo, y en el tercer caso, *Sí Mismo Como Otro*, asistimos a los lineamientos de una *hermenéutica del sí*. Cuestiones, todas ellas, centrales en una de las obras más significativas, sino la más significativa, del autor alemán: *Ser y Tiempo*.

Mostrar la pertinencia de dicha afirmación así como las líneas directrices de esta *hermenéutica* de trasfondo heideggeriano representa el objetivo de la siguiente exposición.

La cuestión de la poética

La cuestión de la *poética* podría ser contada entre los emblemas más plenos de sentido de la filosofía contemporánea en lo que supone de novedad y porque podría explicar, incluso, el fondo especulativo de la *filosofía hermenéutica*. No obstante, la propia *era hermenéutica* ni se comprende ni se explica sin la filosofía moderna, particularmente sin el *criticismo* y la *filosofía de la historia*: Kant y Hegel.

De Hegel se podría aseverar que constituye una contestación al *criticismo* al considerar que si el primero había puesto los fundamentos acerca de la *imposibilidad* del pensamiento metafísico, el segundo erige, sobre las mismas ruinas de ciertos presupuestos del criticismo, una de las *metafísicas* más abrumadoras de la historia del pensamiento occidental. De hecho, la *poética* tiene que ver con estas dos figuras y su difícil conciliación en una *ontología* no sistemática que incluso sustituiría, en cierta manera, a la metafísica clásica.²

Otras dos grandes cuestiones que subyacen a la filosofía hermenéutica son la libertad y la historia, las cuales permanecen ligadas igualmente, a la modernidad, la Ilustración y los dos grandes hitos mencionados.

Ciertamente que con tales afirmaciones no se pretende trazar el plano sobre el que reconstruir el complejo edificio de la filosofía hermenéutica. Sin embargo, las cuestiones mencionadas nos parecen centrales en la hermenéutica de Heidegger y en la de Ricœur, cuyo trasfondo, hemos sostenido, es heideggeriano.

Recordemos cómo los primeros años del pensamiento de Ricœur representan la etapa de flirteo con los existencialismos de Jaspers y Gabriel Marcel, y cómo el propio Heidegger era contado entre los denominados *existencialitas*, los filósofos que pensaban y trataban acerca de la *existencia*, al lado de Kierkegaard, Jaspers, Sartre... Ambos autores proceden, además, de la fenomenología husserliana.

Acerca de la herencia existencialista y sus orígenes nos ilustra un artículo de J. Wahl en la *Encyclopaedia Universalis*, “*Philosophies de l’existence*”. Según Wahl esta cuestión tiene que ver con la distinción escolástica entre *esencia* y *existencia*, con la salvedad de que los pensadores de la existencia anteponen ésta a la esencia. La génesis de la idea Wahl la atribuye a Sören Kierkegaard, quien a su vez sigue la tradición del idealismo alemán, en particular la secuencia que va de Kant a Hegel. El danés pertenecía a un movimiento

2 Ricœur (1975/76) *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, escribe: “La poésie est métaphysique, mais immédiatement...”. Del mismo modo, el propio J. Wahl sostiene en su artículo de la *Encyclopaedia Universalis*, *Philosophies de l’existence*: “...Poésie et philosophie se rejoignent du point de vue de la pensée de l’existence.”

general de la filosofía alemana conocido como “la vuelta a Kant”,³ cuyo objetivo consistía en recuperar los límites que el criticismo había impuesto a la reflexión, sin renunciar a la novedad con la que Hegel había enriquecido el panorama filosófico: *la ontología del Geist*. Se podría sostener de hecho, que los denominados filósofos de la existencia, o pensadores de la existencia, pretenden conservar y potenciar el hallazgo hegeliano contrarrestando, al mismo tiempo, sus excesos.⁴

La influencia existencialista en Ricœur se remonta a los primeros años de su trayectoria intelectual (1935-39) cuando frecuentaba las reuniones de Gabriel Marcel, los famosos *Viernes*. Más tarde, durante los cinco años de reclusión por el régimen nazi en los campos de Pomerania oriental, Ricœur comparte pabellón con otros siete compañeros intelectuales entre los cuales se haya el filósofo Mikel Dufrenne, con quien trabaja la obra de Jaspers. De esta colaboración surge la obra, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (Dufrenne y Ricœur, 1947),⁵ donde se halla una de las primeras confrontaciones de Ricœur respecto a Heidegger. La filosofía de Heidegger la califica Ricœur como filosofía de la pura inmanencia, en contraposición a la filosofía de Jaspers, quien sin dejar de ser un pensador de la inmanencia, mantendría el polo de la trascendencia. Por otra parte, ambos autores coincidirían en afirmar que el ser humano no *es* una *cosa* entre las *cosas* sino que su *ser* se constituye como *libertad*. La cuestión, no obstante, es el salto, la desproporción entre la *libertad* y la *naturaleza*, entre el carácter *finito* de la condición humana y el carácter *infinito* que representa la libertad, abierta siempre a nuevas posibilidades. En *Traces of Understanding: a Profile of Heidegger's and Ricœur's Hermeneutics* (Bourgeois y Schalow, 1990), esta cuestión se analiza desde la reapropiación del pensamiento kantiano por parte de Heidegger y Ricœur. Según Bourgeois y Schalow, la filosofía contemporánea resuelve la antinomia entre libertad y naturaleza a través de la relación entre *finitud* y *totalidad*. En Heidegger la *libertad* es correlativa al *cuidado* que define la estructura del *Dasein* como ser *finito* y, en este sentido, *total*. Ricœur, por el contrario, mantiene la *imposibilidad*, por principio y en línea con la *Dialéctica Trascendental* de Kant, de alcanzar la *totalidad*: la unidad del ser humano es una *idea regulativa* que se presenta como una *tarea interminable* (Bourgeois y Schalow, 1990, pp. 2-10). Ricœur mantiene el polo de la *infinitud*.

En Heidegger la libertad aparece como la capacidad del ser humano para *transcenderse* en el sentido de *proyectar las posibilidades más propias* en la realidad circundante. El significado de la trascendencia es, en el caso del autor alemán, puramente inmanente y, por tanto, la libertad es una “libertad sin esperanza”, en los términos del propio Ricœur. El ser humano constituye una *totalidad* que se explica por la *finitud* inherente a su condición mortal. Heidegger pone de relieve el hecho de que la totalidad del ser humano es de carácter temporal: ésta se realiza fácticamente desde el nacimiento hasta la muerte, que es su término. No cabría por tanto, en el pensamiento de Heidegger, al menos no conforme a la lectura que Ricœur establece, atisbo alguno de esperanza postrera. La *libertad* sería, en todo caso,

3 Ver a este respecto “Philosopher après Kierkegaard”, (Ricœur, 1963).

4 En *Philosopher après Kierkegaard* (Ricœur, 1963) leemos: “(Kierkegaard) construit...sur le terrain même de la dialectique hégélienne, une antidialectique, faite d'oppositions non résolues, qu'il appelle paradoxes; or, le paradoxe est encore une structure logique...”.

5 Las pp. 173-393 constituyen la contribución de Ricœur y a ellas nos referimos.

libertad de elección: entre las múltiples posibilidades que ofrece la vida hemos de quedarnos con unas y rechazar otras.

El filósofo francés Jean Greisch (2009, p. 8) sostiene en el prefacio a la obra de Ricœur *Lo Voluntario y lo Involuntario*: «...Ricœur [...] acusa a Heidegger de proponer un análisis de la *libertad* ‘enteramente devorado’ por la noción de situación y finalmente por la idea de la muerte»; al mismo tiempo Greisch asevera que desde entonces Ricœur ambicionaba construir una “poética de la libertad”. El propio Ricœur (1995, p. 26), declara en su autobiografía intelectual que *La Metáfora Viva y Tiempo y Narración* representan la realización, si bien parcial, de dicha *poética*.

Metáfora y poética en *La Metáfora Viva*

Ricœur desarrolla la cuestión de la poética en *La Metáfora Viva*, obra donde se analiza detenidamente la *metáfora* partiendo de los tratados aristotélicos de la *Poética* y la *Retórica*. La idea directriz, por otra parte, versa en torno a la metáfora como *fenómeno de innovación semántica*.⁶ Se puede sostener, no obstante, que los estudios que la componen comportan una finalidad precisa que no vemos aflorar hasta el octavo y último estudio dedicado a la ontología de base. De hecho, idéntica intencionalidad aparece reflejada en el corpus representado por las tres obras que aquí se analizan (*La Metáfora Viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí Mismo Como Otro*), en la medida en que en cada una de ellas, se halla un capítulo final consagrado a la cuestión ontológica y, a partir de la cual, Ricœur se posiciona frente a Heidegger.

En el caso que nos ocupa se trata de rebatir cierto deconstruccionismo representado por Nietzsche, Derrida y Heidegger. Dichos autores coinciden en *calificar* de *metafísica* la historia del pensamiento filosófico, incluyendo el discurso especulativo o conceptual. Nietzsche sería el primero de la serie al sostener que el lenguaje es *tramposo, engañoso*, porque todo él es *metafórico* o *simbólico* y, por tanto, impropio. Del mismo modo Derrida (*Mitología Blanca*), sostiene que la metafísica ha borrado de sí misma la escena fabulosa que la ha producido. En cuanto a Heidegger, éste parece identificar los discursos *metafórico* y *metafísico*, coincidiendo éste último con la historia del pensamiento filosófico-especulativo. A juicio de Heidegger, desde los tiempos de Platón se habría dado pábulo a una armonía de principio entre el pensamiento y el ser físico provocando la transposición del dominio de lo sensible al dominio de lo espiritual. Mediante la función analógica, las nociones no sensibles se trasponen al dominio de lo sensible, como es el caso del *entendimiento*, que se considera *como* el ojo del cuerpo. Trasposiciones que implicarían, desde la perspectiva deconstructivista, el uso impropio del lenguaje creando una confusión entre lo real y lo racional, los sentidos y la imaginación.

Ricœur no coincide con el análisis heideggeriano, al menos en lo que respecta a la presunta reducción de la totalidad del discurso filosófico-especulativo a *metafísica*. La puesta en jaque del pensamiento filosófico occidental reputado de *metafísico*, con la consabida

6 La obra representa una importante complejidad al tener en cuenta los estudios y autores recientes del estructuralismo (Ferdinand de Saussure, Emile Benveniste, Stephen Ullmann, Roman Jakobson...) y la filosofía del lenguaje (Nelson Goodman, I.A. Richards, Max Black, Beardsley, Frege, Wittgenstein...).

descalificación que ésta soporta desde el *criticismo*, puede resultar un acto valiente y sobremanera ambicioso pero, y por lo mismo, absolutamente desproporcionado y en cierta manera *enajenado*. En efecto, caben otras alternativas que sin dejar de ser audaces y revolucionarias resultan, sin embargo, más equitativas. Tal sería a nuestro juicio la posición de Ricœur quien, lejos de reducir el discurso especulativo de la filosofía a mera ficción, ve en éste la condición de posibilidad del discurso poético.

Helenius (2104) en “*Reflections on Poetic Work: Heidegger and Ricœur*”, sostiene la misma tesis. En efecto, según Helenius, Ricœur mantiene un discurso *poético-especulativo* mientras que Heidegger se sitúa en una *onto-poética* o *poética el ser*. Del mismo modo, en *Ricœur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity* (Helenius, 2016), el autor defiende la idea según la cual, la hermenéutica de Ricœur es una *hermenéutica de la cultura*, en el sentido que aquí defendemos, a saber, que las obras de arte, las obras del espíritu, las obras de la cultura y en general, todas las obras humanas, se materializan en lo real concreto, creando y renovando el mundo propiamente humano.

Si consideramos los desarrollos de Ricœur en *La Metáfora Viva*, en el fenómeno metafórico (que sigue la clásica definición de Aristóteles en los tratados de la *Poética* y la *Retórica*) se produce la transposición de una cosa a otra a partir de la relación de analogía (Aristóteles, *Poética* 1 457 b 6-9). La cuestión que ha de llamar nuestra atención es el aspecto de *movimiento* o *transposición* que interviene en la definición e incluso en la composición del nombre *metáfora*, ya que el término griego implica un cambio o desplazamiento de lugar. En este caso el movimiento implicaría la *transgresión* del orden lógico constituido en géneros y especies. Fenómeno de transgresión categorial que no tendría por qué ser caprichoso ni albergar una intencionalidad maliciosa o de engaño, sino que ejercería la función precisa de producir *significado* o *sentido*. El término ‘viva’ aplicado a la metáfora denota precisamente, la capacidad de la metáfora para producir sentido, de ahí la fórmula de “innovación semántica”. Por otro lado, y lo que sería más importante respecto a la posición de Ricœur, ni la realidad en su conjunto, ni menos aún la realidad humana, serían accesibles únicamente al discurso descriptivo o conceptual, sino que se requieren otras formas de discurso como es el caso de la narración, la historia, la poesía...

Lo propio de la función poética y su caudal creativo sería el ahondar en la experiencia, socavar las potencialidades del espíritu, de modo más humano y más profundo. A este respecto, en *La Metáfora Viva* (Ricœur, 1975, pp. 370-371) el autor coincide con Hegel: el abandono o la transgresión del sentido sensible a través del sentido poético o metafórico, no proporciona una *expresión impropia* sino una expresión propia de rango *conceptual*. En efecto, emplear una expresión del tipo: “Aquiles se lanza como un león...” o “Aquiles es un león”, no nos conduce necesariamente a una fantasía, sino a una fuerza y audacia imposibles de expresar o traducir de otro modo.

En fin, si en Heidegger la *onto-poética* significa que el *ser* viene al lenguaje, mora y se manifiesta en el *Dasein*; en Ricœur, no solamente el *ser* viene al lenguaje y al *Dasein*, sino que el *Dasein* es capaz de *crear el ser* en el sentido del mundo propiamente humano. En este caso, Ricœur sigue la estela de Hegel en los *Principios de la Filosofía del Derecho* donde el filósofo defiende que el mundo ético, el mundo del derecho y de la libertad, *es el mundo del espíritu producido a partir de sí mismo, como una segunda naturaleza*.

¿Temporalidad o historicidad? La analítica del tiempo en la hermenéutica de Ricœur

Ricœur debía ser necesariamente kantiano y hegeliano en su filosofía hermenéutica si consideramos que con ellos la *inocencia* parece quedar definitivamente perdida para ser restaurada en otro plano. A este respecto, se podría señalar que el kantismo de Ricœur, al menos en el sentido que se está examinando, consiste particularmente en su negativa a una concepción de la realidad cerrada categorialmente y regida por una idea o principio fundamental. Respecto a lo que podemos denominar como hegelianismo de Ricœur, la evolución es, sin embargo, muy distinta. Con Hegel la concepción de la realidad se ve definitivamente modificada. Ésta ya no es conforme al esquema de la *substancia* entendida como *sustrato*, *sujeto* o *sostén* al cual se ligan unos atributos o accidentes. La realidad del ser, la condición de lo real, muestra un dinamismo inherente que resulta paradójico e incluso contradictorio.

En Heidegger se podría rastrear la impronta hegeliana respecto a su ontología de base (entendida esta no ya desde el *geist* sino desde la condición dinámica y en cierto modo *temporal* implicada en la dialéctica hegeliana) aunque no aparece tan kantiano respecto a los límites del conocimiento como es el caso de Ricœur. Fractura de la cual se deslinda una de las diferencias fundamentales entre ambas hermenéuticas. De hecho, Ricœur considera su hermenéutica como *crítica* mientras que la hermenéutica de Heidegger es *ontológica*.⁷

Estas consideraciones sirven de introducción al *tratamiento de la cuestión del tiempo* en Ricœur. Los primeros capítulos de *Tiempo y Narración I* (Ricœur, 1983/ 1991a) están consagrados a las aporías del tiempo en San Agustín y Aristóteles y en el segundo volumen (Ricœur, 1984 /1991b) se desarrolla la cuestión del tiempo en torno a las teorías literarias, la narrativa y la historiografía. Respecto al tratamiento del tiempo en Heidegger y Ricœur, el mayor interés se halla en el tercer volumen de la obra, particularmente en el capítulo final de las conclusiones, donde Ricœur expone su posición. Su hipótesis de principio es de carácter epistemológico y defiende la imposibilidad de *aprehender el tiempo*, digamos, en su *totalidad*. De este modo, y de acuerdo con las tesis de Casucci (2017) en “*From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur*” y Dastur (2011) en “*La Critique Ricœurienne de la conception de la temporalité dans ‘Être et Temps’ de Heidegger*”, Ricœur delimita el ámbito de investigación aseverando que *una fenomenología del tiempo, libre de toda aporía*, sería imposible por principio.⁸ Del mismo modo, y de acuerdo también, en este aspecto, con las tesis del citado artículo de Casucci (2017), una vez fundamentada su posición, la propuesta de *solución* se perfila como *poética*.⁹

Respecto a la imposibilidad por principio de una fenomenología del tiempo, libre de toda aporía, Ricœur aborda la cuestión a partir de las reflexiones de Agustín de Hipona en el libro XI de las *Confesiones*, la *fenomenología de la consciencia íntima del tiempo* en Husserl y

7 Ver a este respecto el artículo *Herméneutique et critique des idéologies* (Ricœur, 1973).

8 Consultar el capítulo introductorio de *Tiempo y Narración III* (Ricœur 1985 / 1991c). Ver además Casucci, M. (2017). *From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur*, p. 28.

9 Casucci, M. (2017). *From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur*, p. 32: “The task of narrative is to make possible a non-systematic, poetical mediation between existential time and natural time.”

lo que él denomina *fenomenología hermenéutica* de la temporalidad en Heidegger.¹⁰ La idea directriz que sirve de guía a sus afirmaciones es la *dialéctica* moderna entre *subjetividad* y *objetividad*, tal como aparece en *Tiempo y Narración* III (Ricœur, 1985 / 1991c). Se trata de la dialéctica entre la experiencia humana del tiempo contenida en las propiedades del presente-pasado-futuro y el tiempo físico o cosmológico estudiado por las ciencias que responde, por otro lado, a la dialéctica antigua entre el *tiempo del alma* y el *tiempo de la physis* (A. de Hipona y Aristóteles). Ricœur sostiene que, si bien los tres autores mencionados analizan el tiempo desde la perspectiva fenomenológica, es decir, partiendo de cómo éste es experimentado por la consciencia, existe además el tiempo físico estudiado por las ciencias, y ambas perspectivas son irreductibles entre sí. No obstante, cuando pensamos el tiempo lo pensamos como *uno*, hablamos de “el” tiempo, en singular, de tal manera que es siempre *uno* y *el mismo* aunque tal *identidad* resulte inapreciable de manera directa o intuitiva.

Ricœur reconoce haber construido su fenomenología de la temporalidad sobre el terreno abonado por el análisis heideggeriano de la *experiencia del tiempo*, no obstante, sus conclusiones son muy distintas. Recordemos, en un primer término, que en *Ser y Tiempo* Heidegger distingue diferentes estadios de profundidad de la *experiencia del tiempo*: *temporalidad*, *historicidad* e *intratemporalidad*. Estos tres estadios van de mayor a menor grado de profundidad, siendo la *temporalidad profunda* la experiencia más genuina del tiempo. Esta última caracteriza el tiempo en su unidad: pensamos el tiempo como uno, con la peculiaridad de dotar de *primacía* al *advenir* (*el porvenir*) sobre la *primacía* ordinaria que suele otorgarse al *devenir* como sucesión de cosas que van pasando. En otros términos: la experiencia más genuina del tiempo, y por lo mismo la más oculta o disimulada según la teoría hermenéutica de Heidegger, es la experiencia del tiempo futuro que se *hace-presente* en cierta manera, debido a su carácter de *necesidad* insoslayable. Normalmente decimos que *el tiempo pasa*, sin embargo somos nosotros mismos quienes *pasamos* en el *advenir* de la *temporalidad finita* de la condición humana.

Ricœur señala que *la unidad del tiempo*, que Heidegger sitúa en la *temporalidad profunda*, es semejante al *triple presente* con el que Agustín hacía frente al argumento escéptico y según el cual el tiempo no tendría, propiamente hablando, existencia.¹¹ La diferencia entre ambos autores estriba en que Heidegger hace recaer el punto de inflexión en el *futuro* y no el *presente* agustiniano. La preeminencia del futuro vendría determinada por la estructura del *Da-sein* el *ser-ahí* del individuo que se haya arrojado en lo cotidiano. Por otro lado, el carácter *anticipatorio* de la temporalidad profunda se manifiesta en la *preocupación*: *la preocupación de ser o más bien de “llegar a ser” uno mismo según las posibilidades más propias* y en un espacio de tiempo *finito*. En otros términos, la estructura de *anticipación*

10 A nuestro parecer, denominar *fenomenología hermenéutica* al análisis del tiempo de Heidegger en *Ser y Tiempo* resulta un tanto controvertido de modo que requeriría de cierta aclaración. No obstante, esta exposición no contempla una confrontación crítica de la lectura heideggeriana del propio Ricœur sino que, se limita a indagar y exponer las aportaciones de este último.

11 El argumento escéptico: “El tiempo no tiene ser, porque el futuro no es aún, el pasado ya no es y el presente no permanece.” La solución del triple presente: “Podría decirse en sentido propio: hay tres tiempos, el presente del pasado, el presente del presente, el presente del futuro. Están en efecto en el alma, en cierta manera, estos tres modos de tiempo, y yo no los veo en ninguna otra parte”. (Agustín, *Confesiones*, 20, 26).

hace recaer el peso de la reflexión temporal en el *futuro*, en lo que está *por venir*, y lo que está por venir es el final de la vida, la muerte.

Si en Agustín de Hipona había *un presente del presente, un presente del pasado y un presente del futuro* en el sentido en que todos ellos estaban contenidos en el presente del pensamiento, en Heidegger hay *un advenir, un haber sido y un hacer presente* que están contenidos en la estructura anticipatoria de la preocupación como *advenir*. La primacía que Heidegger concede al futuro sobre el presente agustiniano, radica en el *determinismo* que supone la muerte implicando, al mismo tiempo, que aquello que ha sido estaba llamado a ser, a advenir, de manera que el futuro está contenido *in nuce* en el pasado. Futuro contenido ya en el pasado que es, sin duda, la muerte, el final de la vida, su término. En fin, el tercer aspecto de esta unidad, el *hacer-presente*, se refiere a la *situación existencial* que, debido a su propia estructura anticipante, se muestra orientada a la *resolución* final frente a la muerte.

Respecto al análisis de lo *histórico* —entendido desde una *fenomenología* del tiempo— éste deviene *historicidad*, y resulta de gran envergadura si bien es dependiente de la noción de *temporalidad*. El *ser* es constitutivamente temporal, histórico, según la ontología heideggeriana, y el tiempo es entendido como *finito* de tal manera que se extiende históricamente en una franja determinada, concretamente, entre los límites del nacimiento y la muerte. No obstante, la peculiaridad de la *historicidad*, a diferencia de la *historia* o lo *histórico*, es que no contempla el *pasado*. La novedad aportada por esta noción consiste en restituir el carácter del *advenir* que es propio de la *temporalidad profunda*. En la historicidad el *pasado* es *intrínseco* al futuro, está contenido en el futuro y, por lo mismo, en la noción de historicidad se refleja un *advenimiento de sentido* (noción ésta última que recuerda al *Geist* hegeliano, *el advenimiento del Espíritu*), se anticipa *lo que va a ser*.

