

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

---

Publicación cuatrimestral. Número 82. Enero-Abril 2021

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 82. Enero-Abril 2021

**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*), Jesús Navarro Reyes (*Universidad de Sevilla*), 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 Abadí (*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 82. Enero-Abril 2021

---

## Artículos

- Un acercamiento badiouiano a la noción de ‘puntos de vista’: del relativismo de la finitud constructivista al universalismo de la infinitud no constructible. *Mikel Varela Pequeño* ..... 7
- Del pensamiento de Kierkegaard y *Rimas* de Bécquer a la cosmovisión de Unamuno: la teoría y la práctica del existencialismo español. *Vladimer Luarsabishvili* ..... 21
- Max Stirner y la política de la insurrección. *Valerio D’Angelo* ..... 31
- La figura del idiota en la filosofía de Gilles Deleuze, considerada a partir de algunas de sus fuentes (Cusa, Descartes, Dostoievski). *Axel Cherniavsky* ..... 49
- Fenomenología de la *pólis* y torsión del *Dasein*: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica. *Facundo Bey* ..... 63
- Contesto biologico e implicazioni etiche della malattia nel *Timeo* di Platone. *Barbara Botter* ..... 81
- ¿Se puede considerar formal la lógica de Aristóteles? *José María Llovet Abascal*..... 99
- Brandom y Travis: Sobre la Justicia. Las formas de vida y el problema del reconocimiento. *Ana María Giraldo Giraldo, Jesús Carrasquilla Ospina y Ever Eduardo Velazco* ..... 115
- El concepto de castigo en H.L.A. Hart. *José Manuel Gragera Junco* ..... 125
- Una condición extraordinariamente corporal. Del *moi* de Montaigne al *vrai homme* cartesiano. *Vicente Raga Rosaleny*..... 141
- La noción de daño y su rol en los juicios morales. Un debate abierto. *Gustavo Silva, Gustavo Reyes, Gustavo Peña, Alejandro Rosas* ..... 157
- ¿El universal se encuentra en las cosas o en el intelecto? La doble respuesta de Duns Escoto en sus *Cuestiones a la Isagoge*. *Héctor Hernando Salinas Leal*..... 171

## Nota crítica

- Sobre el respeto a la evidencia empírica. McIntyre en *La actitud científica*. *Mariano Sanjuán* ..... 189

## Reseñas

WALLS, Laura Dassow (2019). <i>Henry David Thoreau: Una vida</i> . Madrid: Cátedra. 624 pp. (Diego Clares).....	199
MARCOS, A. y PÉREZ MARCOS, M. (2018), <i>Meditación de la naturaleza humana</i> . Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 393 pp. (Miguel Acosta) .....	203
SÁDABA, Javier (2019). <i>Porque soy libertario</i> . Madrid: Libros de la catarata. 96 pp. (María del Olmo Ibáñez) .....	208
URABAYEN, Julia y LEÓN-CASERO, Jorge (Eds.) (2019): <i>Disciplines of the City. New Forms of Governance in Today's Postmetropolises</i> , New York: Nova Science Publishers. (Alejandra Ríos Ramírez) .....	213
BEZA, Teodoro de (2019): <i>Del derecho de los magistrados sobre sus súbditos</i> . Introducción y notas de Rocío G. Sumillera. Traducción de Manuela Á. García Garrido. Madrid: Trotta, 152 págs. (Juan Carlos Velasco) .....	218
SØRENSEN, A. (2019), <i>Capitalism, Alienation and Critique</i> , Boston: Brill. (César Ortega-Esquembre) .....	222

## **ARTÍCULOS**



## Un acercamiento badiouiano a la noción de ‘puntos de vista’: del relativismo de la finitud constructivista al universalismo de la infinitud no constructible\*

A Badiouian approach to the notion of ‘points of view’: from the relativism of the constructivist finitude to the universalism of the non-constructible infinitude

MIKEL VARELA PEQUEÑO\*\*

**Resumen:** En este artículo abordaremos la cuestión de los ‘puntos de vista’ desde la propuesta filosófica de Alain Badiou. Para ello, recurriremos especialmente a *L’être et l’événement* y a los últimos seminarios, destinados a elaborar el material para *L’Immanence des vérités*, y centraremos el interés en las orientaciones de pensamiento constructivista y genérica. De tal modo que asociaremos el constructivismo a la noción de ‘puntos de vista’ y ensayaremos una especie de alternativa a partir de los postulados de Badiou sobre la orientación genérica.

**Palabras clave:** Badiou, constructible, no constructible, genérico, universal, sustracción.

**Abstract:** In this paper we will address the question of ‘points of view’ from the philosophical proposal of Alain Badiou. In order to do this, we will especially resort to *L’être et l’événement* and to the last seminars, aimed at elaborating the material for *L’Immanence des vérités*, and we will focus on constructivist and generic orientations of thought. In such a way that we will associate constructivism with the notion of ‘points of view’ and we will try to propose an alternative based on Badiou’s generic orientation postulates.

**Keywords:** Badiou, constructible, non-constructible, generic, universal, subtraction.

Pese a la revolución galileana y el colofón cantoriano, nos ha tocado vivir una época en la que predominan las posiciones contra-revolucionarias, o más precisamente, como diría Meillassoux (2006), las posiciones partidarias de la contra-revolución ptolemaica. No obstante, si por algo se caracteriza Badiou es, precisamente, por su fidelidad a la revolución galileo-cantoriana. No hay ninguna duda de que se mostraría beligerante frente a toda

---

Recibido: 01/07/2018. Aceptado: 06/10/2018.

\* Este artículo se inscribe en el marco del proyecto de tesis doctoral “La universalidad en la filosofía de las verdades de Alain Badiou: de la objetividad moral a la sustracción ética”, financiado por el Gobierno Vasco - Eusko Jaurlaritza, al amparo de los Programas de Formación y Perfeccionamiento de Personal Investigador (FPI) del Departamento de Educación, Universidad e Investigación.

\*\* Profesor e investigador en la Facultad de Educación de Bilbao (Universidad del País Vasco – Euskal Herriko Unibertsitatea). Contacto: [mikel.varela@ehu.eus](mailto:mikel.varela@ehu.eus). Líneas de investigación: metafísica, verdad, sujeto, universalidad, libertad, ética, pedagogía; tomando como referencia fundamental la propuesta filosófica de A. Badiou y, de un modo más general, el pensamiento francés del s. XX.

defensa enconada de las supuestas bondades que conllevaría pretender pensar las posibilidades de cambio real tomando como referencia la existencia de una multiplicidad indefinida de puntos de vista; no dudaría en calificarla de relativista y conservadora, heredera de la crítica kantiana y sometida a las limitaciones del pensamiento de la finitud.

Convencidos de que una ‘orientación de pensamiento de los puntos de vista’ se tornaría ineficaz para cuestionar las bases que perpetúan las formas actuales de opresión, propiciando una serie de cambios superficiales siempre controlados, e impiden la apertura de nuevos espacios y tiempos capaces de experimentar la radicalidad de la libertad y la igualdad, y convencidos también de que una orientación tal traicionaría la naturaleza dialéctica de la filosofía; nos acercamos a la propuesta filosófica de Badiou para afirmar que los ‘pensamientos verdaderos’ –esos mismos que unan teoría y práctica– no los encontraremos en las prácticas constructivistas basadas en profundizar en las posibilidades objetivas (controlables por el saber) de una realidad siempre relativa, sino que lo haremos de la mano de lo real, de lo imposible, de lo inconsistente, de lo sustractivo y de lo infinito genérico.

Trataremos, por tanto, no de desplegar una crítica destructora, sino de ensayar un acercamiento a una verdadera alternativa, fiel a las consecuencias de los revolucionarios acontecimientos galileano y cantoriano.

### **La filosofía de Alain Badiou en el contexto filosófico contemporáneo**

*L'être et l'événement* (Badiou, 1988) y *Logiques des mondes* (Badiou, 2006) conforman la estructura onto-lógica del proyecto filosófico de Alain Badiou. Por un lado, el pensamiento del ser, del ser inconsistente sustraído a toda forma de lo Uno; una *ontología* basada en la teoría de conjuntos. Por otro, el pensamiento del aparecer, de las redes de relaciones que hacen consistir ese ser que aparece en un mundo, su ser-ahí; una *ontología* basada en la teoría de categorías. Ambas, *ontología* y *ontología*, en su combinación onto-lógica, constituyen las herramientas formales de las que Badiou se sirve para pensar el devenir natural mundano –o situacional– y cómo las rupturas acontecimentales que en ellos tienen lugar pueden abrir la posibilidad del inicio de nuevos procedimientos de verdad. Porque el papel de la filosofía, más allá del diagnóstico, del pensamiento de lo que hay, de las estructuras dominantes, establecidas, consiste en pensar esos procedimientos de verdad. La búsqueda de la verdad ha guiado desde siempre el camino filosófico de Badiou, para quien carecería de todo sentido recurrir al concepto de ‘verdad’ para hablar de él en términos relativistas, pues para ello bastaría el ‘saber’. Así, elabora un concepto de verdad inseparable de lo universal, ligado a la igualdad y a la libertad, que, en tanto procedimiento de construcción no constructible (infinitud genérica), necesariamente se sustrae a lo establecido por el sistema simbólico, la estructura en la que tienen lugar; obteniendo la potencia sustractiva para ello de una ruptura acontecimental inmanente, así como la fuerza constructora afirmativa de un nuevo sujeto post-acontecimental (post-cartesiano; constituido, no constituyente), sostenido él mismo (el sujeto) en una ética de las verdades, en una ética sustractiva.

Sin embargo, la filosofía contemporánea ha abrazado el humanismo, la finitud y el relativismo; renunciando así a la afirmación de la existencia de la universalidad de las verdades que tienen lugar aquí y ahora. Una filosofía que aspire a lo universal no puede tomar lo humano como punto de partida; debe ser teóricamente anti-humanista. La antropología, el



Hombre, la cultura, la lengua... hacen referencia a lo finito, al saber, al pensamiento constructivista; limitándose, de ese modo, a lo que hay, a la repetición, a lo particular, a las diferencias, y negando cualquier acceso a lo genérico, a lo universal. Esas son, precisamente, las características de las diferentes corrientes filosóficas contemporáneas (Badiou, 1992b; 2003: 39-57; 2012b; 2015b: 11-33; y Toscano, 2000: 225): la fenomenológica y la hermenéutica, que, insistiendo en la continuidad y la experiencia, conciben la filosofía como la encargada de desvelar lo que se esconde tras las apariencias de lo que se nos muestra inauguralmente, o sea, como la que debe interpretar y dar sentido a la oscuridad de lo que se nos presenta; la analítica, que, en tanto heredera de la crítica kantiana, niega estructuralmente las novedades radicales y convierte a la filosofía en la depositaria de la legitimidad de lo que se puede hablar y de lo que no, de lo que tiene sentido y de lo que está desprovisto de él, es decir, la guardiana de las fórmulas de corrección lingüística, gramatical; y, por último, el postmodernismo, que piensa que es preciso acabar con el legado de la modernidad (la idea de progreso, de humanidad, de sujeto histórico, de revolución...), y anuncia la imposibilidad de seguir defendiendo la idea de totalidad bajo las categorías clásicas de verdad y sujeto, al tiempo que clama su deconstrucción. Todas ellas conforman las propuestas de los sofistas contemporáneos<sup>1</sup>, que a partir de *Logiques des mondes* (Badiou, 2006) pueden quedar contenidos bajo el *materialismo democrático* [*matérialisme démocratique*]. En él predomina la materialidad corporal finita frente a cualquier Idea, al tiempo que su noción de la universalidad descansa sobre la multiplicidad –particularista– de las lenguas y las culturas.

Frente a la conexión que existe entre las leyes del mundo y las propuestas de los sofistas contemporáneos, la filosofía, fiel a su “naturaleza dialéctica” (Badiou, 2015c), debe afirmar que la posibilidad de lo imposible es factible a partir de la afirmación de principios surgidos de lo real de la estructura que niega su posibilidad. Se trata, inicialmente, mediante un gesto lacaniano<sup>2</sup>, de desarrollar la idea de que toda estructura simbólica posee un punto de imposibilidad, al que se denominará real<sup>3</sup>; sin embargo, es un real, un imposible, al que se puede tener acceso mediante el acto, a partir de lo que inmanentemente abre una brecha en

---

1 “La ‘filosofía’ contemporánea es una sofística generalizada, que por lo demás no carece de talento ni de grandeza” (Badiou, 1992a: 68 trad.). No obstante, el hecho de que Badiou se haya mostrado beligerante con esas corrientes no quiere decir que no se sirva de alguna de sus propuestas o de los avances que puedan hacer en el terreno del saber.

2 “J’établis une continuité entre la pensée de Lacan et une démarche de type révolutionnaire” (Badiou, 2012a: 38). “One should not be surprised to find that Badiou’s relationship with Lacan is the nodal point of his thought” (Žižek, 2004: 171). “From Lacan, we can see the basic structure of Badiou’s ontology: grounded in the void, the state of affairs maintains a relative stability until an excessive or deficient puncture forces itself upon the situation, causing a localised chaos until subjectivity is able to organize the emergent novelty and ground it into a new present” (Austin, 2011: 5). Como vemos, en su insistencia por pensar de un modo sistemático la estructura representativa de una situación y los acontecimientos que en ella puedan tener lugar –abriendo así la posibilidad del surgimiento de procedimientos de verdad–, Badiou lo hace condicionado, sin ninguna duda, por el psicoanálisis de Lacan, para quien la verdad es una apertura a lo real, aquello que agujerea el conocimiento (Lacan, 2005). Es también, en esencia, un gesto anti-filosófico, pues Badiou (2015a: 181-190) sitúa el origen de ese gesto lacaniano en la historia de lo que él denomina la anti-filosofía (a cuyo plantel también pertenece el propio Lacan): tanto en Pascal como en Rousseau, pero especialmente en Kierkegaard –quien es, además, una fuente de influencia muy importante para el pensamiento de Lacan–, sin olvidarnos de San Pablo (Badiou, 1997).

3 Renunciamos a la ‘R’ mayúscula, pues nos encontramos en el terreno filosófico de Badiou, y no en el psicoanalítico de Lacan.

tal estructura, en el saber. Ese es, precisamente, el único punto desde el cual la construcción de un procedimiento genérico inmanente es posible. Sí, las leyes del mundo determinan lo que es posible e imposible; pero lo imposible puede ser posible. Para ello, el primer paso consiste en reconocer la diferencia existente entre la realidad y lo real. La primera, ligada a la representación de la cotidianidad mundana, a las opiniones y al saber, en suma, a la finitud constructible; el segundo, del orden de lo infinito no constructible, sustraído a la representatividad de todo orden simbólico. La realidad, que hace referencia al mundo sensible, la asociaremos, por tanto, a las corrientes filosóficas contemporáneas dominantes, conectadas al devenir natural mundano, a los límites impuestos por las estructuras simbólicas que rigen las diferentes situaciones. Esta postura conservadora afirma que la filosofía pertenece al terreno del saber, en aquiescencia con las leyes establecidas; una posición que niega la historia de las rupturas, que suprime la naturaleza dialéctica de la filosofía y la liga al “relativismo histórico contemporáneo” (Meillassoux, 2008: 5). Esas corrientes, bajo la forma conjunta del llamado materialismo democrático, se esforzarán por mostrar que la constrictiva realidad es en verdad lo real, pues para ellas no hay más real que la realidad misma (el orden simbólico); convirtiendo, de ese modo, lo real en una fuente de variantes repetitivas y límite (opinión, dictadura de lo real, sumisión en vez de innovación, intimidación).

### La orientación de pensamiento constructivista

Desde *L'être et l'événement*, Badiou (1988: 316 trad.; 1998: 48 trad.), con el fin de ordenar de un modo primario el pensamiento filosófico de los pensamientos que operan directamente sobre lo real, distingue y se sirve de tres “orientaciones de pensamiento”<sup>4</sup>: la orientación constructivista (Gödel), que subordina los juicios de existencia a protocolos lingüísticos finitos y controlables, es decir, asociados al saber (ya establecido y estable); la orientación trascendente (teoría de los grandes cardinales<sup>5</sup>), que regula la existencia en función de una totalidad trascendente dominadora; y la orientación genérica (teoría de los conjuntos genéricos), que plantea que la existencia carece de norma<sup>6</sup>.

Por el momento nos centraremos en la orientación de pensamiento constructivista, para la cual “es necesario (y no decidido) que el acontecimiento no exista” (Badiou, 1988: 340 trad.). Esta orientación tiene como forma matemática los trabajos de Gödel sobre la hipótesis del continuo: demostraba que aceptar esta hipótesis es compatible con los axiomas fundamentales de la teoría de conjuntos (Badiou, 1988: 295-359 trad.). En el lenguaje filosófico de Badiou, significa que la des-mesura cuantitativa del estado (estructura representativa de los múltiples presentados en una situación) sobre la situación (múltiples presentados) puede ser ‘medurada’ como un sucesor, lo más cerca posible de la propia situación. Situar al estado lo más próximo posible de la situación tiene como consecuen-

4 Tomando estas orientaciones de pensamiento como punto de referencia, nos veremos obligados a transitar, al menos en este apartado, de un modo más próximo al léxico de *L'être et l'événement*.

5 Teoría que, sin embargo, como nos muestran los seminarios de los últimos años (Badiou, 2012-2013; 2013-2014; 2014-2015; 2015-2017), en *L'immanence des vérités* le servirá, tras un giro filosófico materialista, para pensar los procedimientos de verdad, relativos a la orientación genérica.

6 “(...) privilegia las zonas indefinidas, los múltiples sustraídos a toda acumulación de predicados, y también privilegia los puntos de exceso y los datos obtenidos mediante sustracción” (Badiou, 1998a: 48 trad.).

cia que lo que predomine en el pensamiento constructivista sean las opiniones y el saber enciclopédico; se da una situación de “plegamiento del ser y soberanía de la lengua” (*ibid.*: 329-350 trad.). A diferencia de los procedimientos de verdad, que, originados en el vacío de las situaciones (en su *ser* inconsistente), tienden a lo indiscernible (genérico) tras un acontecimiento indecidible (la existencia de lo inconsistente); la orientación de pensamiento constructivista subsume la relación con el *ser* en la dimensión del saber. La lengua, la regla que designa los unos-múltiples que forman parte del estado de la situación (representación), solamente reconoce como partes (subconjuntos; representaciones) los múltiples ya presentados –con una relación definida– en la situación; “hace prevalecer la lengua como norma respecto de lo que es admisible considerar, en las representaciones, como unos-múltiples” (*ibid.*: 320 trad.), proponiendo así “un universo aplanado y correcto [de transitividad], en el que el exceso es llevado a la más estricta de las medidas y las situaciones perseveran indefinidamente en su ser reglado” (*ibid.*: 339 trad.).

El estado, amo de la lengua, la convierte en el filtro legal de los agrupamientos que ciñen la proximidad entre presentación y representación, entre situación y estado. Badiou denomina a este filtro, que mantiene la inclusión lo más cerca posible de la pertenencia, *lengua de la situación* [*langue de la situation*]. Así, por medio de la lengua de la situación, el pensamiento constructivista evita los cambios radicales en las situaciones y las mantiene estables. Se trata de “mantener lo múltiple bajo el control de lo que se puede escribir y verificar” (*ibid.*: 345 trad.), limitando todo tipo de innovación a lo ya sabido. Aquí el cambio y la diversidad provienen del despliegue de las funciones representativas, en lugar de provenir del origen presentador; de modo que “los efectos del estado traen a la luz nuevas conexiones [nuevos puntos de vista, podríamos decir], hasta entonces desapercibidas, que son controlables lingüísticamente. Lo que sostiene la idea de cambio es, en realidad, la infinitud de la lengua” (*ibid.*: 323-324 trad.).

En el constructivismo, todo lo indiscernible, susceptible de no ser clasificado por el saber, es rechazado o, directamente, no *es*; “aquello que no es *un ser*, no es un *ser*”<sup>7</sup>. Desde el punto de vista constructivista, el estado sólo legisla sobre la existencia, el resto lo rechaza; mantiene y multiplica las diferencias, reproduce el *statu quo*. Discernimiento y clasificación son las dos operaciones constitutivas de todo el dominio del saber; “la ética del saber tiene por máxima: obra de tal suerte, y habla de modo tal que todo sea claramente decidible” (*ibid.*: 350 trad.).

### La orientación de pensamiento genérica

Sin embargo, la cuestión que a nosotros más nos preocupa no es la del saber controlado, sino la de lo universal genérico; porque además de significaciones e interpretaciones, de cuerpos y lenguajes<sup>8</sup>, de normas empíricas y lógicas establecidas, también hay *verdades*. “Pero el trayecto de lo verdadero es práctico y el pensamiento donde él se libera está en parte

7 Nótese ahí el guiño a Leibniz (Badiou, 1988: 33 trad.), así como a su influjo sobre el pensamiento de las jerarquías constructibles y la soberanía de la lengua, en las que se da una la relación de sumisión del ser con respecto a la lengua (*ibid.*: 351-359 trad.).

8 “Il n’y a que des corps et des langages, *sinon qu’il* y a des vérités”, máxima de *Logiques des mondes* (Badiou, 2006).

sustraído a la lengua (indiscernibilidad [genérica]) y en parte sustraído a la jurisdicción de las Ideas (indecidibilidad [acontecimental])” (Badiou, 1988: 471 trad.). Lo que nos interesa es cómo, a partir de la brecha que abre un acontecimiento en el saber de una situación, existe la posibilidad de iniciar un viaje transversal, indiferente a las particularidades, que exceda las posibilidades constructivistas de la realidad en favor de un procedimiento –no constructible– universal singular originado en la singularidad universal de lo real.

De modo que el acontecimiento es un concepto clave en la filosofía de Badiou, condición *sine qua non* para que exista la *posibilidad* inmanente de romper con la transitividad constructivista del devenir natural mundano. Pensar que algo nuevo pueda ser inventado sin que nada suceda en una situación es, en cierto modo, presuntuoso (Badiou, 1998b: 24); el inicio de todo proceso de verdad requiere que algo haya tenido lugar, que algo haya sucedido: una excepción inmanente. En este punto, la simetría entre naturaleza e historia llega a su fin; el acontecimiento dependerá, primeramente, de la existencia de multiplicidades singulares (presentadas pero no representadas). Las situaciones en las que hay multiplicidades singulares son las que pueden conformar, si un acontecimiento tiene lugar, lo que Badiou denomina situaciones históricas<sup>9</sup>, por oposición a las situaciones naturales (en las que se da un estado de transitividad generalizado: todos los múltiples presentados son representados), ligadas al constructivismo.

Entonces, el acontecimiento, en su indecidibilidad constitutiva, forcluido a las leyes de la ontología matemática, in-existe para la enciclopedia de la situación; lo que implica que todo corolario (las multiplicidades genéricas) también permanezca sustraído al saber de tal situación, a su lengua. Las multiplicidades genéricas (estructura ontológica de la verdad) son múltiples compuestos por múltiples particulares (pertenecientes a la situación), pero que, en tanto subconjunto dependiente de la existencia de una singularidad acontecimental, poseen una cierta universalidad no reductible a las cualidades de la situación de la que constituyen su verdad: son indiscernibles, “no tiene[n] ninguna propiedad particular que discierna, que separe. (...) Sustraído[s] a la lengua, se contenta[n] con su ser” (Badiou, 1988: 410 trad.).

Con la adjunción a la situación de ese nuevo subconjunto indiscernible, no constructible –como consecuencia de su dependencia acontecimental–, se obtiene lo que Badiou (*ibid.*: 414 trad.) denomina una *extensión genérica* [*extension générique*] de esa primera situación en la que el acontecimiento ha tenido lugar. Para que eso sea posible, el procedimiento de verdad debe forzar –por medio del sujeto y su lengua, la lengua-sujeto [*langue-sujet*]– a la situación, de la que el conjunto genérico (indiscernible) es un subconjunto, a que lo acoja como elemento de la presentación –como conjunto perteneciente a la situación–; debe ser presentado, y no únicamente representado. La parte genérica (subconjunto), inexistente e indiscernible en la situación, ahora existe –como elemento, como conjunto– en la extensión genérica de esa situación; la verdad de la situación inicial es presentada en su extensión genérica, lo que exige una modificación interna de la lógica, de las normas, del lenguaje.

Así, como sucedía con lo relativo a la realidad y lo real, es preciso subrayar la irreductible distancia entre la *veridicidad* [*véridicité*] y la *verdad* [*vérité*]. Mientras que con lo *verídico* se hace referencia a los enunciados controlables (constructibles) por el saber, a las

9 En 2011, Badiou dedica un libro completo al concepto de “despertar de la historia” en el terreno de la política: *Le réveil de l'Histoire* (Badiou, 2011a).

partes (subconjuntos) de la situación que dependen de la enciclopedia; en el terreno de lo verdadero, por el contrario, los enunciados –no constructibles– los produce el procedimiento subjetivo de fidelidad sustractiva ligada al acontecimiento.

### El conservadurismo objetivo del recubrimiento

Recientemente, *L’Immanence des vérités* (Badiou, 2018) se ha convertido, tras *L’être et l’événement* y *Logiques des mondes*, en la tercera y definitiva *magnum opus* filosófica de Badiou. En los seminarios en los que ha ido trabajando el material destinado a la gestación final de tal obra<sup>10</sup>, Badiou da continuidad a sus tesis precedentes sobre la sustracción y la afirmación como aspectos fundamentales de todo procedimiento de verdad, profundizando en las dos orientaciones de pensamiento que aquí nos ocupan. En nuestro caso, dirigiremos la atención sobre el *recubrimiento* [*recouvrement*], asociado a la objetividad de la finitud constructible, y sobre el carácter afirmativo y sustractivo de la infinitud genérica no constructible.

Antes de comenzar a desplegar el recubrimiento, es imprescindible subrayar que, pese a que tanto la orientación constructivista como la genérica son matemáticamente pensadas en el terreno de la infinitud cuantitativa, las prácticas asociadas a la constructibilidad siempre irán ligadas a la finitud cualitativa, pues su *modus operandi* procede mediante la deducción sobre deducciones precedentes, ligadas al saber, a la lengua de la situación, a lo posible; la práctica no constructible, sin embargo, irá indefectiblemente ligada a la potencialidad cualitativa de la infinitud genérica, a la creación de nuevas formas genéricas antes imposibles, que escapan, por tanto, a toda predicación objetiva. Efectivamente, para pensar el recubrimiento, Badiou (2015-2017) recupera la teoría de los conjuntos constructibles de Gödel:

Gödel va définir le fini, au regard d’une situation déterminée, comme ce que l’on peut *construire*, bricoler, déterminer, à partir des éléments existant déjà, au double sens des objets qui sont déjà là et des propriétés dont on se sert pour décrire ce qui est déjà là. En un certain sens, c’est un rapport entre l’être et le langage: le constructible, c’est tout ce que dans la situation on a déjà *nommé*; le constructible permet d’utiliser des noms qui ont un sens prédéterminé dans la situation et par la situation”.

Un conjunto finito es, por tanto, un conjunto cuyos elementos son definibles por los recursos propios de la lengua de la situación u otros de nuevas modificaciones internas a su propia lógica (modificaciones *posibles* según las propias leyes de la constructibilidad). La finitud así concebida hace referencia a las partes definibles de una situación concreta.

Y ahí reside, precisamente, la gran paradoja del recubrimiento, pues éste consiste, a grandes rasgos, en recubrir mediante procedimientos finitos, constructibles, la potencialidad creadora de la infinitud no constructible. Badiou (2015-2017) habla de “juego sistémico” y “retórica de recubrimiento”, que proceden no mediante la contradicción, la negación directa

---

10 El 16 de enero de 2017 se dio por concluido el seminario histórico de Badiou –oficialmente iniciado en el año 1986, pero que en realidad podríamos decir que se remontaba a 1975 con los trabajos sobre *Théorie du sujet* (1982)–, no obstante, dado que *L’Immanence des vérités* no vio la luz hasta septiembre de 2018, para la elaboración del presente artículo únicamente hemos tenido acceso a las notas pacientemente recogidas por D. Fischer. Ver Badiou (2012-2013; 2013-2014; 2014-2015; y 2015-2917).

de la potencialidad infinita, sino a través de la captura parcial pero sistemática de todos sus elementos, de modo que la potencialidad no constructible de la infinitud quede reducida a lo constructible y disimulada por su aprehensión –parcial, pues sabemos que un conjunto genérico no puede ser capturado como uno, en su totalidad, por los determinantes de la lengua de la situación– por lo finito constructible. Es decir, la práctica del recubrimiento se concentra en camuflar la potencialidad de lo infinito genérico, mediante su reconfiguración y recodificación bajo determinantes finitos de la lengua de la situación, proporcionando así un efecto de normalidad que, a su vez, contrarreste la potencia afirmativo-sustractiva creadora.