Finalmente, el tercero de los estadios del tiempo, la *intratemporalidad*, tiene que ver con el modo de *ser-en-el-mundo* (*Da-sein*) de la *preocupación* (*Sorge*). Una primera formulación de la noción consistiría en definir la *intratemporalidad* como *conjunto de experiencias* por las cuales el tiempo es considerado como aquello *en o donde, las cosas suceden*. Hay un ‘tiempo del mundo’ o un ‘tiempo de la experiencia’ que se manifiesta en expresiones como: ‘contar con tiempo’..., ‘tener tiempo de’... Más explícitamente, la expresión ‘en’ representa el entorno *de facto*, lo concreto que nos rodea, donde estamos situados espacio-temporalmente. Por otra parte, expresiones como: ‘tener tiempo de’ o ‘tener tiempo para...’ se vinculan a la *datación*, la *extensión* y la *universalidad*. Tres aspectos que representan otros tantos procesos de abstracción respecto al *ahora* fáctico, el *hacer presente*, que constituye nuestra preocupación y nuestra relación con el mundo. Somos capaces de establecer fechas en un calendario, tramos de tiempo que engendran relaciones entre el ahora, el antaño y el para entonces, y estas relaciones son públicas y universalmente aplicables a cualquier momento y lugar. De este modo, mediante la abstracción del ahora concreto de la preocupación, el tiempo llega a caracterizarse como la *sucesión* de un *ahora* indeterminado y vacío: una *sucesión de instantes puntuales* desprovistos de todo contenido y cuyos intervalos son medidos por los relojes. El tiempo se comprende entonces, como un proceso ininterrumpido de instantes puntuales que sirven de referencia para las mediciones propias de los relojes y calendarios: el paso de un segundo a otro, de un minuto a otro, de una hora a otra, de un día a otro, de un mes a otro, de un año a otro... Sin embargo, es siempre uno y el mismo tiempo de la *preocupación*, el tiempo del ser humano *arrojado* en el mundo ambiente, entre

las cosas manejables, es decir: el tiempo de la *anticipación* que *impide desligar la situación del proyecto* y, por ende, de la primacía del futuro cuya consumación es la muerte.

Si, así expresado, el análisis heideggeriano sobre el tiempo resultase claro en algunos de los aspectos fundamentales, estaríamos en condiciones de exponer la réplica de Ricœur. Entre los aspectos fundamentales que estaríamos en condiciones de formular señalaríamos: 1) que la reflexión heideggeriana, en términos del propio Ricœur, ambicionaría alcanzar una *derivación completa* del tiempo [“*genèse sans reste*” (Ricœur, 1991c, p.158)] a partir de la *temporalidad* fundamental; y 2) que el *ser* sería, en su constitución fundamental, *tiempo*. Afirmaciones de las cuales es posible derivar otras dos: 1) que la aporía que Ricœur señalaba entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico, sería superada mediante la analítica del ser ahí; (Ricœur, 1991c, p.148); y 2) que la concepción ontológica de uno y otro, Ricœur y Heidegger, difiere diametralmente en sus conclusiones.

La propuesta de Ricœur, su respuesta a Heidegger, se halla en la parte consagrada a las *conclusiones* en el tercer volumen de *Tiempo y Narración* (Ricœur 1985 / 1991c). De hecho, es posible adelantar que una y la misma réplica, en términos de posición, aparece en las conclusiones de la hermenéutica del sí en *Sí Mismo Como Otro*.

Consideremos, en primer término, la posibilidad de superar toda aporía respecto al tiempo (tiempo subjetivo o fenomenológico y tiempo objetivo o cosmológico) alcanzando una caracterización última del mismo o bien su constitución fundamental. Caracterización última que supondría, además, la comprensión de la experiencia humana a partir de este principio fundamental. A este respecto la posición de Ricœur es kantiana al definirse como partidario del límite que el *criticismo* impone al pensamiento. Tal posición radica en su resolución de principio respecto a una idea o concepto *englobante* que unificase desde *lo alto* el ámbito de la experiencia. De ahí que su filosofía se autodefina como una “filosofía sin absoluto”—expresión acuñada por Pierre Thévenaz (1956)— preconizando, al mismo tiempo, una cierta pluralidad e incluso una cierta heterodoxia.¹² Cuestión ésta ampliamente compartida por autores como Dowling (2011), quien señala la consabida *renuncia de Ricœur al saber absoluto*.¹³ La motivación profunda que anima este modo de pensar, por otro lado, nos parece ser la de salvaguardarse contra cualquier forma de *absolutismo*, siendo numerosos los textos de Ricœur, así como el testimonio de su propia vida, los que abogan por dicha interpretación. Según Ricœur, poco importa si el absoluto se presenta como Espíritu, como Dios, Materia, Temporalidad o cualquier otra idea que pueda formularse... Poco importa si finalmente deriva en *formas de dominación del hombre por el hombre*.¹⁴

Ricœur reconoce, ciertamente, la contribución de Heidegger pero se opone abiertamente a la pretensión de derivar la constitución última del tiempo a partir de la experiencia humana y a explicar la experiencia humana desde la comprensión del ser como *tiempo*. Dastur (2011, p. 566 y 576), señala esta misma cuestión indicando que, aquello que Ricœur se niega a

12 «...La sorte de pluralité qu’Aristote préserve en laissant côté à côté *théorie, praxis, poièsis*, me paraît-elle mieux en accord avec la sorte de philosophie à laquelle vont mes préférences, qui ne se hâte pas d’unifier par l’haut... » (Ricœur, 1990, p. 362). En este aspecto es, igualmente, acuñado por Casucci (2017) en el mencionado artículo : From Time to Otherness: between Heidegger and Ricœur. Consultar a este propósito la p. 32..

13 Cf., Dowling, D. (2011). *Ricœur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et Récit*, p. xii.

14 Consultar a este propósito el artículo de Ricœur: “La raison pratique”, recopilado en *Du texte à l’action* y la obra *Soi même comme autre*, Ricœur (1990, p. 298).

aceptar no es la originalidad propiamente fenomenológica del análisis heideggeriano del tiempo, sino la derivación del tiempo cósmico *infinito* a partir de la temporalidad del *Dasein*.

Ricœur declara en su autobiografía intelectual *Réflexion Faite* (Ricœur, 1995, p. 62), que el tema filosófico que rige *Tiempo y Narración* de una punta a otra, es el tiempo y su idea se diría contenida en la siguiente fórmula:

Considero que la temporalidad es la estructura de la existencia —digamos la forma de vida— que viene al lenguaje en la narratividad, y que la narratividad es la estructura del lenguaje —digamos el juego del lenguaje— que tiene como referente último la temporalidad.¹⁵

Dicha fórmula la encontramos en el artículo que constituye la génesis de los desarrollos posteriores de *Tiempo y Narración*: “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” (Ricœur, 1980). De acuerdo con Clayton (1989)¹⁶ en “*Ricoeur’s Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzweg?*”, las implicaciones de la teoría narrativa se despliegan en paralelo a las tesis heideggerianas sobre el tiempo en *Ser y Tiempo*. Ricœur (1995, p. 59), parte además, del principio según el cual: toda experiencia (incluida por ende la experiencia del tiempo) tiene un carácter lingüístico que está llamado a ser expresado. Ciertamente que tal principio no es extraño a la reflexión heideggeriana. Clayton (1989, pp. 36-37) pone de relieve cómo ambos autores comparten un punto de vista similar sobre la implicación del lenguaje en la *revelación y apropiación* del ser. No obstante, se podría decir que Ricœur es más explícito desde el momento en que sus análisis acerca del tiempo se establecen sobre la teoría de la “narratividad”.¹⁷ Teoría que se despliega, a nuestro modo de entender, a partir de la ambigüedad que Koselleck, lector de Hegel, ha señalado en su artículo “Geschichte” y de la cual, creemos, Ricœur ha sabido sacar partido.¹⁸ Dicha ambigüedad consiste en que la historia refiere simultáneamente los *sucesos acaecidos* en el tiempo y el *relato* construido a partir de los mismos sucesos. Es decir que, la historia implica simultáneamente los *eventos temporales* y la *narración* de los mismos. De hecho, Ricœur reprocha a Heidegger el haber construido su análisis sobre el tiempo en torno a idea de *finitud* y más exactamente de mortalidad, sin haber tenido en cuenta el “fondo narrativo de la historia” (Ricœur, 1980, p. 357).

15 La cita literal se haya en « La fonction narrative et l’expérience humaine du temps » (Ricœur, 1980): « Je tiens la temporalité pour la structure d’existence — disons la forme de vie — qui vient au langage dans la narrativité, et la narrativité pour la structure de langage — disons le jeu de langage — qui a pour référent ultime la temporalité. »

16 Clayton (1989), “Ricoeur’s Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzweg?”: “(...) a number of the central motifs of Ricoeur’s narrative theory stem directly from the structural analysis in *Being and Time*. We might consider first Ricoeur’s pursuit of a “narrative temporality,” which is his attempt to mediate between purely structural (achronic) analyses of narrative and “the view that a story is necessarily bound to a strictly chronological order.”

17 Sobre la “fenomenología de la narratividad” y la confrontación de ésta respecto a la ontología heideggeriana, el filósofo francés, J. Greisch (2001). *Paul Ricoeur. L’Itinérance du sens*, cap. cuarto, pone de manifiesto que ésta no tiene su origen en Ricœur sino en Wilhelm Schapp (1884-1969).

18 Koselleck muestra (2004, p. 45), siguiendo a Hegel, la irreductible ambigüedad implicada en la noción de *historia*: Cuando Hegel establecía que «la historia [*Geschichte*] reúne en nuestra lengua [el alemán] tanto el lado subjetivo como el objetivo y significa tanto la *historia rerum gestarum* como la *res gestas* misma”, no apreciaba esto como algo que no fuera una «contingencia exterior».

Ahora bien, si tal como señala Ricœur, el propósito de Heidegger en *Ser y Tiempo* es el explicitar la *constitución última* del tiempo partiendo de la *experiencia humana*, en particular partiendo de la idea de *Dasein* y de la categoría de la *preocupación* (*Sorge*), la pretensión de Ricœur es la de evitar esta forma de *cierre categorial*. Ciertamente que la tesis de Ricœur en *Tiempo y Narración* versa sobre la *decibilidad* de principio de la experiencia humana del tiempo a través del *relato*, sea el relato histórico u otro. No obstante, Ricœur defiende la idea según la cual aquello que el tiempo sea en sí, digamos *noumeno* en términos kantianos, es *indecible* o *irrepresentable* por principio. No es posible salvar el *salto* que implica la diferencia entre la realidad física objetiva y la realidad psíquica subjetiva y por ende, alcanzar una derivación total. Tal es su posición. Una cosa es el considerar la *realidad* como un *todo* al modo *holístico* —como es el caso de Heidegger— y otra cosa es alcanzar la formulación precisa de tal *identidad*.

Por el contrario, la solución propuesta por Ricœur consiste, a nuestro modo de entender, en señalar que lo que más se aproximaría a la explicitación de la realidad de forma *unitaria*, como un *todo*, sería una *identidad narrativa*. Si en la consideración del ser humano como *Dasein* se manifiesta su *temporalidad* (ser en el tiempo), el modo de expresar dicha temporalidad no sería *conceptual* o *eidético* sino *temporal*, tal como sucede en los relatos. En efecto, y de acuerdo con Clayton (1989, p. 42), el género literario más significativo respecto a la antropología filosófica es justamente, la narratología. La narración cuenta las acciones de los hombres que se despliegan de manera temporal o en el tiempo. Clayton (1989, p. 42) señala, citando al propio Ricœur, que la historicidad viene al lenguaje, es expresada en la medida en que contamos historias...¹⁹ De donde la atinada fórmula ricœuriana: “Todo cuanto contamos sucede en el tiempo, toma su tiempo, se desarrolla temporalmente.” (Ricœur, 1998, p. 14).

En fin, otro aspecto a dilucidar concierne a la concepción ontológica de ambos, Heidegger y Ricœur, el uno sosteniendo que el ser en su constitución última es *tiempo*²⁰ y el otro sosteniendo que es *acto*. Aclaración que nos conduce directamente a *Sí Mismo Como Otro* donde Ricœur dilucida una *hermenéutica del sí*, en paralelo a la construcción heideggeriana particularmente, en el último capítulo centrado en la cuestión ontológica.

Ricœur y la ontología del acto puro

La noción de *identidad narrativa* Ricœur la aplica tanto a la identidad histórica de los pueblos como a la identidad del individuo que, manteniendo un sustrato de permanencia es, sin embargo, cambiante a lo largo del tiempo y los avatares de la vida. Aquello que podemos considerar como *núcleo* no cambiante o inmutable de la *identidad personal* (sin que ello suponga un sustrato fijo al modo de la teoría de la substancia) Ricœur lo denomina *identidad-Idem*, mien-

19 Clayton (1989, p. 42): “One literary *genre* in particular is significant for anthropology: narrative. Only narrativity expresses historicity as a basic feature of the human condition, for historicity comes to language only so far as we tell stories or tell history”.

20 Dastur, F. (2011, p.567). “La Critique Ricœurienne de la conception de la temporalité dans *Être et Temps* de Heidegger”, plantea la interesante cuestión de si, a partir del análisis heideggeriano, no se deduce que *nosotros mismos somos el tiempo*.

tras que el aspecto mutable de la *identidad personal* es denominado *identidad-Ipse*.²¹ Ahora bien, dichos términos constituyen la réplica paralela a las nociones heideggerianas de *Dasein* (ser ahí, en el mundo) y *Vorhandenheit* (estar ahí delante, o ser a la mano). La *identidad-idem* es correlativa a la *Vorhandenheit* y la *identidad-ipse* corresponde al modo de ser del *Dasein*. Del mismo modo, en una nota a pie de página, Ricœur señala que el propio Heidegger distingue entre las dos formas de permanencia en el tiempo, una de las cuales sería más próxima a la categoría de lo inmutable o substancial, mientras que la otra tendría que ver con lo mutable o cambiante. El vínculo entre la *ipseidad* y el *Dasein*, por otra parte, se establece a través de la categoría de la *preocupación* (*Sorge*), cuyo correlato en Ricœur es la *acción*.

La *preocupación* es una de las categorías más fundamentales de la analítica del *Dasein*, si no la más fundamental, y se vincula al *ser-en-el-mundo* que sería como el englobante último. El término *mundo* (en-el-mundo) implica en fin, cierto *holismo* o *totalidad* y el individuo, el *yo*, es considerado como *parte* de esa *totalidad* que denominamos *mundo*. A este respecto, el correlato de la *preocupación* en Ricœur es la *acción* (Ricœur, 1990, p. 359). Cuestión clave de la hermenéutica del sí, en *Sí Mismo Como Otro* donde la *acción* responde a distintas determinaciones (lingüística, práctica, narrativa, ética...) y donde se incide, al mismo tiempo, en que ninguna de tales determinaciones agota su sentido. De este modo, Ricœur evita el unificar desde *lo alto*, preservando una cierta pluralidad.²² Por otro lado, la noción de *mundo*, propia al análisis heideggeriano, no habría sido extraña a la reflexión de nuestro autor, en la medida en que el tratamiento de cualquier cuestión se lleva a cabo a través de *las cosas mismas*. En fin, Ricœur muestra abiertamente el paralelismo de las dos *hermenéuticas del sí*, con el objeto de interpretar *ontológicamente* su propia *hermenéutica del sí* a través de la *reapropiación heideggeriana* de Aristóteles (Ricœur, 1990, 360-361).

A efectos de la ontología de fondo que Ricœur preconiza, y teniendo en cuenta, como Clayton (1989, p. 42) pone de manifiesto, que la hermenéutica de Ricœur se mueve más bien en el ámbito de la antropología filosófica, interesa resaltar particularmente la aproximación entre la *sorge* heideggeriana y la *praxis* aristotélica. A este respecto, Ricœur considera que Heidegger habría otorgado a la *energeia* aristotélica un peso ontológico que no le corresponde y rechaza, particularmente, la pretendida coincidencia entre *energeia* y *facticidad*. En efecto, la identificación de la *energeia* con la *facticidad* rompería el dinamismo dialéctico del *acto* y la *potencia* que subyace a la noción de *praxis*. La propuesta de Ricœur consiste, por el contrario, en mantener el *movimiento dialéctico* entre lo *potencial* y lo *efectivo*. Dialéctica que ejercería el rol de noción de *segundo grado* extensible a las diferentes determinaciones de la acción humana estudiadas en *Sí Mismo Como Otro* (lingüística, práctica, narrativa, ética). En decir que, las diferentes determinaciones de la acción humana se explicarían a partir del dinamismo propio del fondo ontológico del ser entendido desde la relación del acto y la potencia.

21 Ambos términos son utilizados de modo técnico, es decir, conforme a los propósitos de la teoría implicada y no según su uso y significado ordinario en el latín que hace alusión a lo *idéntico* sin implicar ninguna otra connotación.

22 «... La sorte de pluralité qu'Aristote préserve en laissant côte à côte *théorie, praxis, poïèsis*, me paraît- elle mieux en accord avec la sorte de philosophie à laquelle vont mes préférences, qui ne se hâte pas d'unifier par le haut le champ de l'expérience humaine... ». (Ricœur, 1990, p. 362)

Con el objeto de dar cuenta de este enraizamiento que he propuesto —señala Ricœur— la noción de *fondo de ser a la vez efectivo y potente*, he insistido sobre los dos adjetivos. Existe una tensión entre potencia y efectividad, que resulta esencial a la ontología de la acción y que me parece erradicada en la ecuación entre *energeia* y facticidad. La difícil dialéctica entre los dos términos griegos amenaza con desaparecer en una rehabilitación aparentemente unilateral de la *energeia*. (Ricœur, 1990, 364-365).

Al preconizar la concepción del ser como acto, sobre la concepción del mismo como *tiempo* y más explícitamente, como finitud o facticidad,²³ Ricœur se aproxima a la noción spinozista del *conatus*, no tanto en el sentido de un *determinismo* de la naturaleza, cuanto en el de la *ética* como *deseo* de perseverar en el ser, en la *vida*. La constitución fundamental del Ser, y más precisamente del ser humano, no sería, por tanto, su *incurable finitud* sino la fuerza para sobreponerse a las situaciones límite y su capacidad *creadora*. Ambas cuestiones son subrayadas por Jervolino (1990, p. 63) en “*The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*”, señalando cómo en Spinoza se puede denominar ética al proceso a través del cual el ser humano pasa de la esclavitud a la libertad. Al mismo tiempo Jervolino (1990, p. 65), afirma que la reflexión de Ricœur se ha movido en torno a una “poética de la libertad” desde su juventud hasta su madurez y cómo una de las grandes cuestiones que han ocupado su reflexión es la capacidad humana para *crear*.²⁴

Para concluir

A fin de establecer algunas conclusiones cabría señalar, en primer término, que la hipótesis de partida: que la trilogía compuesta por *La Metáfora Viva*, *Tiempo y Narración* y *Sí Mismo Como Otro* constituyen una hermenéutica de trasfondo heideggeriano, nos parece haber quedado demostrada a través de estos análisis.

Respecto a la cuestión de la poética, tratada en *La Metáfora Viva*, Ricœur mantiene un discurso donde la distanciaci3n propia de la funci3n conceptual continua ejerciendo un importante rol, mientras que Heidegger defiende una *onto-poética* o *poética del ser* que rompe, de alguna manera, con la tradici3n del discurso especulativo.

En *Tiempo y Narraci3n*, la hermenéutica de Ricœur se contrapone, igualmente, a una posible caracterizaci3n del tiempo capaz de superar la dicotomía entre el tiempo fenomenológico, propio de la experiencia humana, y el tiempo cosmológico, propio de las ciencias de

23 Dastur, F. (2011, p. 569). “*La Critique Ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et Temps de Heidegger*” : « Car cet esseulement – sous la forme extrême de l’esseulement dans la mort – ne signifie rien d’autre que l’assignation à la prise en charge de soi-même, c’est-à-dire à l’exister de fait. »

24 Jervolino, D. (1990, p.63 y 65). *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricœur*: “The theme of de Cogito will return once more to the phenomenology of temporality and the hermeneutics of historicity, which are both part of a sole movement of thought towards the ‘poetics of freedom,’ a dream of Ricœur’s youth and, as well, a youthfulness in the works of his full maturity. In a recent interview with Peter Kemp, Ricœur makes a precious confession when he remarks that his ‘one problem,’ ever since he started reflecting, has been ‘creativity.’

Libertad y creatividad aparecen en la lectura de Clayton (1989, p. 36). “Ricœur’s Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or Holzweg?”.

la naturaleza. Ciertamente, el tiempo es uno, decimos “el” tiempo, en singular, no obstante, y aceptando la comprensión de la realidad como una, es decir, como totalidad separada únicamente por el pensamiento o la abstracción, en la línea de Kant, no es posible acceder a dicha unidad desde el momento en que no se da la experiencia de la misma. Brevemente: no es posible alcanzar la constitución última del ser ni del tiempo en su totalidad.

Finalmente, en *Sí Mismo Como Otro*, Ricoeur responde igualmente a la concepción heideggeriana de la *hermenéutica del sí*, en la medida en que éste concibe el ser como tiempo y más explícitamente como *finitud* y *facticidad*. En efecto, si algo caracteriza el ser en Ricoeur, no es la *facticidad* del aquí y ahora, sino la capacidad del ser, y particularmente del ser humano, para *sobreponerse* a dicha *facticidad*.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Poética*. Madrid: Gredos, 1999.
- Bourgeois, P., and Schalow, P. (1990). *Traces of Understanding: a Profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics*. Amsterdam-Atlanta. Editions Rodopi B. V.
- Casucci, M. (2017). From Time to Otherness: between Heidegger and Ricoeur. *laNOTTO-LAdiMINERVA. Journal of Philosophy and Culture*. Vol. XV, pp. 26-41.
- Clayton, P. (1989) Ricoeur's Appropriation of Heidegger: Happy Marriage or *Holzweg*?. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20/1, pp. 33-47.
- Dastur, F. (2011). La Critique Ricoeurienne de la conception de la temporalité dans *Être et Temps* de Heidegger. *Centre Sèvres. Archives de Philosophie*. 2011/4 Tome 74. pp. 565-580.
- Dowling, D. (2011). *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et Récit*. University of Notre Dame Press, 136 pp.
- Dufrenne, M. et Ricoeur, P. (1947). *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris: Seuil.
- Greisch, J. (2001). *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*. Paris: Éd. Millon.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Trad. español, Gómez Ramos, A. Madrid: Trotta.
- Helenius, T. (2013). Reflections on poetic work: Heidegger and Ricoeur. *Studia Philosophiae Christianae*, 49 (4), 41-67.
- Helenius, T. (2016). *Ricoeur, Culture, and Recognition: A Hermeneutic of Cultural Subjectivity*. Lanham: Lexington Books.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Vermal, J.L. Barcelona, Edhasa.
- Jervolino, D. (1990). *The Cogito and Hermeneutics: The Question of the Subject in Ricoeur*. Translated by Gordon Poole. Dordrecht [etc.]: Kluwer Academic Publishers. Cap. 10. Ricoeur and Heidegger. The Cogito and Hermeneutics.
- Ricoeur, P. (1950 / 2009). *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit). Paris: Aubier. (Edición de bolsillo, (2009) en “Points-Essais” con el prefacio de Jean Greisch. Paris: Seuil). Trad. español: *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*. Buenos Aires: Ed. Docencia, 1986.
- Ricoeur, P. (1963). *Philosopher après Kierkegaard [exposé donné à Genève]*. *Revue de théologie et de philosophie* (Søren Kierkegaard) 13/4 (1963) 303-316. Artículo recopilado en: *Lectures 2*. Paris: Seuil, 1999.