Pero, ¿cómo puede la operación finita del recubrimiento contrarrestar la potencia creadora de un conjunto infinito? Puesto que la posibilidad de construcción de un conjunto no constructible depende de la apuesta por su existencia, cuanto menor sea la capacidad infinita expuesta, menor será también la incorporación de nuevos animales humanos –en términos del propio Badiou– al sujeto post-acontecimental que afirme existencialmente su potencial; reafirmando así, proporcionalmente, la capacidad de la propia operación de recubrimiento.

En suma, el recubrimiento, en tanto práctica constructivista finita ligada al control que ejerce la lengua de la situación, es conservador y relativista; refuerza el *statu quo* mediante la aceptación de diferentes puntos de vista, variantes, que siempre quedan bajo el control de lógicas ya determinadas.

### **La potencia sustractivo-afirmativa de la Idea en el terreno de lo no constructible**

El propio Gödel demostró que la teoría de los conjuntos constructibles es compatible con la afirmación de que todos los conjuntos existentes son constructibles, pero que ello no implica que sea contradictoria con la admisión de la existencia de conjuntos no constructibles. Por su parte, los avances en el terreno de lo no constructible se los debemos a Cohen, quien demostró la existencia de conjuntos intrínsecamente no constructibles: los conjuntos genéricos, los cuales, como ya sabemos, no pueden ser deducidos del orden constructible, de la naturalidad de las situaciones, de su transitividad. A diferencia de lo que sucede con el operador de recubrimiento, lo sustractivo va ligado a lo infinito cualitativo, a lo no constructible, a las novedades verdaderamente creadoras que no pueden ser reducidas a –ni deducidas de– lo que ya hay en una situación; es lo que escapa a la aprehensión como totalidad por la finitud de lo constructible. Sin embargo, lo no constructible, en su pura acontecimentalidad sustractiva, carece de garantías objetivas que sostengan su existencia; en tanto encuentro dentro del marco normativo en el que la ley natural es la constructibilidad, no se puede eludir el hecho de que es ciertamente imposible, según las leyes de tal marco, probar que un acontecimiento haya tenido lugar (es indecidible). En función del orden establecido por las leyes de la finitud, todo acontecimiento es imposible y, consecuentemente, inexistente. De ahí que Badiou (2015-2017) subraye la importancia que tiene, y la dificultad que supone, el hecho de que no se pueda probar que no todo es finito, que no todo es constructible. Además, la compatibilidad de la teoría de los conjuntos constructibles con la afirmación de que todo conjunto existente es constructible significa que el devenir mundano no tiene por qué desviarse de su orden natural; es decir, tal compatibilidad niega que el devenir de la Historia esté de nuestro lado, que finalmente se alcance el cambio deseado como efecto de su propio movimiento.

El hecho de que no se pueda probar ni la refutación ni la afirmación de lo no constructible nos sitúa ante la cuestión de la apuesta, de la decisión indecidible a la que nos enfrenta todo acontecimiento, y de sus consecuencias. Una elección no sostenida por lo que hay, exenta de demostración objetiva, pero que, en tanto fundada sobre lo real mismo de la situación, dota a todo pensamiento en ella originado de una libertad radical. Lo que significa que la libertad no se encuentra del lado de las opciones determinadas, de los puntos de vista posibles, sino del lado de lo imposible; no del lado de lo finito definible, constructible, sino de lo infinito genérico, no constructible. Se trata de afirmar en radical libertad, ajena al orden establecido de la situación, la existencia de lo no constructible, el axioma –sustractivo-afirmativo– acontecimentalmente puesto en circulación, así como de desplegar sus consecuencias afirmativo-sustractivamente.

Y es aquí donde Badiou (2015-2017) recupera la noción de Idea [*Idée*] que ya había anticipado en *Logiques des mondes* (Badiou, 2006) y *Second manifeste pour la philosophie* (Badiou, 2009b), pero también, en este caso desde una posición ligada al terreno de la política, en el último capítulo (“L’*Idée du Communisme*”) de *L’Hypothèse Communiste* (Badiou, 2009a); un concepto imprescindible para poder afirmar la existencia de lo infinito genérico, de lo no constructible, es decir, de lo indemostrable.

Une *Idée*, quelle qu’elle soit, c’est toujours une anticipation infinie sur l’existence d’un univers possiblement générique (Badiou, 2015-2017).

En sus seminarios, Badiou se apoya en el matemático Dana Scott y en los cardinales medibles, cuyas demostraciones le sirven para tratar de defender lo que él, Badiou, considera que puede ser racionalmente presentado como la potencia de la Idea. *Grosso modo*, nos quedaremos con la imagen de que los matemáticos han demostrado que hay ciertos tipos de infinitos (conjuntos medibles) que, si se admite su existencia, atestiguan que lo no constructible existe, que el universo no puede ser reducido a la constructibilidad. Y es ahí donde Badiou localiza la potencia de la Idea, pues la dota de la capacidad de hacer bascular lo constructible, lo posible, del lado de lo no constructible, de lo imposible. De modo que nos dirá que para escapar al recubrimiento de la potencia de lo infinito genérico por lo finito constructible es preciso tener una Idea.

Il faut donc avoir une *Idée*, au sens précis où je le dis, c’est-à-dire la reconnaissance possible d’un type d’existence dont la conséquence serait que l’univers n’est pas constructible. C’est autre chose que de rencontrer par hasard, quelque part, quelque chose qui ne serait pas constructible. C’est un dur labeur qui remanie en quelque sorte notre perception du monde de façon à ce que vous trouviez des chemins qui en effet installent petit à petit la cohérence de votre *Idée*. Puisque, par contre, on sait qu’elle est cohérente, Cohen l’a montré, vous ne serez pas contredit dans cette affirmation. Mais peut-être que vous ne trouverez rien. Le théorème dit cependant que vous devez normalement à la fin trouver quelque chose. Parce que si le corrélat de votre *Idée* existe, alors l’univers n’est pas constructible et il y a des limites au recouvrement (Badiou, 2015-2017).



Nos encontramos aquí con la aseveración, si bien de modo tangencial, de que el acontecimiento no es suficiente para desplegar un procedimiento genérico; que éste atesora la fuerza sustractivo-afirmativa necesaria para desencadenar tal procedimiento, pero que el verdadero trabajo –militante, podríamos decir con el Badiou de *L'être et l'événement*– es el que viene después. Así, haciendo referencia a las revueltas de final del primer decenio del siglo XXI, Badiou subrayaba que “para que las revueltas impliquen un despertar de la Historia será necesario que respondan a una Idea” (Badiou, 2011b: 35), puesto que “el tiempo histórico viene definido, para todos aquellos que no aceptan venderse a la dominación, por una especie de intervalo incierto de la Idea” (*ibid.*: 58). Por tanto, para mantenerse fiel al acontecimiento (a su huella, al axioma que libera) en el despliegue afirmativo-sustractivo de sus consecuencias, y escapar así al recubrimiento conservador, es preciso aferrarse a una Idea; “sans Idée, la désorientation (...) est inéluctable” (Badiou, 2009a: 203).

Con el fin de esclarecer el fundamental papel que juega la categoría de Idea, recurriremos a la exposición, en este caso cercana al psicoanálisis lacaniano, que Badiou (2009a: 179-205) publica en el ya citado texto de *L'Hypothèse Communiste*. Allí, apoyándose en la triada borromea lacaniana de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, anuda Historia (simbólico), procedimiento genérico (real) y subjetivación (imaginario)<sup>11</sup>; de tal modo que consigue separar del idealismo trascendente el gesto platónico de pensar la Idea como anudamiento de los tres factores, al tiempo que la dota de un carácter histórico y material concreto (Farrán, 2010: 75). Así, la Idea se convierte en la operación imaginaria por la que una subjetivación proyecta un fragmento de real (procedimiento genérico) en la narración simbólica de la Historia (Badiou, 2009a: 189). Badiou (*ibid.*: 201) mismo, una vez que dispone de los primeros desarrollos del concepto de Idea en el sentido en el que aquí lo estamos exponiendo, vuelve sobre *L'être et l'événement* (si bien es cierto que sin referirse explícitamente a la potencia de la Idea y sin hacer mención de tal anudamiento borromeo, pues aún no habían sido así pensados) para subrayar que el forzamiento (relativo a la lengua-sujeto) procede mediante la fuerza de la Idea, de la ideación, de tal modo que lo real sustraído a la representación estatal es inscrito en lo simbólico por mediación de la subjetivación. La Idea ayuda en el proceso de afianzamiento de lo sustractivo de un procedimiento genérico en lo histórico, y se materializa mediante la incorporación al sujeto que la sostiene; permite proyectar la excepción sustractiva en lo ordinario del devenir mundano. Ese es el modo de experimentar, e inscribir en el terreno de lo simbólico, lo universal originado en una singularidad acontecimental, “la representación de la potencia universal de aquello cuya particularidad inmediata es, muy a menudo, peligrosa, inestable, angustiante a fuerza de no estar garantizada por nada<sup>[12]</sup>” (Badiou, 2009b: 118 trad.).

11 Más concretamente, al tratarse de un texto relativo al terreno de la política, él se refiere a los dos últimos como política verdadera y subjetividad ideológica. No obstante, tratando de exponerlo de un modo directamente extensible a cualquiera de los cuatro tipos de procedimientos de verdad que él reconoce (política, ciencia, arte y amor), evitaremos toda referencia política y nos centraremos en sus características genéricas.

12 Lo que además implicará, indefectiblemente, cierta violencia intelectual. Toda verdad, en tanto procedimiento genérico, ejerce violencia intelectual sobre los saberes y la opinión: “la autoridad de la verdad, la autoridad de la razón” (Badiou, 2011b: 85 trad.). La ley, el orden de la objetividad, lo particular, los saberes, las opiniones, las costumbres... no son aptas para dar rienda suelta a un proceso universalizador, pues son siempre predicativas, parciales, particulares; “lo que fundamenta un sujeto no puede ser lo que es debido” (Badiou, 1997: 83 trad.).



En definitiva, es la Idea la que permite experimentar en la particularidad mundana la potencialidad afirmativo-sustractiva de todo pensamiento genérico –originado en la fuerza sustractivo-afirmativa de una singularidad universal (acontecimiento)– e inscribir sus consecuencias genéricas, universales-singulares, en el plano y monótono devenir de tal mundanidad. La Idea, como operador que fuerza la afirmación de la existencia de lo no constructible, de lo infinito genérico, inexistente para las normas vigentes de la constructibilidad, es la que permite perseverar en la sustracción al recubrimiento y experimentar, en la incorporación a un nuevo cuerpo subjetivado, la “severidad del sentido de la existencia” (*ibid.*: 123) más allá de lo posible determinado.

## Conclusión

Ni construcción sólo a partir de la destrucción, ni afirmación constructivista de lo que hay; ni positivismo, ni trascendencia; ni comunitarismo, ni relativismo, pero tampoco universal abstracto; ni repetición sapiente, ni doxa comunicativa, ni sentido interpretativo, pero tampoco dialéctica clásica. No, la gran enseñanza de Badiou consiste en haber mostrado que el camino dialéctico hacia la universalidad, la igualdad, la libertad, en definitiva, hacia las verdades genéricas, no es el de la negación; sino, merced a la incorporación del acontecimiento, el de la sustracción, o, más concretamente, el de la sustracción afirmativa y el de la persistencia en su afirmación sustractiva como despliegue procedimental.

La universalidad no puede surgir de una doctrina de la afirmación de lo que hay, de las particularidades nominadas, de las leyes que las prescriben, puesto que de ese modo son la identidad y la diferencia –en base a particularidades determinadas– las que se imponen como criterio frente a cualquier nueva forma genérica; pero tampoco puede tener su origen en la negación de esas particularidades, ya que de la negación como punto de partida no puede surgir nada verdaderamente nuevo, ninguna forma genérica, universal, sino solamente destrucción. Ambas, afirmación y negación de lo existente, son del terreno de lo posible, del saber: multiplicidad de puntos de vista incapaces de exceder las lógicas establecidas; vacuas y superficiales variaciones –si bien a veces necesarias para mitigar ciertas condiciones existenciales– obstinadamente obsesionadas con los síntomas.

El cambio verdadero, que exceda el relativismo propio de todo punto de vista particular y supere las posiciones abstractas o trascendentes, sólo podrá venir de la mano de una universalidad singular<sup>13</sup> originada en una singularidad universal, tomando como axioma fundador la materialidad de un acto acontecimental. De tal suerte que el acontecimiento de Badiou, en tanto singularidad universal, sustracción afirmativa, es localizado en un punto concreto de una situación –o mundo–; del mismo modo que la universalidad singular, la afirmación sustractiva, lo es por medio del sujeto que trabaja apoyado en la *ideación* (relativo a la Idea). Todo universal genérico tiene su punto de unión con lo particular gracias a lo singular subjetivamente mediado, a la ideación. Sin singularidad universal, sin sustracción, no hay

---

pues “sólo hay letra del automatismo, del cálculo” (*ibid.*: 90 trad.). No obstante, esta es una jugosa cuestión en la que aquí, por razones obvias, no podremos profundizar.

13 Insausti (2008: 112) y Žižek (2012: 812) la sitúan a la altura del ‘universal concreto’ de Hegel, de la universalidad ‘para-sí’, localizada en un punto concreto.

acceso posible a lo universal genérico materialmente fundado; sino más bien enaltecimiento o destrucción de lo particular o abstracción puramente idealista.

Renunciar a proceder y operar mediante la singularidad acontecimental, es decir, respaldar la postura del sofista contemporáneo, entre cuyas variantes se encuentran las posiciones que defienden las posibilidades de cambio que permiten los múltiples y poliédricos puntos de vista, desembocaría, por tanto, en una universalidad excluyente, es decir, en una no-universalidad, ya sea una exaltación de lo particular o una construcción ideal alejada de toda materialidad –pero que, sin embargo, con frecuencia invariable defiende las posiciones dominantes–. Žižek (2012: 831) lo explica a la perfección: sólo la universalidad singular, en tanto fundada en el vacío de la situación (“the part of no-part”, escribe), en una singularidad universal, es capaz de crear una universalidad no excluyente, una que no impulse una particularidad como estándar de lo universal; no se trata de confeccionar lo universal como una característica compartida por todas las particularidades, sino como ruptura sustractiva en sí misma, como procedimiento subjetivo de sus consecuencias. Lo contrario, diremos nosotros, es una farsa.

Además, es precisamente al incorporarse al sujeto post-acontecimental –que despliega esos procedimientos genéricos afirmativo-sustractivos en los que se crean nuevas formas de universalidad singular– donde realmente todo animal humano puede experimentar, mediante la ideación, la práctica de una libertad e igualdad radicales, el significado de una vida digna de tal nombre, de una vida que merezca la pena ser vivida<sup>14</sup>, en la “que no haya más distinción entre la vida y la Idea” (Badiou, 2009b: 20 trad.). De modo que si un acto ético es posible, éste irá siempre ligado a la inconsistencia y la no constructibilidad, ajeno a toda perspectiva que valide la eficacia de la variabilidad de los puntos de vista; o dicho de otro modo, será siempre dependiente de una sustracción afirmativa (acontecimiento) y de su posterior afirmación sustractiva (sujeto post-acontecimental; procedimiento genérico).

## Referencias bibliográficas

- Austin, M. (2011), “The Question of Lacanian Ontology: Badiou and Žižek as Responses to Seminar XI”, *International Journal of Žižek Studies*, n° 5(2). <<http://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/518/525>> (consultado el 15-04-2012).
- Badiou, A. (1982), *Théorie du sujet*, Paris: Seuil.
- Badiou, A. (1988), *L'être et l'événement*, Paris: Seuil. [Trad. cast. R.J. Cardeiras, A.A. Cerletti y N. Prados (2007), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.]
- Badiou, A. (1992a), *Conditions*. Paris: Seuil. [Trad. cast. E. L. Molina y Vedia (2002): *Condiciones*, México: Siglo Veintiuno.]
- Badiou, A. (1992b), *Monde contemporain et désir de la philosophie*, Reims: Cahiers de Noria. [Trad. ingl. J. Clemens y O. Feltham (2003), “Philosophy and desire”, en: O.

14 Badiou recupera para la filosofía el rol clásico de orientar en el “vivir”, pues vivir es para él hacerlo ‘en inmortal’ [*vivre en Immortel*], “en el sentido de la fórmula enigmática de Aristóteles” (Badiou, 2006: 557 trad.); se trata de consolar la finitud del animal que habita en nosotros, posibilitando la incorporación de todo animal humano a la infinitud de un procedimiento de verdad (universal, dirigido a todos sin excepción), pues son estos, los procedimientos de verdad, los que orientan la existencia y permiten desplegar las condiciones para cumplir con una visión tal de la vida.

- Feltham y J. Clemens (eds.): *Infinite thought: Truth and the Return to Philosophy*, London & New York: Continuum, pp. 39-57.]
- Badiou, A. (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Presses Universitaires de France. [Trad. cast. D. Reggiori (1999), *San Pablo: La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.]
- Badiou, A. (1998a), *Court traité d'ontologie transitoire*, Paris: Seuil. [Trad. cast. T. Fernández Aúz y B. Eguibar (2002), *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona: Gedisa.]
- Badiou, A. (1998b), *Petit manuel d'inesthétique*, Paris: Seuil. [Trad. cast. G. Molina et al. (2009), *Pequeño manual de inestética*, Buenos Aires: Prometeo libros.]
- Badiou, A. (2003), *Infinite thought: Truth and the Return to Philosophy*, (eds. y trads. O. Feltham y J. Clemens), London & New York: Continuum.
- Badiou, A. (2006), *Logiques des mondes. L'être et l'événement, 2*, Paris: Seuil. [Trad. cast. M<sup>a</sup> del C. Rodríguez (2008), *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, 2*, Buenos Aires: Manantial.]
- Badiou, A. (2009a), *L'hypothèse communiste (circonstances, 5)*, Paris: Lignes.
- Badiou, A. (2009b), *Second manifeste pour la philosophie*, Paris: Fayard. [Trad. cast. M. del C. Rodríguez (2010), *Segundo manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Manantial.]
- Badiou, A. (2011a), "Conférence de Ljubljana", *Filozofski vestnik*, n° 31(2), pp. 7-24.
- Badiou, A. (2011b), *Le réveil de l'Histoire*, Paris: Lignes. [Trad. cast. B. Moreno-Luque (2012), *El despertar de la Historia*, Madrid: Clave Intelectual.]
- Badiou, A. (2012a), *L'aventure de la philosophie française. Depuis les années 1960*, Paris: La Fabrique.
- Badiou, A. (2012b), *Le désir de révolution*, (conférence au "Festival Philo Escales"), <<https://www.youtube.com/watch?v=zxRzDOKIxOo>> (consultado el 26-01-2014).
- Badiou, A. (2012-2013), *L'immanence des vérités, (1)*, (Notas online de D. Fischer, inédito), <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/12-13.htm>> (consultado el 23-09-2013).
- Badiou, A. (2013-2014), *L'immanence des vérités, (2)*, (Notas online de D. Fischer, inédito), <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/13-14.htm>> (consultado el 8-08-2014).
- Badiou, A. (2014-2015), *L'immanence des vérités, (3)*, (Notas online de D. Fischer, inédito), <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/14-15.htm>> (consultado el 3-07-2015).
- Badiou, A. (2015a), *À la recherche du réel perdu*, Paris: Fayard.
- Badiou, A. (2015b), *Métaphysique du bonheur réel*, Paris: PUF.
- Badiou, A. (2015c), *What is philosophy? A lecture of Alain Badiou*, (S. Cvjeticanin ed.), New York: Atropos.
- Badiou, A. (2015-2017), *L'immanence des vérités, (4)*, (Notas online de D. Fischer, inédito), <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/15-16.htm>> (consultado el 20-03-2017).
- Badiou, A. (2018), *L'Immanence des vérités*, Paris: Fayard.
- Farrán, R. (2010), "La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas", en: C. Gomez y A. Uzín Ollerros (comps.): *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 53-80.
- Insausti, X. (2008), "La universalidad concreta", en: I. Ayestarán, X. Insausti y R. Águila (Eds.): *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos, pp. 109-115.
- Lacan, J. (2005), *Le Séminaire, Livre XXIII, Le Sinthome (1975-1976)*, Paris: Seuil.

- Meillassoux, Q. (2006), *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris: Seuil.
- Meillassoux, Q. (2008), *Histoire et évènement chez Alain Badiou*, (Intervention au séminaire “Marx au XXI<sup>e</sup> siècle: l’esprit & la lettre”, Paris: 2 février). <ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/Meillassoux\_Paris-fev08.pdf> (consultado el 28-02-2015). [Trad. ingl. T. Nail (2011), “History an Event in Alain Badiou”, *Parrhesia*, n° 11, pp. 1-11. <http://mysite.du.edu/~tnail2/Thomas\_Nail/Research.\_files/Quentin%20Meillassoux,%20Histoire%20et%20e%CC%81ve%CC%81nement%20chez%20Alain%20Badiou.pdf> (consultado el 28-04-2018).]
- Toscano, A. (2000), “To Have Done with the End of Philosophy”, *Pli*, n° 9, pp. 220-238.
- Žižek, S. (2004), “From purification to subtraction: Badiou and the Real”, en: P. Hallward (ed.): *Think again. Alain Badiou and the Future of Philosophy*, London: Continuum, pp. 165-181.
- Žižek, S. (2012), *Less than nothing: Hegel and the shadow of materialism*, London & New York: Verso.

## Del pensamiento de Kierkegaard y *Rimas* de Bécquer a la cosmovisión de Unamuno: la teoría y la práctica del existencialismo español\*

From the ideas of Kierkegaard and *Rimas* of Bécquer to the views of Unamuno: the theory and practice of spanish existentialism

VLADIMER LUARSABISHVILI\*\*

**Resumen:** En nuestro artículo intentamos acercarnos al tema del existencialismo español, y a la visión filosófica de Miguel de Unamuno en particular. Entendiendo las razones del filosofar y revisando los vínculos que existen entre la filosofía y la literatura, investigamos los gérmenes del existencialismo romántico (de Sören Kierkegaard) y pre-existencialismo literario (de Gustavo Adolfo Bécquer) que cumplen una función precursora del existencialismo filosófico cultivado en los textos de Unamuno, tanto literarios como documentales.

**Palabras clave:** Unamuno, Kierkegaard, *Rimas* de Bécquer, existencialismo.

**Abstract:** In our article we try to approximate to the theme of spanish existentialism and the views of Miguel de Unamuno in particular. Evaluating the reasons of philosophizing and revising the relation between philosophy and literature, we investigate the origins of romantic existentialism (of Sören Kierkegaard) and literary pre-existencialism (of Gustavo Adolfo Bécquer) which has the precursor function of philosophical existentialism cultivated in Unamuno's literary and documentary texts.

**Keywords:** Unamuno, Kierkegaard, Bécquer's *Rimas*, existentialism.

---

Recibido: 09/07/2018. Aceptado: 20/12/2018.

\* Este trabajo es resultado de la investigación realizada en el proyecto de investigación METAPHORA, de Referencia FFI2014-53391-P, financiado por la Secretaría de Estado de Investigación, Desarrollo e Innovación del Ministerio de Economía y Competitividad de España.

\*\* Doctor por la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente es profesor en la New Vision University (Tbilisi, Georgia) y profesor invitado en la Universidad de La Frontera (Temuco, Chile). Correo electrónico: vluarsabishvili@newvision.ge. Dos son sus líneas de investigación básicas: la poética de Gustavo Adolfo Bécquer y Miguel de Unamuno, por un lado, y las relaciones entre la filosofía, retórica, literatura e historia, por otro. Últimas publicaciones: "La ironía: sobre la evolución histórica de la noción", *Dicenda. Estudios de lengua y literatura españolas*, 37, 2019, 185-198; "Un intento de traducción poética: Miguel de Unamuno en georgiano" (Algunos ejemplos)", *Hermēneus*, 21, 2019, 625-631; "Análisis interdiscursivo, Retórica, Traducción e Intertextualidad", *Archivum*, LXVIII, 2018, 93-114; "Del Romanticismo al Existencialismo: ironía, el yo, amor, pasado y libertad", *Boletín Hispánico Helvético*, 31, 2018, 55-65; "La sensación de la soledad en las *Rimas* de Bécquer. Aproximación a la poesía metafísica", en *Revista de Filosofía*. Madrid: UCM, 42 (2): 247-259, 2017; "Sobre la traducción de los textos filosóficos", en *Tonos Digital*, 32: 1-14, 2017; "La traducción de la metáfora – una reflexión del traductor", en *Revista de Investigación Lingüística*, 19: 251-268, 2016.

## Introducción

Hace tiempo que nuestra atención ha sido atraída por la relación entre la poesía de Bécquer y el pensamiento de Unamuno; en un trabajo anterior hemos mostrado los vínculos que existen entre la *ironía romántica* en las *Rimas* de Bécquer y el pensamiento crítico de Unamuno<sup>1</sup> y hemos estudiado el síntoma universal del romanticismo – *la soledad* – en las *Rimas* y *Leyendas* de Bécquer y la *lágrima solitaria* en las *Leyendas* de Bécquer;<sup>2</sup> al mismo tiempo, existen trabajos que niegan la influencia directa de los textos de Bécquer en la obra de los autores posteriores (Acereda, 1999, 2000). Partiendo de lo mencionado, intentamos mostrar la relación que existe entre el romanticismo y el existencialismo español.

Pensamos que nuestra investigación puede ayudar a llenar el vacío que existe en el terreno del entendimiento no sólo de la carga filosófica de la literatura romántica española (de Bécquer en particular), sino que también puede facilitar la comprensión de los perfiles románticos del pensamiento filosófico español (de Unamuno).

Hemos dividido nuestro artículo en tres partes: en la primera brevemente observamos la relación entre la literatura y la filosofía; en la segunda destacamos las características existencialistas de Kierkegaard en las *Rimas* de Bécquer y analizamos las ideas precursoras del romanticismo español cultivadas en los textos de Unamuno, y en la tercera ofrecemos las conclusiones finales de la investigación.

### 1. La relación entre la literatura y la filosofía

Ya en las obras de los clásicos antiguos encontramos una relación entre la literatura y la filosofía. Así, Aristóteles distinguía las funciones del historiador y el éeta destacando el carácter filosófico de la poesía por su habilidad de narrar “más bien lo general”: “La diferencia estriba en que uno narra lo que ha sucedido, y el otro lo que podría suceder. De ahí que la poesía sea más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía narra más bien lo general, mientras que la historia, lo particular” (Aristóteles, *Poética*, 1451b, 56). Esta visión aristotélica está interpretada por el profesor Antonio García Berrio, que subraya la posibilidad que otorga la poesía al hombre de duplicar la realidad: “[...] la Poética es para Aristóteles una facultad complementaria del conocimiento filosófico. La poesía supone la posibilidad que el hombre tiene de duplicar la realidad, creando a través de la *imitación o mimesis* un mundo ficcional que él mismo estructura y gobierna” (García Berrio, 1994, 27).

- 1 Luarsabishvili, V. (2012), “La ironía romántica en las *Rimas* de Bécquer”, en *AdVersuS*, IX, pp. 136-149; Luarsabishvili, V. (2015), “La *sensación de la soledad* en las *Leyendas* de Bécquer”, en *AdVersuS*, XII, pp. 122-136; Luarsabishvili, V. (2016), “La *lágrima solitaria* en las *Leyendas* de Bécquer”, en *AdVersuS*, XIII, pp. 167-177; Luarsabishvili, V. (2017), “La *sensación de la soledad* en las *Rimas* de Bécquer. Aproximación a la poesía metafísica”, en *Revista de Filosofía*, nº 42 (2), pp. 247-259.
- 2 Luarsabishvili, V. (2015), “La *sensación de la soledad* en las *Leyendas* de Bécquer”, en *AdVersuS*, XII, pp. 122-136.