- Ricœur, P. (1973). « Herméneutique et critique des idéologies ». Artículo recopilado en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. II. Paris: Seuil, 1986. Trad. español: *Del texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica* II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. (1975/76). Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl [conférence en hommage à Gabriel Marcel et à Jean Wahl, Genève]. *Jean Wahl et Gabriel Marcel* (Bibliothèque) des Archives de Philosophie. Nouvelle série, 21). Présenté par J. Herch. Paris: Beauchesne, 57-87. Artículo recopilado en: *Lectures 2*. Paris: Seuil, 1999.
- Ricœur, P. (1975 / 1991). *La métaphore vive*, (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo (1991) "Points-Essais, 347"). Trad. español: *La Metáfora Viva*. Madrid: Ed. Cristiandad, 2001.
- Ricœur, P. (1977). «La raison pratique». Artículo recopilado en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II. Paris: Seuil, 1986. (Edición de bolsillo, (1998) "Points-Essais, 377". Paris: Seuil). Trad. español: *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica* II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. (1980). La fonction narrative et l'expérience humaine du temps. *Archivio di Filosofia* (Esistenza, mito, ermeneutica. Scritti per Enrico Castelli, 1) 50/1, 343-367.
- Ricœur, P. (1983). «De l'interpretation». Artículo recopilado en: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II. Paris: Seuil, 1986. (Edición de bolsillo, (1998) "Points-Essais, 377". Paris: Seuil). Trad. español: *Del Texto a la Acción. Ensayos de Hermenéutica* II. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. (1983 / 1991a). *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*. (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo (1991a) "Points-Essais, 227"). Trad. español: *Tiempo y Narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 1995.
- Ricœur, P. (1984 / 1991b). *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*. (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo (1991b) "Points-Essais, 228"). Trad. español: *Tiempo y Narración II. La configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI, 1995.
- Ricœur, P. (1985/1991c). *Temps et récit III. Le temps raconté*. (L'ordre philosophique). Paris: Seuil. (Edición de bolsillo, (1991c) "Points-Essais, 229"). Trad. español: *Tiempo y Narración I. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI, 1996.
- Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, "Points-Essais, 330". Paris: Seuil. Trad. español: *Sí Mismo Como Otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Ricœur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Philosophie). Paris: Éditions Esprit. Trad. español: *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Thévenaz, P. (1956). *L'homme et sa raison, I. Raison et conscience de soi*. Neuchatel: Ed. de la Baconnière.
- Wahl, J., «Philosophies de l'existence», *Encyclopaedia Universalis* [en ligne] URL: <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/philosophies-de-l-existence/>>

NOTAS CRÍTICAS

Giordano Bruno y Averroes (a propósito de un artículo recientemente publicado)

Giordano Bruno and Averroes (about a recently published article)

MIGUEL Á. GRANADA*

Resumen: En un reciente artículo en *Daimon* C. Carrión critica la presunta interpretación “en clave averroísta” de los *Eroici furori* de Giordano Bruno por el autor de esta nota y opone a ella una lectura neoplatónica, aduciendo la autoridad de P. O. Kristeller en contra del ‘averroísmo’ de Bruno. La presente nota responde señalando que Carrión no ha tomado en consideración el principal trabajo del autor sobre el tema y muestra que la presencia de importantes motivos averroístas en dicha obra de Bruno no excluye la presencia del (neo)platonismo.

Palabras clave: *De gli eroici furori*, platonismo, Averroes, M. A. Granada, C. Carrión González

Abstract: In a recent article in *Daimon* C. Carrión criticizes the alleged interpretation “in key Averroist” of the *Eroici Furori* of Giordano Bruno by the author of this note and opposes to it a Neoplatonic reading, citing the authority of P.O. Kristeller against Bruno’s ‘Averroism’. This note responds by pointing out that Carrión has not taken into consideration the main work of the author on the subject and shows that the presence of important Averroist motives in Bruno’s work does not exclude the presence of (neo) Platonism.

Keywords: *De gli eroici furori*, platonism, Averroes, M. A. Granada, C. Carrión González

Daimon 76, 2019, ha publicado el artículo de Carlos Carrión González «*De gli eroici furori* de Giordano Bruno: contra una lectura averroísta» (pp. 95-109). Según el Resumen «este artículo examina las posturas de M. A. Granada que muestra *Los heroicos furores* bajo una interpretación nueva. Granada propone una influencia fuerte de Averroes». El autor argumenta a favor de «un averroísmo no fuerte, sino débil» y coloca «la obra bajo la estela neoplatónica» (p. 95).

Como estimo que mi interpretación de esta obra de Bruno no ha sido presentada correctamente, someto a los lectores esta Nota a fin de que no sean inducidos a error en cuanto a la lectura del diálogo de Bruno que yo he propuesto en varias publicaciones y quizá también a servir en algo al autor mismo del artículo.

El autor se basa en Granada (2002a), que cita en nota 2 (p. 96), notas 7, 8, 9 (p. 98), nota 17 (p. 101) y que sopesa en pp. 98-101 bajo el epígrafe «La propuesta de Miguel A.

Granada». En la Bibliografía aparece recogido Granada (2005), pero este trabajo nunca es tomado en consideración en el cuerpo del artículo, por lo que lo podemos considerar inatendido.

Parece lógico que, cuando se pretende examinar polémicamente las opiniones de un estudioso, el que acomete tal empresa deba atender, si no a toda la producción en que ese estudioso se enfrenta con la obra objeto de interpretación, al menos a la más pertinente. Por eso sorprende que Carlos Carrión se centre únicamente en un libro en el que la lectura de Averroes por Bruno y la influencia que este ha sufrido del pensador musulmán están ciertamente presentes (basta con examinar los índices de nombres y de materias), pero no haya considerado pertinentes otros trabajos publicados con anterioridad por mí sobre Bruno y Averroes. Y sobre todo sorprende que Carrión no haya considerado que para «examinar las posturas de M. A. Granada» sobre los *Furori* debería haber centrado su trabajo en la lectura de la Introducción y del Comentario que he realizado para la *edición crítica* de dicho dialogo¹. Allí habría encontrado Carrión una Introducción de 118 páginas (aumentadas a 136 en la segunda edición) y un extenso Comentario al texto de *Furori* (pp. 495-613; 509-635 en la segunda edición) firmados por mí.

Carrión no puede alegar desconocimiento de ese trabajo mío de 1999/2008², puesto que – obligado a conocerlo por ser lo directamente relevante para el tema de su artículo: «contra una lectura averroísta [de M. A. Granada]»– lo encontraba mencionado en el libro que constituye su fuente de información (Granada 2002a, 18), justo antes del comienzo de la Introducción al libro, Introducción que constituye prácticamente la fuente de todas las referencias que hace a mi ‘lectura’ de los *Eroici furori*². Se podría pensar, por tanto, que no tiene mucho sentido comentar una crítica que desdeña enfrentarse con lo que debería ser el objeto principal del debate. A pesar de ello, efectuaré algunas consideraciones sobre el artículo y las posiciones que en él se sostienen sobre el pensamiento de Bruno y mi interpretación del mismo.

El resumen del artículo opone a «la influencia fuerte de Averroes» que yo propongo una influencia «débil», pero en realidad el artículo no debate este motivo, sino que contrapone la lectura averroísta de los *Eroici furori* que me atribuye (véase en pp. 98-101 el núcleo de la crítica: “I. La propuesta de M. A. Granada, a) Bruno averroísta... c) Observaciones críticas a la propuesta del furioso heroico como sabio averroísta”), a una lectura neoplatónica que él propone (pp. 101-108: “II. Elementos neoplatónicos) y que implícitamente me niega, dando por sentado que o se da la una o se da la otra y que, por consiguiente, quien propone una interpretación averroísta excluye una interpretación o lectura (neo)platónica o la presencia de elementos de esta última tradición en la obra.

Creo sinceramente que una presentación tan dualista y esquemática, en términos de polos enfrentados, no hace justicia, sino que deforma mi presentación de *Furori*. Carrión se ha fabricado un antagonista de fácil refutación. Ya una lectura de «Giordano Bruno y la *dignitas hominis*: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista»³, le habría

1 Bruno (1999, 2008²).

2 En esta Introducción (p. 40) ya había podido encontrar una referencia a «nuestro comentario» a *Furori* a propósito de un pasaje en el que Bruno se remite a un tema claramente averroísta, con mención explícita de Averroes: la costumbre como veneno que anula el ejercicio del intelecto.

3 En Granada (2000a), pp. 193-259.

permitido reconocer la enorme deuda que atribuyo a Bruno con Ficino y el platonismo, deuda que no excluye que Bruno subvierta radicalmente el discurso de Ficino y del (neo) platonismo,⁴ cosa que se manifiesta incluso en *Eroici furori*. Si Carrión se hubiera tomado la fatiga de consultar mi introducción a la edición de Les Belles Lettres habría encontrado una sección 5 («Platonisme et averroïsme», pp. LXVIII-XC), cuyo título habla por sí solo; también habría podido ver una sección 6 («Mutation, métamorphose, vicissitudine. La transposition immanentiste du Paradis», pp. XC-CXVIII) donde el discurso platónico de Ficino vía Tomás de Aquino (*Theologia platonica*, libro XVIII) es subvertido a la inmanencia, y lo es con el apoyo de Averroes por la vía de la *beatitudo intellectualis* de que habla su herencia latina radical. Si Carrión se hubiera tomado también la molestia de leer el Comentario a esa edición habría visto hasta qué punto registro la deuda de Bruno con la tradición platónica (con Platón, Plotino, Dionisio Areopagita, el Cusano y Ficino; y en el caso de Plotino no únicamente las *Enéadas* – en la traducción de Ficino, claro –, sino también y sobre todo con el comentario de Ficino a las *Enéadas*).

Para alejar el fantasma de que reconocer la deuda de Bruno con Averroes es ignorar su deuda con el platonismo, citaré lo que decía justo al principio de la mencionada sección 5: «Que le platonisme soit un élément **fondamental** des *Eroici furori*, cela saute aux yeux, et c'est un fait reconnu par la critique. D'ailleurs le ton **fortement** platonicien de l'ouvrage...» (p. LXVIII s.). Pero le hubiera sido útil la lectura de toda esa sección, por no hablar ya del comentario. O quizá solo ojear el Índice de la Introducción y del Comentario, donde las referencias a Ficino doblan prácticamente a las de Averroes y las de este se equiparan con las referencias a Platón, Plotino u Orígenes. Pero, se dirá, la cantidad puede escamotear la cualidad; hay que ver cómo se plantea el tema, si averroísmo o platonismo... **o ambos**. Vamos a examinarlo.

En primer lugar, la dicotomía o disyunción exclusiva es falsa e induce a error. En Bruno están las dos tradiciones intelectuales. Esta doble presencia, del platonismo y del averroísmo, me es atribuida, correctamente, con una cita de Granada (2002a): «Bruno ha fundido con la figura del filósofo averroísta la otra del furioso enamorado de la divinidad, presente en la tradición del amor platónico y propuesta a la cultura del Renacimiento por Ficino en su *De amore*» (p. 98). Esto no implica ni que Bruno sea platónico al cien por cien, ni averroísta al cien por cien. De la misma manera que hay en Bruno una subversión del platonismo ficiniano, también hallamos una durísima crítica de elementos centrales de Averroes: su devoción al 'demonio de la natura' (Aristóteles) y su cosmología geocentrista, finitista y jerarquizada, así como una crítica de algunos aspectos de su concepción de la potencia divina o, por ejemplo, la individualización por Bruno en *Furores* del intelecto posible. Ello no impide, sin embargo, que Bruno asuma puntos centrales del pensamiento de Averroes (y de Aristóteles); por ejemplo los tres puntos que Carrión señala: función *legal* de la religión; la filosofía como 'perfección del hombre'⁵; independencia de la filosofía en tanto que

4 Granada (2000a), pp. 236 ss. Carlos Carrión habría podido encontrar ya elementos de esta demostración en Granada (2015). Un desarrollo todavía mayor, se acaba de publicar (Carrión no podía, por tanto, conocerlo) en Granada (2019).

5 Con mucha frecuencia Bruno califica a los filósofos como «los que son verdaderamente hombres», coincidiendo con el famoso proemio de Averroes al libro tercero de su Comentario a la Física. Véase por ejemplo Bruno (2015, 157).

«suficiente para hallar la verdad» (Carrión, 98) o mejor: en tanto la filosofía-ciencia es la actividad intelectual con la que el hombre conquista la verdad o con la que el ‘furioso’ trata de ‘cazar’ la divinidad. Nada más *auténticamente* platónico y aristotélico que esto (los tres puntos) y nada también más averroísta. Esos tres puntos, que la tradición filosófica cristiana había “debilitado” para someter la filosofía a la fe, están en los *Furores eroicos*. Remito simplemente al «argumento y alegoría del quinto diálogo [de la segunda parte]» (p. 45, edición Belles Lettres); al diálogo I, 3, p. 119 s. con la oposición entre «el asno que porta los sacramentos» y los furiosos divinos que muestran «la excelencia de la propia humanidad»; a ese mismo diálogo, p. 141, donde se dice que «los Peripatéticos (como explicó Averroes) [...] dicen que la suprema felicidad del hombre [*ergo* su perfección] consiste en la perfección por las ciencias especulativas».

A Carrión estas tesis no parecen gustarle mucho, pero son las tesis de la filosofía clásica, allí donde no había aceptado su reducción a *ancilla fidei*; son por tanto las tesis de Platón, Aristóteles, Averroes y toda la tradición que se quiere, hasta el siglo XVII, rigurosamente filosófica y se resiste a tragar el edicto del obispo Tempier. Según Carrión, yo *subrayo* (*sic*) que Bruno efectúa «una suplantación por parte del discurso filosófico respecto del teológico» (p. 98). No me reconozco en tales palabras (que no remiten a ningún lugar de mi libro por él usado), porque Bruno no *suplanta* el discurso teológico, sino que le da el lugar que cree (con Averroes) que le es propio y que en *Furori* (p. 45) es descrito como la función pastoral de «dar a los pueblos las leyes e instituciones», reclamando para el filósofo la libre búsqueda de la verdad. Es una posición que reproduce la mucho más clara expresada en el primer diálogo del *Del infinito*⁶.

Para que no se me interprete como panaverroísta, señalo que en esta declaración de *Del infinito* Bruno no coincide únicamente con Averroes (su *Destructio destructionum*), sino también con Erasmo en su polémica con Lutero y en general con la reducción que el humanismo teológico, desde Lorenzo Valla, venía haciendo de la teología a magisterio moral, rebajándola de la dignidad de *regina scientiarum*.

¿Averroísmo en el Renacimiento?

Con esta pregunta Carrión pone en duda la presencia significativa y fuerte de Averroes en el Renacimiento. Aduce únicamente la autoridad de P. O. Kristeller. Yo siempre he considerado magistral el artículo de Kristeller sobre «Petraich’s Averroists» (1952), pero no me parece que los tres libros de carácter marcadamente divulgativo en los que Carrión basa su oposición «contra el uso generalista de averroísmo en el periodo que comprende el Renacimiento» (p. 99) sean dirimientes. Cuando con Kristeller señala que en el Renacimiento no hay averroístas si por tal entendemos una coincidencia total en el comentario o lectura de Aristóteles⁷ o, por el contrario, que todos son averroístas si por tal cosa entendemos una coincidencia en algún punto con los comentarios de Averroes, dice un truísmo. El calificativo

6 Bruno (2019), p. 76, pero se debe leer desde p. 72. Carrión ya habría podido leerlo en Bruno (1993, 120-122).

7 Sería posible retorcer este argumento contra Kristeller: si para hablar de un filósofo platónico en el Renacimiento exigimos una concordancia plena con Platón, Ficino – que no acepta ni la eternidad del mundo, ni la metempsicosis o existencia eterna del alma, dos tesis platónicas fundamentales – no podría ser calificado de platónico (*horribile dictu*).

sólo es aplicable, como se reconoce, a posiciones de Averroes marcadamente significativas y diferenciadas tradicionalmente como tales (aunque sean también de Aristóteles) y que están en conflicto con la doctrina de la Iglesia: de ellas son ejemplo las tres señaladas con anterioridad, a las que podríamos añadir la eternidad del mundo. La adhesión a este conjunto doctrinal (como es el caso de Bruno) o a alguna de ellas, aunque no se asuman otras posiciones de Averroes, permite decir que en el filósofo en cuestión hay elementos averroístas de fuerte calado, aunque pueda ser radicalmente contrario a Averroes en otros puntos.

Tomemos el caso de Pietro Pomponazzi. En *De immortalitate animae* rechaza totalmente la tesis averroísta de la unidad del intelecto (tesis que Bruno asume, para el intelecto activo, en *Furori*), por lo que no sería averroísta; en cambio, en lo relativo a la relación entre religión y filosofía, el *Peretto* (apelando, como más tarde hará Bruno, no sólo a Aristóteles y Averroes, sino también a Platón) subraya la autonomía y autoridad teórica de la filosofía como instancia discriminante entre verdad y falsedad y reconoce la dimensión pragmática de la religión; véase Pomponazzi (2010, 142).

Pomponazzi no sólo reclama la *libertas philosophandi*, sino que concibe la filosofía como una empresa teórica, mientras sitúa la religión en un nivel (socialmente más necesario) político-moral. Que esta posición es ‘averroísta’ lo constató, con sólidos argumentos y amplísimo conocimiento de las fuentes, Bruno Nardi. El espacio solo permite recoger un breve pasaje de un artículo magistral de Nardi que Carrión debería leer:

Per trovare un aperto sostenitore della dottrina averroistica [relación religión/fe] da lui esposta, bisogna lasciarsi dietro l’averroismo cristiano, ormai travolto dalla rovina dell’aristotelismo, e arrivare a Giordano Bruno. Di tutte le dottrine di Averroè questa dovette sembrare al tormentato spirito del Nolano, la sola veramente degna di sopravvivere alla dissoluzione dell’aristotelismo averroistico, come la sola capace di ristabilire la pace religiosa, superate le diatribe teologiche, sotto il libero impero della filosofia. Se egli [Bruno] avesse torto o ragione, non è questione da trattare alla leggera e, quasi direi, *en passant*. Ma è chiaro che il dramma dell’anima sua alle prese coi “Loquentes nostrae legis” è tutto qui⁸.

La evaluación de la presencia del averroísmo en el Renacimiento que de estas líneas ya se intuye coincide con la que emerge de los estudios de Pine (1986, 34 s.), Luca Bianchi⁹, de Libera (1991), Merlan (1965, 21), Flasch (2008)¹⁰, Zambelli (1994)¹¹ y Sacerdoti (2002). Aunque pueda tener en contra a Kristeller, creo hallarme en buena compañía a la hora de

8 Nardi, «Filosofia e religione», en Nardi (1965), pp. 122-148 (: 142 s.).

9 Bianchi (1990). Véase también Bianchi (2003), especialmente los caps. 2 y 3 y Bianchi (2018).

10 Nótese que Flasch, que sabe de lo que escribe, pone a Averroes como fuente de la mística alemana, una mística a la vez neoplatonizante y aristotelizante: «À cette fin, on pourrait choisir comme point de départ les auteurs les plus divergents, par exemple Augustin ou Avicenne, Aristote ou le *liber de causis*, Maïmonide ou Thomas d’Aquin. Sans nier l’importance de ces penseurs pour Maître Eckhart, j’ai choisi un autre point de départ, à savoir le penseur arabe Ibn Rush», p. 11. Y esto tiene mucho que ver con la empresa de Bruno en *Furori*. Es una pena que Carlos Carrión no haya explotado este filón.

11 Zambelli (1994), especialmente la sección VII de su prefacio («La beatitudine secondo Ermete Trismegisto e secondo Averroè», pp. 44-47). Zambelli señala que este peripatético italiano [Tiberio Russiliano], discípulo de Pomponazzi y Agostino Nifo, funde o combina la vía platónica (en el sentido amplio de la *prisca theologia*

hablar de una fuerte presencia de Averroes en temas filosóficamente importantes y subversivos. Y por lo que se refiere a la presencia de esos temas en Bruno, aparte de lo ya dicho, mencionaré únicamente trabajos importantes como Papi (1968), Spruit (1988), Sturlese (1992), Canziani (2001), Del Prete (2003), Dell’Omodarme (2014), Campanini (2015). Con lo ya dicho podemos responder al último punto de la crítica de Carrión: «Observaciones críticas a la propuesta del furioso heroico como sabio averroísta» (pp. 100 s.). Esas observaciones se presentan en cinco puntos a los que vamos a ir respondiendo al hilo de su presentación:

1) La infinitud de Dios – dice Carrión – comporta que no «puede ser aprehendido por la mente humana ni por ninguno de sus discursos o conceptos». Consecuentemente, añade, el furioso (el Bruno de *Furori*) reconoce que Dios está más allá de lo que él puede concebir y decir, mientras que el filósofo averroísta pretende conocer y hablar de Dios. La conclusión es que el furioso no puede coincidir con el presunto sabio averroísta. Respondo: Bruno distingue en toda su obra (y yo siempre he insistido en ello)¹² entre ‘Apolo’ y ‘Diana’¹³, esto es, entre Dios absoluto o en sí mismo (incognoscible y sobre quien solo cabe el silencio)¹⁴. Ahora bien, y aquí Carrión yerra “a tutta passata” (Bruno 2017, 258 s.), esa distancia no implica que «lo poco que se sabe [de Dios] es mediante su reflejo en las cosas». Carrión aplica a Bruno la concepción devaluada de la naturaleza (finita) que sólo ofrece un débil ‘reflejo’ o ‘vestigio’ de Dios en las cosas. *Natura est deus in rebus*, dice Bruno (1989, 257), porque la esencia infinita divina comporta potencia y operación infinitas en el espacio y en el tiempo (la naturaleza infinita cual su Verbo), por lo que – abolida la distinción escolástica entre la *potentia absoluta* y *ordinata* de Dios y aplicado el principio, no menos aristotélico que platónico, de *plenitud* – el conocimiento filosófico-científico de la naturaleza (y la penetración de su unidad sustancial), esto es, la *contemplatio* intelectual de la naturaleza infinita y una, nos da a ver (intelectualmente) la divinidad, pues de ella es expresión necesaria y total¹⁵. Por eso la naturaleza es la vía de unión con la divinidad y su conocimiento el medio por el que el hombre capaz alcanza la perfección y la felicidad (el paraíso) en esta vida. Carrión afirma – vinculando unilateralmente a Bruno con Pseudo-Dionisio Areopagita – que «también en Bruno lo divino escapa al intelecto» (p. 102). Pues bien, no es verdad: en la obertura del *De immenso et innumerabilibus* (un texto que de nuevo Carrión podía haber encontrado en mi libro) Bruno afirma: «Sic ex visibilium aeterno, immenso et innumerabili effectu, sempiterna, immensa illa majestas atque bonitas intellecta conspicitur, proque sua dignitate innumerabilium deorum, mundorum dico adsistentia, concinentia, et gloriae ipsius enarratione, immo ad oculos expressa concione glorificatur»¹⁶.

ficiniana) a la *beatitudine* y la *deificatio* con la peripatética y averroísta, a la manera de Giovanni Pico en sus *Conclusiones* (tal como había mostrado Nardi en un importante artículo que introduciremos más adelante).

12 Bruno (2017), pp. 84 s. e Introducción, pp. xxviii-xxxiv; Bruno (1989), pp. 263 s.; Bruno (2008), 393 s. y nuestra Introducción, pp. cxii-cxv.

13 La distinción está en el trabajo mío sobre el que Carrión basa toda su construcción; véase Granada (2002a), las entradas ‘Apolo’ y ‘Diana’ en el Índice analítico.

14 Bruno (1999, 2008²), pp. 453 s. y nuestro comentario; pp. 305-313 (emblema «Neque simile, nec par»), con nuestro comentario. Carrión remite, aparentemente en contra de mi presunta ignorancia, a este importante emblema, que recibe un amplio comentario en la edición de *Eroici furori*.