Después de la reforma platónica de convertir la filosofía en literatura, muchas ideas filosóficas penetran en la literatura. Quitando los vestidos de sabiduría, adquieren rasgos estéticos. Pero lo inteligible queda como material primordial que evoluciona en el contexto literario. De aquí el parentesco de reflexión entre los discursos filosófico y literario. Varios autores destacan la relación que existe entre la novela y la filosofía, subrayando la posibilidad del texto literario cultivar distintas corrientes filosóficas. María Zambrano indicaba el papel de la novela en el desarrollo de la filosofía española sirviéndose por ejemplo de Cervantes e igualando la novela española a la filosofía europea (Zambrano, *Apud* Mora García, 2001, 35). El profesor José Luis Mora García interpretando la visión de María Zambrano subraya un desarrollo del pensamiento desde el Renacimiento hasta el Barroco y lista los puntos decisivos de los cambios mencionados indicando el papel de la revisión de los géneros de expresión y la importancia de la novela como ejemplo de diversidad y unidad (Mora García, 2001, 35-37). El profesor ve la literatura “en el horizonte de la filosofía” que acude en nuestra ayuda para explicar lo escondido en nuestro tiempo, para encontrar la verdad y comprender la realidad:

Desde este punto de vista, pues, la literatura reaparece en el horizonte de la filosofía cuando ésta da muestras de inadecuación para explicar en términos de globalidad una situación, algo que se ha agudizado en nuestro siglo aunque viniera de largo. Vivimos tiempos de literatura, es decir, de grandes dificultades para construir una visión de totalidad, aspiración vieja de la vieja filosofía. La última crisis de unidad ha estallado más recientemente, y aunque estaba germinalmente apuntada con anterioridad, no ha podido ser detectada sino desde las últimas décadas del XIX y a lo largo de todo el XX y por eso los filósofos nos hemos lanzado a hablar de literatura con un afán autoexplicativo, en defensa propia muchas veces, en discursos circulares que concluyen en el punto de partida, es decir, en la supuesta superioridad de la filosofía frente a este otro lenguaje que compite, también, por ofrecer verdad, por dar cuenta de la realidad y tratar de comprenderla (Mora García, 2001, 35).

Revisando las ideas sobre el tema, podemos concluir que la filosofía y la literatura son dos esferas con la misma trayectoria cultural, humanística y religiosa. Los métodos de la expresión, los fines perseguidos y las características que poseen estos dos ambientes se cruzan con frecuencia y a menudo se ayudan una a otra para reflexionar sobre la verdad metafísica. A pesar de que en la misma época puede desarrollarse una más y otra menos (como literatura, la novela, en España y filosofía en otros países de Europa), la función creativa de ambas es innegable. Lo trágico y lo cómico no son sólo dos caras de la misma moneda que puede representar las facetas diferentes del entendimiento humano (vida-muerte, realidad-ficción, etc.), sino que explican e interpretan la contemporaneidad del individuo que reflexiona. Así, el pensar se convierte en la tradición que es lo contemporáneo y no lo pasado o futuro. Y lo que es más importante es que con el cambio del tiempo no agotan las posibilidades de la interpretación diferente, cuando el mismo texto puede ser interpretado con la radical diferencia, desde distintos prismas. Y un buen ejemplo de lo dicho es, sin duda alguna, el *Quijote*.



## 2. Las características existencialistas de Kierkegaard en las *Rimas* de Bécquer y su papel precursor en la formación de la cosmovisión unamuniana

Empezamos este apartado con la búsqueda de las características del existencialismo romántico (de Kierkegaard) en las *Rimas* de Bécquer.<sup>3</sup> Pensamos que en los textos del poeta sevillano se hallan las huellas del existencialismo metafísico que posteriormente habían sido cultivadas en los textos del filósofo bilbaíno. Entre las nociones de tal índole son los conceptos de la *angustia*, el *sueño* y la *libertad*.

Según Kierkegaard, la angustia es una característica del hombre que condiciona su originalidad. Su profundidad depende de la originalidad del este y está vinculada con la noción de pecaminosidad. Podemos concluir que la peculiaridad del hombre de poder experimentar la angustia es lo que le puede distinguir del animal (Kierkegaard, 2013, 121-122).

Decía Kierkegaard que angustia se parece a nostalgia y nos puede servir de señal, de estado que anuncia la crisis en la que se encuentra el individuo y su deseo de salir de ella: “La expresión de una nostalgia semejante es la angustia; pues en la angustia se anuncia aquel estado del cual el individuo desea salir, y precisamente se anuncia porque el solo deseo no basta para salvarlo” (Ibid., p. 131). Al mismo tiempo, como indica J. C. Lago Bornstein: “Para Kierkegaard la angustia proviene de la antinomia constitutiva del hombre considerado como espíritu, síntesis de lo eterno y de lo temporal” (1986: 63). Relativo a lo mostrado, recordamos la rima LXVIII de Bécquer<sup>4</sup> en la que el sueño becqueriano anuncia, como el texto de Kierkegaard, un estado del alma (“de un amargo placer henchirse el alma”). El sueño continúa al despertar tomando forma de angustia. Bécquer entiende la naturaleza de la angustia (que es un placer amargo) y probablemente quiere salir de ella (porque el sueño es triste). Como según Kierkegaard “el solo deseo no basta para salvarlo”, lo que le queda a Bécquer son lágrimas (“¡sé que aún me quedan lágrimas!”).

Un paso hacia la libertad es el entendimiento de la propia angustia que es comparable con el vértigo. Al mirar en nuestro fondo, comprendemos nuestra debilidad, la impotencia humana menos fuerte que se pierde por no poder alcanzar la libertad (Ibid., p. 136). En la rima LII Bécquer busca un espacio dónde el mismo vértigo le pueda arrancar la memoria para no quedarse solo con el dolor que experimenta (Bécquer, 2003, 53). Así, la *angustia*, el *abismo* y el *vértigo* hacen patente la necesidad de la libertad que es una caracterización del hombre y de donde se derivan las propias posibilidades del individuo. En la Rima XLVII, los “ojos” desempeñan un papel importante también en modo de entendimiento becqueriano (“o con los ojos/o con el pensamiento”). La diferencia entre los autores la podemos encontrar en el camino de llegar a la libertad: Kierkegaard camina hacia la libertad por el pensamiento filosófico (subrayando el deseo del individuo que es una suma del carne y alma unidas por espíritu), (Kierkegaard, 2013, 104), mientras que Bécquer llega al abismo “de un corazón”. Esto último no nos sorprende pues Bécquer es un autor romántico con rasgos metafísicos pero con plano común literario y no filosófico.

3 Seguiremos, para las citas de la obra de Bécquer, la siguiente edición: Bécquer, G.A. (2003), *Rimas y Leyendas*, Madrid: Alba.

4 Ibid., p. 60.



Reflexionando sobre el secreto del espíritu, Kierkegaard compara la belleza del varón con la de la mujer subrayando la importancia de la faz del primero y el papel de la sabiduría en el caso de la mujer, representado tanto por un silencio como por una “suprema belleza” de la mujer (Ibid., 144). Lo mismo señala Bécquer en la rima XXXIV (Bécquer, 2003, 45-46), declarando que la mujer guarda el enigma “callando” y oponiéndola con las otras que se expresan mediante las palabras. Entonces, estar callado o guardar silencio indica la sabiduría de la mujer, que posee cierto valor para el poeta. En este poema también encontramos la metáfora universal del romanticismo: *cada lágrima* (la *lágrima solitaria* según Russel P. Sebold)<sup>5</sup>.

En la rima XI Bécquer rechaza lo real, es decir, los distintos tipos de mujeres llenas de goces y dichas y desea encontrar la que sea incorpórea e intangible, un producto de la niebla, de la luz, a pesar de que ella no puede amar al poeta; parece que la vida de Bécquer estuvo llena de tristeza y soledad, a las que el poeta prestaba poca atención viviendo con lo pensado, con lo no real e imaginario. Efectivamente, Julio Nombela contaba sobre la vida en que vivía Bécquer, que en lugar de encontrarse en la vida real, se presentaba en el mundo imaginario, lleno de propios pensamientos, ideas y sentimientos (Nombela, *Apud* Sebold, 1982, 28).

Podemos concluir que las características del existencialismo romántico de Kierkegaard son evidentes en las *Rimas* de Bécquer. La aspiración hacia la *angustia*, el *sueño* y la *libertad* (expresada mediante diferentes modos de expresión), cuya importancia subraya Kierkegaard, son vigentes en los textos del poeta sevillano. No hay que olvidar la importancia del *misterio*, tanto filosófico, como poético. El sentido íntimo que guía al espíritu hacia la libertad, está escondido en el individuo que busca la inmortalidad, lo que veremos adelante reflexionando sobre el mismo tema en la interpretación unamuniana.

Existen muchas referencias de la influencia de Kierkegaard sobre la formación de la visión de Unamuno,<sup>6</sup> incluyendo las investigaciones de J. A. Collado (1962), P. Cerezo (1996) y B. Vauthier (2002). Uno de los conceptos estudiados en ambos pensadores es el concepto de la *verdad*. Lo mencionado fue expuesto en el artículo de Delia Aguiar Baixauli titulado “La verdad en Kierkegaard y Unamuno” indicando que:

Tanto Kierkegaard como Unamuno perseguían la verdad como autenticidad, como ejercicio de decirse a sí mismo, aunque Kierkegaard estaba condicionado por la existencia de Dios personal que, mediante órdenes y mandatos, educaba al hombre y le hacía convertirse en sí mismo. [...] En Unamuno, por el contrario, Dios no era un ser objetivo, sino una creación por parte del hombre en función de sus necesidades,

5 Sobre los síntomas y metáforas del romanticismo: Sebold, R. P. (2011), “La cosmovisión romántica: siete síntomas y cinco metáforas”, en *Castilla. Estudios de Literatura*, 2, pp. 311-323.

6 Fasel, O. A. (1955), “Observations on Unamuno and Kierkegaard”, en *Hispania*, 38, 4, pp. 443-450; Tornos, A.M. (1962), “Sobre Unamuno y Kierkegaard”, en *Pensamiento*, 70, 18; Weber, R. H. (1964), “Kierkegaard and the Elaboration of Unamuno’s Niebla”, en *Hispanic Review*, 32, 2, pp. 118-134; Roberts, G. (1986), *Unamuno: afinidades y coincidencias kierkegaardianas*, Society of Spanish and Spanish-American Studies; Evans, J. E. (2006), “Kierkegaard, Unamuno, and Don Quijote as the Knight of Faith”, en *Symposium*, 60, pp.3-16; Evans, J. E. (2005), “Passion, Paradox, and Indirect Communication. The Influence of ‘Postscript’ on Miguel de Unamuno”, en *Kierkegaard Studies. Yearbook 2005* (Cappelørn, Niels Jørgen, Hermann Deuser & K. Brian Söderquist, eds.), Berlin/New York, pp. 137-152; Ardila, J.A.G. (2008), “Nueva lectura de Niebla: Kierkegaard y el amor”, en *Revista de Literatura*, enero-junio, vol. LXX, no 139, pp. 85-118.

creación que el propio autor equipara con el simbolismo de la historia de Abisag, la joven que daba calor con su cuerpo al viejo rey David, manteniéndolo con vida. [...] Kierkegaard poseía un método para transmitir esas verdades, basando en el método socrático y en “engañar” de algún modo a su “discípulo”, para que este quede abierto a la correcta versión, mientras que Unamuno no empleaba más método que la escritura y las verdades descarnadas, expresadas directamente y bajo el lema bíblico “quien quiera oír que oiga” (Aguar Baixauli, 2014, 103-104).

Al mismo tiempo, el filósofo bilbaíno utilizaba en sus textos algunas citas de los textos de Bécquer (lo que Unamuno se percató de la modernidad de Bécquer muestra Bénédicte Vauthier en su artículo dedicado a la poética del filósofo bilbaíno (Vauthier, 2009)). Una de las últimas referencias de tan índole, indicando la intertextualidad de tanto Kierkegaard como de Bécquer, es un artículo recientemente publicado de Juan Antonio Garrido Ardila que observa como ejemplo la novela de Unamuno *Niebla* entre otros textos:

No solamente experimenta Unamuno con esa corriente novelística áurea, sino que construyó *Niebla* sobre una fabulosa estructura de referencias literarias que la hacen, quizá, la novela más intertextual de la literatura española contemporánea. En *Niebla*, novela *metafísica* como se la designa en el prólogo, se parodia la corriente naturalista (novelistas *pornográficos* por un lado, y Galdós por otro); se despliega toda la envidia filosófica que Unamuno había vertido en *Del sentimiento trágico de la vida* de 1913; se recrea el *Diario del seductor* de Kierkegaard; se emplean motivos becquerianos, y se recogen y perfeccionan las innovaciones técnicas que el mismo Unamuno había empleado en *Amor y pedagogía* y que tenían como precursores, en España, a Ganivet y a las novelas espiritualistas de gentes como Pardo Bazán y Clarín [...] En definitiva, las novelas de Unamuno se distinguen como flor entre las más originales e innovadoras de nuestro tiempo, y como las más densas filosóficamente, además de estar escritas en un estilo único. Unamuno es, pues, origen y sima de la novela contemporánea española (Garrido Ardila, 2014, 6).

Buscando los inicios de la reflexión sobre la tragedia, recordamos las palabras de Aristóteles, para quien la tragedia es la imitación de la vida, de la acción, cuyas personajes pueden ser felices o infelices: “pues la tragedia es imitación no de personas, sino de acción y de vida, y la felicidad y la infelicidad están en acción, y el objetivo es un tipo de acción, no la calidad. Y los personajes son tales o cuales según su carácter; pero según las acciones son felices o lo contrario” (Aristóteles 1450a, p. 49).

Con la relación de lo mencionado, recordamos la rima XXXI de Bécquer (Bécquer, 2003, 45), en la que el poeta ve la vida como tragedia (“trágico sainete”) que está llena de las contradicciones (“lo cómico y lo grave confundidos...”) lo que tanta importancia posee en textos de Miguel de Unamuno. La tragedia es lo mismo para Unamuno: es una lucha (acción según Aristóteles), pero una lucha sin nada, una contradicción (Unamuno, 2005). Esta *acción* aristotélica y *lucha* unamuniana nos guían al existencialismo filosófico con sus definiciones y finalidades. En concreto, Unamuno se pregunta por su propia existencia, profundizando no sólo en la pregunta sobre el nacimiento, sino en el problema del morir, destacando diferentes

posibilidades de estar muerto y añadiendo el componente de la lucha a la más pesimista de las tres. La misma pregunta se hace Bécquer subrayando que anda “al acaso” y sin finalidad definitiva en su vida – leemos la rima II: “[...] eso soy yo, que al acaso/cruzo el mundo, sin pensar/de dónde vengo, ni dónde/mis pasos me llevarán” (Bécquer, 2003, 26). La idea becqueriana de no saber a dónde le llevarán sus pasos interesa a Unamuno, que descubre la importancia de la finalidad, del “para qué” en su vida (Unamuno, 2011, 76). A este “para qué” sigue un entendimiento de la vida, de su naturaleza temporal, que pasa: “¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal” (Kierkegaard, 2013, 82).

La distinción entre los puntos de vista de Kierkegaard y de Unamuno en torno a la existencia estriba en que para Kierkegaard

el tema de la existencia, simplificando la cuestión, tiene una connotación precisa y es la de ser finalmente una existencia religiosa. Para Kierkegaard existir es, en última instancia, existir ante Dios. [...] Unamuno, por su parte, desarrolla el tema de la existencia ya desde el comienzo de su producción y continúa en la misma línea a lo largo de toda su obra. Para él existir es obrar y existe todo lo que obra o todo lo que mueve a obrar (Lago Bornstein, 1986: 61-62).

Pero a pesar de tal visión Unamuno no puede recibir lo que pasa, lo que deja de existir y quiere ser siempre, pasarse por la eternidad. Unamuno no quiere morir, hasta el deseo de quererlo es insoportable para él. Pero esta muerte, esta sensación de ser siempre está vinculada con el arregosto de vivir. Y lo que es paradójico es que la liberadora es la muerte misma. Así, la angustia, el “para qué” y el intento de entender la vida, ocupan un lugar importante en el pensamiento del filósofo bilbaíno. La huida romántica, el temor por estar solo y la ironía se transforman en las herramientas del existencialismo, profundizándose durante la reflexión y convirtiéndose en las meras contradicciones del pensamiento humano. Sin llegar a componer un sistema filosófico bien estructurado, Unamuno nos guía por los caminos del pensamiento propio y original, interpretando las mismas cosas desde los diferentes prismas.

### 3. Conclusiones

*El sueño becqueriano se transforma en la angustia.* Pero la angustia no es un estado del alma aceptable para Bécquer, por eso el poeta quiere salir de él. Al intartarlo, Bécquer entiende que el deseo supera sus propias posibilidades (por un agotamiento de las fuerzas, por una impotencia humana contra la realidad). De aquí nace el deseo de huir, de escapar de los acontecimientos vitales y encontrarse en el mundo ficticio e imaginario. Lo único que le relaciona con este mundo es el dolor con que quedarse solo le arranca al poeta el miedo. Encontrándose así en un estado medio – ni en este mundo ni en otro, Bécquer intenta entender dónde se halla, de dónde viene y adónde va.

Así, Bécquer crea un plano común por su naturaleza romántica (lágrimas, huida, angustia, dolor, etc.), pero empieza a cultivar algunas ideas del existencialismo romántico (angustia kierkegaardiana, mundo imaginario, un rechazo del mundo real, un intento de entender

adónde va, etc.). *Como una etapa del desarrollo, el existencialismo romántico español prepara un campo fértil para que el existencialismo metafísico español sea cultivado.*

La diferencia, a mi ver, entre los dos escritores reside en el hecho de que Unamuno no se limita a una simple indicación del estado confundido en que se encuentra. Desarrollando las ideas existencialistas tanto propios como de los otros autores (por ejemplo, de Bécquer (las rimas LII y LXV)), el filósofo bilbaíno intenta comprender la naturaleza de lo real y de lo ficticio, añadiéndoles perfiles nuevos, de índole metafísica a los temas románticos. *De esta manera, Unamuno desarrolla un plano común por su naturaleza filosófica, es decir existencialista, interpretando y profundizando las ideas del existencialismo romántico.*

*Lo que conecta a los dos escritores es una “personalización” del pensamiento, es decir, Bécquer pone su propia persona en el centro del universo como un autor romántico clásico, y Unamuno hace lo mismo como hombre mortal, relacionando su propia angustia con la muerte. El hecho de que la muerte posea un carácter liberador ayuda a Unamuno a entender la locura del Quijote y añadir nuevos perfiles al pensamiento. Basando su entendimiento en lo español y encontrando algunas ideas en Cervantes y San Juan de la Cruz, Unamuno forma una visión llena de contradicciones tomando por un punto de partida los diferentes prismas de la visión.<sup>7</sup>*

## Referencias

- Acereda, A. (1999), “Bécquer: ¿Pórtico de la poesía española del siglo XXI? Una revisión metafísica de las RIMAS”, La Torre, Revista de la Universidad de Puerto Rico, n°13, pp. 483-504.
- Acereda, A. (2000), “Darío moderno, Bécquer romántico. En torno a un lugar común en la modernidad poética en lengua española”, Cuadernos Americanos, n° 80, pp. 175-193.
- Aguar Baixauli, D. (2014), “La verdad en Kierkegaard y en Unamuno”, ÉNDOXA: Series Filosóficas, n° 34, pp. 87-104.
- Aristóteles (2011), *Poética*, Madrid: Alianza Editorial.
- Cerezo Galán, P. (1996), *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid: Trotta.
- Collado, J.A. (1962), *Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa*, Gredos: Barcelona.
- García Berrio, A. (1994), *Teoría de la Literatura*, Madrid: Cátedra.
- Garrido Ardila, J.A. (2014), “Miguel de Unamuno: Génesis de la novela contemporánea”, Ínsula, n° 807, pp. 2-6.

7 El profesor Pedro Ribas indica la vacilación de los representantes de la Generación del 98 en cuanto al pasado de España, que ignoraban los noventayochistas y prestaban más atención al pasado: “Los aires renovadores venían de Europa. En el caso del modernismo catalán, el entusiasmo por Wagner y por Nietzsche indica que se miraba más hacia los valores de fuera que hacia la tradición propia. En el caso de la Generación del 98 la mirada hacia el pasado es bastante más ambigua. No les gusta a los noventayochistas la España que encuentran, pero no ven nada claro qué actitud tomar: por un lado, es demasiado importante el rico siglo de oro castellano, como se ve en los ensayos de Unamuno *En torno al casticismo*; por otro, hay que salir del anquilosamiento. La figura de don Quijote, en su mezcla esperpéntica de personaje del pasado y, a la vez, de luchador contra los dogmas de ese mismo pasado, parece uno de los símbolos que más certeramente permiten vislumbrar el rumbo seguido por los miembros de esa famosa Generación.” (Ribas, 1998, 55-70).

- Kierkegaard, S. (2013), *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza Editorial.
- Lago Bornstein, J.C. (1986), “Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº XXI: 59-71.
- Mora García, J. L. (2001), “El valor filosófico de la literatura del 98”, en: *Filosofía Hispánica Contemporánea: el 98*, Actas del XI Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana (Universidad de Salamanca, 21 al 25 de septiembre de 1998), Fundación Gustavo Bueno, Salamanca 2001, pp. 33-63.
- Ribas, P. (1998), “Contexto sociocultural de la generación del 98 (1895-1905)”, en *Anuario Filosófico*, nº 31, pp. 69-70.
- Sebold, R. P. (1982), *Gustavo Adolfo Bécquer*, Madrid: Taurus Ediciones.
- Unamuno, M. de (2005), *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: TECNOS.
- Vauthier, B. (2002), “El arte de escribir de Miguel de Unamuno. Paralipómenos estilísticos. Unamuno y sus maestros”, Cuaderno gris, nº 6 (Ejemplar dedicado a: Unamuno y Europa: nuevos ensayos y viejos textos / coord. por Pedro Ribas Ribas), pp. 205-244.
- Vauthier, B. (2009), “Releyendo Teresa. *Rimas de un poeta desconocido presentadas y presentado por Miguel de Unamuno* a la luz de una cuartilla inédita. Un alegato unamuniano a favor de la modernidad de Bécquer”, en *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. IV. Actas de las VII Jornadas Unamunianas, Salamanca, Casa-Museo Unamuno, 27 a 29 de septiembre de 2007*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2009.



## Max Stirner y la política de la insurrección

### Max Stirner and the politics of insurrection

VALERIO D'ANGELO\*

**Resumen:** En este artículo se quiere trazar una teoría política de la insurrección en el pensamiento de Max Stirner, en tanto alternativa ética y política a la revolución. Se mostrará que la revolución es en última instancia una estrategia fallida de emancipación en cuanto no libera al individuo de las formas de subjetividad que lo mantienen dependiente del poder. La insurrección, en cambio, puede ser vista como un rechazo de las identidades y de los roles que disciplinan al individuo. Al respecto, se prestará una atención especial al concepto stirneriano de *Eigenheit* como estrategia ética de auto-determinación y liberación de las formas rígidas de la subjetividad. En última instancia, se querrá mostrar cómo todo el proyecto político de la insurrección stirneriana se basa en un anarquismo ontológico que rechaza la lógica teleocrática del racionalismo moderno y pone en entredicho la misma noción de realización.

**Palabras clave:** Stirner; Insurrección; Revolución; Liberalismo; Libertad; *Eigenheit*.

**Abstract:** The aim of this article to outline a political theory of insurrection in Max Stirner's thought as an ethical and political alternative to revolution. I will show that revolution is ultimately a failed strategy of emancipation as it does not free the individual from the forms of subjectivity that keep her dependent on power. Insurrection, on the other hand, can be seen as a rejection of the identities and roles that discipline the individual. In this regard, special attention will be paid to the Stirnerian concept of *Eigenheit* as an ethical strategy of self-determination and liberation from rigid forms of subjectivity. Ultimately, I will show how the whole political project of the Stirnerian insurrection is based on an ontological anarchism that rejects the teleocratic logic of modern rationalism and calls into question the very notion of realization.

**Keywords:** Stirner; Insurrection; Revolution; Liberalism; Freedom; *Eigenheit*.

*La rosa es sin porqué, florece porque florece,  
no tiene preocupación por sí misma, no desea ser vista.*  
Angelus Silesius

---

Recibido: 25/07/2018. Aceptado: 08/03/2019.

\* Valerio D'Angelo es doctor en filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid con una tesis titulada "La noche del mundo. Un análisis de la relación entre nihilismo y política". Su área de especialización es la teoría política moderna y contemporánea, con un enfoque temático sobre nihilismo, teología política, y anarquismo. Entre sus últimos trabajos publicados: "San Max relído. Una defensa de Stirner contra Marx" *Revista Internacional de Pensamiento Político* (2018) y "De la metafísica a la anarquía. El pensamiento político de Reiner Schürmann", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol.49 (2016). Para contactar con el autor: [valeriodangelo@gmail.com](mailto:valeriodangelo@gmail.com)

## Introducción

Si hay una palabra, en teoría política, capaz de dividir a la gente entre apologetas y detractores, es la de Revolución. Toda la historia política y social de Occidente de los últimos dos siglos sería difícil de entender sin acudir a este concepto. De hecho, la Revolución, y las revoluciones, han marcado profundamente el curso de la historia moderna, convirtiéndose en un concepto fundamental a partir de finales del siglo XVIII (Koselleck, 2012, 164). Sin embargo, debido a su intrínseca polisemia y por las distintas teorizaciones acerca de esta noción, se trata de un concepto ambiguo y difícil de definir. La revolución, así como la política misma, está caracterizada por dos tensiones opuestas y contradictorias, esto es, la innovación y la fundación, la “preocupación por la estabilidad” por un lado, y “el elevado espíritu que siempre ha acompañado el nacimiento de algo nuevo sobre la tierra (Arendt, 1992, 230) por el otro. Toda revolución se balancea pues entre un momento destructor de los fundamentos, esto es un “momento de suspensión” (Agamben, 1996) y un momento de re-fundación (Castoriadis, 2000). Entre el anti-fundacionalismo y el fundacionalismo, la anomía y el nomos. El carácter nómico de la revolución será un problema, como veremos en este artículo, para Max Stirner, así como lo fue para muchos teóricos anarquistas a él contemporáneos que, temiendo que la Revolución pudiese volver a cristalizarse en instituciones y aparatos burocráticos (la bakuniniana “burocracia roja”), los llevó a proponer una interrumpida revolución desde abajo, una “revolución permanente” (Proudhon, 1947, 36). Más allá de las disputas teóricas, cabe señalar que el concepto de revolución es un relato típicamente moderno, procedente de la convicción ilustrada de que el hombre pudiese dar forma a un nuevo mundo social (Wagner, 2001); por ello, toda acción o ideología emancipadora moderna se ha servido siempre de la gramática de la revolución. Sin embargo, hoy en día, la revolución ha seguido el destino de los grandes metarrelatos políticos que han dominado el siglo XX (Lyotard, 1987). La incredulidad sobre el potencial emancipador de las ideologías políticas tradicionales y, de allí, la ausencia de un centro universal que pueda aunar varias luchas, tal y como ha sido durante casi dos siglos el marxismo, han profundamente transformado el panorama político contemporáneo. A partir *grosso modo* de los años 70 se ha ido afirmando una pluralidad de luchas identitarias particulares (feministas, LGBT, indígena, etc.), esto es, las conocidas *identity politics*, basadas en lo que Balibar ha llamado el “estado generalizado de minorías, ante todo en el sentido de que hay, hoy en día, minorías por todos lados” (1995: 53). Sin embargo, cabe preguntarse si estas luchas ponen realmente en entredicho el orden neo-liberal y si no son, en cambio, la expresión misma de la ideología del capitalismo global, que asigna a cada identidad “discriminada” un sitio adentro del sistema (Zizek, 2001, 237).

Entre el Escila del metarrelato revolucionario y el Caribdis de las *identity politics*, la teoría política moderna ha olvidado otra práctica, más intersticial y “obscura”: la insurrección. Asimismo, ha olvidado a su teórico más lúcido: Max Stirner.

## La Revolución y sus límites ontológicos-políticos

Aún largamente ignorado por la teoría política moderna y contemporánea, Max Stirner, *nomme de plume* de Johan Caspar Schmitt (1806-1856), aporta una contribución significativa para una teoría política de la insurrección. La noción stirneriana de insurrección



(*Empörung*), junto con la de Único (*Einzig*) y propiedad de sí (*Eigentum*), puede de hecho servirnos de brújula para orientarnos en una realidad política altamente inestable como la nuestra. Esto podría en un principio parecer paradójico en el caso de alguien que, como Stirner, abre su único libro, *Der Einzige und Sein Eigentum* (1844), con la frase goethiana “he fundado mi causa en nada” (Stirner, 1976, 13), como si quisiera dejar muy en claro la sospecha hacia toda ideología o programa político que pretenda liberar y emancipar al individuo. De hecho, en la filosofía stirneriana no tienen cabida la noción de Causa, ni de Progreso, Humanidad, Razón, y ni siquiera de Sujeto. Todas las categorías que han dominado la modernidad ilustrada no son otra cosa, a los ojos de Stirner, sino *esencias*, ideas fijas (*Idee Fixe*) o espectros (*Spukt, Genspenst, Sparren*), a saber, ilusiones ideológicas que esconden el vacío radical que gobierna la realidad:

La esencia de este mundo, tan atractiva y espléndida, es, para el que busca en sus profundidades, la vanidad, la vanidad es la esencia del mundo (*Ibid.*, 47).

Las categorías universales de Razón, Moral, Verdad, o Sujeto, peligran ante la mirada de Stirner y, sin embargo, su crítica a las esencias y a las identidades fijas no desemboca en un nihilismo impotente sino que, como veremos a lo largo del artículo, se concreta en una ética individual de la autonomía. Es más: solo descubriendo la nada que demora en cada uno y abandonando la idea de un *telos* que perseguir es posible, para Stirner, poner en entredicho las identidades subjetivas que constituyen nuestra cárcel ideológica. Stirner busca pues una vía de salida del proyecto político de la modernidad, que no ha acarreado aquella emancipación universal que prometía, sino que ha metamorfoseado la vieja dominación en técnicas más refinadas de opresión sobre el individuo. El viejo cristianismo, que la modernidad creía haber desterrado de una vez por todas, no solo no ha muerto sino que ha vuelto bajo la forma del moderno humanismo secularizado: “la *religión* humana se ha convertido en la última metamorfosis de la religión cristiana” (*Ibid.*, 176). Asimismo, el liberalismo, detrás de su máscara laica y secularizada, está en realidad plagado de conceptos teológicos, tal y como son, para Stirner, las nociones liberales de igualdad, libertad, y derechos humanos<sup>1</sup>. Estas ideas piden al individuo moderno obediencia y respeto; ellas son, bajo todos los puntos de vistas, “sagradas”. Ahora más que antes, quien paga las consecuencias sigue siendo el individuo, que se ve desposeído de su autonomía individual y llamado a cumplir con una serie de deberes y obligaciones. Pero si hay una complicidad, nueva y casi imperceptible, entre modernidad y nuevas formas de dominación ¿cuál es, en este panorama, el papel de la revolución? o sea ¿qué pasa con aquel acto que, más que todos, ha marcado el paso de la modernidad? Ha llegado pues el momento de adentrarnos en la distinción stirneriana entre revolución e insurrección:

Revolución (*Revolution*) e insurrección (*Empörung*) no son sinónimos. La primera consiste en una transformación (*Umwandlung*) del orden establecido, del status del

---

1 Stirner distingue entre tres liberalismos: liberalismo político (o liberalismo propiamente dicho); liberalismo social (o comunismo) y liberalismo humanitario (o humanismo). Su crítica se concentra en el apartado “Los libres” (Stirner, 1979, 102-148).

Estado o de la Sociedad; no tiene, pues, más que un alcance político o social. La segunda conduce inevitablemente (*unvermeidliche Folge*) a la transformación de las instituciones establecidas. Pero no surge con este propósito, sino por el descontento de los hombres. No es un motín, sino el alzamiento de los individuos (*eine Erhebung der Einzelnen*), una sublevación que prescinde de las instituciones que pueda engendrar. La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras (*Íbid.*, 322).

Como se desprende de este denso pasaje, la distinción entre revolución e insurrección no se refiere tanto al “éxito” de los dos movimientos (que en ambos casos es el derrocamiento del Estado y del orden existente), sino a sus *motivaciones* y *finalidades*. De hecho, contra la imagen de la revolución como clinamen de una transformación epocal (compartida tanto por los revolucionarios como por los contra-revolucionarios), Stirner le atribuye un papel más bien modesto. Su objetivo, nos dice, no es nada excepcional, ya que ella solo procura superar *un* orden, particular y específico, que será remplazado por otro orden “superior”, pero sin nunca poner en entredicho el Orden en cuanto tal. El primer problema que entraña la acción revolucionaria es pues de orden ontológico: la revolución sigue gravitando alrededor de un *arché*, de un fundamento último que gobierna la realidad social y política. Desde esta perspectiva, la revolución no es aquel movimiento demoledor que los revolucionarios fomentan y que los contrarrevolucionarios temen, sino más bien una *reforma*, que ha eliminado “los viejos abusos inmorales, para establecer sólidamente usos morales; es decir, no hizo más que poner la virtud en lugar del vicio” (*Ívi*). La revolución, en pocas palabras, no ha sido capaz de “cortar la cabeza del rey”, para usar una expresión foucaultiana, esto es, de deshacerse del *principio* de la soberanía:

Hasta el día de hoy, el principio revolucionario no ha cambiado: no atacar más que a una u otra institución determinada, en una palabra, reformar. [...] Siempre un nuevo amo es puesto en lugar del antiguo, no se demuele más que para reconstruir, y toda revolución es una restauración (*Ibid.*, 323).

La teoría y la praxis revolucionaria se caracterizan pues por aquella que podríamos llamar una continuidad en la fractura: a pesar del cambio *óntico*, como por ejemplo en las instituciones, en la moral y en las costumbres, hay una continuidad *ontológica* entre el viejo y el nuevo orden. Este concepto queda claro en el análisis stirneriano del derecho revolucionario. De hecho, según el filósofo de Bayreuth, los revolucionarios nunca quisieron liberarse del derecho *tout court*, sino solo del viejo orden jurídico en pos de uno nuevo y supuestamente mejor. El afán de las fuerzas revolucionarias para dotarse de una nueva constitución demuestra que ellas también compartían “el espíritu burgués de la legalidad”, esto es, la confianza casi fideísta en el papel del derecho como garantía de estabilidad y de paz social. Igual que los juristas liberales, las cabezas revolucionarias “no se proponen nada más que sujetarnos a un nuevo Derecho tan sagrado como el antiguo” llamándose ahora este derecho “derecho de la sociedad” o “derecho de la Humanidad” (*Íbid.*, 190). Además, respecto de la maquinaria jurídica del *ancient regime*, imperfecta y limitada, el

orden pos-revolucionario convierte el derecho en *universal*, sometiendo todos y cada uno de los ciudadanos al imperio de la ley. Pero, para Stirner, la tan decantada igualdad de derechos no significa otra cosa que la nivelación de las diferencias individuales y su reducción a una identidad política gobernable: el sujeto de derecho, o sea, el *ciudadano*. Volveremos sobre el asunto dentro de poco, pero de momento es preciso hacer hincapié en la crítica stirneriana al derecho revolucionario como momento fundacional del Orden. Kelsen, en su trabajo sobre el nacimiento de la norma fundamental de un ordenamiento político-social, no llegará a conclusiones muy distintas de las de Stirner. Según el jurista austríaco, la revolución tiene un papel fundamental en la creación del derecho y, ante todo en la creación del mismo orden jurídico como *Grundnorm*. “La importancia de la norma fundamental -dice Kelsen- se manifiesta particularmente en los casos en que un orden jurídico sustituye a otro no por la vía legal sino por una revolución. Es, por otra parte, en el momento en que un derecho se encuentra amenazado en su existencia cuando su naturaleza aparece más claramente” (Kelsen, 2009, 114). Así, también para Kelsen, como para Stirner, la revolución es el momento normativo *fundamental* de todo nuevo ordenamiento. La continuidad ontológica entre el estamento revolucionario y el orden precedente, como ha quedado evidente en el examen del Derecho, acerca asombrosamente la revolución a la reacción:

La revolución produjo la reacción, y esto muestra lo que era la revolución en realidad [...] los jóvenes violentos, los estudiantes escandalosos y descreídos que desafían todas las conveniencias no son, propiamente hablando, más que filisteos; lo mismo que estos últimos, tienen como único objetivo las conveniencias. Desafiarlas por fanfarronada, como lo hacen, es todavía conformarse con ellas, es, si se quiere, aceptarlas de manera negativa; convertidos en filisteos, se someterán a ellas un día y se conformarán positivamente (Stirner, 1976, 322).

El desafío de los “estudiantes escandalosos” y los “jóvenes violentos” (¿tal vez una referencia al joven Hegel?) se queda vacío y superficial en tanto no ataca el orden ontológico mismo. Aunque las verdades tradicionales (el milagro, el derecho divino) sean ampliamente cuestionadas por los espíritus ilustrados, “si se ataca a la verdad misma, inmediatamente todos se vuelven creyentes o se nos vienen encima” (*Ibid.*, 53). Hay pues una complicidad implícita entre el orden establecido y la acción revolucionaria o, si queremos, entre el poder constituido y el poder constituyente. Exactamente lo mismo que pasa entre el creyente y el ateo, ya que este último siempre “se toma en serio” la causa del primero. La revolución, en pocas palabras, es incapaz de abandonar el terreno del fundacionalismo. Ella, podríamos decir, hace de eco a la revolución teológica de Feuerbach: así como el humanismo “deja la piel de reptil de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa” (*Ibid.*, 54), del mismo modo la revolución no supera de ninguna manera el viejo orden, sino que lo re-propone bajo un nuevo disfraz. Igual que la revolución teológica reafirma la opresión religiosa sustituyendo Dios con el Hombre, del mismo modo la revolución política sustituye un sistema jurídico por otro, los vicios por las virtudes, etc. pero manteniendo inalterada la dependencia de un orden, un *arché*. También para Agamben, el problema inherente al proceso de secularización política de conceptos teológicos es que “no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder”. Por ello,

según el filósofo italiano, la secularización no es sino “una forma de remoción que deja intactas las fuerzas, limitándose a desplazarlas de un lugar a otro” (Agamben, 2005, 102). De allí que la revolución, en tanto hija y producto de la secularización, está condenada a quedarse atrapada en el orden soberano.

Relacionado con este primer-y contundente-problema, hay otro que lleva Stirner a distanciarse de la revolución como estrategia de emancipación. Según el filósofo de Bayreuth, la revolución y el orden liberal que de ella desciende acuden a la retórica progresista y emancipadora de los derechos y las libertades para engendrar un tipo de gobernabilidad sobre el individuo más imperceptible y por ende más luciferino. No se trata de que el lenguaje de los derechos y las libertades sea mera “retórica vacía”, luego desatendida en la práctica, sino de que los valores de libertad, igualdad, derechos, etc., se basan en realidad en una muy específica conceptualización del sujeto liberal (de raigambre ilustrada y humanista) que acaba alienando aún más al individuo (Newman, 2005, 27). Las nuevas libertades logradas a través de la revolución, si por un lado liberan al individuo de algunas viejas formas de opresión, por el otro lo sujetan aún más a un nuevo sistema de dominación:

¡Libertad política! ¿Qué tenemos que entender por eso? Libertad política supone que el Estado, la “polis”, es libre, y, la libertad religiosa que la religión es libre, lo mismo que libertad de conciencia supone que la conciencia es libre. Ver en ellas mi libertad, mi independencia frente al Estado, la religión o la conciencia, sería un contrasentido absoluto. No se trata aquí de “mi libertad”, sino de la libertad de una fuerza que me gobierna y oprime. Estado, religión o conciencia son mis tiranos, y su libertad implica mi esclavitud (Stirner, 1976, 111).

En este fragmento, claramente inspirado en *Zur Judenfrage* (1844) de Marx (2006, 36-37), Stirner hace hincapié en el sentido de las nuevas libertades. Así como para Marx la libertad de religión no significaba la liberación de la sociedad civil respecto de la religión, sino la libertad de la religión para mejor invadir la sociedad civil, asimismo para Stirner la libertad política no es la libertad del individuo respecto del yugo del Estado, sino la libertad que gana el Estado respecto de aquellos organismos intermedios (las castas, los gremios etc.) que amparaban el individuo de la mirada directa del soberano. El individuo se convierte así en un “protestante político” que está en relación directa e inmediata (sin mediación) con el Estado. Todas las diferencias individuales quedan borradas bajo la identidad política anónima y universal del *ciudadano*:

La revolución ha comenzado, como pequeña burguesa, por la elevación del tercer Estado, y va creciendo sin haber salido de su trastienda. Quien es libre no es el hombre en cuanto individuo [...] sino el burgués, el ciudadano, el hombre político que no es un hombre sino un ejemplar de la raza humana, y más especialmente, un ejemplar de la especie burguesa, un ciudadano libre (Stirner, 1976, 115).

Stirner ve en el ciudadano no solo una nueva figura jurídica (el “titular de derechos y deberes”) sino precisamente un nuevo tipo de subjetividad gobernable (junto a la del trabajador y del Hombre). El Estado —dice Stirner despejando cualquier duda— es irrespetuoso

del individuo y solo quiere “hacer de Mí otro Yo, un buen ciudadano” (*Íbid.*, 319). Por ello, cuando Stirner afirma que “el impulso hacía una libertad determinada implica siempre la perspectiva de una nueva dominación” (*Íbid.*, 163), hace hincapié en el carácter ambiguo de toda libertad: ella es condicionada al cumplimiento de toda una serie de preceptos, modelos de conducta, normas, etc. Para poder disfrutar de los derechos y libertades, el individuo debe conformarse a un tipo de subjetividad normalizada. Está claro que todos aquellos que, como el vagabundo, la prostituta, el apostador, etc. (pero hoy podríamos decir el sans-papies, el desempleado, el enfermo mental) no consiguen cumplir con esta identidad normalizada, se convierten en parias de la sociedad. Foucault le hará de eco a Stirner cuando, analizando los procesos de subjetivación en el orden (neo)liberal, descubre que este sistema ya no gobierna a través de la represión y la negación de las libertades, sino creando el sujeto en tanto sujeto libre. El *homo economicus* liberal es un individuo perfectamente libre de perseguir sus intereses, maximizar su beneficio o descubrir su “verdadero yo”. El liberalismo es “consumidor” de libertad: “está obligado a producirla y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental se presentará entonces como administrador de la libertad” (Foucault, 2007, 84). Para Foucault, como para Stirner, hay una relación problemática entre libertad y técnicas disciplinarias de gobernabilidad: la libertad abstracta liberal, pero también la libertad del socialismo revolucionario es una hoja de doble filo que, a la vez que procura liberar al individuo, le encadena aún más a específicas formas de subjetivación (Newman, 2011, 194). Ella, paradójicamente, *libera sometiendo*. Asimismo, también el principio revolucionario de la igualdad de los seres humanos no es otra cosa sino una estrategia de negación ulterior de las diferencias individuales y su reducción a una identidad gobernable. Igualdad quiere decir, según Stirner, igual sometimiento de todos a la autoridad, total conformidad a los deberes y quehaceres que el Estado dicta “si cumple las condiciones requeridas”. En conclusión, Stirner se pregunta, nietzscheanamente, qué tipo de régimen o discurso epistémico hace posible la libertad (pero también la igualdad y los derechos), desvelando todo un entramado de poder, saber, poder disciplinario a través del que se construye la identidad social. En el nuevo régimen, afirma Stirner de manera sugerente, “cada prusiano lleva un gendarme en el pecho”, indicando con ello una transformación del sujeto (liberal) que se conforma tranquila y voluntariamente, sin necesidad de coacción externa alguna, a toda una serie de preceptos, códigos de conducta, comportamientos socialmente aceptados, premios, compensaciones, etc. Stirner también apoda hombre artificial (*Gemachter mensh*) al individuo de las sociedades liberales, describiéndolo como una triste figura que ya ni siquiera precisa ser gobernado en tanto “funciona automáticamente”. De hecho, una vez que el liberalismo se ha afirmado como ordenamiento razonable (*vernünftige Ordnung*) y el imperio de la Razón ha colonizado todas las relaciones humanas, no es de sorprender que el individuo se convierta en una especie de títere sin titiritero que responde automática y mecánicamente a los dictámenes de la razón instrumental. Pero, según Stirner “si la razón reina, entonces la persona tiene que esclavizarse a ella” (*Íbid.*, 110).

Aunque se le pueda reprochar a Stirner no distinguir adecuadamente la revolución del régimen pos-revolucionario, quedan finalmente claras las razones de su hostilidad a la Revolución. Ella, igual que la restauración, igual que el orden liberal, igual que *cualquier* orden, vincula los individuos a un principio, a un *arché* que encadena el sujeto a la dictadura del *telos* y de la racionalidad instrumental. El individuo sigue estando abocado a la que Reiner

Schürmann ha llamativamente llamado la dictadura del “origen arqueo-teleocrático”, esto es, el sometimiento de nuestra experiencia de seres finitos a un principio absoluto (*arché*), como el Uno, Dios, el Cogito, la Razón, etc. (Schürmann, 1986, 204). También Camus, de manera no muy diferente de Stirner, notó que las teorías revolucionarias del siglo XIX, y especialmente el nihilismo ruso, sometían el mundo y las cosas a la lógica teleocrática que gobierna todo el modelo “productivo” occidental, que vincula la acción política a un *télos*, a una constante y frenética realización de un objetivo (Camus, 1978)<sup>2</sup>.

A la luz de lo dicho, no hay ninguna razón para preferir un apocalipsis revolucionaria al orden establecido en tanto ambos estamentos legitiman al Orden y determinados tipos de subjetividades controlables. Para decirlo en las palabras de Pessoa: “el grupo que hace la revolución tiene la misma mentalidad y el mismo carácter del grupo que ha sido derrotado y sustituido por aquella revolución. Por ello, podemos definir la revolución como una “manera violenta de dejarlo todo como era antes”” (Pessoa, 1990, 63). De otra índole es la insurrección.

### La Insurrección: el “sentido oceánico de la individualidad”

La insurrección (*Empörung*) marca un cambio neto respecto del paradigma revolucionario tradicional:

La revolución tiende a organizaciones nuevas, la insurrección conduce a no dejarnos organizar, sino a organizarnos por nosotros mismos, y no cifra sus esperanzas en las organizaciones futuras. Es una lucha contra lo que está establecido (*das Besthende*) en el sentido de que, cuando triunfa, lo establecido se derrumba por sí solo (*das Besthende von selbst zusammenstürzt*). Es mi esfuerzo para desprenderme del presente que me oprime (*sie ist nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden*). Cuando lo he logrado, ese presente muere y, naturalmente, se descompone. En suma, no siendo mi objetivo derribar lo establecido, sino elevarme por encima, mis intenciones y mis actos no tienen nada de político, ni de social; son egoístas porque no tienen otro objetivo que Yo y mi individualidad (Stirner, 1976, 322).

Mientras la revolución es, como se ha visto, la negación de un determinado dominio óntico, la insurrección es en cambio una “negación metafísica”, esto es una negación perpetua y sin mediación del existente. En este sentido, la insurrección es *ontológicamente anárquica*: ella no quiere cambiar un existente por otro sino desestabilizar los mismos fundamentos ontológicos del existente. Mientras el revolucionario transforma la realidad pero deja sin tocar la dependencia del individuo de un principio (un Orden, una Ley, una

2 Compárense, por ejemplo, estos dos pasos de Camus y de Stirner. Camus: “Dios no ha muerto totalmente para los jacobinos más que para los hombres del romanticismo. Conservan todavía el ser supremo. La Razón, de cierta manera, es todavía mediadora. Desde el momento en que los principios eternos sean puestos en duda al mismo tiempo en que la virtud formal, en que queden desacreditados todos los valores, la razón se podrá en movimiento sin referirse ya no sino a su éxito” (Camus, 1978, 124); y Stirner “¿Quién, pues, “se sacrifica”? El que subordina todo lo demás a un fin, a una decisión, a una pasión, etc. [...] La vocación del sacerdote lo llama a vivir exclusivamente para la idea, a no obrar sino en atención a la idea, a la buena causa (Stirner, 1976, 81).

Moral, etc.) que le trasciende, el rebelde “ya no se cuida” del existente sino que se alza por encima de ello, lo abandona y, así haciendo, lo vacía quitándole todo fundamento. El insurrecto, en otras palabras, no pone ninguna confianza en la transformación palingenética de la realidad, si antes el individuo no ha conseguido desprenderse de su apego a las ideas fijas<sup>3</sup>. Para Stirner, un ejemplo histórico de insurrecto (*ein Empörer*) fue el propio Cristo que “no trataba de derribar a un gobierno (*Staatsumwälzer*), sino de elevarse él mismo” y “seguir su propia vía” fuera y más allá de la política (*Ibid.*, 324). Rebelándose, el individuo se desprende de las hipótesis (políticas, sociales, culturales) objetivadas de su tiempo y descubre a sí mismo como el único creador y propietario del mundo objetivo. Por esto Stirner habla también de la insurrección como de un acto de conversión de lo extraño y ajeno (*Fremdheit*) en lo propio (*Eigen*):

Lo que para mí es sagrado, no me es “propio” y si, por ejemplo, la propiedad de otro no me fuera sagrada, la consideraría mía y me la apropiaría en cuanto tuviera la mejor ocasión (*Ibid.*, 45).

La de-sacralización quita a la cosa, o sea al objeto sagrado, su ajenidad y extrañeza convirtiéndolo en propiedad (*Eigentum*) del individuo. Contrariamente a una interpretación difundida, que asimila el egoísta stirneriano al individuo adquisitivo neo-liberal, defensor de la propiedad privada (una especie de *libertarian* ante litteram), vemos aquí que la noción stirneriana de propiedad no puede de ninguna manera ser reducida a una dimensión únicamente material, sino que es más bien un *ejercicio de poder* cuya finalidad es precisamente quitarle a la cosa su aura sagrada e intocable: “¿Qué es, pues, mi propiedad? Lo que está en mi poder y nada más. ¿A qué estoy legítimamente autorizado? A todo aquello que puedo” (*Ibid.*, 261). A pesar de que Marx le reprochara a Stirner cierta “confusión” entre propiedad material y objetiva (la propiedad privada que los comunistas quieren abolir) y propiedad inmaterial (las ideas), Stirner entiende que toda propiedad, material o inmaterial, responde a la misma lógica: algo es mío solo en la medida en que soy capaz de ejercer un poder sobre ello. Propietario no es, en Stirner, una característica o una calidad del individuo, de una sustancia, de un ser, “propietario deber ser entendido aquí como “tener poder” (Sini, 1984, 198).

Pero entender de este modo la propiedad tiene dos claras consecuencias, ontológicas y políticas. Ontológicamente, la apropiación pone en entredicho todo fundamento, esencia o identidad fija, para devolver “la cosa” sagrada al libre uso. Esta estrategia se asemeja a lo que Agamben llama “profanación”, esto es, al acto de quitarle la sustancia sagrada del objeto profanado y restituirlo al libre uso por parte del individuo: “pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso común de los hombres. Pero el uso no aparece aquí como algo natural: a él se accede solamente a través de una profanación” (Agamben, 2005, 28). Políticamente, lleva a cuestionar no solo la misma noción de propie-

3 David Leopold ubica Stirner en la corriente del anarquismo débil, donde con este término indica un comportamiento individual que no tiene por qué oponerse al Estado y sus leyes, y hasta puede en algunos casos obedecerle si así lo piensa conveniente. Distintamente del anarquista “fuerte”, que asume a-priorísticamente que todas las leyes y todos los Estados son ilegítimos y entonces prescribe la desobediencia absoluta, el anarquista “débil” no se siente preso de ningún obligo, ni de obedecer ni de desobedecer a las leyes, sino que es libre de decidir según su propia utilidad en base a la circunstancia (Leopold, 2003, 781).



dad privada como algo que tiene que ser respetado (de ser así sería “sagrada”), sino también la noción de derecho como ficción que esconde las reales relaciones de fuerza vigente en la sociedad: “el derecho no volverá a la nada más que cuando haya sido absorbido por la fuerza, es decir, cuando se haya confirmado que “la fuerza es anterior al derecho” (*Gewalt geht vor Recht*) (Stirner, 1976, 212)”. Mientras el revolucionario, como hemos visto, eleva el derecho por encima de sí, el insurrecto no reconoce ni tampoco reivindica ningún derecho, sino que ensalza el uso de la fuerza individual. Como es evidente, Stirner anima el individuo a tomar un papel activo y propositivo en su liberación. Esta ya no depende de una fuerza externa (por ejemplo la sociedad comunista), ni del derecho, sino de la capacidad del individuo de ejercer cuanto más poder pueda:

La plebe no dejará de ser plebe hasta el día en que se apodere de lo que necesita y es plebe porque, por temor al castigo, no se atreve a tomarlo [...] La plebe solo puede ser ayudada por el egoísmo: esta ayuda debe prestársela a sí misma, y eso es lo que hará. La plebe es un poder, siempre que no se deje domar por el miedo (*Íbid.*, 263).

Pues bien. Por lo dicho, queda claro que la noción stirneriana de propiedad abarca una dimensión más amplia, “existencial” y llega a constituir el verdadero núcleo de la Insurrección. Me refiero a lo que Stirner llama “propiedad de sí” (*Eigenheit*) y que opone explícitamente a la libertad:

¡Qué diferencia entre la libertad y la propiedad! (*Eigenheit*) [...] ¡La libertad no existe más que en el reino de los sueños! La individualidad, es decir, mi propiedad, es en cambio, toda mi existencia y mi esencia, es Yo mismo. Yo soy libre de lo que carezco, soy propietario de lo que está en mi poder o de aquello que puedo. [...] Yo no puedo querer verdaderamente la Libertad, pues no puedo realizarla, crearla; todo lo que puedo hacer es deseársela y soñar con ella, pero sigue siendo un ideal, un fantasma. Las cadenas de la realidad infligen a cada instante a mi carne las más crueles heridas, pero yo sigo siendo Mi bien propio (*Íbid.*, 161).

Así como la propiedad material no puede consistir solo en el objeto, sino más bien en la capacidad del sujeto de ejercer su fuerza sobre ello, de la misma manera una “verdadera” libertad no puede ser un objeto o una cosa (como quieren los liberales y los revolucionarios), sino que tiene que coincidir con la potencia del individuo. Además, mientras la libertad permanezca como una meta ideal, universal y abstracta, y no sea propiedad del individuo, este no logrará una real emancipación en tanto que será una libertad mutilada, o sea concedida al individuo por gracia de un amo. Pero, dice Stirner, el hombre al que se le da libertad “no es más que un esclavo liberado (*Freigelassener*), un libertinus, un perro que arrastra un extremo de la cadena” (*Íbid.*, 171). Un ejemplo de esta libertad se encuentra en la famosa “cuestión judía”, relativa a la libertad de culto de las minorías religiosas. Aunque, nota Stirner, se concediese más libertad al mahometano, al judío o al cristiano, por ejemplo como libertad de decir lo que le pase por la mente, él hablará exactamente como antes. No por tener más libertad, el mahometano, el cristiano o el judío serán más emancipados, en tanto permanezcan encadenados a su identidad religiosa. Si entonces la libertad de la



cual gozamos en las sociedades liberales se parece a arenas movedizas, donde cuanto más ejerzamos la libertad, más nos vemos atrapados en formas rígidas de subjetividad (y en el régimen normativo que la concede), en cambio la *Eigenheit* es un agarre para salir de ellas. De hecho, distintamente de la libertad, la propiedad de sí es un proyecto abierto de ejercicio de la libertad, que reclama un papel activo del individuo:

Se ignora que toda libertad es, en la plena acepción de la palabra, esencialmente una auto-liberación (*Selbst-befreiung*), es decir, que Yo tan solo puedo tener tanta libertad como la cree Mi individualidad (*Íbid.*, 170).