15 Granada (1994), Granada (2002b), Granada (2000b).

16 Granada (2002a), pp. 298 s.; cursiva mía.

2) El furioso bruniano es caracterizado como «un ser insatisfecho», cuya caza nunca alcanza su objetivo, como «un ser atormentado, insatisfecho e infeliz»; «el sabio de Averroes es caracterizado, al igual que el sabio en Platón y Aristóteles, como mucho más feliz que el resto de los humanos». Por tanto, concluye Carrión, no puede coincidir el sabio-furioso de Bruno con el de Averroes, Platón o Aristóteles. Matizo y preciso: en la medida en que Bruno moldea su lírica amorosa sobre el lenguaje de la poesía de Petrarca, su lenguaje caracteriza al furioso como un ser atormentado, escindido, insatisfecho por la inasibilidad de su objeto. Sin embargo, no se puede negar que el ascenso intelectual de la caza amorosa del furioso, llevado de las alas del intelecto y de la voluntad, lleva a una navegación por el universo infinito y sus infinitos mundos donde se expresa toda la potencia y esencia de la divinidad – un universo, hay que decirlo, que contra Averroes, Aristóteles y Platón, es infinito y homogéneo, es decir, presenta por doquier la misma estructura, la misma materia sometida a las mismas leyes del movimiento – y donde el furioso (bajo la figura de Acteón: «Acteón significa el intelecto aplicado a la caza de la divina sabiduría») alcanza el conocimiento (la ‘visión’) de que la naturaleza infinita es sustancialmente una, que lo que él busca está en él, por lo que «ve» (conoce) a Dios cuando «es visto» y «caza» o se une a Dios cuando «es cazado». Eso es un conocimiento de Dios en las cosas y en uno mismo que comporta una metamorfosis y una vida nueva para Acteón, vida nueva que es calificada de paraíso («el reino de Dios está en nosotros y la divinidad habita en nosotros por la fuerza del reformado intelecto y de la voluntad», p. 159). En este estadio, el furioso-filósofo-sabio ha superado su estado anterior de laceración por la distancia con respecto a su objeto, porque la experiencia de Acteón le ha hecho ver a Diana desnuda (podríamos decir que ha quitado el velo a Isis) y a partir de ahora encuentra ante sí el océano de la sustancia infinita, de la que él mismo es un modo y donde puede penetrar sin fin.

Como expresiones de esta ‘vita nuova’, marcada por el «contento», remitiré únicamente, más allá de la primera metamorfosis de Acteón (en el diálogo I, 4), 1) a la segunda expresión de esta metamorfosis en el diálogo II, 2¹⁷, que concluye precisamente con la ya mencionada distinción entre Apolo y Diana; 2) al diálogo II, 3, donde la querrela entre los ojos y el corazón, concluye con la asociación del nuevo estado del Furioso a la «fuente de vida eterna», «fuente de agua viva», alusiones bíblicas que indican claramente el paraíso en la vida presente;¹⁸ 3) al diálogo II, 5 y las canciones de los iluminados (los ciegos que han recuperado la visión y expresan su alegría):

17 Bruno (1999, 2008², 371): «Vedi quanto sia *contento* sotto tal giogo, tal coniugio, tal soma che l’ha cattivato a quella che vedde uscir da la foresta, [...] e tieno sotto il suo imperio *più contento che mai altrimente avesse potuto essere*»; cursiva mía.

18 Bruno (1999, 2008², 417 ss.): «Qua gli occhi imprimeno nel core, cioè nell’intelligenza, *suscitano nella volontà un infinito tormento di suave amore, dove non è pena, perché non s’abbia quel che si desidera: ma è felicità, perché sempre si trova quel che si cerca; et in tanto non vi è sazietà, per quanto sempre s’abbia appetito, e per conseguenza gusto.* [...] Cotal felicità d’affetto comincia da questa vita, et in questo stato ha il suo modo d’essere. [...] Gli occhi lacrimosi significano la difficoltà de la separazione della cosa bramata dal bramante, la quale acciò non sazie, non fastidisca, si porge come per *studio infinito, il quale sempre ha e sempre cerca*: atteso che la felicità de dèi è descritta per il bere non per l’aver bevuto il nettare, per il gustare non per aver gustato l’ambrosia, con aver continuo affetto al cibo e alla bevanda, e non con esser sattolli e senza desio da quelli. [...] *Esuries satiata, satietas esuriens*»; cursiva mía, salvo por la última frase latina. Sobre la immanentización del paraíso véase nuestra Introducción a *Furori*, sección 6; cf. Canziani (2001, 208 s. y 227-230).

Come possete credere ch'io possa esprimere l'*estrema allegrezza* de nove ciechi, quando udiro del vase aperto, si sentiro aspergere dell'acqui bramate, apriro gli occhi e veddero gli doi soli; e trovarono aver doppia felicitade: l'una della ricrovata già persa luce, l'altra della nuovamente discuoverta, che sola possea mostrargli l'immagine del sommo bene in terra?¹⁹

3) Siendo los furiosos de muchos tipos y habiendo un furioso 'divino' ignorante (el asno que porta los sacramentos), ¿cómo podría ser – se pregunta Carrión – ignorante el sabio averroísta? Por tanto el furioso de Bruno no puede ser averroísta. La observación carece de sentido, puesto que Bruno plantea la convergencia del sabio con el furioso 'activo', perseguidor del conocimiento natural de la divinidad, no con el sujeto pasivo e ignorante en el que se introduce el espíritu divino (p. 119).

4) Según Carrión «Granada afirma que Averroes se halla presente, siempre, en todo aquel discurso que haga distinción entre el discurso filosófico y el teológico». Lamentablemente, no dice dónde yo lo digo²⁰. Coincido con él y con Kristeller en que tal formulación es insuficiente, pues esa separación es formulada también por Alberto Magno, quien, aun estando ampliamente influenciado por Averroes²¹, no lleva esa separación al extremo en que la formula Averroes, Pomponazzi o Bruno. Esa separación hay que entenderla asociada a los puntos ya señalados anteriormente (diferencia antropológica radical, carácter pastoral y práctico de la religión, superioridad teórica de la filosofía). Y esto marca una diferencia fundamental entre la afirmación de la separación por autores cristianos, donde aparece en medida mayor o menor la ancilaridad de la filosofía y la superioridad en punto de verdad de la religión revelada, y el planteamiento 'radical' de Averroes y Bruno con su polémica con los *loquentes*. Remito a Sturlese (1992, 266-273).

6) Tras citar un largo pasaje de mi libro donde vinculo a Bruno (como debe hacerse) con Platón y Plotino, con Aristóteles y el 'aristotelismo [latino] radical', Carrión considera que, aun en el caso de que fuera cierto, la doble vinculación dinamita mi tesis y añade: «¿por qué decir entonces que la clave interpretativa de *Los heroicos furores* es el sabio averroísta? Si todos tienen un ideal de sabio que concuerda a grandes rasgos habrá que decir que el furioso bruniano es tan averroísta como aristotélico o platónico y, en consecuencia, no se puede decir que el filósofo averroísta nos dé la clave interpretativa de esta obra» (p. 101).

Yo no he dicho nunca que el sabio averroísta sea, o nos dé, la clave interpretativa de los *Furores*. Si Carrión hubiera leído mi Introducción a *Furori* habría encontrado la larga sección 5 titulada «Platonisme et averroisme», donde constato que en *Furori* Bruno moviliza y asume tanto teoremas del platonismo como del averroísmo (pp. LXVIII-LXXV) y que en ello sigue una tradición que, como afirma Nardi (1958), está ya presente en Giovanni Pico, pero se remonta a Siger de Brabante y había sido adoptada por peripatéticos italianos entre los siglos XV y XVI. Bruno sigue, a su manera, esta articulación (pp. LXXV-XC). Por tanto,

19 Bruno (1999, 2008²), 481 y nuestro comentario (611 s.) y sobre todo la Introducción, CXXVII-CXXXVI.

20 Seguramente Carrión se refiere a Granada (2002a) p. 21: «Averroes está presente allí donde se afirma la independencia de la filosofía y por tanto el carácter profesional del filósofo». Hay una ligera diferencia, que se agranda con la lectura de las líneas siguientes que, en mi opinión, dan pleno sentido a esa afirmación.

21 De Libera (1990), cap. II: "Le sujet de la philosophie", especialmente pp. 39-43; citado en Granada (2002a), p. 22, nota.

nada de monopolio averroísta del pensamiento de Bruno, pero sí una considerable presencia articulada con la del platonismo. Sturlese (1992, 259 s., páginas que por falta de espacio no puedo citar) le hubiera servido para aclarar las ideas.

Creo innecesario proceder a un examen detenido de la última sección del artículo de Carrión («Elementos neoplatónicos», pp. 101-108). Allí comenta sucesivamente tres puntos neoplatónicos presentes en *Furori*: a) Lo incognoscible Uno; b) La importancia de lo visual; c) La caza de lo divino. La exposición de esos puntos se hace con la indicación de su presencia en autores platónicos, sugiriendo que si estos elementos están en la obra de Bruno, entonces esta no es averroísta, puesto que platonismo y averroísmo están en una relación de disyunción exclusiva. Se infiere que mi interpretación queda refutada, por lo que el lector debería pensar que yo ignoro la presencia en los *Furori* de esos puntos o sencillamente incurro en flagrante contradicción. Para alejar de la mente del lector lo primero, declaro que una lectura de mi Introducción a esta obra y de mi comentario al texto permite comprobar que esos puntos están ampliamente recogidos, desde la incognoscibilidad del Dios absoluto (no se comenta Éxodo 3, 14, pero sí Éxodo 33, 17-23 con la distinción entre la bondad-faz de Dios y sus espaldas, esto es, Apolo y Diana)²², hasta la presencia explícita y tácita de Platón, Plotino, Dionisio Areopagita, Boecio, Cusa y Ficino²³, sin olvidar el componente visual (¿cómo no registrarlo si está en la visión de Diana por Acteón?; en toda la obra la visión sensible es una metáfora de la visión inteligible)²⁴ Reconozco que no había planteado la figura y la obra de Raimundo Lulio a propósito de la ‘caza divina’²⁵, pero mientras esto debería ser acreditado con una precisa confrontación de textos, la dependencia con respecto al Cusano (*De venatione sapientiae*) está ampliamente registrada en mi comentario²⁶.

El error de Carrión reside en la premisa de que platonismo y averroísmo no pueden cohabitar, sino que son recíprocamente excluyentes. Los *Eroici furori* muestran, y en mi contribución a la edición crítica se pone de manifiesto, que Bruno combina elementos centrales de ambas tradiciones: puede asumir elementos del platonismo sin ser platónico, elementos del aristotelismo y del averroísmo sin ser plenamente averroísta; asumir el heliocentrismo copernicano sin ser copernicano al modo de Copérnico, etc. Entonces, ¿qué es Bruno? Pues, sencilla y complicadamente, Bruno.

Bibliografía

Bianchi, L. (1990), *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bérghamo: Pier Luigi Lubrina.

22 Por eso no se puede decir, como afirma Carrión, que «también en Bruno lo divino escapa al intelecto» (p. 102).

23 Contra Carrión (cfr. p. 106), creo que en *Furori* y en general en los diálogos italianos la presencia del Cusano y de Ficino es mucho mayor que la posible de Lulio.

24 Bruno (1999, 2008², 327): «veder la divinità è l'esser visto da quella, come vedere il sole concorre con l'esser visto dal sole». La lectura del comentario a este pasaje hubiera permitido a Carrión constatar el reconocimiento de los tres puntos (acceso no al Uno sino a su Diana; lo visual; la caza) por mi parte, con referencia a Plotino.

25 Según Carrión, «se ha ignorado el potencial juego que ha desatado la metáfora de la caza divina en ciertos filósofos neoplatónicos». Véase Bombassaro (2002, 91-151) para un ejemplo de lo contrario.

26 Por no decir de la amplia (aunque tácita) presencia (y de forma fundamental) del *De possesset* en *De la causa y Furori*. Nada parecido se puede decir de Raimundo Lulio.

- Bianchi, L. (2003), *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padua: Il Poligrafo.
- Bianchi, L. (2018) «'Nulla lex est vera, licet possit esse utilis': Averroes' 'Errors' and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West», en: Mauriège, M. y Speer, A.(eds.): *Irrtum - Error - Erreur*, Berlín: De Gruyter, pp. 325-347.
- Bombassaro, L. C. (2002), *Im Schatten der Diana: Die Jagdmetapher im Werk von Giordano Bruno*, Frankfurt: Peter Lang.
- Bruno, Giordano (1989), *Expulsión de la bestia triunfante*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Alianza.
- Bruno, Giordano (1999, 2008²), *De gli eroici furori / Des fureurs héroïques*, texto crítico establecido por G. Aquilecchia, traducción francesa de P.-H. Michel, introducción y comentario de M. A. Granada, París: Les Belles Lettres.
- Bruno, Giordano (2015), *La cena de las Cenizas*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Tecnos.
- Bruno, Giordano (2017), *De la causa, el principio y el uno*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Tecnos.
- Bruno, Giordano, (2019), *Del infinito: el universo y los mundos*, traducción de M. A. Granada, Madrid: Tecnos.
- Campanini, M. (2015), «Giordano Bruno e Averroè: tematiche a confronto», en: Traversino, M. (ed.): *Verità e dissimulazione: L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Nápoles: EDI, pp. 45-61.
- Canziani, G. (2001), *Le metamorfosi dell'amore: Ficino, Pico e i 'Furori' di Bruno*, Milán: CUEB.
- Del Prete, A. (2003), «'L'attiva potenza dell'efficiente' et l'univers infini: Giordano Bruno à propos de l'oïsveté de Dieu», en: Dagron, T. y Védrine, H (eds.): *Mondes, formes et société selon Giordano Bruno*, París: Vrin, pp. 113-13.
- Dell'Omodarme, F. (2014), «Averroè», en: Ciliberto, M. (dir.): *Giordano Bruno: Parole concetti immagini*, Pisa-Florenca: SNS-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, pp. 204-208.
- Flasch, K. (2008), *D'Averroès à Maître Eckart: les sources arabes de la "mystique" allemande*, París: Vrin.
- Granada, M. A. (1994), «Il rifiuto della distinzione fra 'potentia absoluta' e 'potentia ordinata' di Dio e l'affermazione dell' universo infinito in Giordano Bruno», *Rivista di storia della filosofia*, 49, pp. 495-532.
- Granada, M. A., (2000a), *El umbral de la modernidad: Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona: Herder.
- Granada, M. A., (2000b), «Palingenio, Patrizi, Bruno, Mersenne: el enfrentamiento entre el principio de plenitud y la distinción 'potentia absoluta' / 'potentia ordinata Dei' a propósito de la necesidad y la infinitud del universo», en: G. Canziani, M. A. Granada, Y.- Ch. Zarka (eds.): *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milán: Franco Angeli, 2000, pp. 105-134.
- Granada, M. A. (2002a), *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona: Herder.
- Granada, M. A. (2002b) «'Blasphemia vero est facere Deum alium a Deo'. La polemica di Bruno con l'aristotelismo a proposito della potenza di Dio», en: Canone, E. (ed.): *Letture*

- bruniane I.II del Lessico Intellettuale Europeo 1996-1997*, Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 151-188.
- Granada, M. A. (2005), *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona: Herder.
- Granada, M. A. (2015) «Giordano Bruno. *De immenso* I, 1-3, con alcune riflessioni su Bruno e Schopenhauer», en: Traversino, M. (ed.): *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Nápoles: EDI, pp. 17-43.
- Granada, M. A. (2019), «La sustancia y la muerte: Giordano Bruno, Marsilio Ficino y Arthur Schopenhauer», en: Benítez Grobet, L. y Ramos-Alarcón Marcín, L. (eds.): *El concepto de sustancia de Ficino a Descartes*, México: UNAM, pp. 101-126.
- Libera, A. de (1990), *Albert le Grand et la philosophie*, París: Vrin.
- Libera, A. de (1991), *Penser au Moyen Âge*, París: Seuil.
- Merlan, P. (1969), *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness: Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Nardi, B. (1958), «La mistica averroística e Pico della Mirandola», en: Nardi, B.: *Saggi sull'aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*, Florencia: La Nuova Italia, pp. 127-146.
- Nardi, B. (1965), *Studi su Pietro Pomponazzi*, Florencia: Le Monnier.
- Papi, F. (1968), *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia: La Nuova Italia.
- Pine, M. L. (1986), *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padua: Antenore.
- Pomponazzi, Pietro (2010), *Tratado sobre la inmortalidad del alma*, traducción de J. M. García Valverde, Madrid: Tecnos.
- Sacerdoti, G. (2002), *Sacrificio e sovranità: Teologia e politica nell'Europa di Bruno e Shakespeare*, Turín: Einaudi.
- Spruit, L. (1988), *Il problema della conoscenza in Giordano Bruno*, Nápoles: Biliopolis.
- Sturlese, R. (1992), «'Averroes quantumque arabo et ignorante di lingua greca'. Note sull'averroismo di Bruno», *Giornale critico della filosofia italiana*, 73, pp. 248-275.
- Zambelli, P. (1994), *Una reincarnazione di Pico ai tempi di Pomponazzi, con l'edizione critica di Tiberio Russiliano Sesto Calabrese "Apologeticus adversus cucullatos" (1519)*, Milán: Il Polifilo.

La historia vista para sentencia. Acerca de *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, ed. bilingüe de Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp.

History on Trial. On *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, bilingual edition by Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp.

ROBERTO NAVARRETE ALONSO*

Resumen: Nota crítica sobre *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, edición bilingüe de Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp., en la que se comentan tanto los aspectos más relevantes de la traducción del último libro del canon bíblico como, en especial, el ensayo introductorio a cargo del editor del volumen.

Palabras clave: apocalipsis, escatología, mesianismo, crisis, tiempo, historia.

Abstract: Critical note on *Apocalipsis* o *Libro de la revelación*, bilingual edition by Patxi Lancersos, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp. I comment the most relevant aspects of the translation of the last book of the New Testament and especially of the introductory essay written by the volume editor.

Keywords: Apocalypse, Eschatology, Messianism, Crisis, Time, History.

De entre los libros que componen el canon bíblico cristiano, *Apocalipsis* o *Libro de la revelación* es –sostiene de manera convincente el autor de la edición que aquí vamos a comentar– aquel que en mayor medida ha hecho historia, a saber, la historia de la Cristiandad, o Europa (y, por extensión, del Occidente... cristiano). Lo cual no deja de ser paradójico, habida cuenta de que se trata del texto que narra, precisamente, el final de los tiempos, o de este tiempo: del mundo, por tanto, y de la historia misma. Pero también, de manera simultánea, el comienzo de otro tiempo, de otro mundo y acaso incluso de otra historia que, sin embargo, todavía no ha tenido lugar, que aún no ha dispuesto de su propio tiempo. Aunque se esperara, el final definitivo tanto como el nuevo comienzo, al modo en que se espera algo con la certeza de que su acontecer es inminente, por mucho que persista

Recibido: 31/01/2019. Aceptado: 13/05/2019.

* Profesor Ayudante Doctor en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: pensamiento judío contemporáneo, teología política, concepciones del tiempo histórico, secularización y genealogías de la Modernidad. Publicaciones recientes: Navarrete Alonso, R. (2017), *Los tiempos del poder. Franz Rosenzweig y Carl Schmitt*, Madrid: Escolar y Mayo; Navarrete Alonso, R. (ed.) (2017), *Franz Rosenzweig y Eugen Rosenstock. Cartas sobre judaísmo y cristianismo*, Salamanca: Sígueme. Dirección de correo electrónico: roberto.navarrete@ucm.es.

la incertidumbre acerca del momento exacto de su acontecimiento. Tal es la paradoja que define, no en vano, la tensión mesiánica: el «síndrome escatológico» constitutivo del cristianismo y de la era por él inaugurada, y gestionada, quizá incluso a su pesar; a pesar de la configuración primitiva de la fe cristiana y de su hostilidad frente al mundo, frente al tiempo y frente a la historia (a saber, de ese mismo mundo: el *eon* presente de cuyo inminente final tuvieron pleno convencimiento los primeros cristianos). A pesar del *contra-tiempo*¹ que, al proclamarlo, supuso entonces, y que acabó articulando, primero como historia de la salvación (y de la Iglesia de quien conduce a ella), después como filosofía (de la historia) de la mundanización de la salvación (en la propia historia), y de un tiempo a esta parte como epigonal imaginario colectivo que se resiste a su liquidación.

Antes de entrar en materia, no obstante, acaso lo primero que debe mencionarse acerca de la edición bilingüe de *Apocalipsis o Libro de la revelación* que ha cuidado Patxi Lanceros para Abada Editores es la belleza del volumen mismo, en el que cual se incluyen las veintiséis espectaculares e inquietantes ilustraciones del taller wittenbergués de Lucas Cranach el Viejo para la versión alemana de la Biblia que publicó su amigo Martín Lutero en 1534². Reproducidas a todo color, estas figuras van acompañando, ilustrando, la lectura de los capítulos que componen el último libro del Nuevo Testamento, asociadas siempre a aquellos versículos que convierte en imagen (del día, es decir, del día de Dios, y de la ira³, que como veremos lo es también de la Justicia, del Juicio). No es un gesto de poca importancia, habida cuenta, en primer lugar, la ruptura y, por tanto, la traumática crisis que supuso en el seno de la *respublica christiana* la publicación de la traducción luterana de la Biblia, una verdadera blasfemia editorial desde el punto de vista de la ortodoxia de Roma y una genuina provocación política, cuando no declaración de guerra, para el Sacro Imperio asentado en Viena; pero ante todo, en segundo lugar, a la vista, nunca mejor dicho, de la trascendencia que la propia imagen tuvo en especial en aquellos sombríos tiempos en los que una más que significativa parte de la población era incapaz de leer, no ya el sagrado latín, sino tampoco su lengua vernácula. Como escribe Lanceros en la parte final de su brillante ensayo introductorio, dedicada al Arte [59-83], la historia de la difusión y recepción de la Revelación se ha dado, en su mayor parte, «en un mundo básicamente iletrado, un mundo en el que la socialización de la idea no se produce solo ni principalmente a través de la lectura, [...] [sino] de forma masiva, a través de la imagen» [60]. De manera preminente, el contenido de *Apocalipsis* ha configurado, diríamos que «i-literalmente», el imaginario colectivo occidental, tal como hemos mencionado ya. Así lo pone de manifiesto también el resto de las figuras que aparecen en la magnífica edición a la que nos referimos.

Apocalipsis o Libro de la revelación ofrece una traducción anotada de la profecía neotestamentaria que, como advierte el propio Lanceros, debe ser considerada una «hipótesis de trabajo» [91]. Funge por tanto como supuesto previo de una labor de interpretación llevada

-
- 1 Sobre esta noción, véase Lanceros, P. (2013), «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en: J. Barja y C. Rendueles (eds.): *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid: CBA, pp. 165-200, así como Bensussan, G. (2001), *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Paris: J. Vrin, pp. 124-126.
 - 2 Vale la pena mencionar aquí que esta edición del *Apocalipsis*, por su forma, se suma a la de: Lanceros, P. y Barja, J. (eds.) (2017), *Leonardo da Vinci. El libro del agua*, Madrid: Abada.
 - 3 Sobre este punto, véase Lanceros, P. (2018), «*Dies Irae*. Una partitura y dos escenarios de lo sagrado», en: A. Casas y L. Flores Farfán (eds.): *Ira. Historia de los afectos*, México: UNAM, pp. 49-67.

a cabo, con carácter no exhaustivo, en la Introducción (sin olvidar las propias notas a la traducción), y cuyo abordaje posterga el autor, al mismo tiempo que lo promete, mediante la mención del título provisional de un ulterior libro sobre la materia: *Poder y tiempo* [21, nt. 3]. Mientras colma nuestras expectativas, Lanceros nos obsequia un extenso ensayo introductorio redactado en su personalísimo y magistral estilo habitual, bajo el rótulo «La revelación del fin y la imagen del día» [9-83], en el que sin duda aparecen ya presentadas las que serán las principales líneas –aunque no necesariamente todas– a desarrollar por el autor en la publicación, por el momento, solo anunciada (o profetizada). La hipótesis de trabajo representada por la traducción aparece resumida por su autor, al menos hasta cierto punto, del siguiente modo:

Apocalipsis es [...] un libro de la guerra. También es, o pretende ser, [...] un libro de la justicia. Y aun de la Justicia, con mayúscula. Y quizá sea lo uno y lo otro porque es un libro del poder; y del conflicto, que nunca está del todo separado ni es del todo ajeno al poder.