La “propiedad de sí” es pues un tipo de libertad radical que ya no consiste en realizar el ideal trascendental de la libertad sino en adquirir cada vez más autonomía o, si queremos, la “libertad para definir un camino propio hacia la libertad” (Newman, 2011, 200). Stirner, en otros términos, abandona el concepto de libertad como *ser*, para afirmar la libertad como *poder*. Mientras la primera es una “trascendencia” una aspiración que ha de ser realizada, la segunda es la libertad concreta porque corresponde al ejercicio del poder por parte del individuo. Si la libertad abstracta desposee al individuo de su fuerza, en cambio el ejercicio del poder “empodera” al individuo. Foucault mismo, a aquellos que le acusaban de tener una visión del poder omnipervasora y que no dejara espacio para el ejercicio de la libertad, replicaba “stirnerianamente” que el ejercicio de la libertad se anida precisamente en las relaciones de poder ya que “no existen relaciones de poder sin resistencias”, siendo éstas tanto más eficaces precisamente cuando se forman allí donde se ejercen relaciones de poder. Por ello, “la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real, pero tampoco está atrapada por ser la compatriota del poder” (Foucault, 1979, 171). Esta manera de entender la libertad como ejercicio del poder y no como su negación (como quiere la mayor parte de la teoría anarquista contemporánea a Stirner) replantea, en la praxis, las reales posibilidades de resistencia. Si se renuncia de una vez por todas a aspirar al ideal de la libertad, se entiende que el individuo siempre ha sido libre en tanto siempre ha podido ejercer su potencia y, si no lo ha hecho, ha sido por renuncia voluntaria. Es decir, si la libertad no es una condición de ausencia de poder, sino más bien la capacidad del individuo de ejercer su poder, entonces el individuo puede ejercer resistencia incluso en las situaciones más desfavorables, incluso bajo tortura. Un hombre encadenado al cual se le imparten latigazos (el ejemplo es del mismo Stirner) tiene chance de liberarse de esta violencia y cambiar la situación en su favor solo si tiene la mira en él y en su interés, esto es, si es capaz de ser “propietario de sí mismo”. Cualquier oposición ulterior es posible solo a partir de este acto de resistencia íntimo<sup>4</sup>.

Ahora bien. Hay otra, importante, diferencia entre la libertad y la *Eigenheit* que entraña la constitución ontológica del sujeto mismo. La libertad, como hemos visto, va siempre vinculada a la construcción de una determinada subjetividad gobernable. El mismo paradigma revolucionario se basa, después de todo, en la idea de que hay una esencia reprimida que tiene que ser liberada. Contrariamente a ello, la “propiedad de sí” stirneriana carece de

4 Se tiene la impresión que, a raíz de la lectura de Stirner, también Marx y Engels hayan incluido el cambio de la persona misma, la conversión del sujeto, como meta de la actividad revolucionaria: “en la actividad revolucionaria, el cambiarse coincide con el hacer cambiar las circunstancias” (Marx y Engels, 1974, 245).

contenido (*Freiheit ist inhaltsleer*), en cuanto es una prerrogativa del individuo definirla cada vez. Si, juntos con Stirner, nos inclinamos a pensar el sujeto como sujeto vacío, que carece de toda esencia y que no tiene ningún *telos* que cumplir, la noción misma de libertad pierde de sentido:

un hombre no es “llamado” a nada; no tiene más “deber” y “vocación” que lo tienen una planta o un animal (Stirner, 1976, 332).

Stirner deja clara su aversión a cualquier idea de que “algo” tenga que ser realizado, una vocación (*Beruf*) o un deber:

¿Ustedes se buscan? Eso es porque aún no se poseen. ¿Ustedes se preguntan por lo que deben ser? ¡Entonces no lo son! Sus vidas no son más que largas y apasionadas esperas: durante siglos se ha vivido en la esperanza. Pero vivir es algo bien distinto en el disfrute de sí (*Íbid.*, 237).

Según Stirner, “los más racionalistas e ilustrados” (es decir, los liberales), son aún más propensos al sacrificio que los cristianos ya que, mientras estos últimos solo sacrificaban su vida terrena al servicio de la vida celestial, los primeros se esfuerzan por cumplir “aquí y ahora” con el ideal de una vida exquisitamente humana. El orden liberal pos-revolucionario, como hemos visto, se basa en un dualismo o desdoblamiento (*Entzweiung*) del individuo que se ve llamado a realizar la esencia del buen ciudadano, del honrado trabajador, del verdadero hombre, etc. Esta ilusión de tener una identidad determinada, y el esfuerzo por vivir conforme con ella, tiene la ventaja de proporcionar al individuo cierta estabilidad, ante todo psicológica. Refugiándose en las convicciones (morales, políticas, etc.) de su tiempo, así como en los rituales de la vida diaria, el individuo se pierde en un anonimato reconfortante (algo parecido al heideggeriano *Das-Man*). Es el viejo deseo de querer dotar la existencia de un dato objetivo, de una esencia. Pero, según Stirner, en la medida en que el individuo sigue abocado a un ideal que realizar se convierte en el plautiano *heautontimorumenos*, en verdugo de sí mismo, que vive infeliz y culpable por no lograr estar a la altura de su esencia. Ser alienados (o “poseídos”, en el lenguaje de Stirner) significa vivir la condición presente como imperfecta y creer que uno deba superarla convirtiéndose en alguien otro, en alguien “mejor”. Toda idea de realización es, por ende, cómplice de un sistema de poder que acaba sacrificando la unicidad del individuo en tanto lo fractura entre lo que es (su existencia) y lo que debería ser (su esencia). Hay pues, según Stirner, dos posturas incompatibles ante la vida: la postura religiosa (cristiana y liberal), que toma la vida por una meta, una misión y una vocación que realizar; y la postura egoísta, que no busca realizar ninguna vocación, sino que trata la vida como su propiedad y, por ello, como objeto de aniquilación: “Ya no tiemblo por mi vida, sino que la “derrocho” (*Íbid.*, 327). La *Eigenheit* stirneriana, en otras palabras, es un rechazo de todas las identidades que les son “ofrecidas” al individuo y una apuesta a la auto-determinación. La única manera para escapar del poder de subjetivación es, por lo tanto, abandonar la noción de “sujeto” como un conjunto estable y fijo de predicados y afirmar su radical indeterminación. Por esto Stirner llama también al Único “nada creadora” (*schöpferische Nichts*):

Yo no me supongo, porque a cada instante me pongo o me creo; no soy sino porque soy puesto y no supuesto, y una vez más, no soy puesto sino en el momento en que me pongo; es decir, que soy a la vez el creador y la creación (*Íbid.*, 156).

Distintamente del sujeto epistémico de la modernidad, el Único es un sujeto vacío, sin contenidos y sin un *telos* que realizar. No se trata de liberar la esencia humana de las trabas externas, sino precisamente liberar el yo de la esencia humana y de cualquier idea de realización. No se trata de convertirse en lo que uno es, sino en lo que uno *no* es o, esto es, “mantenerse abierto a la nada” (Penzo, 1981, 120). Él nunca coincide con sus atributos particulares, ninguna determinación puede representarlo por completo (a esto se refiere Stirner cuando dice que ha escrito un libro entero sobre una palabra vacía). En esta óptica, el “descontento del hombre consigo mismo” que Stirner pone en la base del acto de insurrección, ha de ser interpretado como un rechazo del sujeto contra si mismo, esto es contra la identidad como construcción ideológica:

El liberalismo, cualquiera que sea su matiz, tiene un enemigo mortal que le es tan irreductiblemente opuesto, como el diablo lo es a Dios: siempre al lado del hombre se levanta el no-hombre (*Un-mensch*), y el egoísta al lado del individuo. Estado, sociedad, humanidad, nada consigue desalojar a ese diablo de sus posiciones (Stirner, 1979, 144).

Stirner describe el no-hombre como un concepto límite, o mejor, como el límite con el cual se topa toda ideología o sistema de dominación. El orden simbólico no logra construir el individuo cómo sujeto o mejor, no lo logra del todo. El sujeto así constituido, nunca se siente en casa en las varias identidades que encarna a lo largo de su vida (de mujer, trabajador, etc.), que están constantemente desestabilizadas por la nada que demora en él. El sujeto, por lo tanto, nunca puede “formar una identidad completa porque esta falta nunca puede ser llenada” (Newman, 2005, 80-81).

Es posible comparar, aunque sea de paso, la propiedad de sí stirneriana al foucaultiano “cuidado de sí”, a través del cual se procura “fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos” (Foucault, 1988, 11). Efectivamente, igual que la *Eigenheit*, las “técnicas del cuerpo” difundidas en la antigüedad grecorromana y en las primeras comunidades cristianas, tenían por finalidad aumentar la capacidad del individuo de aumentar el poder de uno sobre uno mismo. Para Foucault, ser libre significa “no ser esclavo de sí mismo ni de los propios apetitos, lo que implica que uno establece en relación consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llamaba *arché*, poder, mando” (Foucault, 1994, 116). Mientras los aparatos confesionales del cristianismo y de la modernidad procuran descubrir una “verdad fundamental” escondida en el sujeto y, con ello, lo fabrican en tanto sujeto gobernable, para Stirner y Foucault, la libertad consiste en liberarse de aquellas formas de la subjetividad que nos mantienen encadenados a un sistema de poder:

Egoísmo, en el sentido cristiano de la palabra, significa algo así como interés exclusivo por lo que es útil al hombre carnal. Pero ¿esta cualidad de hombre carnal es, acaso, mi única propiedad? [...] ¿Obedezco a Mí mismo, a Mi propia decisión,

cuando obedezco a la carne, a Mis sentidos? Yo no soy verdaderamente Mío (*Mein eigen bin ich*) sino cuando estoy sometido a Mi propio poder (*mein Eigennutz*) y no al de los sentidos o, por otra parte, al de cualquiera que no sea Yo (Dios, los hombres, la autoridad, la ley, el Estado, la Iglesia, etc.) (Stirner, 1979, 172).

El egoísmo stirneriano es pues una estrategia ética de auto-posesión o autodominación que nada tiene a que ver con la voluntad de acumulación de beneficios o con el cálculo interesado del provecho. El propio Stirner, de hecho, se apresura a distinguir su egoísmo del “egoísmo vulgar” del pequeño burgués, “esclavo del sucio lucro” (*sic*) que se somete a toda clase de privaciones y esfuerzos para alcanzar una meta particular e inauténtica, pero también toma distancia del egoísmo del libertino, el kierkegaardiano Don Juan que se sacrifica a la búsqueda frenética del placer y se queda esclavo de ello ya que, a fin de cuentas, “el Mammón terrestre y el Dios del cielo exigen exactamente la misma suma de renuncia” (*Ibid.*, 66). El egoísmo ético, en pocas palabras, consiste en aquella capacidad de auto-gobierno que brinda la “propiedad de sí” y que libera el individuo no solo de la voluntad de otro, sino también de sus mismos apetitos serviles. La subjetividad que emerge a través de esta práctica, es la de un individuo con un agudo sentido de la autonomía y con una conciencia incontaminada y reactiva, que abandona orgullosamente las tendencias uniformadoras de su época y fortalece lo que, con Schopenhauer, podríamos llamar el “sentido oceánico de la individualidad”<sup>5</sup>.

### Conclusión. La “inactividad revolucionaria”

En este artículo hemos analizado la noción stirneriana de insurrección, comparándola con la de revolución. Se ha visto que el alcance de la insurrección es mucho mayor que el de la revolución, porque no se limita a derrumbar las trabas externas que acotan la libertad del individuo, sino ante todo a poner en entredicho el apego apasionado a las formas de subjetividad que nos oprimen. Esto no significa que revolución e insurrección sean incompatibles, sino que si la revolución no va precedida del sutil trabajo de la insurrección, está destinada a repetir todo el sistema de dominación arqueo-teológico. Del mismo modo, Stirner sería un crítico también de las *identity politics* tal y como lo fue, en su días, de las peticiones de reconocimiento de las minorías religiosas. Ellas serían, a los ojos de Stirner, no solo un ejemplo de pérdida de la unicidad del individuo, que renuncia a su *Eigenheit* para perderse en alguna identidad colectiva, un enésimo “espectro”, sino sobre todo una nueva, y más sutil, técnica de disciplinamiento del individuo. Además, las *identity poli-*

5 No sorprende que la figura del Único atrajese también a teóricos de derechas. No solo, como es sabido, Schmitt y Jünger, sino también el “teórico de la raza” italiano Julius Evola que admite en su biografía que “Stirner fue una de mis primeras lecturas”, cuando buscaba “la afirmación de principios de una moral aristocrática y de los valores de un ser que se desvincula de toda relación y que se da a sí mismo su propia ley”. Así, en su *Teoria dell'individuo assoluto*, Evola usa indiferentemente la palabra Único en lugar de la de individuo absoluto. Lo que fascinaba al italiano era sobre todo la figura del *Einzig* como potencia irrefrenable e ilimitada, más allá de toda norma, moral o convención social (Evola, 1973). Evola asimila el *Einzig* stirneriano a la figura del autarca, esto es un hombre nuevo y arcaico a la vez, que sea el protagonista de la actual disolución de la civilización, que “tiene que convertirse a sí mismo en extrema razón. El stirneriano *ich habe meine sache auf nichts gestellt* tiene que ser para él una realidad viviente” (Evola, 1981, 98).

*tics*, ceñidas sobre la idea de una identidad oprimida, tienen un efecto de-politizador, en tanto razonan en términos de luchas de identidades. Pero, como mostró Stirner, construirse alrededor de una identidad es precisamente convertirse en un sujeto gobernable. Haciendo de eco a Stirner, Wendy Brown, teórica de la política feminista, nota cómo algunas luchas de género están a menudo construidas alrededor de una identidad vulnerable (la víctima), ofendida por el otro. De allí el problemático deseo de protección por parte del mismo orden liberal. Como Stirner vio claramente, también según Brown, en la medida en que las identidades “oprimidas” formulan sus demandas de reconocimiento en términos de derechos y libertades, acaban voluntaria o involuntariamente vinculándose todavía más al Estado, del cual depende su reconocimiento (Brown, 1995, 21).

Otra, como hemos visto en este escrito, es la vía de la insurrección. Contra todo esencialismo, Stirner logra pensar una subjetividad “ingobernable” cuyo fundamento está en el abismo (el heideggeriano *Ab-grund ist ab-Grund*), sin esencia ni *telos* que realizar. La insurrección pues no busca *otra* forma de gobernabilidad sino una manera para convertir el individuo en ingobernable. Solo liberando la experiencia de la tiranía de los principios y de las finalidades supremas, se abre el espacio para la acción indeterminada y libre, esto es, finalmente liberada de la dictadura del *telos*, del reino de los fines y de la racionalidad estratégica. El *Einzig* mismo es el “sitio negativo”, el rechazo de toda identidad positiva o vocación, es la negativa a dejarse definir por alguna propiedad o esencia. Pero esta negatividad radical, como hemos visto, no desemboca en pasividad, sino que entraña una política de emancipación que consiste en una apuesta por la autonomía. A su pesar pues, tenía razón Marx cuando afirmaba, despectivamente, que:

La revolución y la sublevación stirneriana no se distinguen, como cree Stirner, por el hecho de que la una sea un acto político o social y la otra un acto egoísta, sino por el hecho de que la una es un acto y la otra no lo es (Marx y Engels, 1974, 448).

A pesar de que, con ello, Marx quisiese acusar a Stirner de idealismo, tachando la *Empörung* de ser una revuelta toda interna a la conciencia y que deja la realidad tal y como es, se puede tomar la acusación de Marx a la letra. La *Empörung* no es, literalmente, un acto sino una in-actividad, una sustracción ontológica al existente. Ella no solo toma las distancias del modelo revolucionario, como hemos visto ampliamente, pero también de aquellas prácticas de “ensimismamiento” new-age en boga hoy en día (“budismo occidental”, habría dicho Nietzsche), que solo suponen un paliativo a la insatisfacción del presente. La insurrección stirneriana puede ser vista como una “retracción”, una política del éxodo, que nada tiene a que ver con una desesperanzada aceptación del existente o una renuncia a la transformación, sino más bien una sustracción del consenso individual (Bargu, 2011, 114-116). Se trata de algo como una *inactividad revolucionaria*, un rechazo, ante todo ontológico, a encarnar un rol, un papel socialmente aceptado y entonces a “funcionar automáticamente” como parte de la Máquina. También hoy en día, cierto hiper-activismo relacionado con muchas nobles causas sociales (del reciclaje de alimentos a peticiones para la igualdad de género) sigue siendo una participación, y no una sustracción, al orden vigente. Además una participación, nos diría Stirner, que brinda a quien la ejerce una cierta identidad en la cual ampararse (ecologista, feminista, etc.). En cambio, la noción de praxis

en Stirner está libre de la dictadura de la acción y de la realización de una finalidad última. Es más, ya antes de dar a la imprenta el *Der Einzige*, en un escrito considerado “menor”, *El Falso principio de nuestra educación* (1842), Stirner brindaba una definición de praxis que no se podía reducir al mero pragmatismo, y que en cambio tuviera que abarcar valores de oposición basados en un sincero sentido de la individualidad:

...la verdadera praxis no es la de buscarse la vida: el saber vale demasiado como para que sea lícito gastarlo en perseguir los fines prácticos de uno. La praxis más alta consiste, por el contrario, en que un hombre libre se revele a sí mismo; y el saber que sabe morir es la libertad que nos da vida (Stirner, 2013, 48).

Contra el “mero pragmatismo” que acaba re-produciendo las fuerzas de opresión existentes, Stirner aboga por la “capacidad de oponerse” al existente, que algunos autores han comparado con el Gran Rechazo marcusiano (Fleishmann, 1971, 220-229). Ernst Jünger, admirador de Stirner, capta el carácter radical de la insurrección stirneriana y su distancia respecto de demás proyectos políticos tradicionales, incluso el anarquismo. El anarquista es un hombre que tiene planes (como el matar al zar, por ejemplo) mientras el anarca jungeriano (figura mutuada del *Einzige*) “no constituye una excepción, no representa una élite; se oculta más bien en cada uno”. De hecho, según Jünger hay una condición que caracteriza al hombre contemporáneo y que hace de él un potencial anarca y es la de haberse convertido en apátrida y aislado, “viéndose finalmente expuesto al aniquilamiento” (Jünger, 1963, 40). Todos los hombres están expuestos hoy en día a estas condiciones pero solo aquel que, en la masa, elige tener un destino propio más bien que ser considerado un número, es un rebelde. Este, de hecho, está dispuesto a hacer “un acto de libertad en la catástrofe” y *pasar al bosque*, esto es, encontrar un sitio de resistencia, una patria de los que no tienen patria, que se puede encontrar por doquier y “hasta puede hallarse en el suburbio de una gran ciudad” (*Íbid.*, 74). La insurrección, así como la emboscadura jungeriana, puede ser practicada por doquier y sobretodo en cualquier momento, siendo en esto lo más parecido a la revolución de la vida diaria de la cual hablaban los situacionistas (Vaneigem, 1977). La insurrección, en conclusión, es expresión de este rechazo radical y de un tipo de resistencia que no consiste en la febril búsqueda de alternativas, sino más bien en una retracción, una defección del existente, a través de la cual el individuo se niega a prestar su consenso. Recuperar esta negatividad es, en conclusión, la tarea de toda verdadera insurrección. Y se trata de una difícil tarea hoy en día ya que, como ha notado Schürmann, “no existe fórmula más segura para asegurar el isomorfismo social que apelar a la particularidad de cada uno” (Schürmann, 1986, 305). Al reclamar la personalidad única de cada cual, sus sentimientos, sus gustos, su estilo de vida y sus creencias, cada uno hace exactamente lo que hacen todos los demás y, por ello “promueve la uniformidad en el mismísimo acto de negarla”. Resistiéndose a un poder que es cada vez más positivo y propositivo, el Único afirma su individualidad disconforme y negadora del “optimismo criminal”, para decirlo en las palabras de Albert Caraco. En una época en que es vital ser alguien, el Único prefiere, impopularmente, seguir siendo un Don Nadie. “Nadie” es, después de todo, quien mata al ciclope Polifemo.

## Agradecimientos

Quiero expresar mi gratitud a los/as dos revisores/as anónimos/as que, con sus concienzudos comentarios, han contribuido a mejorar sustancialmente este trabajo.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1996), *La comunidad que viene*, Pre-Textos, Valencia.
- Agamben, Giorgio (2005), *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires.
- Arendt, Hannah (1992), *Sobre la revolución*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Balibar, Etienne (1995), “Ambiguous Universality”, *Differences: a journal of feminist cultural studies* 7 (1): 48–72.
- Bargu, Banu (2011), “Max Stirner, Postanarchy avant la lettre”, en Jimmy Casas Klausen and James Martel (eds.), *How Not to be Governed: Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lexington Books, Lanham MD, 103-122.
- Brown, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, Princeton.
- Camus, Albert (1978), *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius (1990): “Does the Idea of Revolution Still Make Sense?” *Thesis Eleven* (26): 123–38.
- Evola, Julius (1973), *Teoria dell’individuo assoluto*, Roma, Mediterranee, Roma.
- Evola, Julius (1981), *Saggi sull’idealismo mágico*, Ikaest, Roma
- Fleischmann, Eugene (1971), ‘The Role of the Individual in Prerevolutionary Society’, en Pelczynski, Zbigniew (eds.), *Hegel’s Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foucault, Michel (1979), *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (1988), “El Sujeto y el Poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, (50)3: 3-20.
- Foucault, Michel (1994), *Herméutica del sujeto*, La Piqueta, Madrid.
- Foucault, Michel (2007), *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*, FCE, Buenos Aires.
- Jünger, Ernst (1963), *Tratado del rebelde*, Ed. Sur, Buenos Aires.
- Kelsen, Hans (2009), *Teoría pura del derecho*, Eudeba, Buenos Aires.
- Koselleck, Reinardt (2012), *Historia de conceptos. Historia sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid.
- Leopold, David (2003), “A Left-hegelian Anarchism”, *The European Legacy*, (8) 6: 777–786.
- Liotard, Jean-François (1987), *La condición posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1974), *La Ideología Alemana*, Ediciones Grijalbo, Barcelona.
- Marx, Karl (2006), *Páginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*, Libros de Anarres, Buenos Aires.
- Newman, Saul (2005), *Power and Politics in Post-structuralist Thought*, Routledge, New York.
- Newman, Saul (2011), *Max Stirner*, Palgrave Macmillian, Londres.
- Penzo, Giorgio (1981), *Max Stirner. La rivolta esistenziale*, Patron, Bologna.



- Pessoa, Fernando (1990), en Teresa Rita Lopes (eds.), *Pessoa por conhecer*, Volumen 1, Editorial Estampa, Lisboa.
- Proudhon, Pierre-Joseph (1937), *Las confesiones de un revolucionario. Para servir a la historia de la revolución de febrero de 1848*, Americalee, Buenos Aires.
- Schürmann, Reiner (1986), *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Bloomington.
- Sini, Carlo (1984), “Stirner, Nietzsche e l’ambiguità dell’individuo moderno”, en Pietro Ciaravolo (eds.), *Nietzsche-Stirner*, Editoriale B.M. Italiana, Roma.
- Stirner, Max (1976), *El Único y su propiedad*, Pablos Editor, S.A., México.
- Stirner, Max (2013), *Escritos Menores*, Pepitas de Calabaza, La Rioja.
- Vaneigem, Raul (1977), *Tratado de saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*, Anagrama, Barcelona.
- Wagner, Peter (2001), *Theorizing Modernity: Inescapability and Attainability in Social Theory*, Sage, Londres.
- Zizek, Slavoj (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires.



## La figura del idiota en la filosofía de Gilles Deleuze, considerada a partir de algunas de sus fuentes (Cusa, Descartes, Dostoievski)

The Figure of the Idiot in the Philosophy of Gilles Deleuze  
considered from some of its sources (Cusa, Descartes, Dostoevsky)

AXEL CHERNIAVSKY\*

**Resumen:** En la vida cotidiana y el lenguaje corriente, muchas veces la idiotez remite a una falta de inteligencia o a un defecto del pensamiento. Se trata de una concepción que alcanzó gran precisión en la psiquiatría clásica y que no se halla totalmente ausente de la filosofía contemporánea. Sin embargo, a juicio de Deleuze y Guattari, el idiota constituye el personaje filosófico por excelencia. ¿En qué medida este personaje supone o permite construir una concepción alternativa de la idiotez? En realidad, existen tres tipos de idiotas en la obra de Deleuze: uno que se identifica con el tonto, otro que se identifica con el loco y un tercero que ríe de la creencia en este mundo. Intentaremos ofrecer una respuesta al interrogante anterior analizando cada uno de estos tres personajes.

**Palabras clave:** idiotez, tontería, locura, pensamiento, conocimiento, creación.

**Abstract:** In everyday life and common language, idiocy often refers to a lack of intelligence or a defect in thinking. This conception achieved great precision in classical psychiatry and it is not totally absent from contemporary philosophy. However, according to Deleuze and Guattari, the idiot constitutes the philosophical persona *par excellence*. To what extent does this persona entail or allow constructing an alternative conception of idiocy? Actually, there are three kinds of idiots in Deleuze's work: one that identifies itself with the fool, another that identifies itself with the madman and a third that laughs at the belief in this world. We will try to offer an answer to the aforementioned question by analyzing each of these three characters.

**Keywords:** idiocy, foolishness, madness, thought, knowledge, creation.

---

Recibido: 02/08/2018. Aceptado: 13/11/2018.

\* Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), en el Centro de Investigaciones Filosóficas (Argentina) y Profesor en las cátedras de Filosofía Contemporánea y de Metafísica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Recientemente publicó *Spinoza* (Buenos Aires, Galerna, 2017) y "Del idiota de la comunidad a la comunidad de los idiotas" (en Cragnolini, M., *Comunidades (de los) vivientes*, Buenos Aires, La cebra, 2018). El presente artículo se inscribe dentro de una investigación más amplia, que interroga la figura cultural del idiota a partir de fuentes filosóficas, literarias y psiquiátricas.

## Introducción

Cuando la idiotez se contaba entre los cuadros clínicos de la psiquiatría clásica, era definida como una deficiencia mental. Así, en el momento en que la disciplina daba sus primeros pasos, Philippe Pinel describía la idiotez como la “abolición más o menos absoluta, ya sea de las funciones del entendimiento, ya sea de las afecciones del corazón”<sup>1</sup> (Pinel, 1800, 166), y más de un siglo después, Emil Kraepelin, en la octava edición de su tratado, la presentaría como “la postración completa de todos los impulsos espirituales” [*das völlige Darniederliegen aller geistigen Regungen*] (Kraepelin, 1915, 2173). La idiotez era una enfermedad, a veces incluso una falta moral, y consistía en una privación parcial o total de las facultades mentales.

Hoy en día, el cuadro ha sido sustituido por las descripciones de los trastornos del neurodesarrollo<sup>2</sup>, pero ciertas definiciones de fenómenos afines parecen conservar las características de las descripciones del pasado. Alain Roger, por ejemplo, en su *Breviario de la tontería*, define a ésta, a la estupidez y a la ingenuidad, como un abuso de los principios lógicos, en particular del principio de identidad, del principio de contradicción y del principio del tercero excluido, respectivamente (Roger, 2008, 40). Y si Clément Rosset, en su *Tratado de la idiocia*, afirma que la imbecilidad no se opone a la inteligencia, dado que el imbécil en general consigue lo que se propone, eso que se propone, prosigue Rosset, suele parecerse al acto de cortar la rama en la que está sentado (Rosset, 2004, 178). Pareciera entonces que estos fenómenos también son pensados como dificultades o limitaciones que conciernen a la esfera mental, y que la concepción de la idiotez de la psiquiatría clásica conserva cierta vigencia, no sólo en la vida cotidiana y el lenguaje corriente.

¿En qué medida los desarrollos de Gilles Deleuze, sobre todo en el último libro escrito en colaboración con Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, permiten construir una concepción alternativa de la idiotez? En cierto sentido, cabe esperarlo, no sólo porque en *¿Qué es la filosofía?* Deleuze y Guattari oponen la filosofía al sentido común y distinguen la filosofía de la ciencia (Deleuze y Guattari, 1991, 76-77), sino porque allí el idiota parece constituir el personaje filosófico por excelencia. En efecto, el tercer capítulo del libro, dedicado a los personajes conceptuales, comienza con el ejemplo del idiota. ¿Por qué? Porque, en principio, el idiota ejercería la actividad propiamente filosófica que, a juicio de Deleuze y Guattari, consiste en crear conceptos (Deleuze y Guattari, 1991, 10). La idiotez, lejos de oponerse al pensamiento, se identificaría así con una de sus formas, a saber, la creación conceptual.

Sin embargo, el problema es más complejo de lo que parece, ante todo, porque en *¿Qué es la filosofía?* no hay un solo idiota, sino dos tipos que Deleuze y Guattari distinguen como el “antiguo” y el “nuevo”. Del primero, afirman que “quiere evidencias a las que llegaría por él mismo”; del segundo, que quiere “hacer de lo absurdo la más alta potencia del pensamiento” (Deleuze y Guattari, 1991, 61). ¿Quiénes son estos personajes? ¿Qué concepción de la idiotez presuponen y, en particular, qué relación guardaría ella con el pensamiento? Analizando ambas figuras, intentaremos mostrar cómo, de acuerdo con la

1 Salvo indicación contraria en la bibliografía final, las traducciones son nuestras.

2 A saber, la discapacidad intelectual, en la quinta versión del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (APA, 2013, 33-41), y el retraso mental, en la décima versión de la *Clasificación internacional de las enfermedades* (OMS, 1995, 356-357), correspondientes a los códigos F70-F79 en ambas clasificaciones.

primera, la idiotez sigue siendo considerada como un obstáculo para el pensamiento y cómo, de acuerdo con la segunda, si bien la idiotez parece formar parte del pensamiento, su definición conserva los presupuestos de la figura anterior. En un tercer momento, a partir de la fugaz aparición de lo que creemos que constituye un tercer tipo de idiota en la filosofía de Deleuze, nos preguntaremos si no es posible construir, a partir de él, una definición verdaderamente alternativa de la idiotez.

## 1. El viejo idiota, o el tonto

El tercer capítulo de *¿Qué es la filosofía?* está dedicado a lo que Deleuze y Guattari llaman los “personajes conceptuales” y comienza por una descripción del idiota. Esto sugiere que no se trata de un personaje cualquiera, sino de un personaje privilegiado. ¿Quién es este idiota y por qué tendría un rol especial en la definición de la filosofía? ¿Qué concepción de la idiotez supone y, en particular, qué relación permite establecer entre la idiotez y el pensamiento?

A primera vista, el idiota de *¿Qué es la filosofía?* corresponde al personaje de los célebres diálogos de Nicolás de Cusa y de Descartes, la trilogía *Idiota* y *La búsqueda de la verdad mediante la luz natural*. ¿Por qué es un idiota? Deleuze y Guattari no mencionan lo que para nosotros tal vez sea lo más evidente: suerte de ignorante, el idiota está privado de un cierto saber. En efecto, cuando en el *De mente* de Nicolás de Cusa, el orador y el filósofo encuentran al idiota, éste se confiesa “rudo e ignorante” (Cusa, 2005, 41 [55])<sup>3</sup>, y Descartes, al presentar a Eudoxo, escribe que sólo supone “un hombre de mediocre espíritu” (Descartes, 1953a, 881). Así, la caracterización del personaje recoge ante todo la acepción latina del término *idiota*, que significa la ausencia de instrucción o incultura. En su forma griega, sin embargo, el término *idiótes* remitía al particular, al hombre que no se inmiscuía en las cuestiones de la *polis*. Tal vez esta significación resulte algo ajena para nosotros, pero es sobre ella que Deleuze y Guattari van a insistir: “El idiota es el pensador privado por oposición al personaje público (el escolástico)” (Deleuze y Guattari, 1991, 60). En efecto, si bien el idiota cusano se confiesa rudo e ignorante, agrega que a nada teme responder, ya que “los filósofos letrados y que tienen fama de poseer ciencia, justamente porque temen caer, deliberan con mayor gravedad” (Cusa, 2005, 42-43 [55]); y si bien Eudoxo es un hombre de mediocre espíritu, no hay que olvidar que su juicio “no fue pervertido por ninguna falsa creencia, y que posee toda la razón según la pureza de su naturaleza” (Descartes, 1953a, 881). El idiota, entonces, no es simplemente quien no sabe nada o sabe poco, sino quien hace la crítica de un cierto saber a partir de otro. De esta manera, una acepción no excluye la otra y reuniendo a ambas podríamos decir que, privado del saber establecido u oficial, el idiota es capaz de inventar un saber privado.

He aquí por qué el idiota no es un simple ejemplo de personaje filosófico, sino el personaje filosófico por excelencia. He aquí por qué el capítulo dedicado a los personajes conceptuales empieza por él: “el profesor no deja de remitir a conceptos enseñados (...), mientras que el pensador privado forma un concepto...” (Deleuze y Guattari, 1991, 60). El idiota es quien

3 Entre corchetes, consignamos el número de página del *De mente* en la edición de las obras completas de Nicolás de Cusa por L. Baur y R. Steiger. Se consultarán los datos bibliográficos en la lista de referencias.

forma, inventa, crea conceptos, realizando así lo que para Deleuze y Guattari constituye el objetivo de la actividad filosófica. Por eso el idiota es el personaje conceptual por excelencia. Sin embargo, Deleuze y Guattari, van a agregar que este idiota “quiere evidencias a las que llegaría por él mismo” y que, mientras tanto, “pondría en duda todas las verdades de la Naturaleza”, “dudaría de todo, incluso de  $3 + 2 = 5$ ” (Deleuze y Guattari, 1991, 61). ¿Qué significan estas afirmaciones? ¿A qué se refieren Deleuze y Guattari? Estas afirmaciones indican en qué o cómo piensa el idiota y, por lo tanto, describen la forma en la que la idiotez se relaciona con el pensamiento. Tal vez lo hagan de un modo algo veloz u obscuro. A nuestro juicio, esto se debe a que, implícitamente, retoman las reflexiones sobre el pensamiento que Deleuze expuso más de dos décadas antes en *Diferencia y repetición*. Por eso creemos que es inevitable recurrir a ellas y, al menos, recapitular de manera sucinta las que permitan completar la caracterización del idiota y comprender la concepción de la idiotez involucrada.

Uno de los objetivos de *Diferencia y repetición* consiste en forjar un verdadero concepto de la diferencia, es decir, el concepto de una diferencia que no se subordine o subsuma a una identidad o semejanza mayor, como es el caso, por ejemplo, de la diferencia entre dos especies en relación a la identidad del género del que forman parte. Para ello, Deleuze, por un lado, debe revisar las concepciones filosóficas de la diferencia. Por otro, debe revisar también las herramientas y los medios con los que intentamos dar cuenta de ella porque es posible que, en la medida que tengan la función de subsumir un material heterogéneo en una forma idéntica, se revelen como herramientas y medios problemáticos. Estas herramientas y estos medios corresponden a las facultades y sus productos y, por este motivo, encontramos en el tercer capítulo de *Diferencia y repetición* una reflexión sobre el pensamiento y lo que significa pensar. La reflexión combina dos procedimientos: por una parte, Deleuze realiza la crítica de una “imagen dogmática del pensamiento”, reconstruida a partir de ciertas fuentes filosóficas clásicas; por otra, Deleuze construye lo que, recurriendo a otros textos (*Nietzsche y la filosofía*, por ejemplo), podríamos llamar una “nueva imagen del pensamiento”. Ambas son presentadas a través de ocho tesis, pero nosotros nos detendremos sólo en aquellas que nos permitan avanzar en la interrogación de la idiotez.

En primer lugar, de acuerdo con la reconstrucción deleuziana de la imagen dogmática del pensamiento, el fin, el objetivo del pensamiento consistiría en saber, es decir, en una síntesis ideal de todos los conocimientos (Deleuze, 1968, 214). Luego, en el camino del saber, lo peor que podría sucederle al pensamiento, lo “negativo” del pensamiento en términos de Deleuze, correspondería al error, es decir, a la confusión entre lo verdadero y lo falso (Deleuze, 1968, 193). Sin embargo, es el tercer postulado, el que concierne al modelo del pensamiento, el que en el fondo explica en qué consistiría pensar según esta imagen: si el fin del pensamiento es el saber y el riesgo, el error, es porque pensar consiste en conocer y porque el reconocimiento constituye el modelo del conocimiento (Deleuze, 1968, 174). De acuerdo con la imagen dogmática del pensamiento, entonces, pensar sería conocer, conocer sería reconocer o, en otras palabras, decir “hola Teeteto” cuando efectivamente encontramos a Teeteto, ironiza Deleuze para sugerir el modo en que esta imagen banaliza el pensar (Deleuze, 1968, 176).

Comprendemos entonces por qué el pensamiento así concebido sería incapaz de obtener un verdadero concepto de la diferencia. Mientras el objetivo del pensar sea reconocer, identificar lo desconocido con lo conocido, asimilar lo extraño a lo familiar, la diferencia

no podrá ser percibida. De aquí que Deleuze experimente la necesidad de construir lo que llama una “nueva imagen del pensamiento”. Fundamentalmente, en esta nueva imagen del pensamiento, el modelo del pensar no consistirá en el reconocimiento, sino en la creación (Deleuze, 1968, 192). De acuerdo con la nueva imagen, pensar será crear – lo que resulta coherente con el objetivo de *Diferencia y repetición*. Luego, desde el momento en que el pensar se concibe como una creación, el fin y objetivo del pensamiento no consistirán en saber, sino en aprender, es decir, en la necesidad de revisar nuestras facultades y sus productos ante la sorpresiva experiencia de una novedad (Deleuze, 1968, 213-214). Y finalmente, si el objetivo del pensar no consiste en conocer y el fin no consiste en saber, se deduce también que ahora el riesgo no corresponderá al error definido como la confusión entre lo verdadero y lo falso, sino a algo más grave, a juicio de Deleuze, que recibirá el nombre de “tontería” [*bêtise*] (Deleuze, 1968, 194). Obligados a dejar de lado las diversas definiciones técnicas que aparecen en *Diferencia y repetición*<sup>4</sup>, reduciremos esta tontería a la incapacidad para pensar la diferencia, a la incapacidad para crear en el pensamiento.

¿Cómo interpretar ahora, a la luz de esta recapitulación, las afirmaciones de *¿Qué es la filosofía?* que conciernen al idiota? Deleuze y Guattari nos decían que el idiota “quiere evidencias a las que llegaría por él mismo” y que, mientras tanto, “pondría en duda todas las verdades de la Naturaleza”, “dudaría de todo, incluso de  $3 + 2 = 5$ ” (Deleuze y Guattari, 1991, 61). ¿A qué se refieren entonces? Decíamos que estas afirmaciones indicaban cómo o en qué piensa el idiota. Precisamente, indican que el objetivo del idiota es conocer. Por eso duda y desea evidencias. El objetivo del idiota es conocer, su ideal, saber, y el riesgo, equivocarse. Y bien podrá lograrlo, podrá evitar el error pero, de acuerdo con su caracterización, no podrá crear conceptos, es decir, pensar de verdad. Por eso, en los términos de *Diferencia y repetición*, estrictamente, es un tonto. Conoce, pero no piensa; podrá estar en lo cierto, pero no crear conceptos.

De esta manera, la idiotez parece quedar definida nuevamente como una negación del pensamiento. Identificada a la tontería, no se opone al pensamiento como conocimiento, pero sí al pensamiento como creación. Es cierto, el pensamiento fue redefinido. Deleuze ya no lo entiende como conocimiento sino como creación. Pero no por eso la idiotez deja de constituir su negación. No se opone como el error se opone al conocimiento, pero sí como la tontería a la creación. En este sentido, hasta aquí, hay que decir de la concepción de Deleuze y Guattari de la idiotez lo mismo que Heidegger decía del nihilismo incompleto: los valores pueden cambiar de forma y contenido, pero no parecen cambiar de lugar (Heidegger, 1977, 226). El pensamiento ha sido redefinido como creación y con él la idiotez como incapacidad para crear. Pero el pensamiento se sigue asimilando al bien, la idiotez, al mal, y entre ambos sigue habiendo una oposición. No hay dudas, la idiotez se distingue del error en tanto ya no consiste en una confusión entre lo verdadero y lo falso. Pero en tanto se identifica con la tontería, impide la creación y por eso constituye una nueva negación del pensamiento.

Ahora bien, ¿por qué entonces el idiota sería todavía el personaje paradigmático de la filosofía? ¿No implica esto una contradicción? ¿Cómo puede, al mismo tiempo, “formar conceptos” y “buscar evidencias”, tal como se dijo? No creemos que simplemente haya que distinguir la filosofía de Deleuze y Guattari de las filosofías que ellos critican (en este caso,

4 Se consultarán las pp. 197, 207 y 245.

las de Nicolás de Cusa y Descartes), como se distinguen lo verdadero de lo falso, o el éxito del fracaso. No creemos que el sentido de la concepción de la filosofía de Deleuze y Guattari implique que Descartes sea un tonto. Creemos que hay que distinguir el personaje del autor, por decirlo de alguna manera. El idiota, el tonto es el personaje, pero no el autor. Eudoxo, no Descartes. ¿Por qué? Porque por más que la figura de Eudoxo implique una concepción del pensar en la que el pensamiento equivale al conocimiento, esa imagen había que crearla, había que inventarla. Y esa imagen y los personajes que le corresponden son la invención de Descartes. La pregunta que entonces debe formularse ahora es qué clase de personaje filosófico es Descartes mismo para Deleuze y Guattari. No se trata ya del personaje creado por Descartes, que sólo permite dar cuenta del cuestionamiento del saber escolástico. Se trata ahora de un personaje que pueda dar cuenta de las creaciones conceptuales de Descartes y, claro está, de Deleuze y Guattari mismos. Se trata de un personaje cuyo fin sea crear y no sólo conocer. ¿Existe un personaje con estas características y que, como tal, pueda, por un lado, conservar el título de personaje filosófico por excelencia en el marco de la concepción de la filosofía de Deleuze y Guattari y, por otro – más importante –, ofrecer una concepción alternativa de la idiotez? Ese personaje existe, también es un idiota, y su contexto, según Deleuze y Guattari, es “todavía cristiano, pero ruso” (Deleuze y Guattari, 1991, 61).

## 2. El nuevo idiota, o el loco

“Si vamos a hacernos los idiotas, hagámoslo a la rusa” afirmaba Deleuze ya en *Diferencia y repetición* (Deleuze, 1968, 171). ¿A qué se refería? ¿Quién es este idiota ruso? ¿En qué medida podría ser un agente de creación conceptual y eventualmente representar una nueva concepción de la idiotez? Evidentemente, Deleuze se refiere al personaje de Dostoievski y, en 1991, particularmente a través de una lectura de Chestov que le permite mantener la oposición entre el profesor público y el pensador privado (Deleuze y Guattari, 1991, 61). Por eso el personaje sería todavía un idiota. ¿Pero por qué ruso específicamente? ¿Cuáles serían sus características propias? Tal vez sea particularmente significativo que, en su desmoronamiento final, en su regreso a la plena idiotez, el protagonista de la novela de Dostoievski ya no entienda nada de las preguntas que se le hacen (Dostoievski, 1953, 746). ¿Por qué? Una vez más, creemos que la respuesta más clara a esta pregunta se encuentra en las reflexiones sobre el pensamiento de *Diferencia y repetición*.

Para obtener una caracterización del viejo idiota a través de la tontería, previamente nos detuvimos en el fin, el riesgo y el modelo del pensamiento. Ahora es necesario detenerse en lo que Deleuze llama las “condiciones” del pensamiento y sus consecuencias, a saber, el sentido, los problemas o las preguntas, por un lado, y la verdad, las soluciones o las respuestas, por otro, dado que aquello que no entiende el protagonista de Dostoievski son justamente las preguntas que se le hacen. De acuerdo con la reconstrucción de la imagen dogmática del pensamiento que realiza Deleuze, la misión del pensador o del filósofo consiste en encontrar la mejor solución posible a un problema dado, la mejor respuesta posible a una pregunta dada. Sin embargo, algunos problemas, o bien parecen no tener solución, o bien sus soluciones parecen todas insatisfactorias. Por eso puede ser necesario hacer la crítica del problema mismo, trasladar la verdad y la falsedad al problema mismo, afirma Deleuze siguiendo a Bergson (Deleuze, 1968, 207). Cuando un problema no conduce a soluciones satisfactorias o no tiene solución, es el

problema mismo lo que es falso, y no sólo su solución. Tal es el caso, por ejemplo, de las falsas alternativas. Si se nos propone elegir entre la inseguridad o la represión, por ejemplo, tal vez no queramos elegir ninguna de las dos opciones e intentemos imaginar una tercera. Pero eso implica reformular el problema. Técnicamente, no se puede decir que el problema inicial sea “resuelto”, porque no se elige y demuestra una de las soluciones que él plantea. Pero tampoco se lo deja sin solución. Desaparece por el mero hecho de formularse correctamente, de transformarse en un problema verdadero. En la nueva imagen del pensamiento, la tarea del pensador, del filósofo, no consiste en resolver problemas dados, sino en crear problemas, reinventar los problemas, reformular los problemas, contestando, cuestionando los problemas dados (Deleuze, 1968, 207-208). Por eso es de lo más significativo que el príncipe Myshkin no entienda nada de las preguntas que se le hacen. Es el indicio de un cuestionamiento de los problemas y la justificación de por qué el nuevo idiota se construye a imagen y semejanza del personaje de Dostoievski. El nuevo idiota, el idiota ruso no quiere resolver los problemas, sino inventarlos, crearlos, y con ellos, sus soluciones. Pero para hacerlo, de alguna manera, debe desentenderse de los problemas dados o, como le ocurre al príncipe, de las preguntas que se le hacen. En esto consiste la nueva forma de la idiotez. Y del mismo modo que un determinado personaje en *Diferencia y repetición*, el tonto, correspondía al viejo idiota, existe ahora un personaje de *Diferencia y repetición* que corresponde a este nuevo idiota. Es el loco, el esquizofrénico, dado que “la esquizofrenia no es sólo un hecho humano”, sino “una posibilidad del pensamiento” (Deleuze, 1968, 192). De hecho, “caracteriza la más alta potencia del pensamiento” (Deleuze, 1968, 82), es decir, la creación, y por eso el idiota ruso, el loco, se vuelve, ahora sí, el personaje filosófico por excelencia.

El esquizofrénico, el loco, el idiota ruso, no aspira al conocimiento ni al saber. No busca verdades ni evidencias. Quiere aprender o crear. Por eso no es un personaje conceptual entre otros ni el personaje privilegiado de ciertas filosofías del pasado. El idiota ruso es el personaje filosófico por excelencia en la medida que él mismo, reformulando problemas, crea conceptos. Es el personaje que Deleuze y Guattari utilizan para dar cuenta, no de lo que los filósofos de la tradición dijeron, sino de lo que hicieron, es decir, de sus creaciones, y por eso pueden preguntar retóricamente, al término de la caracterización del idiota: “¿Descartes en Rusia vuelto loco?” (Deleuze y Guattari, 1991, 61). Finalmente, el idiota ruso o esquizofrénico es el personaje que Deleuze y Guattari utilizan para producir sus propios conceptos. En definitiva, es él quien dice “yo” en la filosofía de Deleuze y Guattari, aun si, o justamente porque, en el marco de su filosofía, “yo” es otro o muchos, como se dice en el prólogo al segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari, 1980, 8). Ahora bien, ¿qué indica este personaje sobre la idiotez? ¿Qué concepción de la idiotez presupone? Sin duda, ahora la idiotez parece haber cambiado, no sólo de forma y contenido, sino de lugar y valor: ya no constituye el polo positivo de la imagen dogmática del pensamiento (la tontería), sino el positivo de la nueva (la creación). Ya no se opone ni al pensamiento como conocimiento, como lo hace el error, ni al pensamiento como creación, como lo hace la tontería. Identificada a la locura y a la creación, la idiotez constituye ahora la esencia del pensamiento mismo, al menos en su forma filosófica. Sin embargo, no podemos dejar de observar que, aun si la idiotez cambia de valor y lugar, los lugares y valores permanecen idénticos, estableciéndose así una continuidad entre dos concepciones que siempre definen a la idiotez en relación al pensamiento y su oposición, asimilando el pensamiento al bien y su negación, al mal.



### 3. Los idiotas que ríen de la creencia en este mundo

El idiota aparece una vez más en la obra de Deleuze – aun si lo hace seis años antes de la publicación de que *¿Qué es la filosofía?* Se trata de una aparición tan fugaz como extraña. No se asemeja en nada a las caracterizaciones previas de los idiotas y parece constituir más bien un uso casi distraído.

Necesitamos una ética o una fe, escribe Deleuze en *La imagen-tiempo*, lo que hace reír a los idiotas; no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo de aquí; del cual los idiotas forman parte (Deleuze, 1985, 225).

Se trata en efecto de un pasaje extraño, porque usualmente en la filosofía de Deleuze la immanencia es el objeto o el medio del pensamiento y la trascendencia, el objeto o el medio de la creencia. Aquí, sin embargo, este mundo (la immanencia) se vuelve el objeto de la creencia, inaugurando lo que parece una nueva forma de religiosidad. *Nueva*, porque concierne a este mundo; de *religiosidad*, porque bien implica una fe, una creencia. Ahora bien, ¿qué relación guardan estos últimos idiotas con esta nueva fe? En ningún caso parecen ser sus profetas, dado que ríen de la creencia<sup>5</sup>. No ríen, sin embargo, de la creencia en otro mundo, sino, de máxima, de la creencia en general, y de mínima, de la creencia en este mundo. ¿Quiénes son entonces? ¿Debemos pensarlos a partir del viejo idiota, el tonto? ¿O debemos considerarlos a partir del nuevo, el ruso, el loco? ¿Podría ser que se hable de ellos en plural porque su figura incluye a ambos? Una distinción más avanzada entre el pensamiento y la creencia, junto con la precisión de lo que Deleuze entiende por “este mundo”, mostraría probablemente que estos últimos idiotas no pueden asimilarse a las figuras anteriores. Pero tal distinción y precisión excede las posibilidades de este artículo. Tal vez, por el momento, sea suficiente un breve análisis de la risa de estos últimos idiotas para ofrecer un indicio de su especificidad.

Deleuze estudió fundamentalmente dos procedimientos de la comicidad: el humor, definido en la *Presentación de Sacher-Masoch* como una crítica de la ley a partir de lo mejor relativo; y la ironía, definida como una crítica de la ley a partir de un principio superior, Bien o Justicia (Deleuze, 1967, 71). Con ellos, Deleuze explica la risa de los discípulos de Sócrates en el momento de su muerte y, naturalmente, la comicidad de Sade y de Sacher-Masoch. Pero estos procedimientos no explican la risa de Giap o Nasser (Deleuze, 2002, 181), a quienes Deleuze atribuye una “risa loca” [*fou rire*] o “risa esquizofrénica” cuya

---

5 Esta es la razón por la cual, respecto de este punto, no podemos seguir la lectura de Philippe Mengue, que afirma que “cuando Deleuze llega, en *La imagen-tiempo*, a plantear la idea de que lo que hace falta es ‘creer en este mundo’, recurre, sin decirlo explícitamente, de nuevo al idiota” (Mengue, 2013, 70). En su libro, Mengue no sólo privilegia lo que los diferentes tipos de idiotas tienen en común, ofreciendo un único tipo de idiota, sino que asimila esta figura general del idiota a Cristo. Así, el idiota de *La imagen-tiempo* se vuelve el profeta de la nueva fe, cuando de acuerdo con el pasaje citado, parece ser todo lo contrario. Tal vez este último idiota no ría específicamente de la creencia en este mundo, pero ríe de la creencia, que incluye la creencia en este mundo y, por lo tanto, en ningún caso podría ser un creyente, y menos el profeta, de esta nueva forma de religiosidad. Parece ser, muy al contrario, su detractor.



definición debe ser construida, pero que siempre aparece asociada a una creación<sup>6</sup>. Si la risa del idiota tradicional parece una risa irónica, porque contesta cierta ley, la de la autoridad, la del saber escolástico, a partir de un principio superior que identifica con la razón, y si la risa específica del idiota ruso parece ser lógicamente la risa loca (aun si ironiza cuando dice que el destino del pensamiento no se juega en reconocer a Teeteto cuando efectivamente es Teeteto quien pasa), la risa de los últimos idiotas no puede identificarse con ninguna de las precedentes. En efecto, no parecen disponer de un principio superior ni defender un bien relativo para hacer la crítica de este mundo; y ningún pensamiento, ninguna creación parece asociada a ellos. Simplemente ríen. Ríen, ya sea de la creencia en general, ya sea, quizá, especialmente de la creencia en este mundo.

¿Pero por qué ríen? ¿Por qué la creencia en este mundo, si es de eso que ríen particularmente, habría de causarles risa? Que se nos permita avanzar una hipótesis, tal vez algo vaga y arbitraria, pero que podría precisarse en el futuro y justificarse a través de su utilidad. Tal vez los idiotas ríen de la creencia en este mundo porque, aún si forman parte de él, conservan con él una cierta distancia, en el sentido más concreto e inmediato posible, a saber, tanto en términos espaciales como temporales. En efecto, si dirigimos nuestra atención sobre los personajes ya mencionados, podremos observar que, si bien no se hallan en otro mundo, se hallan lejos del *aquí* y *ahora* que definen a éste, de su presente y sus centros, por decirlo de algún modo. Comencemos, entonces, considerando el espacio que nuestros idiotas habitan. ¿Cómo se determina, en primer lugar, el espacio del *De mente* de Nicolás de Cusa? ¿Dónde acontece el diálogo? ¿Qué define al *aquí* de ese mundo, cuáles son sus centros? Para empezar, pensemos en el templo, que constituye el lugar de la fe y el saber. Desde cierto punto de vista, allí deberíamos encontrar al idiota, al verdadero pensador del diálogo, porque es allí donde “se encuentran muchos escritos sabios acerca de la mente” (Cusa, 2005, 39 [53]). También lo podríamos encontrar en el foro, el lugar de la palabra, de la oratoria, de la tradición de Cicerón. Sin embargo, el idiota no se encontrará allí y tampoco en la plaza pública, esta vez, a donde el idiota, en el primero de los diálogos, conducía al orador para hacerle comprender el paradójico camino hacia la verdadera sabiduría. ¿Dónde se encuentra entonces? En un pequeño ámbito subterráneo donde fabrica cucharas para vender en el mercado. El hecho de que se trate de un recinto subterráneo, de alguna manera, ya separa al idiota del mundo, de su mundo, del *aquí* de su mundo. Lo más importante, sin embargo, consiste en la razón por la que se encuentra allí y en la actividad que allí desempeña. En aquel recinto subterráneo, el idiota fabrica cucharas para vender en el mercado. ¿Por qué? Porque sólo en el mercado la mente puede ejercer sus actividades propias: pesar, medir, numerar. El lugar propio del idiota, entonces, no es el templo ni el foro, los lugares de la fe y el saber, tampoco la plaza pública ni, estrictamente, el recinto subterráneo donde se lo encuentra *de hecho*. Su lugar *de derecho*, el lugar que lo define y, con él, a su idiotez, es el mercado, el lugar de la razón. Así, la idiotez queda definida en parte gracias a una localización y, esta localización, a partir de una distancia con los lugares del saber tradicional. El idiota cartesiano,

---

6 “Las grandes coincidencias son por ejemplo el estallido de risa de Nasser al nacionalizar Suez, (...) y ese otro estallido de risa, el de Giap entrevistado en la televisión. (...) Hay creadores en política, movimientos creadores, que se dan en ciertos momentos de la historia (Deleuze, 2002, 180-181).

en segundo lugar, ni siquiera vive en la ciudad. Vive en una retirada casa de campo que, según Descartes, hay que imaginar como un lugar rodeado de “desiertos infértiles y de montañas inhabitables” (Descartes, 1953a, 1953). ¿Por qué un retiro tan radical? Porque sólo allí este idiota puede dudar incluso de las actividades más propias de la mente. Si el idiota cartesiano ya no está ni siquiera en el mercado, es porque necesita dudar incluso de lo que el idiota cusano considera como verdadero. Vive en el campo, en soledad, porque incluso de la aritmética debe poder dudar. Exhibe así, nuevamente – y tal vez con mayor fuerza, dado que se encuentra más lejos – en qué medida el idiota, si bien se encuentra en el mundo, se halla retirado de él, y en qué medida la idiotez se define en parte gracias a este retiro. Finalmente, la distancia o la lejanía que conciernen al príncipe Myshkin son todavía mayores. En efecto, el personaje de Dostoievski no vuelve a Rusia ni de la periferia ni del campo, sino del exterior, del extranjero, de una aldea Suiza, en particular, en la que pasó la mayor parte de su exilio. Era un extranjero allí, porque venía de Rusia, y es un extranjero ahora, en Rusia, porque vuelve de Suiza. Y si la distancia geográfica con su mundo es mayor que la que guardan los personajes de Cusa y Descartes con el suyo, es porque, en cierto sentido, su idiotez lo es. Recordemos, en efecto, que, en sus peores momentos, el príncipe ni calcula ni duda, sino que sombra en la más extrema locura. Extranjero entre los rusos, extraño entre los hombres, el personaje de Dostoievski parece presentar entonces una distancia con su mundo aun mayor que la de los personajes de Cusa y Descartes. Confirmaría así la existencia de una proporción entre el grado de idiotez y la distancia respecto de un lugar de referencia y, por lo tanto, mostraría cómo una cierta distancia o lejanía parece contribuir a la descripción de la idiotez.