Un libro del poder; o un libro en el que el «auténtico poder», el que es inseparable de la justicia y en ocasiones hostil a la ley y al derecho, se legitima, se expone y se impone. Un poder, *ese* poder, que juzga, que decide sobre el mundo y la historia. Y los condena. [48]

La cita, que por lo demás ejemplifica a la perfección lo dicho acerca del carácter propio de la escritura de Lanceros, está tomada de la sección de la Introducción que el filósofo bilbaíno dedica a la Política [32-59]. De ahí que la cuestión del tiempo aparezca en verdad solo insinuada, a saber, en especial con la referencia al mundo y la historia: el reino de lo temporal, o del que es constitutiva una determinada temporalidad. Pero desde luego no la única. Quienes gobiernan *este* mundo y su historia, desde tiempos inmemoriales, lo hacen desde el convencimiento –no racional *stricto sensu*, y por lo tanto no a sabiendas–, no solo de que todavía hay tiempo, sino de que queda mucho tiempo; de que disponen de todo el tiempo del mundo y de que dicho tiempo es incluso infinito –cuando menos en relación a la brevedad de la(s) existencia(s) humana(s), e incluso del género humano, comparada con la del propio mundo–. Tal es, dicho sea al paso, el modo habitual –incluso vulgar– en que *se* representa el tiempo *de* un mundo que es él mismo el mundo *del* tiempo: el siglo (*saeculum*), no en vano. Mas otra experiencia del tiempo es posible y de hecho constitutiva de un determinado modo de ser en el mundo que poco o nada quiere saber de este, y de su tiempo, salvo, precisamente, para juzgarlo y condenarlo; para afirmar su crisis más radical. Es la experiencia que describe Lanceros al comienzo de su ensayo, arrebatando la atención de quien esperara encontrar un mero estudio de contextualización:

La inminencia del fin, segura o supuesta, modifica la experiencia del tiempo. [...] El fin inminente [...] convierte el tiempo en plazo: no línea [...], indefinida o infinita, sino ya segmento, clausurado por un punto final, tal vez por el *día del juicio*, que es el instante del vencimiento, el momento de la verdad, el momento en el que se piden, y se han de dar cuentas. Con la vista puesta en el día decisivo, o ante el momento de la verdad, del cómputo o de la recapitulación, no valen distracciones o

dispersiones. Por el contrario, la expectativa cualifica cada instante, que no puede ser ignorado, dilapidado o perdido; también lleva la experiencia a un grado máximo de tensión. [13-14]

En esta ocasión, la cita procede de la sección de la Introducción dedicada a la Filosofía [13-19]. Quien conozca el trabajo de Lancersos, reconocerá de inmediato la referencia: no tanto Martin Heidegger, como no sin cierta malicia se insinuó *ex ante*, cuanto Walter Benjamin y su bien conocida distinción entre el tiempo homogéneo y vacío propio del *continuum* histórico, por un lado, y aquel otro tiempo, tiempo-ahora (*Jetzt-Zeit*), que puede llegar en cualquier momento y que no hace sino interrumpir y por tanto vencer, dar término a esa continuidad histórico-temporal que juzga conforme a los criterios que ella misma excluye –criterios que por ende pertenecen, si no a otro mundo y a otra historia, desde luego sí a otra tradición⁴. Porque lo que Lancersos llama «síndrome escatológico», bien podría haberlo denominado, como queda de hecho insinuado a lo largo del texto –al hablarse en él, por ejemplo, de «inquietud mesiánica» [35, nt. 16]–, *síndrome mesiánico*, el cual ciertamente se revela con singular intensidad en situaciones particularmente negativas, al menos, para una parte del mundo, o de sus habitantes: los oprimidos a cuya tradición apelaba Benjamin en su testamento espiritual; «grupúsculos contraculturales» y «colectivos marginados y marginales» que, reunidos en asamblea –término con el que Lancersos traduce, con razón, *ekklesia* [227, nt. 5]–, (se) constituyen (en) pueblo, es decir, el pueblo de Dios. La escatología apunta, en su flexión apocalíptica, sostiene Lancersos, a una «inversión absoluta de las relaciones de poder» [52], a una «venganza de los sufrimientos, de las humillaciones» [52]. El estilo apocalíptico apela y convoca por medio de un «lenguaje de resistencia; incluso de rebeldía» [32, nt. 14].

A la caracterización de la situación de opresión y a la tensión, en aumento, que hubo de vivir quienquiera que fuese el autor del *Apocalipsis*, quienquiera que fuese Juan, dedica Lancersos, en parte, la sección del ensayo dedicada a la Historia [19-32]. El arrobado profeta que se dirige a las siete asambleas de Asia no fue solo testigo, *mártir*, del dios y de su unguido, sino también, antes, de los acontecimientos que a comienzos de la era común sacudieron el Oriente Próximo –es decir, Judea y Galilea, solo con posterioridad denominadas «Palestina»– hasta dar lugar a la destrucción del Templo de Jerusalén y la catástrofe de Massada: la crisis propiciada por el cristianismo y la crisis que dio lugar al cristianismo, tanto al primitivo –al que pertenece Juan– como al que ha hecho historia, convertido ya en institución estable e instituto de salvación; o Iglesia: «marco regulador de la esperanza, o de la paciencia», escribe Lancersos; «marco contenedor y regulador del desplazamiento, y del indeterminado pero determinante intervalo entre este tiempo y el fin» [45]. El inspirado

4 Véase Benjamin, W. (2008), «Sobre el concepto de historia», en: *Obras. Libro I / vol. 2*, Madrid: Abada, pp. 303-318. No cabe duda de que Benjamin es un autor ineludible para Lancersos. En cuanto a Heidegger, no debe olvidarse nunca cuál fue su camino hacia *Ser y tiempo*, a saber, «La explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos tomando por base las epístolas paulinas», como segunda parte de su lección del semestre de invierno de 1920/1921: Heidegger, M. (2005), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Siruela, pp. 95-153. Tampoco, por cierto, que otro autor mesiánico, Franz Rosenzweig, bien puede ser considerado el *arcanum* del pensar heideggeriano. Véase Möbuß, S. (2018), *Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs*, Freiburg-München: Karl Alber.

en Patmos, como el caído camino de Damasco, contra con quien quizá escriba el primero, compartieron en cambio la convicción de la inminencia-presencia del fin(al) de *chrónos*, el «tiempo-duración» [227, nt. 4], y de la llegada del momento de la redención: el tiempo «cualificado por la decisión» [226, nt. 4]. Tanto es así que la postergación de la (Segunda) Venida hubo de provocar una crisis en el interior del cristianismo. Este, que como hemos dicho había surgido y había generado una crisis escatológica, des-mundanizadora, de dimensiones inéditas hasta entonces y desde entonces, se vio obligado a buscar un modelo alternativo de gestión de esa misma crisis del mundo: la inminencia dio paso a la retención institucional por parte de algo o de alguien, el *katéchon* [II Tes. 2: 1-8], que ni Pablo ni Juan hubiesen deseado.

La referencia aquí es diáfana: el proceso al que se refiere Lanceros en estas páginas es aquel que Hans Blumenberg, en *La legitimidad de la Edad Moderna*, había descrito como una *secularización*, no de la escatología, sino *mediante la escatología*⁵. Lo cual dio lugar a una inversión de la inversión a la que, como ya hemos visto, aspiraba la configuración apocalíptica de la tensión escatológica: lo que correspondía al emperador dejó de ser incompatible con lo que correspondía al dios; pasó a ser su complemento, su instrumento, y por tanto objeto de obediencia, no solo por temor al castigo, sino también en conciencia [Rom. 13: 1-7]. Por medio de esta operación, el cristianismo estuvo en condiciones de segregar futuro, de abrir la historia como expectativa: «la urgencia dimite, y se impone el espacio-tiempo [homogéneo y vacío] de la paciencia» [42]; pero lo hizo a costa de la especificidad de la escatología apocalíptica: «la negación de tiempo y mundo, o su inmolación en el altar de la Justicia, que, en este caso, es el altar de Dios» [50]. Quedó así desarticulado para el cristianismo, como para el judaísmo rabínico, «el eje, de radical y absoluta oposición, *culto a Dios / culto al emperador*» [231-232, nt. 18]; las «oposiciones sin mediación» [46], la «batalla sin mediación» [50] a la que llamaba la profecía apocalíptica que, en este punto, se mostraba a todas luces como heredera del «gnosticismo ambiental» [50] de la época.

De forma más o menos progresiva, la paulina helenización de la fe, en sus orígenes exclusivamente judía, en el «mesianismo realizado» [37] por Jesús de Nazaret, se hizo compatible con la romanización del dios gracias a la doctrina de las dos espadas, a la alianza de altar y trono, al connubio de cielo y tierra que alcanzó su estabilidad doctrinaria con la eclesiología de Agustín de Hipona. Este apaciguamiento de la inquietud escatológica, a su vez, significó la caída en el quietismo político, una distensión de la radical hostilidad a la ley del mundo en virtud de la cual, en *Apocalipsis*, «la humanidad se divide entre los que rinden culto al trono de la Bestia y los que rinden culto al trono de Dios y de su mesías» [54]; entre los que veneran y se postran a los pies de la imagen de un *Imperator* que se dice *Deus*, y los que solo obedecen al mando del «príncipe de los reyes de la tierra» [Ap. 1: 5], al «rey de reyes y señor de señores» [Ap. 19: 16], o a Cristo como (único) *Imperator*⁶.

Una peripecia, al menos desde el punto de vista del originario cristianismo, que en la práctica –no en los textos– se tradujo en el propósito de erradicar en la Iglesia todo vestigio del judaísmo del que provino el prometido, así como quienes *desde el principio* dieron

5 Véase el cuarto de los capítulos de la mencionada obra blumenberguiana: Blumenberg, H. (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos, pp. 45-59.

6 Sobre tal representación, véase: Peterson, E. (1999), «Cristo como *Imperator*», en: *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, pp. 125-137.

testimonio de él, y que sin lugar a duda está más que presente en los veintidós capítulos que componen el *Libro de la revelación*: en su proclamado carácter profético –y, por tanto, no apostólico–, en la referencia constante a la importancia de las obras –y, por tanto, no (tanto) de la fe–, en su distinción entre los hijos de Israel y las razas –término con el que Lanceros traduce *éthnos*, voz griega con la que Juan, a su vez, vierte el hebreo *goyim*: «todos los grupos humanos que no son judíos» [230, nt. 13]–, en su numerología –la importancia del siete y acaso más si cabe del doce, que sirve para echar la cuenta del «número de los señalados: ciento cuarenta y cuatro mil» [Ap. 7: 4], es decir, doce mil veces doce; y para describir la Jerusalén celeste, «que tiene doce puertas, y sobre las puertas doce ángeles, y nombres inscritos, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel» [Ap. 21: 12]; «y doce cimientos, y sobre ellos doce nombres, los de los doce enviados del cordero» [Ap. 21: 14]–, y hasta en el nombre que da al dios: «el que es, el que era y el que viene» [Ap. 1: 8], desarrollo del ‘*ehyeh ‘asher ‘ehyeh* [Éx. 3: 14] que pasa completamente por alto la versión de los Setenta (*egô eimí ho ôn*), conocida por Juan con toda seguridad.

Cabría sostener que el autor de *Apocalipsis* es, además de «un judío creyente [...] en Jesús como el ungido de Dios, como el mesías prometido» [26], también un cristiano judaizante, más próximo por tanto al cristianismo petrino, hierosolimitano, que al paulino. Su dominio del griego es menor que el propio de Pablo: «el griego que escribe es abrupto, rocoso, cortante, no exento de solecismos» [26]. De hecho, lo que impresiona de su escritura, remarca Lanceros, es la profunda formación en la tradición judía que revela la lectura de *Apocalipsis*: «el trasvase del texto tradicional hebreo en su libro» [28], en el que «sin citar nunca literalmente, se pueden rastrear más de trescientas cincuenta referencias del *Antiguo Testamento*» [28]. Es al menos plausible que Juan conociese asimismo las cartas paulinas, como el propio Lanceros no pasa por alto [229, nt. 10]. Lo hace, por cierto, a propósito de un importante momento del *Libro de la revelación*, en el que su autor se refiere a «los que a sí mismos se llaman enviados sin serlo» [Ap. 2: 2], es decir, como de inmediato anota Lanceros, a quienes se presentan a sí mismos como apóstoles sin tener tal condición, pues, para Juan, como sabemos ya por su descripción de la Jerusalén supraterrrenal, apóstoles no hay más que doce, lo cual excluye, como es obvio, a quien ha sido siempre considerado el decimotercero: el Apóstol de los Gentiles, acaso el genuino fundador del cristianismo en su universalidad, es decir, en su catolicidad, más allá por tanto de su judeidad originaria⁷.

Patxi Lanceros, quien conoce a la perfección la disputa entre Pablo y Pedro sobre la autoridad y legitimidad apostólica del primero –cuya área de influencia, no se debe olvidar en este punto, fue en gran medida, precisamente, el Asia Menor a cuyas asambleas se dirige Juan–, no se inclina en una dirección u otra, en lo tocante a una eventual polémica entre el autor de *Apocalipsis* y Pablo, y afirma: «No cabe deducir que la invectiva de Juan se dirija al legado paulino, o a alguna de sus radicalizaciones, relajaciones y/o desviaciones, pero tampoco cabe descartarlo» [229, nt. 10]. No cabe, en efecto, deducirlo, pero vale la pena no descartar la hipótesis, sino plantearla y, en la medida de lo posible, tratar incluso de corroborarla. La cuestión determinante es aquí la de la diferencia entre la tradición profética en la que se inscribe Juan y el carácter apostólico de la misión paulina, que como tal representa

7 Nunca está de más, cuando de la apertura universal del cristianismo se trata, remitir a: Badiou, A. (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.

una novedad radical respecto del profetismo judío: Pablo no se refiere nunca a lo que habrá de venir, sino al tiempo ya presente, inaugurado por quien *ya* ha venido: el tiempo mesiánico *stricto sensu*; por el contrario, el último y definitivo *nabí*, Juan, habla, desde el primero de los versículos de su profética revelación, de «lo que pronto ha de suceder» [Ap. 1: 1], pero *aún no* ha acaecido. El apóstol –acaso el único, incluso– se refiere al tiempo, ya presente, del final, mientras que las visiones apocalípticas de Juan contemplan el final de los tiempos, el cual es inminente y por tanto todavía futuro.

En un momento dado de su estudio, el propio Lancersos, citando el decisivo pasaje de I Cor. 7: 29-31, lo apunta: «El tiempo de Pablo es el del “ahora”; el tiempo de Pablo es “el tiempo del fin”» [41]; por el contrario, el fin(al) apocalíptico no es un final aconteciente, sino que «ha de acontecer pronto» [Ap. 22: 6]. En el caso de Pablo, en definitiva, *ho kairós* es (breve), mientras que, en el de Juan, «se acerca» [Ap. 22: 10]. El corolario de esta diferencia no es ni mucho menos anecdótico, sino que afecta de todo en todo al modo de habitar el mundo: uno de los siete ángeles del dios pide a Juan, ante la inminencia del final, «que el injusto sea injusto *todavía*, el sucio se ensucie *todavía*, y el justo haga justicia *todavía*, y el santo se santifique *todavía*» [Ap. 22: 11; el subrayado es mío]; por el contrario, en el breve, resumido y contraído, apremiante tiempo del final, Pablo exhorta a sus hermanos con las siguientes palabras: «Los que tienen mujer, vivan como si [*ya*] no la tuviesen. Los que lloran, como si [*ya*] no llorasen. Los que están alegres, como si [*ya*] no lo estuviesen. Los que compran, como si [*ya*] no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si [*ya*] no lo disfrutasen» [I Cor. 7: 29-31].

Escribe Patxi Lancersos sobre *Apocalipsis*: «tal vez la genuina apocalíptica sea la historia efectual del libro que aquí estamos considerando» [32]; un libro cristiano, escrito por un judío, enfrentados ambos, libro y autor, a la hostilidad de la teología política, del culto imperial, frente a la existencia tanto del judaísmo como del cristianismo: «su exclusiva devoción al Dios uno y único» [52], contrapuesta a quien se proclama, en este mundo, *Dominus et Deus*⁸. Tal vez la genuina apocalíptica sea la gestión de la crisis en que ha consistido la historia desde la irrupción de Jesús Cristo, desde el *ya* del cristianismo y desde el simultáneo *todavía no* del judaísmo; o una articulación de ambos modos de gestionar la crisis y, así, mantener abierta la diferencia mesiánica. O el resto escatológico.

Referencias bibliográficas

- BADIOU, Alain (1999), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.
 BENJAMIN, Walter (2008), «Sobre el concepto de historia», en: *Obras. Libro I / vol. 2*, Madrid: Abada, pp. 303-318.
 BENSUSSAN, Gérard (2001), *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, Paris: J. Vrin.
 BLUMENBERG, Hans (2008), *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-textos.

8 Como hemos visto que sostiene Lancersos, se trata de la oposición fundamental que da lugar al síndrome escatológico y que articula asimismo la configuración textual de este en la revelación que nos transmite Juan. Sobre ella, véase Villacañas, J. L. (2016), *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, Madrid: Trotta.

- HEIDEGGER, Martin (2005), *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Siruela.
- LANCEROS, Patxi (2018), «*Dies Irae*. Una partitura y dos escenarios de lo sagrado», en: A. Casas y L. Flores Farfán (eds.): *Ira. Historia de los afectos*, México: UNAM, pp. 49-67.
- LANCEROS, Patxi (2013), «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en: J. Barja y C. Rendueles (eds.): *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, Madrid: CBA, pp. 165-200.
- LANCEROS, Patxi y BARJA, Juan (eds.) (2017), *Leonardo da Vinci. El libro del agua*, Madrid: Abada.
- MÖBUß, Sussane (2018), *Sternschatten. Martin Heideggers Adaption der Philosophie Franz Rosenzweigs*, Freiburg-München: Karl Alber.
- PETERSON, Erik (1999), «Cristo como *Imperator*», en: *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta, pp. 125-137.
- TAUBES, Jacob (2007), *La teología política de Pablo*, Madrid: Trotta.
- VILLACAÑAS, José Luis (2016), *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, Madrid: Trotta.

RESEÑAS

SANTAMARÍA, Alberto (2018): *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*, Madrid: Akal, 216 pp.

Podría decirse que con su último libro Alberto Santamaría, profesor de Teoría del Arte en la Universidad de Salamanca, se incorpora a una línea de investigación de creciente actualidad e interés en el ámbito académico, cuyo origen se encuentra en el trabajo sobre la cultura de las emociones en el capitalismo que la socióloga marroquí Eva Illouz lleva desarrollando desde comienzos de este siglo. No obstante, esta afirmación merecería ser doblemente matizada. Por un lado, porque *En los límites de lo posible* (Madrid: Akal, 2018) nace con una clara vocación de trascender las puertas de la Academia, como evidencia el género elegido por el autor, el ensayo, que conjuga el rigor y la generalidad de la teoría con la levedad y la cotidianidad de los ejemplos concretos. Y, por otro, porque esta obra recoge el testigo de los trabajos más recientes de Santamaría¹, marcados ya por una notable preocupación por la imbricación entre lo cultural y lo político, particularmente en el contexto de la actualidad, en el que ambos se expresan bajo las condiciones de aparición que concede el neoliberalismo.

Si bien, como explica Santamaría al comienzo de la obra, el capitalismo no ha sido nunca ajeno a las emociones (recuérdese la importancia que los teóricos del

liberalismo clásico como Adam Smith concedían a la contención afectiva en favor de la estabilidad del sistema), con la imposición exitosa del neoliberalismo en la década de los 80 del siglo pasado “[e]l mundo cultural de los afectos parece haber abandonado ese lugar periférico en el que las formulaciones capitalistas solían situarlo, para tornarse una pieza casi determinante y central de todo proceso destinado al crecimiento económico y a la prosperidad” (p. 18). “Capitalismo afectivo”, el término que utiliza el autor para referirse a este fenómeno, significa que la movilización de las emociones desempeña un papel crucial en la legitimación del neoliberalismo. Dado que los afectos pueden llegar a ser motores de cambio político en relación con un determinado *statu quo* — como señala el autor, la primera parte de la crítica es siempre la indignación—, de lo que se trata en el neoliberalismo es de hacer “política sensible”, de hacer política de lo emocional, con el fin de redirigir las emociones desde lo potencialmente crítico a lo productivamente necesario.

“El neoliberalismo ha hecho descarrilar el tren de los afectos, haciendo acopio de ellos, resituándolos en contextos inverosímiles, a condición, por supuesto, de inhabilitarlos políticamente, de transformarlos en herramientas para la competitividad” (p. 94). Lo propio del capitalismo neoliberal es precisamente, como apunta Santamaría, su capacidad de fagocitar todo posible *afuera* crítico que intente oponérsele, como ocurrió precisamente con los conceptos y consignas de Mayo del 68. Si la crítica sesentaiochista

1 Cf. *Paradojas de lo cool. Arte, literatura y política* (Santander: La Vorágine / Cultura Crítica, 2016); *Arte (es) propaganda. Reflexiones sobre arte e ideología* (Madrid: Capitán Swing, 2016); y *Narración o barbarie. Fragmentos para una lógica de la confusión en tiempos de orden* (Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil, 2017).

al burocratizado capitalismo de Estado tenía que ver con su desprecio y aniquilación de la imaginación, la creatividad y los afectos, el neoliberalismo rescatará y resignificará estos conceptos integrándolos en la producción de subjetividades y de relaciones sociales orientadas al aumento del rendimiento económico. Un caso paradigmático de esta transformación neoliberal de los modos de sentir es la experimentada por el concepto de “creatividad”: de motor de la “romantización” por la que apostaba Novalis a finales del XVIII ante la reducción capitalista-ilustrada del mundo a lo medible a través de la razón, la creatividad se ha convertido hoy en el mantra neoliberal por excelencia, el de la “gestión de la propia *empleabilidad*”, que no esconde otra cosa que la responsabilización de los sujetos de la gestión, en realidad, de la precariedad que les es impuesta desde fuera.

Esta reconfiguración de lo sensible que lleva a cabo el neoliberalismo remite a lo que Foucault denomina “política del marco” al referirse a la actuación ejecutada sobre aquello que no es económico pero que posibilita el funcionamiento de lo económico; en este caso, la cultura. “La cultura, entendida [...] como un territorio amplio — escribe Santamaría —, tiene como proyecto gestionar esa política sensible, esos lugares extraños, en ocasiones invisibles, que nos hablan de los límites de lo posible y lo decible” (p. 29). Según esta idea, cultura es aquello que define los *límites de lo posible*, más allá de los cuales la realidad no puede pensarse; es “el relato que da condición de posibilidad a las formas de ver y definir un territorio compartido” (p. 57). De este modo, cuando se dice que, al construir nuevas narraciones afectivas despolitizadas, el “activismo cultural neoliberal” —otro de los conceptos acuñados por el autor en el libro— lleva a cabo una “política sensible”, lo que se quiere decir es que, a través de la

transformación de la cultura, se producen nuevas formas de ver, sentir, desear y hacer que no solo sirven de relato legitimador del neoliberalismo, sino que además impiden la posibilidad de imaginar más allá del horizonte del mismo. “Producir lo social forma parte, en definitiva, de la producción económica” (p. 89).