Alejados, distanciados, desplazados en el espacio, los idiotas también parecen estarlo en el tiempo. En efecto, es posible observar cómo los personajes en cuestión guardan una distancia también con los tiempos que definen a sus mundos respectivos, con un cierto *ahora* que los organiza. Consideremos, nuevamente, para empezar, el diálogo de Cusa. ¿Cómo se determina su temporalidad? ¿Cuándo se desarrolla el diálogo? El *De mente* no se desarrolla en la eternidad, en un universo sin tiempo, en el universo de la lógica, pese a que esta temporalidad parezca definir algunas de sus operaciones. Tampoco se desarrolla según la mera sucesión de las ideas, ni en el tiempo cíclico de la naturaleza, marcado por ejemplo por sus estaciones. Se desarrolla durante un tiempo humano que no se reduce a la fecha o la época. Este tiempo, precisamente, corresponde al Jubileo, la máxima celebración religiosa que reúne a las distintas Iglesias. Ahora bien, se recordará que el idiota no asiste a la ceremonia, y que el “minucioso coloquio” del que participa es el diálogo que mantiene con el filósofo y el orador (Cusa, 2005, 43 [56]). Así, el idiota no se sustrae sólo a los lugares de la fe y el saber, sino también a sus tiempos, y la idiotez queda ahora caracterizada, no por una distancia geográfica, sino por un distanciamiento que concierne al tiempo de referencia del mundo en el que se inserta. ¿Qué sucede con Eudoxo en este sentido? ¿Acaso la distancia en relación a los tiempos de su mundo es mayor que la del idiota cusano, así como es mayor la distancia geográfica que caracteriza su ubicación? Consideremos el famoso movimiento inicial según el cual el meditador propone deshacerse de todas sus creencias para establecer un fundamento seguro para las ciencias. Ese movimiento se realiza de acuerdo con coordenadas temporales muy precisas. Para empezar, el meditador advierte que, desde sus primeros años, tomó lo falso por verdadero. En

segundo lugar, no lo advierte en el presente de la meditación, sino que confiesa haberlo advertido hace ya algún tiempo. En tercer lugar, confiesa que, habiéndolo advertido, decidió esperar hasta tener una edad madura para iniciar la empresa, tan exigente era (Descartes, 1953b, 267). En síntesis, su meditación está marcada por dos recuerdos y una espera: el recuerdo de sus primeros años en el momento del descubrimiento, el recuerdo del descubrimiento en el momento del inicio de la meditación y la espera hasta tener una edad madura en el momento del descubrimiento. Así, el idiota cartesiano no se desentiende únicamente de una celebración, no se sustrae únicamente del tiempo social, sino que en dos ocasiones distintas abandona incluso el presente objetivo de su mundo, el presente exterior, el presente de la percepción. En cada una de esas ocasiones, los recuerdos y la espera lo llevan más allá, hacia el pasado y hacia el futuro, alejándolo en una y otra dirección del *ahora* de su mundo. El idiota cartesiano no se desentiende sólo, en el presente, de una fecha en el calendario religioso, como el idiota cusano, sino que por medio de un retorno a una edad anterior se desentiende del presente mismo. Por eso su distancia con el tiempo de su mundo parece mayor que la distancia que caracteriza al idiota cusano. Ahora bien, en el caso de Eudoxo, el retorno a un tiempo anterior constituye un signo de madurez y sabiduría. En el caso del príncipe Myshkin, al contrario, constituye un signo de inmadurez, dado que se siente “como un niño en un mundo de adultos” (Dostoievski, 1953, 91). No es una manera de decir: se recordará que, en el caso del príncipe, la idiotez no constituye un proyecto filosófico, sino una patología acompañada por crisis de epilepsia. Por eso tal vez quepa esperar que la distancia temporal del príncipe con su mundo sea todavía mayor a la de Eudoxo con el suyo. De hecho, Alfred Binet y Théodore Simon intentaron cuantificar esta distancia o desfase creando la escala para medir la inteligencia y, con ella, la categoría de edad mental. A partir de entonces, se le intentó asignar a la inteligencia de los idiotas e imbéciles una edad tan precisa como la de sus cuerpos y la categoría psiquiátrica de “retraso” – todavía vigente en la CIE-10 – comenzó a exhibir toda su positividad. No es necesario, sin embargo, intentar medir la inteligencia o el retraso del príncipe para constatar que la distancia con el tiempo de su mundo es mayor que la de los idiotas precedentes. El príncipe Myshkin no se desentiende, en el presente, de una fecha del calendario religioso, y tampoco sólo se sustrae del presente por medio de recuerdos o esperas. El príncipe Myshkin, al menos durante las crisis de epilepsia o en el desmoronamiento final, abandona incluso el pasado y el futuro de este mundo para adoptar una temporalidad de la que poco sabemos, pero que podemos imaginar que presenta reglas muy distintas a las del tiempo objetivo o convencional. Para resumir, diremos que la distancia que los idiotas en cuestión mantienen con el tiempo de su mundo también parece guardar una relación con su grado de idiotez y que, por lo tanto, una cierta distancia o desfase temporal parece caracterizar a la idiotez tanto como la lejanía en el espacio. Los idiotas parecen alejarse tanto de los espacios y lugares que determinan sus mundos respectivos como de las fechas y de las dimensiones de su tiempo. Podrán no estar en otro mundo, pero puede verse que tampoco se hallan en el centro de éste.

Las condiciones espacio-temporales de la creación filosófica, en el marco de la filosofía deleuziana, parecen confirmar estas observaciones. En efecto, siguiendo a Nietzsche, Deleuze y Guattari insisten en el hecho de que el filósofo debe ser “intempestivo” (Deleuze y Guattari, 1991, 107). Se refieren a que el filósofo no debe ni sustraerse al tiempo para pensar

en la eternidad, ni dejarse llevar por el tiempo entendido como moda y época. Crítico de su era, debe, sin salirse del tiempo, contestar el presente y pensar en el porvenir. Y en la medida que, como hemos visto, el idiota ruso corresponde a la figura deleuziana del filósofo, los caracteres de uno pueden ser inmediatamente transferidos al otro. Paralelamente, la misión del filósofo no consiste en legitimar territorios sino, nuevamente, en sustraerse a los códigos, normas y convenciones que delimitan el espacio, en “desterritorializarse” según los términos de Deleuze y Guattari, para eventualmente construir nuevos espacios (Deleuze y Guattari, 1991, 67). De hecho, el análisis que Philippe Mengue realiza del personaje deleuziano del idiota insiste particularmente sobre este punto. Su función, nos dice Mengue, consiste en generar una zona de indeterminación y, más precisamente, un “espacio de deslizamiento” [*glissement*]” en el que un hecho absolutamente novedoso pueda producirse (Mengue 2013, 64). Intempestividad y desterritorialización constituyen así las modalidades particulares bajo las cuales el idiota deleuziano, sin dejar de pertenecer a este mundo, entabla una relación crítica con sus espacios y sus tiempos.

Los distintos idiotas no tienen la misma relación con los espacios y los tiempos de sus mundos respectivos y estos espacios y tiempos ni siquiera se caracterizan de la misma manera. A veces constituyen centros de saber; otros, centros de poder. A veces constituyen la fecha de una celebración religiosa; a veces, las dimensiones gracias a las cuales nos orientamos en el tiempo. Pero de distintas maneras y en relación con distintos tiempos y espacios que funcionan como puntos de referencia o como centros, los idiotas parecen distanciarse. Tal vez por eso, entonces, los últimos idiotas que pusimos de relieve en la obra de Deleuze ríen de la creencia en este mundo. En el campo, bajo tierra, extranjeros, inmaduros, retrasados, intempestivos, desterritorializados, los idiotas miran el aquí y ahora de este mundo desde lejos, y tal vez por eso puedan dudar de él, reír, enloquecer o inventar.

## Conclusión

En la vida ordinaria y el lenguaje corriente, muchas veces la idiotéz remite a una falta de inteligencia, a un defecto del pensamiento, a una falla en el razonar o un defecto en el desempeño de tareas que involucran competencias intelectuales. Se trata de una concepción que alcanzó gran precisión en la psiquiatría clásica y que no se halla totalmente ausente de la filosofía contemporánea. A juicio de Deleuze y Guattari, el idiota constituye el personaje filosófico por excelencia. ¿En qué medida este personaje ofrece una concepción alternativa de la idiotéz? Hemos visto que, en realidad, existen al menos tres tipos de idiotas en la filosofía de Deleuze, desarrollada solo o en colaboración con Guattari. Uno de ellos no parece introducir grandes cambios. Es el que puede identificarse con el tonto. Es cierto, este idiota ya presupone una concepción del pensamiento en la que el pensar no se reduce a conocer, sino que equivale a crear. Pero no es el tonto, el idiota de Descartes quien ejerce este tipo de pensamiento, quien piensa verdaderamente. Por eso, en su caso, la idiotéz o tontería sigue constituyendo la negación del pensamiento. En cierto sentido, el segundo tipo de idiota parece invertir por completo la concepción de la idiotéz, porque el idiota ruso o el loco es justamente el responsable de la creación conceptual. Así, la idiotéz, en vez de oponerse al verdadero pensamiento, parecería identificarse con él. No obstante, quien dice invertir no dice revertir: los presupuestos de esta concepción

de la idiotez, a saber, la limitación de la idiotez a la esfera del pensamiento, la asimilación del pensamiento al bien y de su oposición al mal, siguen siendo los mismos. Existe, sin embargo, un tercer tipo de idiota en la filosofía de Deleuze aunque, es cierto, mucho menos desarrollado. Se trata del idiota que ríe de la creencia y, tal vez, particularmente, de la creencia en este mundo. No sabemos demasiado sobre él, y por eso aprovechamos esa vacancia para construir la hipótesis según la cual su risa podría expresar una cierta distancia con este mundo, tanto en un sentido espacial como en un sentido temporal. El análisis de los personajes a los que recurren Deleuze y Guattari para construir su propio idiota, a saber, el idiota cusano, Eudoxo y el príncipe Myshkin, así como el análisis de la figura del filósofo en la obra de Deleuze, parecen confirmar la hipótesis dado que, de un modo u otro, siempre parecen alejarse, retirarse, sustraerse de ciertos espacios y tiempos determinados que constituyen el mundo al que pertenecen.

Sin duda, se trata de una hipótesis algo vaga y arbitraria. ¿Qué figura no implica ciertos movimientos en el tiempo y el espacio, distancias más o menos variables con los espacios y tiempos que determinan su mundo? Para alcanzar mayor precisión, habrá que analizar las coordenadas y los movimientos particulares que definen a la figura del idiota, como personaje literario, como personaje conceptual y como antiguo cuadro clínico, y no sólo interrogar si existen diferencias con las figuras vecinas, como puedan ser la imbecilidad o la estupidez, sino determinar las diferencias con, por ejemplo, otros cuadros, como la manía o la melancolía. En cuanto a la arbitrariedad, tal vez por el momento pueda compensarse con su utilidad. En efecto, una tal concepción de la idiotez se revelaría, en relación con la anterior, más amplia desde un punto de vista ontológico, positiva desde un punto de vista lógico y relativa desde un punto de vista ético. *Más amplia*, porque no concerniría sólo al pensamiento, sino a la existencia en general. La idiotez no sería una categoría, es decir, una forma del pensamiento, sino un existenciario, a saber, un modo de la existencia<sup>7</sup>. *Positiva*, porque no implicaría una relación de oposición o negación, un más y un menos, una presencia y una ausencia, una deficiencia y una excedencia, sino una diferencia en un sistema de infinitas modalidades. La idiotez no se opondría al pensamiento como la oscuridad a la luz, sino que tendría un color propio en la gama infinita que corresponde a la vida. *Relativa*, finalmente, porque el valor de la idiotez dependería de los intereses prácticos o teóricos en juego, pero no estaría adosado a su naturaleza. Por supuesto, no se trata de subestimar el inmenso dolor que un antiguo cuadro clínico pueda haber producido en los pacientes y su entorno, pero tampoco se trata de aceptar sin cuestionar la aparente carga peyorativa de un fenómeno. Si la idiotez se definiese, por ejemplo, a partir de cierta lentitud, de cierto retraso temporal, aunque ya no en términos intelectuales, sino existenciales, ¿no podría revelar insospechados valores en una época marcada por la aceleración? Forma de existencia o modo de vida, la idiotez no dejaría de presentar vicios o virtudes. Pero estos se sancionarían pragmáticamente y ya no podrían hacerse pasar por características esenciales, tanto en las condenas como en los elogios de la idiotez.

---

7 Tal es la sugerencia de Jacques Derrida en relación a la tontería [*bêtise*] (Derrida, 2008, 209), y también se recordará que así concebía Ludwig Binswanger las enfermedades mentales en general, como bien lo señala Caroline Gros-Azorin en el prefacio a la edición francesa de *El problema del espacio en psicopatología* (Gros-Azorin, 1998, 20). Actualmente, esto constituye uno de los presupuestos de los *Disability Studies*.

## Referencias

- Asociación Americana de Psiquiatría (2014), *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, 5ª edición, trad. a cargo del CIBERSAM (Centro de Investigación Biomédica en Red de Salud Mental), Asociación Americana de Psiquiatría, Arlington.
- Deleuze, Gilles (1967), *Présentation de Sacher-Masoch*, Les Éditions de Minuit, París.
- Deleuze, Gilles (1968), *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France, París.
- Deleuze, Gilles (1985), *Cinéma 2. L'image-temps*, Les Éditions de Minuit, París.
- Deleuze, Gilles (2002 [1967]), “L'éclat de rire de Nietzsche”, en *L'île déserte*, Les Éditions de Minuit, pp. 178-182.
- Deleuze, Gilles, y Félix GUATTARI (1980), *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Les Éditions de Minuit, París.
- Deleuze, Gilles, y Félix GUATTARI (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, París.
- Derrida, Jacques (2008), *La bête et le souverain*, Galilée, París.
- Descartes, René (1953a), *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, in *Œuvres et lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París.
- Descartes, René (1953b [1641]), *Méditations métaphysiques. Œuvres et lettres*, in *Œuvres et lettres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París.
- Dostoïevski, Fiodor (1953 [1869]), *L'idiot*, trad. de A. Mousset, B. de Schloezer y S. Luneau, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, París.
- Gros-Azorin, Caroline (1998), “Préface”, in Ludwig Binswanger, *Le problème de l'espace en psychopathologie*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse.
- Heidegger, Martin (1977), “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, in *Gesamtausgabe I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970, Band 5: Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp. 209-269.
- Kraepelin, Emil (1915), *Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, 8ª edición, tomo 4, parte 3, Johann Ambrosius Barth, Leipzig.
- Mengue, Philippe (2013), *Faire l'idiot*, Germina, París.
- Nicolás De Cusa (2005), *Idiota. De mente*, ed. bilingüe, trad. de Jorge M. Machetta, Biblos, Buenos Aires.
- Nicolai De Cusa (1983), *Idiota. De mente*, in *Opera Omnia V*, ed. L. Baur y R. Steiger, Felix Meiner: Hamburg, pp. 48-160.
- Organización Mundial de la Salud (1995), *Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y Problemas Relacionados con la Salud*, 10ª revisión, trad. a cargo del Centro Venezolano de Clasificación de Enfermedades, Organización Panamericana de la Salud, Washington.
- Pinel, Philippe (1801), *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Caille et Ravier, París.
- Roger, Alain (2007), *Bréviaire de la bêtise*, Gallimard, París.
- Rosset, Cément (2004 [1977]), *Le Réel. Traité de l'idiotie*. Les Éditions de Minuit, París.

## Fenomenología de la *pólis* y torsión del *Dasein*: dialéctica y hermenéutica en la temprana interpretación gadameriana de la ética platónica

### Phenomenology of the *pólis* and torsion of *Dasein*: dialectic and hermeneutics in the early Gadamerian interpretation of Plato's ethics

FACUNDO BEY\*

**Resumen:** El objetivo de este artículo es presentar y analizar las principales hipótesis de Hans-Georg Gadamer en su libro de 1931 *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* en relación con las nociones de *pólis*, *areté*, *tó agathón* y *Dasein*. Luego, se intentará demostrar que en este trabajo temprano de Gadamer se formula la primera producción filosófico-política de relevancia del autor, expresada en forma de diálogo crítico con Martin Heidegger, a partir de las nuevas posibilidades interpretativas que la filología y fenomenología le abrieron para el estudio de Platón y su filosofía. Esta obra temprana, además, habría sentado las bases de los futuros desarrollos de la hermenéutica filosófica, en particular, con relación a la caracterización de la estructura dialógico-dialéctica de la comprensión y al vínculo entre *éthos*, *práxis* y *lógos*.

**Palabras clave:** Dialéctica; Hermenéutica Filosófica; *Pólis*; *Dasein*; Gadamer; Heidegger.

**Abstract:** The aim of this paper is to present and analyse the main hypotheses of Hans-Georg Gadamer in his 1931 book *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* regarding the notions of *pólis*, *areté*, *tó agathón* and *Dasein*. Then, it will be attempted to show that in this early book of Gadamer is his first relevant philosophical-political work, expressed in the form of a critical dialogue with Martin Heidegger, departing from the new interpretative possibilities that philology and phenomenology opened to Gadamer's studies on Plato's philosophy. This early work, moreover, would have laid the foundations for the future developments of philosophical hermeneutics, in particular, regarding the characterization of the dialectical-dialogical structure of understanding and the relationship among *éthos*, *práxis* and *lógos*.

**Keywords:** Dialectic; Philosophical Hermeneutics; *Pólis*; *Dasein*; Gadamer; Heidegger.

---

Recibido: 18/08/2018. Aceptado: 25/01/2019.

\* El autor es Dr. en Filosofía por la Universidad Nacional de General San Martín (EH-UNSAM), Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Investigador del Instituto de Filosofía "Ezequiel de Olaso" - Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) / CONICET y Profesor Titular de Ciencia Política de la Universidad del Salvador. Sus principales líneas de investigación son la recepción de la filosofía política platónica en la filosofía de Hans-Georg Gadamer y en la filosofía y filologías alemanas entre 1919 y 1945, con especial énfasis en las figuras de la soberanía y de la utopía. Publicaciones recientes: "La poesía como diálogo: consideraciones en torno a *Plato und die Dichter* de Hans-Georg Gadamer", *Boletín de Estética*, Año XIII, Verano 2016-2017, N° 38, pp. 7-43; "El ensayo de Hans-Georg Gadamer sobre el *Protréptico* aristotélico: ética y política en la filosofía socrático-platónica", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 45, Vol. 1, Otoño 2019, pp. 33-61. E-mail: [facundo.bey@gmail.com](mailto:facundo.bey@gmail.com)



*Yo estaba intentando hacer algo diferente en ese momento, algo que Heidegger no podía hacer en absoluto, y esto salió de mi libro, La ética dialéctica de Platón, que sirvió como mi tesis de habilitación. Intentaba llegar a la filosofía por diferentes caminos, específicamente, por el camino del conocimiento práctico. [...] el paso decisivo ya estaba dado en el hecho de que, desde ese momento, incluso si hubiera querido seguir a Heidegger, ya no podría haberme puesto de acuerdo con él*  
(Gadamer, 2002b, 23)<sup>1</sup>.

## 1. Dialéctica y hermenéutica

Aunque inicialmente dedicada al estudio del papel del placer en la ética aristotélica (2015, 383), motivo por el cual Hans-Georg Gadamer decidió primero realizar una introducción a la *hēdonē* en la ética platónica contenida en el *Filebo*, su tesis de habilitación comienza desde 1929 a ser reelaborada y revisada a partir de los conocimientos que el marburgués fue adquiriendo y perfeccionando en los seminarios que frecuentó desde 1928 (principalmente, los de Paul Friedländer). Esta investigación se convertirá en el primer libro del autor: *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos* [*La ética dialéctica de Platón. Interpretaciones fenomenológicas del Filebo*] [1931].

Uno de los temas presentes, que luego tendrá gran proyección sobre los estudios posteriores de Gadamer, regresa en verdad desde el ensayo de 1928 *Der aristotelische Protreptikos und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik* [*El Protréptico aristotélico desde el punto de vista del tratamiento del desarrollo histórico de la ética aristotélica*], aunque ahora alumbrando la figura de Platón. Se trata de la relación entre la filosofía y la política. Gadamer decide en esta ocasión partir de la *Carta VII* para señalar especialmente que el ideal existencial del filósofo, el de llevar una vida dedicada a la pura teoría, no es ningún sentido “extrapolítico” [*ausserstaatliches*], ni implica renuncia alguna a la *prāxis*, entendida (aunque no exclusivamente) como la preocupación por las cosas relativas a la *pólis* (GW 5, 5-6).

El testimonio de la *Carta VII* enseñaría, justamente, que la filosofía platónica deviene política en la medida que su punto de partida es, necesariamente, tanto la relación de Platón con Sócrates como la defeción de la *pólis* ateniense con respecto a este último. En este sentido, la filosofía resulta un “desvío” [*Umweg*], un apartarse de los modos en los que la *pólis* ateniense se orienta, pero sin abandonar la marcha ni el camino. Un cambio de dirección de una importancia tal que modificará el concepto del político y de la [más] “auténtica tarea política” [*echten politischen Aufgabe*] para Platón, cuyo modelo será, desde entonces, la perturbadora existencia de Sócrates y sus refutaciones (GW 5, 6).

Lo anterior es de importancia capital para asumir otro de los presupuestos directrices de Gadamer en su libro y, como se ha dicho, en sus textos inmediatamente sucesivos sobre la “teoría sofística y platónica del Estado” (Gadamer, 2015, 489), tanto *Plato und die Dichter* [*Platón y los poetas*] [1934] como *Platos Staat der Erziehung* [*El estado educacional de Platón*] [1942]: “*República* no es un programa de reformas constitucionales entre otros,

1 Todas las traducciones de esta entrevista me pertenecen, así como las relativas a los volúmenes 5, 6 y 7 de la *Gesammelte Werke* (GW) y los siguientes textos y entrevistas de Gadamer citados en el presente artículo: (1977), (1978), (1995), (2002b). También me pertenecen las traducciones de los siguientes textos: Sullivan (1989), Di Cesare (2003; 2007; 2015), Heidegger (GA 53; GA 97; 2009b).



dirigido a tener un efecto político directo, sino, en cambio, un estado educacional [*Staat der Erziehung*]” (GW 5, 6). Y en tanto este diálogo está orientado a encontrar nuevas bases para construir un Estado genuino, cuya característica principal sería, desde luego, su función educacional, su objetivo será formar a los hombres capaces de encontrar tales bases, a partir del descubrimiento socrático de la imposibilidad de alcanzar un fundamento que no acepte preguntas, que no resista la intensidad del *phármakon* filosófico.

La introducción al libro sobre el *Filebo* a partir de la referencia a *República* comienza a manifestar la inseparabilidad de la pregunta por la ética y la política en el texto gadameriano, lo que a primera vista podría exigir una aclaración sobre la relación de ambos términos. En líneas muy generales, la ética constituye para Gadamer una concreta comprensión pública de la existencia dentro de la cual tiene lugar la acción humana, muy cercana a su interpretación de la noción de *areté*, que pareciera englobar, a su vez, lo que tradicionalmente designa el término *éthos*. Ahora bien, debe considerarse con atención que, en su particular lectura de Platón, la situación ética, ahora bajo la connotación del *ēthos* o carácter (aunque no en el sentido del término *kharaktēr*, de marca o *gráphō*), es el punto de partida, por medio del diálogo con otro, de la dialéctica en cuanto movimiento anímico<sup>2</sup>. En su investigación teórica del bien, la dialéctica destruiría la paz de los cementerios que instalan, por medio de la habituación, los dogmas normativos, y prodigaría una comprensión de los hombres como entes que no disponen de sí mismos de forma definitiva y cuya posibilidad más alta se encuentra siempre en la experiencia de la finitud, en el límite que no constituye obstáculo, sino posibilidad de emergencia del sí mismo como otro y de encuentro del otro con uno mismo en cuanto parcialidades múltiples de una única *pólis*. Es en este último sentido que la dialéctica puede ser ética y, en consecuencia, como diría Richard Sullivan, “también es política” (1989, 143).

Esta búsqueda que damos en llamar «ético-política», que acontece en un mismo ámbito de la existencia, de construir un Estado genuino, y su finalidad, es decir, formar ciudadanos competentes para dar dirección a la *pólis* de un modo tal que no sea contradictorio con la idea de Bien, está comprometida indisolublemente con el desarrollo de la *areté*, entendida, a un mismo tiempo, como “potencialidad e inteligibilidad existencial y específicamente humana” (GW 5, 6).

Para Gadamer, en la filosofía socrático-platónica, al igual que en la socrático-aristotélica, la existencia humana en su facticidad y los conceptos de *areté* y *tó agathón* no son tratados *eo ipso* sino en cuanto están determinados y son definidos en relación con una otra cosa<sup>3</sup> que no es su opuesto ni su ausencia:

2 Gadamer tenía presente al menos ya desde 1930 la diferencia clásica entre ἔθος (*éthos*) y ἦθος (*ēthos*), planteada tanto por Platón (*Leg.* 792e) como por Aristóteles (*EN*, 1103a). Cfr. GW 5 (242).

3 En una obra posterior, “Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios»” [*Idea y realidad en el Timeo de Platón*] (GW 6, 242-270), Gadamer afirmará que: “A diferencia de *República*, el *Filebo* no se pregunta sobre la idea de Bien y su función en cuanto paradigma para la vida humana; más bien, por el contrario, se interroga sobre cómo la vida concreta de los seres humanos en toda su determinación y carácter mixto [*Gemisheit*], y definida como está por los impulsos y los placeres tanto como por el conocimiento y el entendimiento, puede, sin embargo, ser «buena», es decir, puede participar del Bien” (GW 6, 268).

La pregunta socrática sobre qué cosa sea la *arete*<sup>4</sup> (o una *arete* específica) está guiada, pues, por un concepto preliminar de *arete*, compartido tanto por quien es interrogado como por quien realiza las preguntas. Todo *Dasein* vive constantemente en una comprensión de la *arete*. Qué y cómo deba ser el buen ciudadano está ya dicho en una interpretación que domina toda la comprensión pública de la existencia [*das ganze öffentliche Daseinsverständnis beherrschenden Auslegung, der sog*]. Se trata de la así llamada moral [*Moral*]. El concepto de *arete* es, por lo tanto, un concepto “público”. En él, el ser de los hombres está comprendido como un ser con-otros-en-una-comunidad [*das Sein des Menschen als ein Mit-Anderen-in-einer-Gemeinschaft*] (la *polis*) (GW 5, 39; énfasis original).

La *areté* está siempre presente como modo público y originario de autocomprensión y existencia. En realidad, no hay modo de ser humano por fuera de la *areté*, ni hombre libre que merezca ser llamado tal que no sea ciudadano: “Forma parte del ser del hombre el que éste se comprenda a sí mismo en su propia *areté*” (GW 5, 39). Así como no hay extrapoliticidad para el hombre en general, no hay modo de vivir por fuera de la *areté*. Y no lo hay para el guerrero ni para el artesano, como tampoco para el filósofo. A esto se refería Gadamer un año antes, en su *Praktisches Wissen* [*Saber práctico*] cuando decía que “[...] Uno puede elegir su profesión. No es posible, en cambio, elegir ser un hombre, se tiene siempre que serlo. [...] Uno no puede retirarse de su existencia como hombre” (GW 5, 242).

La *areté* no es algo que se pueda tener o no tener en sentido posesivo e individual. Cuando Gadamer afirma que “con la pretensión de ser un ciudadano viene dada necesariamente la pretensión aún más amplia de poseer esta *arete*, que hace de uno un ciudadano, es decir, un hombre” (GW 5, 40), entiende que la posibilidad de «apropiarse» de ella no es la de dirigirla o manipularla sino, en todo caso, la de acceder a la misma por medio del *lógos* en el que se presenta todo como tal, en su obvedad: “la pretensión” de poseer la *areté* refiere inequívocamente a esta participación. Este es el modo en que probablemente Gadamer recupera el *dictum* socrático: “La virtud no tiene amo; según se la honre o se la desprecie, cada uno tendrá mayor o menor parte de ella. La responsabilidad es de quien elige, el dios no es responsable” (*Rep.* 617e; trad. propia).