Precisamente, la gran virtud del neoliberalismo es haber convencido de que no hay alternativas, de que el mercado dicta la única realidad posible. Y, como se ha dicho, dado que los altos, y crecientes, niveles de precarización se presentan como fatales, la responsabilidad recae sobre el modo en que los individuos *gestionan* su situación personal dentro del sistema o, más precisamente, sobre el modo en que la *interpretan*. Lo que el *coaching* empresarial demanda tras su retórica positivizante no es otra cosa que la supresión de las emociones negativas, pues conducen a la crítica y a las enfermedades mentales (como la depresión y el estrés), que se derivan de las cada vez más asfixiantes condiciones laborales y que, además, el propio sistema no puede permitirse (según la OMS, estas tienen un coste anual de entre un 2,4% y un 4% del PIB). Frente a ello, conceptos como el de “inteligencia emocional” (popularizado por Daniel Goleman en los 90, pero uno de los motivos centrales de la investigación empresarial ya desde los 80) promueven alcanzar un “modelo relacional donde los sujetos deben reorientar sus emociones, las cuales no han de verse sino como formas de encajar en la disciplina laboral” (p. 156). La flexibilidad, el control de los impulsos, la tolerancia al estrés, la adaptabilidad y la automotivación son las exigencias emocionales de un sistema que necesita trabajadores “capaces de soportar todo con una sonrisa” (p. 160).

Seguramente, la aportación más valiosa de *En los límites de lo posible* —dentro

del marco de los estudios de la cultura emocional en el capitalismo— sea la idea según la cual en el neoliberalismo lo cultural se convierte en lo que su autor denomina un “sistema de control sensible”, a saber, en el cartógrafo de los contornos a partir de los cuales es diseñada la sensibilidad del momento o, lo que es igual, el modo en que nos es dado experimentar el presente. Como señala Santamaría, esto se logra gracias a la capacidad del capitalismo neoliberal para generar relatos homogéneos, que presentan lo conflictivo e irreconciliable tras el barniz de la integración y el consenso, y que inhiben así toda posibilidad de una exterioridad crítica: “[1] a homogeneización de lo diferente bajo el paraguas de la norma cultural es la forma sutil de su despolitización” (p. 211). Ante

esta situación, el autor reivindica el pensamiento schilleriano de que solo es posible cambiar la cultura desde el interior de la propia cultura; de que es en la cultura desde donde se debe dar la batalla política por la cultura. “La cultura no está en peligro; lo que necesitamos es recuperarla, penetrar en ella hasta lograr generar (reconfigurar) una cultura capaz de cuestionar las formas y límites que en ella se nos dibujan” (p. 212). Producir nuevas formas culturales capaces de impugnar las políticas sensibles sancionadoras del neoliberalismo es la única, que no sencilla, manera de hacer saltar por los aires los límites de lo posible.

María Tocino Rivas
(Universidad de Salamanca)

KRASNOFF, Larry, SÁNCHEZ MADRID, Nuria y SATNE, Paula (eds.) (2018): *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*. Cardiff: University of Wales Press. 245 pp.

La presente obra, editada por Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne, supone una valiosa contribución a los estudios sobre la *Doctrina del derecho* de Kant. El planteamiento kantiano sigue teniendo un peso indiscutible en múltiples pensadores contemporáneos que se acercan a problemas sociales, políticos y jurídicos de nuestro presente. Hacer balance de este calado kantiano en la actualidad es el objetivo de los trabajos que conforman el libro. Como todo acercamiento que se precie, huye del dogmatismo de una lectura única. La variedad de interpretaciones es uno de los mayores aportes de la obra. Es el caso de los artículos en torno a los límites del estado del bienestar y la posibilidad de cambios políticos de Sánchez Madrid y Krasnoff, con posturas divergentes; o,

con una oposición más radical entre sí, los artículos Bernstein y Brockie sobre la posibilidad de sublevación a partir de la *Rechtslehre*.

Macarena Marey inaugura el libro con su trabajo sobre el punto de origen del contrato social. Afirma que, según Kant, una “sólida teoría del Estado solo podría estar basada en un punto inicial puramente jurídico o político” (p. 11). Con ello se aleja de lecturas, pretendidamente kantianas, que sitúan el origen del pacto social en un beneficio empírico del abandono del estado de naturaleza; así como de lecturas morales fundamentadas en una igualdad moral entre los sujetos. Marey resume la propuesta en estas tres preguntas: “¿Cómo son posibles *un mío y tuyo exteriores*?” y ‘¿cómo es posible una posesión *meramente*

jurídica (inteligible)?’, las cuales se resuelven en la cuestión, ‘¿cómo es posible una proposición *jurídica sintética a priori*?’. Con esta concatenación, Kant pone la cuestión sobre el origen de las obligaciones jurídicas expresamente en el corazón de su tratamiento del estado de naturaleza” (p. 17). De esta manera consigue fundamentar la firma del contrato social en una cuestión objetiva de derecho y no en una decisión individual arbitraria. Este es el gran acierto del contractualismo kantiano según Marey

El aporte de Alice Pinheiro también se centrará en el contrato social, pero esta vez poniendo el énfasis en el origen de la propiedad privada y el papel que juega el consentimiento. El primer paso consistirá en justificar de dónde emana la necesidad universal de nuestro derecho de propiedad. Esta solo puede venir de una adquisición original, y “*toda adquisición original ha de ser adquisición de la tierra*” (p. 32). De esta común posesión de la tierra Kant deriva el principio distributivo “*qui prior tempore potior iure*” (p. 36), que descansa sobre la voluntad unida de la comunidad humana ideal. Como toda voluntad unida, necesita de la entrada en lo civil para su efectivo cumplimiento. Así, en una estela similar a la de Marey, Pinheiro ancla la firma del contrato social en la propia exigencia de la propiedad privada, no en motivos subjetivos. Reflejo de esto es el lugar destinado al consentimiento. Frente a los contractualismos al uso, que sitúan el consentimiento al inicio, en Kant el consentimiento es *consecuencia* deducida del principio de razón.

El trabajo de Eric Boot pretende responder a la pregunta: “¿Son los derechos de subsistencia genuinos derecho humanos?” (p. 53). Boot afirma que los derechos humanos deben ser juzgados por el lado de los deberes. Considera que la primacía

de estos sobre los derechos es el enfoque genuinamente kantiano, en tanto que somos conscientes de nuestra libertad a través del imperativo categórico, que es una exigencia de deber. Desde este punto, Boot distingue entre *deberes de derecho* y *deberes de virtud*, siendo solo los primeros los que podemos considerar derechos humanos. El motivo es que únicamente los deberes de derecho tienen claramente definidos a quién reclamárselos. Cosa que no pasa con la pobreza dada la multiplicidad de factores involucrados en la misma. Así, kantianamente hablando “no hay tal cosa como un derecho humano a un adecuado nivel de vida” (p. 58). El derecho de subsistencia en realidad es un deber de virtud. No obstante, Boot señala que esta diferencia no apunta a una menor importancia, simplemente hace referencia a la ausencia de una entidad definida a quien reclamar dicho derecho.

Masataka Oki nos habla de la relación entre política y felicidad. Quiere desmontar la aparente contradicción que hay entre las afirmaciones kantianas de que solo bajo el estado de derecho seremos felices y la de que nadie, salvo nosotros mismos, puede fijar los fines de nuestra felicidad. Solventar este problema pasa por entender la especificidad de la política frente al derecho, pese a que Kant las define de manera interrelacionada: el derecho tiene como fin la paz perpetua, mientras que “la filosofía política debe ilustrar el modo de conseguirla” (p. 70). Se trata de conseguir ser felices dentro del proyecto de la paz perpetua. Esa es la verdadera tarea de la política. Lo que Kant critica es el paternalismo del Estado que pretende decir a sus ciudadanos cómo han de alcanzar su felicidad, pero no tiene nada en contra de que el fin subjetivo de la política sea asegurar las condiciones en que cada uno pueda buscar su felicidad como mejor considere. No se trata de un

mero complemento empírico. En tanto que implica nuestra autoconciencia como seres libres, la felicidad “es el motor que [nos] conduce a tomar parte y avanzar en la verdadera política” (p. 79).

Nuria Sánchez Madrid abordará la cuestión de la pobreza y el estado de bienestar. En *RL* Kant justifica la intervención estatal para ayudar a quien esté en riesgo de máxima exclusión social. Decir esto no implica afirmar que Kant lo haga porque considere que la felicidad sea el objetivo de la política. No se trata de buscar el bienestar de la gente pobre, sino de que, en tanto que la unión civil es un fin en sí mismo, el Estado no puede perecer. Así, “las personas pobres no pueden reclamar ningún *derecho* a ser mantenidas por el Estado, sino que son beneficiarias de un *deber* que el Estado cumple en orden a rescatar a aquellos cercanos a la exclusión social” (p. 89). Dado que el bienestar no es un asunto de la política, sino un deber de subsistencia del Estado, Kant no considera que las desigualdades económicas supongan un verdadero problema para saltar de una clase social desfavorecida a otra mejor. Él solo concibe la coacción *civil*, pero no piensa que exista ningún tipo de coacción *social*, recayendo exclusivamente en el esfuerzo propio de los ciudadanos el ascender en su posición social. Para Kant la sociedad “produce relaciones que la política no tiene derecho a cambiar” (p. 91).

Larry Krasnoff se centrará también en el estado de bienestar. Su trabajo pretende mostrar a un Kant a medio camino entre el liberalismo clásico y el liberalismo del bienestar. Frente al debate clásico entre estas dos posiciones, Krasnoff afirma que el acierto de *RL* es mostrar que las medidas sociales “deben ser entendidas como manera de expresar la idea de libertad individual en la ley” (p. 103). En un principio,

Kant parecería estar del lado del liberalismo clásico al postular que la libertad es anterior a cualquier clase de sociedad política, pues se funda en la autonomía de la razón práctica. No obstante, frente a la lectura de Epstein, de raigambre lockeana, Kant sostiene que de la libertad no se puede derivar la prioridad del derecho de propiedad. Tal como nos dice en la introducción de *RL*, el único derecho innato es la libertad, todos los demás son derivados, el de propiedad incluido; y en ese sentido ninguno tiene prioridad sobre los demás. Por ende, para Kant toda propiedad dependerá del “reconocimiento de una convención, de una regla social reconocida” (p. 111). Así, las leyes sociales nunca amenazarán la libertad individual, como sostiene el liberalismo clásico, pues son su expresión. Krasnoff ensaya una lectura kantiana en la que la política sí puede alterar las relaciones sociales, en contraposición a lo sostenido por Sánchez Madrid. Coinciden en que, en cualquier caso, no se trata de medidas que tengan como objetivo la búsqueda del bienestar. Ahora bien, mientras que en el caso de Sánchez Madrid se trataba de la supervivencia del Estado, Krasnoff afirma que es la libertad de no tener que depender de las decisiones de los demás lo que moviliza estas acciones.

En su trabajo, Wendy Brockie habla sobre la imposibilidad de defender un derecho a la sublevación en *RL*. Brockie repasa varios de los motivos por los que Kant niega taxativamente este derecho. Primeramente, la dificultad de determinar quién es el sujeto legítimo que decide que el Estado debe ser depuesto. En segundo lugar, dada la importancia que otorga Kant al criterio de publicidad, toda sublevación entra en conflicto con este principio al necesitar desarrollarse entre las sombras. Un último problema que conlleva la rebelión es que

puede resultar muy complicado prever sus consecuencias, corriéndose el riesgo de que el resultado sea peor que el régimen que se pretendía derrocar. Brockie pone el ejemplo de la Primavera Árabe. Dada la opacidad en la elección de las máximas, nunca podremos estar seguros de los motivos que promueven la rebelión. De modo que lo único que nos queda para estar seguros es el rigorismo kantiano de rechazo a la misma. Se trata de una consecuencia del “reconocimiento de los límites de la experiencia humana” (p. 133). Pese a todo, Brockie subraya que sí que es posible una *resistencia negativa*: “Desafiar y cuestionar la ley está permitido, aunque hasta que la reforma deseada acontezca, el pueblo debe obedecer la ley” (p. 130). Kant critica la rebelión, no la reforma. Brockie cierra su trabajo señalando que el rechazo tajante de Kant a toda clase de rebelión se halla en *RL*, pero que en otros textos no encontraremos un posicionamiento tan radical al respecto.

En oposición directa a lo planteado por Brockie, Alyssa R. Bernstein propone una lectura en la que sí es posible determinada desobediencia civil desde una perspectiva kantiana. Define la desobediencia civil como “táctica política no violenta usada por diversos grupos para oponerse a lo que ellos ven como injusticias” (p. 140). Desde esta perspectiva, Bernstein señala que aunque para Kant toda desobediencia civil activa es ilegítima, sí hay un límite pasivo donde ya no tenemos que seguir obedeciendo: siempre que lo que mande el soberano suponga “la muerte de uno mismo o implique cometer algún acto inmoral” así como si no garantiza un “derecho a la discusión abierta, incluida la libertad de expresión de opiniones sobre el gobernante” (p. 149). Bernstein emplea el ejemplo de Martin Luther King, Jr. Para

Kant, una ley justa debe ser aquella que soporte el criterio de publicidad y que resista ser universalizada. En el caso de Martin Luther King se cumplen ambas condiciones. No era él, sino las autoridades que querían impedir su marcha quienes no cumplían los criterios kantianos. Es más, la acción de King no intentaba minar el estado de derecho, sino implantarlo de manera efectiva. Así, para Bernstein, la insurrección de King fue un ejemplo claro de desobediencia civil al cual Kant daría su visto bueno.

Milla Emilia Vaha analiza la personalidad del Estado y sus consecuencias en las relaciones internacionales. Lo hará con vistas a refutar el exclusionismo liberal de autores como Rawls, Doyle y Tesson, quienes, desde un prisma kantiano, pretenden justificar que solo los Estados liberales tienen personalidad moral. Vaha afirma que los Estados, en su “relación los unos con los otros, son sujetos de derecho” y por ello “son personas morales *de facto* [...] De acuerdo con esto, se sigue de la personalidad moral que los Estados poseen ciertos derechos y deberes” (p. 164). Desde esta estela Vaha subraya que “aunque un Estado no cumple plenamente *todavía* la idea de un Estado en su *forma más pura* (nouménica), aun así tiene el *potencial* de acercarse cada vez más a dicho ideal” (p. 170). Motivo por el que los Estados despóticos, aunque imperfectos, también tienen personalidad moral. Al poseerla, no existe, como pretenden los exclusionistas liberales, un derecho a intervenir dichos Estados. Según la interpretación que ensaya Vaha, solo los Estados fallidos, en tanto que enemigos injustos, carecen de personalidad moral y pueden ser intervenidos.

Kant postula que la paz perpetua es el sumo bien político, y en *ZeF* dice que la Naturaleza es la garante del mismo: “La

Naturaleza se supone que restringe a aquellos que no persiguen este fin y hace esto sin perjuicio de la libertad de dichas personas” (p. 182). No obstante, este recurso a la Naturaleza desaparece en *RL*, donde Kant, al centrarse solo en la exterioridad de las acciones, no necesita ningún recurso a una garantía exterior, solo el desarrollo del principio trascendental del derecho. ¿Por qué entonces se habla en *ZeF* de la garantía de la Naturaleza? Este es el tema central del trabajo de Sorin Baiasu, quien quiere alejarse de las lecturas que consideran que dicho recurso tiene que ver con implicaciones morales, tal como hacen Ypi o Taylor. Él propondrá que esta garantía “aparece como una creencia doctrinal” (p. 197), en el sentido expuesto en *KrV*.

En penúltimo lugar, Paula Satne se focaliza en la noción de perdón. Aceptando que hay cierta ambigüedad en la letra kantiana, Satne pretende mostrar que el perdón, pese a implicar consideraciones psicológicas y empíricas, no es contrario a la universalidad del imperativo categórico; de igual modo, tampoco contradice el distributismo kantiano que exige que toda falta moral debe ser castigada. En respuesta a esto último, Satne señala que en el caso de las acciones externas, nunca es una persona -o grupo de ellas- quien decide si alguien debe o no ser castigado, sino que es el Estado quien dictamina eso. En el caso de las faltas morales, la opacidad en la elección de máximas hace que solo Dios tenga el derecho a castigar o perdonar. De esa manera, no es incompatible que individualmente perdonemos a las personas y al mismo tiempo que el Estado o Dios hagan cumplir su culpa al malhechor. Con respecto a la universalidad que exige el imperativo categórico frente a las condiciones concretas del perdón, Satne apunta que lo que “la ética kantiana no recomienda es

perdonar incondicionalmente”, perdonar cualquier acción; lo cual no es incompatible con “adoptar la máxima de perdonar que implica la tarea de *cultivar un carácter predispuesto a perdonar*, esto es, estar preparados para perdonar cuando las circunstancias son apropiadas” (p. 208). Cultivar este carácter es un deber imperfecto, en tanto que no exige una determinada acción sino que nos encomia a la adopción de ciertos principios.

Cierran la obra las consideraciones de Jordan Pascoe respecto al matrimonio en el pensamiento de Kant. El argumento que desarrollará lo situará a medio camino entre la concepción sobre el matrimonio de Fichte, quien lo considera un estado de naturaleza dentro del estado civil, y la de von Hippel, para quien es una pura creación de la esfera pública de derechos. Kant sostiene que el matrimonio habilita una “nueva esfera de derechos dentro del estado” (p. 227), pero que no tiene que ver con el derecho público, sino con el privado. En tanto que es “una relación de posesión mutua a lo largo de la vida” (p. 225), tiene muchas similitudes con el derecho de propiedad. No obstante, una persona nunca puede ser poseída, pues no es una cosa. De ahí que Kant considere que la única manera de no cosificar a nadie sea dentro del matrimonio. Se trata de una solución a una cuestión legal. Pascoe termina señalando que, en tanto que Kant concibe el matrimonio como un asunto de derecho *privado*, todo lo relacionado con él queda alejado de un tratamiento político, “produciendo una esfera doméstica cerrada que se resiste a cualquier interferencia jurídica” (p. 235).

Quique García Otero
(Universidad Complutense de Madrid)

LÓPEZ SÁENZ, M^a C. (2018), *La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer. En busca de la verdad*, Madrid: Dykinson, pp. 208.

Las diferentes investigaciones se distribuyen en siete capítulos entrelazados y culminan en un último capítulo conclusivo donde la autora expone finalmente el proceder de la filosofía hermenéutica frente a la amenaza de incurrir en un insalvable relativismo. Así, el primer capítulo se ocupa de explicitar la influencia directa de la fenomenología en la filosofía gadameriana para comprender la naturaleza profunda de la ontología de la comprensión. Uno de los ejemplos más importantes que expone la autora es la reapropiación de la noción husserliana del “mundo de la vida” (*die Lebenswelt*) para comprender la naturaleza relacional de la verdad, su relación con la comprensión y la dialéctica hermenéutica. En palabras de la misma autora, Gadamer “hace suyo el legado husserliano de la *Lebenswelt*, gracias al cual se despliega una ontología de la comprensión intersubjetiva que tematiza el campo de la experiencia” (López, 2018, 23). No obstante, el “error” que Gadamer atribuye a Husserl es haber fundado la *Lebenswelt* en la subjetividad trascendental siguiendo a Heidegger, pues no concibe la *Lebenswelt* como una idealización de la subjetividad trascendental sino como el “mundo mismo que se halla en constante transformación” (López, 2018, 24). Pero esto sólo es posible tras el descubrimiento del “verdadero suelo de todas las construcciones” (López, 2018, 25) que hace posible el viaje hacia las cosas mismas, interpretando el ‘ir a las cosas mismas’ en clave de guía de interpretación que nos conduce hacia la vivencia de la verdad. Otro ejemplo de la influencia de la fenomenología es la identificación entre la evidencia husserliana y la verdad hermenéutica. Tanto una como otra son “expe-

riencias de la cosa misma auto-presentada en el diálogo (Gadamer) y en su dación (Husserl)” (López, 2018, 27); ambas tienen en común el carácter relacional imbricado en todos los procesos vivenciales. Por esta razón Gadamer se interesó por la intencionalidad horizontal. Identifica esta dimensión horizontal con la pre-comprensión y encuentra en ella la posibilidad de acceder a las condiciones de surgimiento de la verdad hermenéutica por medio de la fusión de horizontes.

A pesar de la brevedad del segundo capítulo, debe reconocérsele a la autora el mérito de haber logrado introducir la compleja noción de experiencia en clave histórica y a su vez compararla con la dialéctica hegeliana. Es sabido que “la experiencia siempre es una experiencia de la finitud” (López, 2018, 51), de modo que cualquier experiencia, para devenir *dialéctica hermenéutica* debe emerger de un diálogo donde cada interlocutor desde su horizonte apunte al surgimiento de “un *logos* común” (López, 2018, 50). Contrariamente a la dialéctica hegeliana, la historicidad de la experiencia gadameriana bloquea cualquier pretensión de agotar el saber. Tampoco es posible conciliar la experiencia científica con la experiencia hermenéutica, pues la primera concibe la verdad como verdad enunciativa, mientras que la segunda la entiende desde el horizonte comunicativo, intersubjetivo y situacional. En cualquier caso, la autora explica cómo la filosofía hermenéutica de Gadamer supera la distinción mentada por Dilthey entre las ciencias del explicar (*erklären*) y del comprender (*verstehen*), recordando que la hermenéutica es *histórica* ante todo y se dirige hacia el horizonte de la pre-comprensión.

Precisamente por esta razón, experimentar hermenéuticamente supone descender intencionalmente hacia las capas del método científico que se quiere verificar, y así, desentrañar el horizonte pre-comprensivo que soporta el peso de gravedad de los predicados enunciados. A partir de aquí, resulta muy enriquecedora la comparativa que traza la autora con autores como Kuhn, Feyerabend, Warnke o Rorty, entablando diálogo también con las ciencias sociales gracias a la concepción habermasiana de la acción comunicativa dirigida a criticar el proyecto gadameriano por su “absolutización del lenguaje” (López, 2018, 57). En cualquier caso, conviene no olvidar la universalidad de la hermenéutica para conocer la gran importancia de su *praxis*, pues la dialéctica hermenéutica es un *todo* circular “no vicioso, sino productivo” (López, 2018, 74); de ahí que la autora haya decidido titular el tercer capítulo “comprensión de la verdad y verdad de la comprensión”.

En la medida en que la verdad es ante todo histórica, “la circularidad hermenéutica es, por tanto, inherente a la finitud de la comprensión” (López, 2018, 66). Únicamente cuando se toma distancia y se observa la circularidad se halla uno *interpretando*, pues interpretar significa hallarse en el círculo hermenéutico de la comprensión y revelar así las pre-comprensiones originarias. El o la intérprete no es más que alguien aventurado o aventurada a sumergirse en la profundidad de los procesos que conducen a las pre-comprensiones dadas en el diálogo. En este punto la autora concede suma importancia a la noción gadameriana de diálogo, definida como dialéctica pregunta-respuesta de carácter universalista, abierta a la solidaridad y concebida como un juego (López, 2018, 69) por su pretensión no agotadora del resultado. Ubicar adecuadamente la noción de diálogo

permite ante todo hacer visibles los nexos entre comprensión e interpretación. Dice la autora: “comprensión e interpretación están siempre unidas, aunque no son lo mismo, ya que la primera es más amplia que la segunda” (López, 2018, 67). Asimismo, incorporando la noción de tradición introduce el carácter *anticipador* de la verdad por sus vínculos con el principio de la unidad de sentido que se halla detrás del principio de la coherencia interpretativa, lo cual será fundamental para introducir algunas críticas de autores como E. Betti o D. Hirsch, quienes sostienen que la coherencia interpretativa como criterio de unidad de sentido no es más que mera presunción. Finalmente el tercer capítulo concluye con el análisis sobre la finitud de la comprensión hermenéutica de la verdad, donde se trazan paralelismos entre las condiciones de validez de la misma verdad desde el paradigma ya mencionado de la comprensión y la circularidad de la dialéctica hermenéutica, asegurando que Gadamer no pretendía en ningún caso desplegar una teoría de la verdad. Según la autora, buscar criterios de verdad implicaría sopesar la veracidad de una “posición a-histórica y a-hermenéutica” (López, 2018, 79). Pero ello no quiere decir que en la filosofía hermenéutica de Gadamer no se encuentre implícita una determinada concepción de la verdad. Efectivamente, si hay una verdad no puede ser absoluta. Y este rechazo ya es un criterio, como bien reconoce la autora cuando asegura que “tal vez este sea el único criterio, negativo, pero suficiente, para oponerse a la mala facticidad impuesta” (López, 2018, 79).

Tras los análisis sobre la verdad entra en juego el papel de la lingüisticidad (*die Sprachlichkeit*). La experiencia hermenéutica no puede desatender la cuestión del lenguaje. Es la expresión más “sofisticada

de la experiencia” (López, 2018, 105) por su carácter universal y por estar “a la altura de la razón” (López, 2018, 86). Conferir este carácter ontológico al lenguaje implica pensar el lenguaje como *logos* relacionado con la razón, de acuerdo con la reflexión que realiza la misma autora cuando afirma que “todo pensamiento descansa tanto en la experiencia como en el lenguaje” (López, 2018, 87). Todas estas cuestiones son abordadas en un cuarto capítulo dedicado a explicitar el carácter universal y ontológico de la lingüisticidad en base a sus nexos profundos con la racionalidad. Reintroduce la cuestión de la tradición y sostiene que “Gadamer ha querido conjugar lo transmitido por la tradición con la propia situación hermenéutica” (López, 2018, 90), siendo este movimiento de apropiación de la situación uno de los ejemplos que ilustran la herencia heideggeriana del *Dasein*. Si bien aquello que es nunca se puede comprender del todo, este carácter de infinitud propio de la comprensión ya se halla implícito en la ontología del lenguaje. Nuestra experiencia humana es auto-comprensión desde el momento en que se dirige a comprender interpretativamente las cosas que acontecen por medio de la comunicación viva con el otro. En este momento de auto-comprensión se manifiesta la verdad “de nuestra situación en el mundo” (López, 2018, 95) y desde ahí podemos insertarnos en el discurrir de la experiencia hermenéutica para comprendernos a nosotros mismos, sin olvidar el “logos común que nos interpela cuando dialogamos con el mundo y con los otros” (López, 2018, 99).

Una vez desarrollada la problemática acerca de la lingüisticidad en relación con la dialéctica hermenéutica, la autora explica en un quinto capítulo qué entiende Gadamer por “razón hermenéutica”. Influenciado por la Escuela de Frankfurt, Gadamer distingue

la razón objetiva de la razón meramente práctica, aunque “discrepa de la confianza absoluta que la Escuela de Frankfurt deposita en la razón” (López, 2018, 110). Tal y como sostiene líneas después, “la razón es una respuesta histórica [...] que continúa la tarea de la comprensión y la auto-comprensión” (López, 2018, 110). Ha de atribuírsele el logro de haber conseguido vincular la noción de tradición con el concepto de razón siguiendo a Gadamer en lo que se refiere a la función que desempeña la auto-comprensión: ampliar nuestra tradición tras el contacto intersubjetivo. En este sentido, es comprensible que la autora identifique en la noción gadameriana de tradición un marco bastante amplio para introducir incluso la razón hermenéutica, teniendo en cuenta que cualquier reflexión se produce desde la tradición. En las páginas posteriores se interroga por la noción gadameriana de libertad y sus vínculos con la razón gracias a la noción de *formación* (*die Bildung*). Resulta interesante cómo conecta la noción de *Bildung* con la *theoria* griega, que no deja de ser desarrollo personal, apertura hacia nuevas experiencias y reapropiación de las mismas por medio del reconocimiento de “lo propio en lo extraño” (López, 2018, 113). Para que se efectúe este retorno de lo propio, la razón gadameriana ha de saberse “definitoria de la autoridad” (López, 2018, 113) porque ha de ser “afirmada, aprehendida y cultivada” (López, 2018, 113). No cabe duda alguna que esta tendencia hacia la liberación de las experiencias por medio de la razón y la autoridad deviene una suerte de humanismo que permite al ser humano tomar responsabilidad consigo mismo y con el mundo.

Tras los análisis relativos al sentido común y la racionalidad, la autora hace hincapié en la noción de *phronesis* por sus

vínculos con la virtud hermenéutica. En este sentido, la racionalidad práctica, dice la autora, ha de entenderse desde la universalidad de la *praxis* presente en toda hermenéutica filosófica. Líneas después la autora desarrolla en un sexto capítulo una investigación acerca de la racionalidad práctica y el arte como presentación de la verdad, teniendo en cuenta que “la obra de arte tiene su origen en la racionalidad humana” (López, 2018, 125); esta racionalidad es esencialmente práctica, hermenéutica y descansa en el arte, siendo la verdad de la experiencia artística un componente más del “libre juego de todas las facultades” (López, 2018, 125). Además, la experiencia artística, como también ocurre con la experiencia hermenéutica, es inagotable. Precisamente por la historicidad que imprime la hermenéutica filosófica ésta no puede ser un *pathos* filosófico absoluto o un sistema cerrado. Y esto es fundamental para comprender la naturaleza abierta de la obra artística, que escapa a una sola comprensión y abre la verdad a múltiples manifestaciones. Así, la experiencia del arte es una suerte de “experiencia de verdad” (López, 2018, 128). Tal vez este acontecer de la verdad que se halla implícito en la experiencia artística de la obra de arte haya motivado a la autora a analizar la *mimesis* artística por su *modus operandi* basado en traer la realidad “a su presentación para que esté presente ahí en ese modo de plenitud sensible” (López, 2018, 131).

En cualquier caso, la autora culmina la obra con dos capítulos donde hace explícita la crítica gadameriana de la conciencia histórica y la necesidad de incorporar la historicidad como “límite que determina toda situación” (López, 2018, 141). En lugar de tomar la historicidad únicamente como rasgo distintivo del movimiento auto-comprensivo de la tradición, vincula esta

noción también con la tradición entendida en términos de transmisión. Esta transmisión, asegura, es una “fuerza reactivadora y generadora de lo que se nos ha transmitido” (López, 2018, 143). Permite identificar los prejuicios fundamentales que son el soporte de la experiencia de la comprensión hermenéutica e introduce la noción de distancia temporal, entendida como “ser que se sabe finito y, por tanto, conjuga su pertenencia a la historia con la conciencia de la misma” (López, 2018, 147). La distancia desempeña la función de filtrar la comprensión al hacer que emerjan los prejuicios válidos para la misma comprensión, y sobre todo, permite neutralizar el sentido habitual de la noción de “prejuicio” para mostrar la auto-comprensión que se revela en lo que Gadamer denomina historia efectual (*die Wirkungsgeschichte*), referida “a la historia consciente de su finitud” (López, 2018, 149).

Las últimas investigaciones de la obra confirman la riqueza de la exposición y la claridad del abordaje que ofrece la autora sobre los complejos problemas planteados por Gadamer en *Verdad y Método*. Así lo consigue la autora retomando nociones que ya habían sido presentadas con anterioridad para reubicarlas en los problemas fundamentales sobre la verdad hermenéutica. Hallamos un ejemplo de este proceder en el séptimo capítulo, donde desarrolla la cuestión del carácter finito de toda experiencia hermenéutica. Retoma el análisis preliminar del primer capítulo sobre la finitud de la experiencia y la vincula con una noción fundamental de la obra gadameriana que permite a la conciencia saberse histórica: la *conciencia de la efectualidad* (*das Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Con la exposición de estas cuestiones se invita al lector o lectora a sumergirse en el horizonte abierto de la verdad hermenéutica entendida

desde la apertura de la historia efectual. Describir el acontecer de la verdad implicará ahora sumergirse en la sofisticada experiencia de tomar contacto con la efectualidad de la historia, donde “las condiciones de posibilidad de la verdad no son los meros hechos, sino su realizarse histórico” (López, 2018, 154). No obstante, como muestra la autora al final del capítulo, el acontecer de la verdad hermenéutica no es progresivo ni tiende a la síntesis, de ahí su antagonismo con Hegel, siguiendo la lograda cita que la autora incorpora sobre Wachterhauser según la cual “historicidad no equivale en Gadamer a relativismo, sino que es una consecuencia de la búsqueda de la objetividad” (López, 2018, 156). Por el contrario, el carácter abierto de la verdad se identifica en cierta medida con el carácter histórico de la misma entendiendo que “la historicidad está más allá del saber sobre ella y habrá que buscar la verdad en las preguntas que nos dirigen los objetos” (López, 2018, 157).

Es particularmente de agradecer el último capítulo del libro centrado en las críticas o distancias temáticas sobre el proyecto gadameriano de la verdad hermenéutica, partiendo de la teoría husserliana de la verdad disociada de los hechos y prosiguiendo con las consideraciones realizadas por Heidegger sobre la manifestación del ente “ante un ser cuya existencia consiste en su comprensión del mismo” (López, 2018, 167). En las últimas páginas del libro la autora pone de manifiesto que la verdad es “una dimensión irrenunciable del ser y del deber ser” (López, 2018, 170). Tal vez el deber que impregna la hermenéutica filosófica deba impregnarse a su vez en las ciencias humanas para lograr el mencionado *logos* común. En este sentido, tanto la tarea de la comprensión como el mismo

proceso comunicativo que hace aparecer esa fuente de saber inagotable originario de la verdad, queda recubierto de compromiso, responsabilidad y autonomía. En el fondo, las comparaciones con Ricoeur, la crítica de Vattimo a la tendencia idealizadora o el cuestionamiento de Bernstein de la teoría argumentativa de la comprensión, son ejemplos de la enorme influencia que tuvo y tiene la hermenéutica filosófica. Todavía ni el dogmatismo de tendencia relativista ni el metodologicismo han sido capaces de cegar los fundamentos la filosofía hermenéutica de Gadamer. Aún asumiendo que “el propio Gadamer tendría que haber reconocido que no todas las interpretaciones preservan la integridad de la cosa” (López, 2018, 191), lo cierto es que dicha integridad ha sido relegada a los espíritus que la buscan, recordando la cita de Weber que la autora vuelve a reproducir al final de la obra: “La verdad es lo que *quiere* valer para todos los que *quieren* la verdad” (López, 2018, 204). Sería difícil concebir la verdad como un proceso abstracto desvinculado de la responsabilidad humana o de los espíritus que quieren auto-comprenderse, olvidando la auto-comprensión como fuente de experiencia o modo de ser en el mundo con el resto de personas. Por ello, es una tarea propia de la comunidad filosófica mantener viva la concepción teórico-práctica de la razón, y al menos, ofrecer un espacio vital a obras como esta, donde progresivamente se van introduciendo los problemas fundamentales de las corrientes filosóficas, que sin perder transparencia, hacen de los interrogantes particulares grandes referencias para el estudio del pensamiento, ampliando el horizonte de la comunidad filosófica.

Adrián Bueno Junquero

SFARA, Emiliano (2018): *Georges Canguilhem inédit. Essai sur une philosophie de l'action*, Paris: L'Harmattan, 357 pp.

Desde que en 1994 Camille Limoges publicara –en una antología de textos que vio la luz en el sello neoyorkino de Zone Books– una “Bibliografía Crítica” de Canguilhem que recogía todos sus títulos editados, incluida una masa ingente de escritos que habían pasado desapercibidos hasta entonces, la literatura secundaria sobre este autor ha dado un vuelco espectacular en su orientación interpretativa. La pauta la marcó un conocido artículo de Jean François Braunstein (“Canguilhem avant Canguilhem”) publicado en el año 2000, así como la puesta en marcha del proyecto para editar las *Oeuvres Complètes* del filósofo (en cinco volúmenes previstos, de los que han aparecido dos hasta la fecha, el primero en 2011 y el cuarto en 2015). A esta fijación del *corpus* integral de los escritos publicados se sumó en 2008 la apertura a los investigadores de los Fonds Canguilhem, depositados en el Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences (CAPHÈS), sito en París. Este archivo contiene un riquísimo conjunto de materiales, constituido principalmente por los borradores de las conferencias, cursos y seminarios impartidos en vida por el filósofo, cuya publicación fue expresamente prohibida por éste.

La explotación de ese fondo gracias al concurso de una creciente pléyade de jóvenes investigadores –orientados por especialistas más veteranos como Braunstein, Debru, Limoges o Lecourt– procedentes de todos los rincones del planeta, atraídos por el renovado interés que suscita la obra de Canguilhem, está siendo crucial para acabar de perfilar la posición de este pensador en el canon de la filosofía contemporánea. Si hasta hace poco, y esa sigue siendo aún la vulgata difundida en España, Canguilhem era cono-

cido como un historiador de las ciencias y epistemólogo de las disciplinas biomédicas, presentado como discípulo de Bachelard y maestro de Foucault, hoy en cambio queda cada vez más clara su estatura propia como filósofo sustantivo de primera magnitud.

En esta estela interpretativa e emplaza esta monografía del profesor Emiliano Sfara. Su excelente contribución sólo se entiende dentro de la singularidad de la tradición intelectual italiana. Si en España y en los países de lengua española la reflexión epistemológica estuvo completamente dominada por la recepción de las aportaciones anglosajonas, en Italia no sucedió lo mismo. Desde el primer momento y pese al indudable peso de la herencia anglófona, las contribuciones francesas fueron allí seguidas y comentadas con mucho interés. Al ser considerado exclusivamente –entre las décadas de 1960 a 1990– como un historiador y filósofo de la ciencia, Canguilhem y sus trabajos eran incorporados sin más a lo que se denominaba “escuela francesa” de epistemología.

El estudio de Sfara recoge el texto que presentó recientemente como tesis doctoral, aunque no se trata de su primer libro sobre Canguilhem. Viene precedido de un prefacio redactado por Anastasios Brenner, profesor de la Sorbona y gran especialista en la filosofía de las ciencias de filiación francesa (Duhem, Poincaré, Bachelard, Koyré), pero también experto en el legado anglogermánico (Círculo de Viena, Carnap, Popper). La investigación de Sfara presenta a nuestro entender dos principales logros. En primer lugar defiende que el conjunto aparentemente disperso y cambiante de las intervenciones de Canguilhem, abarcando desde artículos de índole política hasta manuales escolares de filosofía, pasando por trabajos

especializados en filosofía de la medicina, historia de las ciencias e incluso informes administrativos acerca de la enseñanza institucional de la filosofía, expresa, desde sus escritos de juventud en la década de 1920, un mismo proyecto filosófico unificado y constante: una filosofía de la acción inspirada por Alain, verdadero maestro del pensador de Castelnadaury (en esto se prosigue la lectura propuesta por Xavier Roth), aunque rectificada y enriquecida con nuevos planteamientos originales no presentes en el legado alainiano. La epistemología y la historia de las ciencias, por tanto, sólo serían desarrollos de madurez a partir de principios teóricos sugeridos al inicio mismo de la trayectoria de Canguilhem. Esos principios, que permiten captar de forma holística la variopinta obra de este autor, lo convierten en un filósofo a la vez sustantivo –preocupado principalmente por el problema de la relación entre pensamiento y acción– y en buena medida sistemático, donde cada faceta (política, estética, epistemológica, moral) se interconecta orgánicamente con las demás.

El segundo hallazgo importante del trabajo tiene que ver con las fuentes utilizadas. Sfara constata la presencia de una filosofía canguilhemiana de la acción como sustrato teórico de la obra publicada por el pensador, dedicando parte de la introducción (pp. 23-33) a probarlo, remitiendo a los dos artículos fundamentales sobre el asunto editados respectivamente en 1937 (“Descartes et la Technique”) y 1938 (“Activité technique et creation”) y realizando además una cata muy ponderada en los textos publicados con posterioridad, desde el *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (1943) hasta el artículo “La Décadence de l’idée de progrès” (1987). Pero la fortaleza principal de la interpretación de Sfara consiste en su minuciosa lectura de los manuscritos inéditos del filósofo, a partir de

un *corpus* inmenso, que abarca desde 1929 hasta 1967. Esta labor realizada durante años en los Fonds Canguilhem del CAPHÈS, le permite dar a conocer las decisivas aportaciones del autor recogidas en los borradores de cursos y seminarios impartidos en diversos liceos, en las Universidades de Strasbourg y de la Sorbona y en el Instituto de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, dirigido por Canguilhem desde 1955. El examen de ese material le permite probar, con poderosísimos elementos de juicio, que la filosofía de la acción elaborada por Canguilhem en el curso de su trayectoria constituye el elemento que dota de cohesión conceptual y de continuidad a la obra de este pensador.

La demostración de la tesis defendida se escalona en cinco momentos. En la introducción, además de exponer los objetivos de la monografía y de contextualizar la figura de Canguilhem en su marco histórico-filosófico, subrayando su entronque con Kant y el magisterio sostenido de Alain, pese a la célebre ruptura con el pacifismo político de éste, se efectúa un primer esbozo de la noción canguilhemiana de acción, constataando su presencia en la obra publicada y realizando una presentación de las fuentes manuscritas que se van a utilizar.

El primer capítulo constituye una verdadera “historia efectual”, como la denominaba Gadamer, de la recepción de Canguilhem antes de que se conocieran sus manuscritos inéditos. Se pasa revista a las principales recensiones de los escritos editados por el filósofo, desde el *Essai* de 1943 hasta *Idéologie et Rationalité* (1977). Sfara reconstruye el modo en que la crítica, muy marcada por los trabajos de los discípulos de Althusser (Macherey, Lecourt, Fichant) y por la exposición que hiciera Foucault del itinerario intelectual de su maestro en los años 60 y 70, conformó la imagen de un Canguilhem dedicado exclusivamente a la historia de las cien-

cias y encuadrado en la secuencia formada por Cavaillès, Koyré y Bachelard. Se revisa también lo que supuso el descubrimiento de los escritos de juventud publicados por el filósofo antes de 1943, abriendo en el siglo XXI una nueva senda de interpretaciones que culminan con las lecturas propuestas por Limoges y Roth: se impugna la condición de Canguilhem como mero historiador de las ciencias y se resalta su estatuto de filósofo sustantivo, donde destaca la centralidad de la cuestión de los valores y la filosofía práctica, más allá del interés por la epistemología. Sfara, situándose en esa encrucijada, señala que la unidad del pensamiento de Canguilhem debe buscarse en su reflexión sobre el problema de la acción y de la relación entre pensamiento y actividad creadora. Esto exige un examen pormenorizado del *corpus* conformado por los manuscritos.

El segundo capítulo inicia así el estudio detallado de los borradores inéditos correspondientes a dos etapas: los cursos impartidos en los distintos liceos donde Canguilhem ejerció como profesor (1929-1941) y los correspondientes a las asignaturas impartidas en la Universidad de Estrasburgo incluida su singladura posterior como Inspector General de Filosofía (1941-1955). En la primera fase, muy marcada por la influencia de Alain y por las discusiones sobre los temas de la psicología y de la técnica, se subraya ya el modo en que la acción creadora es irreductible a las intenciones y al plan teórico diseñado previamente por el sujeto que actúa. En este sentido la acción implica una ruptura con las reglas preestablecidas. Sfara insiste aquí, frente a otras interpretaciones (Macherey, Bianco), en que ese planteamiento está en continuidad con el de Alain. Lo que Canguilhem cuestiona de su maestro no es su supuesto intelectualismo, donde el juicio reflexivo operaría como guía de la acción, sino las contradic-

ciones de Alain por no llevar hasta el final su anticartesianismo, por no ser totalmente consecuente en la discontinuidad establecida en su obra entre conocimiento y acción, asimilando no sólo el arte sino también la técnica a un acto creativo.

En la etapa de Estrasburgo, la principal novedad consiste en plantear el problema de la acción dentro de las coordenadas establecidas por las disciplinas biomédicas. La actividad creadora se asimiló entonces a lo que el filósofo de Castelnadaury bautizó como “normatividad”: la capacidad que tiene el ser vivo de instaurar nuevas normas ante el cambio experimentado por el medio circundante; la imposibilidad que encuentra el organismo enfermo para variar las normas vitales ante la transformación del entorno. Esta elaboración del problema de la acción desde la perspectiva biomédica conoció también, desde la segunda mitad de la década de 1930, una contrapartida política. Frente a la subordinación del actuar a las normas establecidas por una cosmovisión esencialista de la raza o del orden social, como postulaban el fascismo y el nazismo, Canguilhem defendía la identidad entre acción y libertad, la rebelión del acto frente a la dictadura de los hechos y de las reglas. Aquí se recoge también el motivo bergsonian del héroe, retomado pero rectificado por Canguilhem, como creador de normas en un mundo donde las reglas vigentes entran en crisis convirtiéndose en la otra cara de la tiranía.

El tercer capítulo pasa revista a los manuscritos correspondientes a los cursos y seminarios impartidos por Canguilhem como profesor de la Sorbona y como director del Instituto de Historia de las Ciencias y de las Técnicas (1955-1971). En este momento es cuando Canguilhem comienza a publicar asiduamente sobre historia de las ciencias. Esta circunstancia, sin embargo, no supone ninguna ruptura en su trayectoria intelectual;

como revela la lectura de los manuscritos de este periodo, el pensador de Castelnauary se dedica ahora a justificar su filosofía de la acción en el dominio de la historia de las ciencias. Pasan así a un primer plano las reflexiones sobre el problema del error, el estatuto social de la ciencia moderna y la relación entre ciencia y técnica. Los conceptos científicos se forjan a partir de la experiencia del error que caracteriza a los tanteos de la técnica. Esta no es por tanto, como entienden el positivismo y el racionalismo, una pura aplicación del pensamiento teórico, sino más bien a la inversa; la invención conceptual es una rectificación de los fracasos experimentados por la práctica técnica. El conocimiento por consiguiente no precede a la acción, sino que procede de ésta, y el error no consiste en la desviación respecto a una verdad previa, sino que constituye in momento necesario en la producción de la verdad.

El cuarto y último capítulo se consagra al estudio meticuloso de un curso impartido por Canguilhem en la Sorbona en 1966-67, titulado *L'action*. El interés de este manuscrito reside en que contiene un desarrollo amplio, explícito y de datación relativamente tardía, acerca del problema vertebral de la filosofía canguilhemiana. En ese sentido constituye un testimonio crucial para probar la tesis defendida en el libro. El borrador revela –y aquí Sfara discute la interpretación propuesta por Macherey– que la teoría de Canguilhem sobre el nexo entre pensamiento y acción no está abocada a una suerte de ciego irracionalismo, afirmando la absoluta opacidad de la acción respecto al pensar. Ciertamente actuar implica un juicio, pero este no se formula en el plano claro del entendimiento sino en las incertidumbres de la voluntad, por eso la acción creadora es irreflexiva y aquí Sfara contrapone la

teoría de Canguilhem tanto a la teoría de la decisión racional formalizada en el lenguaje de los juegos, como al pragmatismo norteamericano. La voluntad y sus juicios encarnan esa potencia no racional arraigada en la vida que es la normatividad. Aquí la fuente principal de Canguilhem no es tanto Nietzsche –que contrapone la acción al pensamiento– como Kant, cuya teoría de los juicios reflexionantes asociando la razón como voluntad a la postulación de fines, esto es de normas, coincide totalmente con el planteamiento canguilhemiano.

Este capítulo final de la espléndida monografía de Sfara, incluye unas conclusiones generales donde se dilucidan las posiciones de Canguilhem en relación con dos nociones fundamentales y controvertidas. En primer lugar la idea de verdad concebida, no como correspondencia con unos supuestos hechos previos, sino más bien como un valor, una norma o ideal que rige la producción de los discursos científicos. En segundo lugar el concepto de naturaleza humana. La instancia transhistórica y trascendental que define a la naturaleza humana sería el obrar técnico; la conducta vital es una acción técnica por la que el ser humano instaura normas que se renuevan en su constante desplazarse de un medio a otro. En el fondo Sfara, más allá de su aparente confrontación, coincide aquí con aquellos comentaristas (por ejemplo Guillaume Le Blanc) que niegan, en el pensamiento de Canguilhem, la apelación a una naturaleza humana esencial. Justamente por carecer de una naturaleza dada, definitiva y definible, es por lo que el ser humano está proyectado en la acción como continua creación de nuevas normas.

Francisco Vázquez García
(Universidad de Cádiz)

SÁNCHEZ MADRID, Nuria (2018): *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant*, Madrid y Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 297 pp.¹

Debido al rigor que exigen los conceptos y a la dificultad que encuentran quienes se ocupan de ellos por cuidar la rudeza de sus escritos (uno se encuentra en este conjunto), no es corriente encontrar investigaciones en filosofía que logren una retórica cuidada, que sean *agradables* (casi habría que decir, en el sentido de la Analítica de lo Bello, *Wohlgefallen*) de leer. El libro de Nuria Sánchez Madrid es una de estas raras excepciones en las que no se saltan los puntos en la difícil costura entre el rigor conceptual y filológico (en el amplio sentido de la palabra) y la redacción cuidada de inspiración ensayística que convierten a *Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant* en un libro de una erudición y precisión conceptual sobresaliente que se deja leer como los buenos ensayos de la ya vieja *Mitteleuropa* del siglo pasado, a pesar de que muchos de sus referentes son iberoamericanos. Esta reseña no buscará explicar todos los aspectos de este libro, sino resaltar lo que creo que es su fondo, sin duda incómodo, pero quizá por ello mismo *reseñable*.

Como dice Pablo Oyarzun R. en el epílogo, la arquitectura del trabajo de Nuria Sánchez Madrid es impecable, «no solo por su obvia simetría (tres partes, en cada una de las cuales hay tres capítulos), sino por el orden de su argumentación, por la solvencia de su saber y, en fin, por una erudición que acude con estricta precisión...» (p. 296); además de ello, por contribuir, a partir de ese orden, a higienizar la lectura de Kant en lengua castellana mediante la reivindicación

de una mayor atención a los claroscuros de su obra, los cuales son leídos desde las metáforas e imágenes que estructuran la cercanía de los altos vuelos de lo trascendental en las *Críticas* con la facticidad, a veces engorrosa, del mundo («fango del macadán», que diría Baudelaire), a donde, con acierto, es arrojada la «aureola» del Kant impertérrito académicamente acomodado, para ganar una *sképsis*, una *distancia*, que la admiración a los autores –denotada identificación nuestra, ¡oh!, pobres investigadores– tiende a borrar. A mi juicio, este libro nos presenta una bella figura: *asear a Kant ensuciándolo, sin lavarle las manos*; el resultado es inmejorable.

Hay que reconocerlo, la lectura propuesta favorece a Kant; sus textos sobre las razas, el sentimiento y las pasiones, las dificultades y contradicciones del derecho cosmopolita o el renovado examen de ingenios, aderezan bien las cumbres de la razón (ya siempre *epigenéticamente* comprendida, el libro lo demuestra sobradamente), devolviéndonos, *pace Nuria Sánchez Madrid*, un Kant mundano (o *humano demasiado humano*), con el que sorprendentemente nos reconciliamos, humildemente (ahora también él, de quien Felipe Martínez Marzoa dijera que es el filósofo verdaderamente difícil), en una muy asumida *finitud*, que sobrevuela –a veces silenciosamente– todo el libro.

La columna vertebral son los textos de *Antropología*, los cuales son manejados por la autora con una solvencia envidiable, así como *todas* las discusiones aca-

1 Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del Programa de Financiación de la Universidad Complutense de Madrid – Santander Universidades.

démicas sobre *todos* los puntos centrales de su trabajo. El Kant monolítico de la academia, *aparentemente* –nadie que lea atentamente el libro se olvidará de añadir el adverbio– por encima del *mundanal ruido*, queda en un segundo plano, Nuria Sánchez Madrid nos ofrece a un pensador que conoce su medio –del cual teníamos noticia y el libro pone en claro las investigaciones en las cuales se sustenta, pues todos son estudios de avalada calidad científica, publicados, salvo los capítulos «La normatividad pragmática» y «Algunas paradojas del pensamiento político de Kant: la defensa del concepto de raza y la crítica del colonialismo», con prioridad en revistas de investigación–, que con este libro se conocerá de primera mano (así lo conoce la autora y así nos lo muestra), mostrando «aquellos aspectos que dificultan en mayor medida que podamos considerar al autor como un contemporáneo nuestro» (p. 266). Se trata de reivindicar un Kant que prefiere metáforas e imágenes a la ingeniería conceptual de las *Críticas*, que considera situaciones políticas concretas, que se encuentra envuelto en discusiones con *naturalistas* y *juristas*, un Kant de quien hay que hacer sería *criba* para nuestros debates actuales y no esconderlo debajo de la alfombra, pues solo así, entiendo después de leer el libro, es posible sacar todo el jugo de su filosofía crítica, la cual, como insiste José Luis Villacañas Berlanga en el prólogo, puede ser entendida desde los aspectos antropológicos a los que da respuesta y que siempre se encuentra ya anclada en algún *mundo* históricamente dado –por el cual, es cierto, siempre hay que librar una cruenta batalla.

En la primera parte, Nuria Sánchez Madrid hace el interesante ejercicio de leer a Kant *con* Freud, intención que aparece reflejada en las primeras palabras del título del primer capítulo «Efectos emocionales

de la razón», pero que termina de traslucir plenamente en el tercer capítulo «Las pasiones y sus destinos. El examen de las emociones en las *Lecciones de Antropología* de Kant», que tiene una referencia clara a uno de los textos más importantes de Freud: «Pulsiones y destinos de pulsión». Se pone en primer plano una preocupación kantiana por la educación sentimental de los hombres en su teoría moral, sin la cual, nos dice la autora, se carecería «del necesario vehículo antropológico» (p. 41). La razón no siente, pero genera sentimientos, como el respeto a la ley moral, que no es causa de la ley, pero sí una suerte de vínculo patético con ella, muy *humano* (*demasiado humano*, ya lo hemos insinuado); se trata de rastrear las figuras de este lenguaje emocional que compone el suelo (y todos conocemos la metáfora de las raíces para las *Críticas* que *casan* con estas otras), para los edificios teóricos kantianos.

Después de mostrar a un Kant de las emociones, si se me permite la expresión, la segunda parte se centra en la teoría kantiana de la sociabilidad. Así, el cuarto capítulo se ocupa del problema de la normatividad kantiana a través de los textos de *Antropología*, como complemento y facilitador de la moralidad, tesis que Nuria Sánchez Madrid sustenta mediante una confrontación con las discusiones de interpretes de la obra de Kant como Loudon y Cohen. Una aportación resalta, a mi juicio, en esta segunda parte, a saber, la mostración de que Kant era incipientemente consciente del nihilismo, que todavía Nietzsche habría de formular, hasta el punto de que él mismo trabajó teóricamente con vistas a paliar ese *horror vacui* de la vida al que va asociada la situación de nihilidad.

El quinto capítulo se enfrenta uno de los temas más interesantes del trabajo: un análisis de los ingenios desde Kant –cerca-

al clásico del Barroco español Huarte de San Juan—, asociados a los *tipos* de hombre y sus inclinaciones, donde se trata, como explicita el título de uno de sus apartados, de «la sabia administración del capital anímico» a través de los talentos cognitivos, los cuales se exponen detalladamente comparándose entre sí. Con ello se muestra que la *Antropología pragmática*, como ya se adelantó en el capítulo anterior, ocupa el lugar de la psicología empírica que la especulación había deconstruido.

Finalmente, se trata críticamente uno de los grandes «antídotos» contra el nihilismo que la autora encuentra en Kant, la comunidad del gusto. Nuria Sánchez Madrid, que se posiciona en este debate junto a Žižek, pretende en este capítulo «reconocer en la concepción de lo estético por parte de Kant no tanto la confirmación de la invisibilidad de los sin-parte, sino más bien un aprendizaje de las diferencias que resulta saludable no vulnerar si se quiere conservar intacta la *salus publica* de la unión civil» (p. 199).

La tercera parte está dedicada a la teoría política y jurídica kantiana analizando los textos más incómodos para el kantismo inocente y complaciente: los textos sobre las razas, para dar cuenta del difícil encaje que tienen junto con la crítica kantiana al colonialismo. Esta tercera parte merece un comentario especial, no solo porque es donde la apuesta del libro (el *mundo*, la *mundaneidad* y su *elogio*) se hace más patente, sino porque se logra un diagnóstico muy justo (a los textos y a la historia) de Kant y los aportes que este Kant más *mundano* hace a las discusiones en cuestiones de evolución antropológica de su época. En esta parte aparece la figura de la epigénesis como metáfora para explicar en qué consiste la razón y cómo se ramifica y articula, así como para comprender la doctrina kantiana del derecho y la política.

Y finalmente, porque se hace un repaso de las limitaciones del derecho cosmopolita kantiano y se comentan textos centrales y fundamentales (muy discutidos, por otra parte) de *Hacia la paz perpetua*.

No vamos a extendernos mucho más, pues con esta reseña se pretende, sobre todo, animar al lector a leer el trabajo y a que lo juzgue por sí mismo, pero sí queremos atender a ese último lugar del libro, pues en él se encuentra una cuestión fundamental.

Las posibilidades que tiene una federación de Estados republicanos para sobrevivir depende de la capacidad que tengan para hacer valer las leyes también más allá de sus fronteras, pues al concepto de derecho y sistema de garantías le pertenece la forma lógica de lo universal; se me asegura que bajo determinadas circunstancias materialmente observables podré hacer «lo que me dé la gana», si y solo si se le asegura a cualquier otro que bajo las mismas condiciones podrá, si quiere, hacerlo también, es decir, solo si, en definitiva, renuncio a toda mi fuerza material para que otra fuerza material ante la cual ninguna otra pueda medirse asegure, garantice, no que *podré* hacer «lo que me dé la gana», sino que *tendré derecho*; y solo *tendré derecho* a lo que materialmente se pueda garantizar universalmente. Así pues, Kant se mueve, y Nuria Sánchez Madrid lo demuestra sobradamente, en la delgada línea entre la crítica al colonialismo y la necesaria exportación del modelo republicano que implica coacción, violencia, hacia el exterior.

Un Estado republicano, que apueste por llegar a la forma de la república democrática es *epigenético*, pues su desarrollo (pero no por capricho empírico, sino por seguimiento de su *construcción*, esto es, de su *concepto*) consiste en que la legislación tiene que llegar a *todos por igual*. La paz perpetua no

es en Kant una mera opción, sino la consecuencia de la posición política, la única, para Kant, desde la cual cabe que haya *moralidad*. Nuria Sánchez Madrid encuentra aquí una rendija, un punto de fuga; si bien, en la doctrina kantiana del derecho, la coacción somete por igual a cualquier miembro del Estado, «lo que ya no es tan evidente es el grado de intervención en la distribución fáctica de las propiedades que cabe adscribir al poder público expresado por aquella voluntad colectiva o, si se prefiere, la densidad metafísica de la unión civil en Kant man-

tiene sorprendentemente incólume la mayor parte de las desigualdades presentes en la vida social, como si no supusieran casos de injusticia política» (p. 259). Nuria Sánchez Madrid desarrolla esta sutileza, implícita en el problema de la *estructura* y su *realización fáctica*; sutileza (rendija, punto de fuga, de falta, de costura, *ombligo*) que es constituyente de la Modernidad, de su paradójica consistencia... La lectura de este trabajo está más que recomendada.

Guillermo Moreno Tirado

INFORMACIONES SOBRE *DAIMON REVISTA* *INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA*

Personas que han llevado a cabo tareas de revisión-evaluación en 2019

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 2019. La calidad de una revista científica depende sobre todo de dicha labor de revisión y evaluación que realizan estas personas (en nuestro caso, sin recibir compensación económica). ¡Muchas gracias!

1. Aguiar, Fernando
2. Aguirre, Arturo
3. Aguirre Santos, Javier
4. Albaladejo Mayordomo, Tomás
5. Alcalá Rodríguez, Francisco Javier
6. Alonso, Enrique
7. Amar Díaz, Mauricio
8. Amengual, Gabriel
9. Amor Pan, José Ramón
10. Angioni, Lucas
11. Aoz, Francisco Javier
12. Arenas Llopis, Luis
13. Aretxaga, Roberto
14. Arévalo Benito, Héctor
15. Arpini, Adriana
16. Arrese Igor, Hector Óscar
17. Artime, Manuel
18. Azara Nicolás, Pedro
19. Balza Múgica, Isabel
20. Barragán Giraldo, Diego Fernando
21. Bassas Vila, Xavier
22. Berrón, Manuel
23. Binetti, María José
24. Bolado, Gerardo
25. Bonete Perales, Enrique
26. Borge, Bruno
27. Botto, Michele
28. Brioso, Jorge
29. Broncano Rodríguez, Fernando
30. Buitrago Arria, Daniel
31. Burdman, Federico
32. Burgos, Elvira
33. Burgos Mazas, José Miguel
34. Caballero, Beatriz
35. Calvo Cabezas, Patrici
36. Campero, María Belén
37. Campillo Meseguer, Antonio
38. Cano Cuenca, Germán
39. Cárdenas Mejía, Luz Gloria
40. Carmona Escalera, Carla
41. Caso, Ramiro
42. Cayuela Sánchez, Salvador
43. Cazzanelli, Stefano
44. Cejudo, Rafael
45. Cincunegui, Juan Manuel
46. Conde Soto, Francisco
47. Correa, Mauricio
48. Corredor, Cristina
49. Cortés, Francisco Javier
50. Cortina Orts, Adela
51. Costa Delgado, Jorge
52. Cubo Ugarte, Óscar
53. de Peretti Peñaranda, Cristina
54. de Ponte Azcárate, María
55. del Río Sepúlveda, Ignacio
56. Díaz Álvarez, Jesús
57. Dinis Pereira, Vitor Manuel
58. Elías, Gloria Silvana
59. Eraña Lagos, Angeles
60. Escalante, Mario
61. Esparza, Daniel Ricardo
62. Esparza, Gustavo
63. Esquirol, Josep M.
64. Esteban, José Emilio
65. Expósito Roperro, Noé
66. Fair, Hernán
67. Feenstra, Ramón A.
68. Fernández López, José Antonio
69. Filippi, Silvana
70. Firenze, Antonino
71. Francés Gómez, Pedro
72. Frau Buron, Pablo
73. Gama Barbosa, Luis Eduardo
74. García Arnaldos, María Dolores
75. García Gómez-Heras, José María
76. García Marzá, Domingo
77. García Norro, Juan José
78. García-Granero, Marina
79. García-Lorente, José Antonio
80. García-Valiño Abós, Javier
81. Garrido Periñán, Juan José
82. Gensollen Mendoza, Mario
83. Glondys, Olga
84. Gómez, Francisca
85. Gómez Ramos, Antonio
86. Gómez Ros, Manuel
87. Gomila Benejam, Antoni
88. González, Ana Cecilia
89. González R. Arnaiz, Graciano
90. Gordillo Álvarez-Valdés, Lourdes
91. Gracia Calandín, Javier
92. Gutiérrez Simón, Rodolfo
93. Hermida, Cristina
94. Herrera Guevara, Asunción
95. Herrero, Montserrat
96. Herrero-Hernández, Francisco Javier
97. Idareta Goldarecena, Francisco
98. Iriondo, Mikel
99. Jakubecki, Natalia
100. Jiménez Castaño, David
101. Jiménez Gonzalez, Aitor
102. Karczmarczyk, Pedro
103. Lara Sánchez, Francisco
104. Lasaga Medina, José
105. Lawler, Diego
106. León Untiveros, Miguel Angel
107. Leveque, Jean Claude
108. Llaguno Nieves, Tatiana
109. López Álvarez, Pablo
110. López Astorga, Miguel
111. López-Ocón, Leoncio
112. Lozano Aguilar, José Félix

113. Luquin Calvo, Andrea
 114. Manzanero Fernandez, Delia Maria
 115. Mañas Romero, Irene
 116. Martínez Ferro, Hernán
 117. Martínez Manrique, Fernando
 118. Massó Guijarro, Ester
 119. Mauri, Margarita
 120. Mayoral, Juan Vicente
 121. Medina Gomez, Vicente Esteban
 122. Mena Malet, Patricio
 123. Mendonça, Marta
 124. Michelini, Dorando
 125. Miranda Rojas, Rafael Felipe
 126. Miras Boronat, Nuria Sara
 127. Molina Molina, Laura
 128. Morales, Juan Jesús
 129. Moya Cantero, Eugenio
 130. Muínelo Paz, Eugenio
 131. Muñoz, Amparo
 132. Muñoz Sanchez, Mayte
 133. Navarrete Alonso, Roberto
 134. Nicolás Marín, Juan Antonio
 135. Nogueroles, Marta
 136. Novella Suarez, Jorge Benito
 137. Nunes da Costa, Marta
 138. Núñez García, Amanda
 139. Núñez Mosteo, Francesc
 140. Ortega Esquembre, César
 141. Ortigosa Peña, Andrés
 142. Oyarzun Robles, Pablo
 143. Palacio Avendaño, Martha
 144. Palomo, Miguel
 145. Peña-Páez, Lina María
 146. Pérez, Ángel
 147. Pérez Andreo, Bernardo
 148. Pérez Carreño, Francisca
 149. Pérez Otero, Manuel
 150. Pérez Zafrilla, Pedro Jesús
 151. Perruchoud González, Stéphanie
 152. Pineda, Sebastián
 153. Postigo Asenjo, Marta
 154. Prendas-Solano, Jorge Alberto
 155. Prestía, Martín
 156. Prestifilippo, Agustín Lucas
 157. Prieto López, Leopoldo José
 158. Raga Rosaleny, Vicente
 159. Ramaglia, Dante
 160. Ramírez Santos, Celia Alejandra
 161. Rangel Vázquez, Hilda María
 162. Rivera de Rosales, Jacinto
 163. Rodríguez García, María
 164. Rodríguez-Arias, David
 165. Roggero, Jorge Luis
 166. Rohling, Marcos
 167. Rojas Durán, Edgar Eduardo
 168. Rychter, Pablo
 169. Sáenz, María Jimena
 170. Sales Gelabert, Tomeu
 171. Salinas Leal, Héctor Hernando
 172. San Martín, Javier
 173. Sanchez Cuervo, Antolin
 174. Sánchez Meca, Diego
 175. Sánchez Usanos, David
 176. Sánchez-Gey Venegas, Juana
 177. Santasilvia, Stefano
 178. Santelli, Mauro
 179. Scotto, Carolina
 180. Serrano de Haro, Agustín
 181. Sevilla Segura, Sergio
 182. Siurana, Juan Carlos
 183. Skidelsky, Liza
 184. Smilg Vidal, Norberto
 185. Sonna, Valeria
 186. Sucasas, Alberto
 187. Tasset Carmona, José Luis
 188. Teira, David
 189. Teruel, Pedro Jesús
 190. Tonelli, Malena
 191. Torregroza Lara, Enver Joel
 192. Valdivielso, Joaquín
 193. Vallejo, Álvaro
 194. Valls Boix, Juan Evaristo
 195. Vargas Bejarano, Julio César
 196. Vázquez, Manuel E.
 197. Vázquez, Margarita
 198. Velasco Arroyo, Juan Carlos
 199. Vilar, Mariano Alejandro
 200. Viñualés, Inés
 201. Viñuela Villa, Pedro Aurelio
 202. Vizcaíno Rebertos, Héctor
 203. Yuste Leciñena, Piedad
 204. Zermeño, Guillermo

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: Véase en <https://revistas.um.es/daimon/about/submissions>

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 ejemplos que siguen:

- *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*, n° 48, pp. 223-232.

Derechos de autor:

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (la editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

© Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, 2011

2. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación, ya que favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica.

Procedimiento: Véase en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/about/submissions>

Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 79. Enero-Abril 2020

Artículos

| | |
|--|-----|
| La preocupación educativa en Ortega y Gasset como principio de una cultura política en tiempos de la Restauración. <i>Enrique Cabrero Blasco</i> | 7 |
| Reivindicación de las apariencias en el trabajo de Jacques Rancière. <i>Andrea Soto Calderón</i> | 21 |
| Del materialismo histórico a la teoría laboral del valor. <i>Diego Guerrero</i> | 37 |
| Metamorfosis y preformación en G. W. Leibniz. <i>Miguel Escribano Cabeza</i> | 53 |
| ¿Oposición sin esperanza? Sobre El hombre unidimensional de Herbert Marcuse. <i>José Manuel Romero Cuevas</i> | 69 |
| Lecturas koselleckianas de la Segunda intemperstiva: una aproximación crítica. <i>Kilian Lavernia</i> | 83 |
| Baumgarten and the problem of obscure representations. <i>Fernando M. F. Silva</i> | 101 |
| Un nombre propio: género y políticas de atribución de nombre. <i>Pablo Pérez Navarro y Luciana Moreira Silva</i> | 117 |
| Claves filosóficas de la pedagogía en la obra de Ortega. <i>Alejandro De Haro Honrubia</i> | 133 |
| Forma individual o forma individuada. <i>Ángel Martínez Sánchez</i> | 147 |
| Descartes y el pensamiento animal: acciones exteriores vs. acciones interiores. <i>Sergio García Rodríguez</i> | 161 |
| Poética, temporalidad, ipseidad. El trasfondo heideggeriano de la hermenéutica de Ricoeur. <i>Begoña Rúa Zarauza</i> | 177 |

Notas críticas

| | |
|---|-----|
| Giordano Bruno y Averroes (a propósito de un artículo recientemente publicado). <i>Miguel Á. Granada</i> | 195 |
| La historia vista para sentencia. Acerca de <i>Apocalipsis o Libro de la revelación</i> , ed. bilingüe de Patxi Lanceros, Madrid, Abada Editores, 2018, 237 pp. <i>Roberto Navarrete Alonso</i> | 207 |

Reseñas

| | |
|---|-----|
| SANTAMARÍA, Alberto (2018): <i>En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo</i> , Madrid: Akal, 216 pp. (<i>María Tocino Rivas</i>) | 217 |
| KRASNOFF, Larry, SÁNCHEZ MADRID, Nuria y SATNE, Paula (eds.) (2018): <i>Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century</i> . Cardiff: University of Wales Press, 245 pp. (<i>Quique García Otero</i>) | 219 |
| LÓPEZ SÁENZ, M ^o C. (2018), <i>La hermenéutica filosófica de H-G. Gadamer. En busca de la verdad</i> , Madrid: Dykinson, 208 pp. (<i>Adrián Bueno Junquero</i>) | 224 |
| SFARA, Emiliano (2018): <i>Georges Canguilhem inédit. Essai sur une philosophie de l'action</i> , Paris: L'Harmattan, 357 pp. (<i>Francisco Vázquez García</i>) | 229 |
| SÁNCHEZ MADRID, Nuria (2018): <i>Elogio de la razón mundana. Antropología y política en Kant</i> , Madrid y Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 297 pp. (<i>Guillermo Moreno Tirado</i>) | 233 |

Informaciones

| | |
|----------------------|-----|
| Revisores 2019 | 237 |
|----------------------|-----|