Cada *Dasein* se comprende en una *areté* en cuanto forma parte de una *polis*, pues el comprenderse es aquello que lo define como hombre. Esta comprensión implica estar también en condiciones de dar cuenta de las acciones inmediatas que se proyectan desde aquella otra comprensión más primaria que acontece en el *lógos*, esa que es capaz de hacer presente lo que no aparece de ese modo. Según Gadamer, el descubrimiento de Sócrates fue que esto no sucede naturalmente y que lo que parece obvio en la comprensión media del *Dasein*, lo que es considerado correcto o incorrecto, exige una mediación: “la pregunta socrática sobre qué es la *areté* es una exigencia de un rendimiento de cuentas [*Rechenschaftsgabel*]” (GW 5, 40), una clarificación dialéctica de las posibilidades existenciales, “de aquello que el hombre pretende ser” (GW 5, 73). Aquí se encuentran por vez primera dialéctica y hermenéutica, como teoría y *práxis* existencial y común, como “arte de comprender y de hacer hablar a lo extraño y a lo que se ha vuelto extraño” (Gadamer, 1981, 92).

4 En las citas textuales aquí traducidas por el autor se mantiene la transliteración del griego utilizada por Gadamer.

Este examen exige un trabajo de cada uno sobre sí mismo que, partiendo de las interpretaciones dominantes, dé con el para qué común del hombre y las cosas, esto es, una cierta idea del Bien que sea capaz de proporcionar una medida, una que no antecede a la comunidad, sino que es su efecto, y así dar lugar a un saber ético-político capaz de realizar un modo de vida deseable, un buen vivir (Gadamer 2001, 140; 142-143). Esa indagación de sí, del otro de uno mismo, que llega a su punto más profundo cuando se efectúa como una búsqueda común, demanda comprender el propio comportamiento en una *areté* determinada cada vez de cara al Bien, alcanzar con otros una justificación del deber hacer y del ser en términos del por-mor-de [*Worum-willen*] de la propia existencia (GW 5, 40; 44).

La voluntad socrática de entendimiento mutuo [*Verständigung*] es, justamente, la aceptación más radical de que la tesis propia pueda ser contradicha por otro en vistas a alcanzar un compromiso con la verdad de las cosas. No se trata de una búsqueda personal en términos de *adequatio* o conformidad, de reconciliación entre las palabras y las cosas, sino de un compromiso entre los hombres que supere el simple convencionalismo o la voluntad de instrumentalización (GW 5, 39).

Pero todo consenso bien podría significar la mera imitación de opiniones. Porque ponerse de acuerdo con otros no es equivalente a compartir una opinión o convenir en algo (Gadamer 2017, 465). Ponerse de acuerdo con un otro exigiría, no sólo estar de acuerdo con uno mismo, sino sostener todo posible acuerdo sólo en los límites de algo sobre lo que se va a ocurrir y que no pertenece a nadie, el *lógos*. Empero, esto que no pertenece a nadie, que permanece en el centro, «entre» dos o más, y a partir de lo cual puede o no haber acuerdo, no resulta claro en su carácter inapropiable cuando es manipulado para impresionar al auditorio y para silenciar al interlocutor por medio de un discurso monológico, tal como sucede en el *lógos* sofístico (GW 5, 51-52; Gadamer 2017, 445-446; 463). Los persuasivos caminos de la mera erística (*Phil.* 16e-17a), así como el hedonismo absoluto «que mira a la inmediatez desde la inmediatez y para la inmediatez», pueden llevar, finalmente, sólo a un mismo lugar: la mera obtención de conformidad, la suspensión de ese diálogo con uno mismo y los otros que es el pensamiento (también GW 7, 350, 365 y Lammi 1998).

De este modo, todo auténtico diálogo se funda en una ignorancia compartida y en una necesidad compartida de saber. Para que una *pólis* pueda dar con su Bien (y también con su placer propio) debe partir del presupuesto de que todos los ciudadanos conforman y com-parten, a un mismo tiempo, “una comunalidad [*Gemeinsamkeit*] del no-saber y una comunalidad del deber-saber, esto es, un entendimiento de la necesidad de una exigencia de conocimiento auténtica y justificada” que ponga en marcha “una búsqueda conjunta” (GW 5, 44). Porque es, efectivamente, esta última la que justifica la propia idea de saber o ciencia: “En la comunalidad de la precomprensión del Bien se basa la posibilidad última del entendimiento” (GW 5, 47).

El lenguaje no es “una simple *copia* del ente”, un portador neutral de significados, sino fundamento de la comprensión y, por lo tanto, de la existencia humana en cuanto posibilidad más alta de ser del ente y del *bíos* filosófico-político (GW 5, 53; énfasis original). Para Gadamer, que da especial atención a la famosa “segunda navegación” socrática del *Fedón*, ser y *lógos* en Platón se relacionan de modo tal que, para empezar, el habla resulta un originario “tener que ver *en común* con algo”, en el sentido de estar comprometidos con «algo» por medio de la palabra, suelo compartido de la existencia y el conocimiento (GW

5, 23; énfasis propio). En la *pólis*, la “comunalidad de intereses vitales” [*Die Gemeinsamkeit des Lebensinteresses*] (GW 5, 53) se despliega a partir de aquella originaria precomprensión común del mundo, esto es, en la formación del lenguaje, en la cual se comprenden todos aquellos que previamente lo han acordado y pueden hacerlo de manera siempre nueva en la discusión, ya que lo que es objeto de la dialéctica es lo *amphisbētēsionon*, no la mera oposición entre opiniones, sino ese algo que está bajo —y a la vez conforma— el ámbito de la disputa (GW 5, 73, n. 20; 33; también *Phdr.* 263a.).

El mundo se encuentra —según Gadamer— precomprendido intersubjetivamente en el lenguaje (GW 5, 53). Pero ¿qué significa aquí intersubjetividad? ¿qué implica esta invocación al sujeto en este contexto? Para comenzar, es necesario aclarar que Gadamer no sugiere un regreso al modelo cognoscitivo moderno, al sujeto cartesiano. La intersubjetividad de la que habla no es la unión de dos interioridades inmediatamente dadas y cerradas sobre sí mismas, con fronteras definidas, sino un atributo del lenguaje en cuanto comprensión del mundo. El *inter* no es un puente entre los hombres, no es una herramienta que permite pasar de un lado al otro, un hilo por el cual una conciencia pasa a la otra, resultando, después de este pasaje, ambos «sujetos» o bien vírgenes de todo cambio después de sucedido su encuentro, idénticos a sus «puntos de vista», o bien igualados según la capacidad que uno de ellos pueda tener para absorber al otro.

Este *inter* de la intersubjetividad es, en cambio, en el «entre» que presupone el *lógos*, el lenguaje común de cuya verdad participan los «inter-locutores» y que los reúne en una comunalidad siempre y cuando se mantengan en la disposición a la conversación, en la superación permanente de los propios límites de su comprensión. “La *Gemeinsamkeit* —como dirá Gadamer años después en el segundo volumen de *Wahrheit und Methode*—, aquello que ya es tan común que no es ni lo mío ni lo tuyo, no es sino una interpretación común del mundo que hace posible la solidaridad moral y social” (GW 2, 188)<sup>5</sup>.

Según Gadamer, la filosofía platónica es dialéctica porque en la acción de comprender concibe desde el inicio a los hombres como entes “en camino” [*Unterwegs*] y “entre medio” [*Zwischen*] (GW 5, 6), es decir, que como posibilidad más suprema y tarea del hombre reconoce su límite infranqueable de cara a su realización, su pertenencia al dominio temporal y plural: la finitud. Así, “la filosofía [...] no es σοφία, conocimiento que proporciona disposición sobre algo, sino un esfuerzo en esa dirección. En cuanto tal, es la posibilidad suprema de los hombres” (GW 5, 7).

En el terreno abierto de la cuestionabilidad la existencia y la filosofía se realizan dialécticamente. Allí entran en tensión la pretensión de conocimiento del hombre y la realidad, en su acontecer en torno a las cosas, en el espacio entre el saber y la ignorancia en el que la *dóxa*, como facultad intermedia [*metaxú*], “ase lo que erra en el medio”<sup>6</sup> (*Rep.*, 478a-479d), entre el polo de la vida y de la muerte:

5 La traducción me pertenece. Considerar lo anterior es fundamental para comprender no sólo las implicancias ético-políticas de los fundamentos de la hermenéutica filosófica, sino también el sentido que adoptará para Gadamer su célebre concepto de *Horizontverschmelzung*, «fusión de horizontes», en *Wahrheit und Methode* (GW 1, 312, 383, 450).

6 Traducción propia a partir de la versión de Barbara Cassin y Charles Baladier (2014, 229).

[...] la filosofía platónica no se limita a[el acto de] concebir tal posibilidad en cuanto la más eminente, sino que comporta el cumplimiento de esa misma posibilidad. Esto significa, sin embargo, que [el hecho de] ser humano implica que los hombres no disponen de sí mismos de forma cerrada, y que la filosofía, en cuanto posibilidad humana que tiene lugar en esta cuestionabilidad [*Fraglichkeit*] dialéctica, en el saberse a sí misma humana, también se realiza dialécticamente (GW 5, 7).

Donatella Di Cesare, por su parte, ha demostrado cómo este «entre», este «a través», está presente en el prefijo griego *día* así como la función que desempeña éste en la interpretación gadameriana de la filosofía platónica, tanto en las nociones de *dialéctica*, *diálogo* como de *diáresis*, cumpliendo siempre una función de apertura bajo la forma de “la provisoria, la indeterminación, lo inacabado. Mientras [la dialéctica] se sabe *finita*, acepta la apertura *infinita*”. En este sentido, “esta dialéctica es dialógica: su «entre» es aquel del *dia-logo*”, que “se desarrolla ejemplarmente a lo largo del hilo conductor del lenguaje”, de los *lógoi* (Di Cesare, 2007, 177; énfasis original). Tal como dirá Gadamer con relación a “la estructura especulativa del lenguaje” en *Wahrheit und Methode*, “las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito” (2017, 561), pues “todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar” (549).

Platón, al reconocer la estructura del *lógos*, habría dado lugar a una transformación del concepto de ser, que tuvo lugar en el *Sofista*: el ser es desde entonces *dynamis* o «posibilidad», origen de acción o de pasión (*Soph.* 247d8). No sólo todo lo que tiene posibilidad de actuar o padecer existe plenamente: “ser es siempre al mismo tiempo no-ser, esto es, aquello en lo cual se diferencia de todo otro, o: todo lo que no es” (GW 6, 24). La mezcla es (aunque no sólo) “del ser y del no-ser, de lo idéntico y lo diferente”, una de las formas en las que se entrelazan las Ideas (GW 6, 22). Por eso Gadamer sostendrá en otro texto que “La *dialéctica* no piensa al ser (la esencia) [*das Was-sein*] en el *lógos*, sino más bien al ser mismo como *lógos*” (GW 6, 28; énfasis original). Se trata de la primera indagación del marburgués sobre la construcción lingüística de “la constitución fundamentalmente finita del ser” (Gadamer, 2017, 549).

Cuando Gadamer afirmó en su primer libro que “toda unificación de lo múltiple mira a la multiplicación de lo uno” (GW 5, 33-35) era justamente porque, en su interpretación, Platón había encontrado en la *diáresis* el procedimiento dicotómico que permite la superación de todo discurso, “la vuelta [*Wendung*] positiva de la dialéctica [...], la «euporía» después de la «aporía» (*Phil.* 15c)” (GW 6, 23); Di Cesare (2007, 179-180).

## 2. El desvío del *Dasein*

Hasta aquí, no es difícil identificar la decisiva influencia de Heidegger. Un terreno mínimo en común con el texto heideggeriano es posible ubicarlo incluso ya en el §27 “Caracterización general de la sofística” del curso de verano de 1926, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* [*Los conceptos fundamentales de la filosofía antigua*]: “En la sofística, la meditación se desplaza de la contemplación del mundo a la interpretación del *Dasein*, sus posibilidades de conocer y comportarse moral y políticamente” (2014, 105; GA 22, 83). En

principio, esta caracterización de la sofística como interpretación del *Dasein* en sus posibilidades políticas no difiere de la tesis gadameriana aquí presentada: la *areté* en la que vive el *Dasein*, que bien puede ser la *areté* sofística, domina la comprensión de las acciones de los miembros de una comunidad.

Por otro lado, la definición de *areté* de Gadamer no puede dejar de ser confrontada con el §27 de *Sein und Zeit*, en el que “la publicidad” [“*die Öffentlichkeit*”] reúne los modos de ser del uno [*das Man*] (distancialidad, medianía y nivelación), regula la interpretación del mundo y del *Dasein* (2009a, 147; GA 2, 127). Su fuerza está, justamente, en que toda cosa por medio de ella se presenta como evidente, pero es precisamente esa claridad la que oscurece el carácter encubierto de lo que se muestra como disponible y sabido en la compartida cotidianidad. En resumen, siguiendo a Gadamer, la *areté* socrático-platónica reuniría, en los términos de Heidegger, el carácter de la *Auslegung* y la *Öffentlichkeit*, de la interpretación y la publicidad.

Igual de trivial que rechazar la explícita influencia de Heidegger sobre Gadamer (GW 5, 159) sería hacer pasar el pensamiento de un autor por el del otro. Desde luego, no es posible proporcionar aquí un análisis detallado y preciso de todos los puntos de contacto entre ambos autores, ni siquiera de aquellos en los que Aristóteles y Platón conforman su centro, pero eso no significa dejar de lado ciertas modulaciones particulares que hacen a una divergencia más general y relevante, reconocida incluso por el propio Gadamer.

Las formulaciones de este último no se limitan a replicar las aserciones de Heidegger ni las trasladan al horizonte de la antigüedad. Esto puede advertirse, por ejemplo, en que si bien Gadamer reconoce que en el discurso, particularmente en la confirmación por parte de otro que supone el consenso, tienen lugar formas insustanciales, caídas o impropias (GW 5, 33) (asimilables a aquel movimiento inconducente que el Sócrates platónico identifica como *adoleschía* en *Teeteto*, es decir, la charlatanería; *Tht.* 195b-c) no hay, en cambio, en su propuesta de lectura sobre el paso del diálogo socrático a la dialéctica platónica (y luego a la apodéctica aristotélica), ninguna posibilidad solipsista de dar con lo propio ni tampoco renuncia alguna a la caracterización del *Dasein* como *zōon lōgon échon*. Análogamente la fenomenología de las emociones o afectos que realiza Gadamer en su libro sobre el *Filebo*, diversa de la de *Sein und Zeit*, si bien afirma que el dolor implica una turbación, es decir, una interrupción de la distracción recreativa, que posibilita una temporalidad en la que la reapropiación de la existencia puede tomar lugar que “crea una morada [*Aufenthalt*] en la que su constante pesantez se le torna tangible” al *Dasein* (GW 5, 129-130), sin embargo, la misma no sería suficiente para que el *Dasein* se encamine hacia el conocimiento de sí, sino que demostraría solamente el estatuto mixto de un placer que se funda en la negación del sufrimiento y de lo que sería su contracara: un dolor intenso, pero, también éste, aporético: “[...] cuando sufre un dolor, también el *Dasein* está especialmente ansioso de buscar olvidarse a sí mismo en el disfrute, y precisamente los placeres más intensos —sobre todo aquellos corporales— tienen este carácter de *entumecimiento*” (GW 5, 130; énfasis original). Gadamer asumía así que el placer puro para Platón no tiene el carácter de la privación satisfecha, sino del imprevisto [*der Plötzlich*] (*Rep.* 584e; *Phaed.* 258e3). El placer se da en el desvelamiento del ser en su mera presencia. No hay posibilidad del género de vida más alto, de «felicidad» en sentido eminente, sin una justa mezcla entre *hēdoné* y *phrōnēsis*: “el *Dasein* se comprende en su posibilidad suprema: como cognoscente”, es decir, como cues-



tionador. “El placer y el disfrute —concluye Gadamer— le caben en cuanto están insertos en esta orientación hacia su posibilidad suprema” (GW 5, 155).

En cierto modo, el diálogo que Gadamer planteó a Heidegger pertenece a la misma clase del diálogo socrático. No tenía como objetivo la persuasión por sí misma ni tampoco la simple empatía o imitación. Proponía, en su lugar, un desvío de y desde la analítica del *Dasein*, un despegue posibilitado por el abandono de “la lectura de Platón como precursor de la ontoteología” (Gadamer, 2015, 19). Esa virada, que lícitamente puede evocar para el lector la auténtica tarea que tiene la filosofía a partir del Platón político, significó para Gadamer “una auténtica desviación del pensamiento heideggeriano [*einer echten Abweichung von Heideggers Denken*]” (2015, 19; GW 2, 12)<sup>7</sup>. Gadamer se propuso entonces algo que Heidegger jamás buscó: “[...] hacer hablar a los diálogos platónicos que están permeados de una tonalidad musical distinta [a la del Aristóteles no escolástico]” (2002a, 141).

Más allá de los puntos de contacto entre la filosofía de Gadamer de este período y el pensamiento de Heidegger —por ejemplo, la idea de que la “*παιδεία* no es formación” sino cognada existencial de la *alétheia*, sinónimo de *he hemetéra phýsis*, de la esencia intermedia del hombre, en constante e irreductible confrontación con la *apaideusia*, que capacita al hombre para filosofar, esto es, ser libre (GA 34, 114-115)— nadie podrá encontrar en el último una reflexión sobre la *pólis* y la política del modo en que el primero lo aborda en sus tempranas obras y en el preciso momento en que lo hace y, por qué no destacarlo, en el que deja de hacerlo: en medio de la crisis social, política y cultural de la República de Weimar que vio nacer y llegar al poder al nacionalsocialismo.

Tómese en cuenta un ejemplo que no carece de dificultades: si bien la definición de Gadamer de *pólis* como “el ser de los hombres en cuanto ser-con-otros-en-una-comunidad” (GW 5, 39) parece de innegable influencia heideggeriana, en particular con relación al §74 de *Sein und Zeit* en el que Heidegger hace declinar el *Mitsein* [*ser-con*] como *Mitgeschehen* [*co-acontecer*] de una “*Gemeinschaft, des Volkes*” [*comunidad, del pueblo*] (GA 2, 383), es imposible no preguntarse por qué Gadamer desvía el sentido del *Dasein* heideggeriano tan temprano en su propia obra, cómo lo hace y cómo lo seguirá haciendo en los años siguientes por medio de la interpretación de Platón.

¿Por qué no tomó Gadamer entonces el heideggeriano callejón sin salida de la negación de lo político en nombre del origen de lo político (Lacoue-Labarthe, 2002, 27, 29; 2007, 98; 2010, 158), en el que, en síntesis, la *pólis* cuando no terminó significando *Staatsgemeinschaft*, “Estado como comunidad”, “a la que el ser humano puede y debe dar forma”,

7 “Llego así al punto de la auténtica desviación respecto al pensamiento de Heidegger, al que dedico buena parte de mi trabajo y especialmente de mis estudios sobre Platón” (Gadamer, 2015, 19). Esta desviación tendrá, en buena parte, como célebre corolario a la hermenéutica filosófica de *Wahrheit und Methode*: “Los estímulos filosóficos que recibí de Heidegger me llevaron cada vez más al dominio de la dialéctica, tanto de Platón como de Hegel. Dedicué décadas de enseñanza a elaborar y probar lo que he llamado aquí el efecto unitario platónico-aristotélico. Pero en el fondo estaba el continuo desafío que me había planteado el camino que tomó el propio pensamiento de Heidegger, y especialmente su interpretación de Platón como el paso decisivo hacia el olvido del Ser del «pensamiento metafísico». Mi elaboración y proyección de una hermenéutica filosófica en *Wahrheit und Methode* da testimonio de mis esfuerzos para resistir teóricamente este desafío” (GW 7, 130). Antes, el 5 de abril de 1961, Gadamer le había enviado a Leo Strauss una carta en la que le aseguraba “Mi punto de partida no es el olvido del ser, «la noche del ser», sino, en cambio —esto lo digo tanto en contra de Heidegger así como de Buber— la irrealdad de esa afirmación” (Gadamer, 1978, 8).

como nación, como pueblo que se decide por el Estado (GA 38, 75-77; 2018, 67-70), en el seno de una misión historial [*geschichtlichen*] y espiritual (GA 16, 107-117), terminó por querer decir estrictamente historicidad (1999b, 140-141)? ¿Por qué partiendo de una caracterización de lo político como posibilidad fundamental de los hombres, que pocos años después sería compartida abiertamente por Heidegger —y más tarde renegada en función de la incompatibilidad metafísica entre el acontecimiento de la *pólis* y la pertenencia al ámbito de la maquinación [*Machenschaft*] de la política (1999b, 64; GA 96, 53)—, Gadamer se apartó del camino filosófico y político que lo hubiera podido llevar, como a su maestro, a identificar alternativamente al ser con “la historia de un pueblo” (GA 34, 145), al pueblo con el ente y al Estado con el ser (Heidegger, 2018, 74), reclamando, para su mutua e inseparable realización, la necesidad, por un lado, de la voluntad efectiva, operativa, realizadora, de un *Führer*, de un hombre con prioridad ontológica sobre otros, al cual el pueblo —esos “otros” que él habría creado y transformado en seguidores, de entre los cuales surgirá la comunidad (2009b, 87)— se sacrificara con fidelidad en la lucha y, por otro lado, de una “nobleza política” que custodiara la tradición (2018, 71-72, 78, 80, 92-93)? ¿Por qué plantear, en su lugar, un ideal existencial del filósofo y político como ciudadano, como alguien que no renuncia en modo alguno a la preocupación por las cosas relativas a la *pólis* ni se desembaraza de la pasión que urde el hilo polémico de la filosofía, su severa mirada intransigente hacia el presente y el pasado?

Un esbozo de respuesta, aunque muy simple, podría ser el siguiente: Sócrates, que no era un profesor de filosofía ni un político profesional, sino un filósofo —en el mismo sentido que Pitágoras dijo serlo ante León, según cuentan Diógenes (I, 12) y Cicerón (*Disp. Tusc.*, V.37.8)—, planteó el problema de la vida justa y de la vida reflexiva para todos los hombres. Gadamer planteó el sentido político de la filosofía a partir de Platón del mismo modo: no se trata de tener una competencia particular que pueda ofrecer respuestas para abordar los problemas de la vida en común, de que los filósofos profesionales sean los más aptos para dirigir directamente al Estado o espiritualmente a su dirigencia. Cualquier interpretación que vaya en este sentido confunde el saber, el conocimiento, la ciencia, con la experticia y, por lo tanto, reduce a Platón a un apologeta de aquello que en nuestro tiempo denominamos «tecnocracia», o gobierno de los así llamados «especialistas». Al mismo tiempo, esto no significa que se deba encontrar un particular hombre excepcional, un líder, a razón de “la forma impresa de su ser” [*der geprägten Form seines Seins*] (Heidegger, 2009b, 73). En cambio, se trata de que los hombres, cada uno de ellos, sean capaces de orientar, por medio del razonamiento y el diálogo, las preguntas capaces de cuestionar los errores dogmáticos de la comunidad en la que se encuentran existencialmente ya comprendidos y que se yergue sobre unos determinados hábitos y valores (*éthos*). En cuanto ciudadano, el filósofo no puede ni debe eximirse de la responsabilidad que tiene consigo mismo, con respecto a un tú y a un nosotros. Por ese mismo motivo los modelos paradigmáticos o figuras de la ética-política dialógico-dialéctica de Gadamer no pueden ser las figuras [*Gestalt*] definidas de Sócrates ni de Platón, cada una afincada cómodamente en un repertorio de dogmas, sino, más bien, el «en medio» entre el Sócrates platónico y el Platón socrático (GW 5, 5).

Pensar la *pólis*, que no es una cosa, es pensar al *Dasein*. La *pólis* no es sino el modo de ser del hombre “mundano”. En esto seguramente acordarían tanto Gadamer (GW 5, 18) como Heidegger, aunque para el primero la *pólis* no sea una instancia, al decir de



Lacoue-Labarthe, “archi-política” (2010, 176, 181), ni la comunidad, como pueblo, su esencia. Para el filósofo de la fusión de horizontes la filosofía no podía sino fundarse en una horizontalidad fundamental.

Con el fin de entender aún mejor la particularidad y originalidad del trabajo de Gadamer, resulta de suma importancia reponer aquí algunos de los argumentos esgrimidos en aquellos mismos años por Heidegger en su seminario *Einleitung in die Philosophie* [Introducción a la filosofía]<sup>8</sup>.

La figura sobre la que nos detendremos aquí por un momento, el *Miteinandersein* o ser-unos-con-otros, había sido ya introducida por Heidegger a partir del §26 de *Sein und Zeit*. Pero, como reconoció Francisco González (2009, 63), en el contexto del curso de 1928/29 su tratamiento resulta más rico. Heidegger inicia el §13 regresando sobre un argumento manido para el lector de su libro más conocido: los entes que tienen nuestra forma de ser no son otros *Dasein* delante «cabe» nosotros, sino ahí «con» nosotros. El *Dasein* es, respecto a sí, *Mit-dasein*, determinado y definido “por un con-ser, por un *Mit-sein* con los otros” (1999a, 93), para el cual el «con» debe ser entendido como participación [*Teilnahme*] y como denotando comunalidad [*Gemeinsamkeit*], un carácter común [*Gemeinschaftliche*], esto es, que de varios “(pero en común) puede decirse (o vale) algo igual” (94-98).<sup>9</sup> Eso igual no es ni la conducta externa, ni aquello respecto a lo que nos comportamos, sino más bien “una intención dirigida a lo mismo, puesta en lo mismo, el estar ocupado con vistas a lo mismo”, un “haber-se de varios acerca de lo mismo”, que, en tanto idéntico, “no excluye el cambio y tampoco la diferencia”, sino todo lo contrario (100-103). En este caso, la mismidad [*Selbigkeit*] de lo mismo se da como tal porque “puede ser aprehendido por varios” (106). Esta mismidad no es sino la comunalidad de la cosa para varios, la cosa y nuestro ser cabe ella (109). A su vez, esa comunalidad no se da en el uso que se hace o se puede hacer de la cosa sino en el compartir [*teilen*] algo, lo que significa “dejarse mutuamente algo para el uso y en el uso”, ya que para poder dejarnos mutuamente lo común, nuestro ser cabe lo común (si se me permite) implica un previo y originario dejar-ser [*Sein-lassen*] que lo posibilite, una cierta indiferencia [*Gleich-gültigkeit*] subyacente respecto a las cosas que les permita aparecer como en lo que en cada caso son (111-112). Pero lo que nos compartimos no son los entes que están-ahí-delante, las cosas, sino su des-ocultamiento, es decir, la verdad que les con-viene: “lo común es la verdad del ente” (114), “el ser-unos-con-otros es un compartir la verdad” y esta última un “ingrediente constitutivo de la estructura del ser-unos-con-otros” como forma del *Dasein* (115, 118).

8 No comparto la tesis de Vigo sobre que si bien el curso de 1928/29 “no se orienta fundamentalmente a partir de la consideración de estructuras dialógicas” [...] “sin embargo, incluye como uno de sus objetivos básicos la puesta de manifiesto de condiciones estructurales que dan cuenta de la posibilidad de todo diálogo genuino, tal como dichas condiciones han sido relevadas posteriormente por concepciones de orientación esencialmente dialógica” (2008, 262). Todo ello, considero, no logra cerrar el hiato que intento resaltar, así como sus implicancias políticas, entre las filosofías de Gadamer y Heidegger, entre la ontología del *Dasein* y la estructura dialógica de la comprensión, ya sea en esos años o en los venideros.

9 La traducción de Manuel Jiménez Redondo, que he utilizado hasta aquí, traduce *Gemeinsamkeit* por comunidad. Si bien no es posible afirmar que es del todo incorrecto, en el contexto específico del curso de referencia, resulta problemático ya que, en forma explícita, Heidegger hará uso del término *Gemeinschaft*, para el cual no existe otra traducción posible.

El ser-uno-con-otros no equivale al ser-ahí-fácticamente-con-otros, pues la *Existenz* puede existir sola sin dejar de implicar el ser-unos-con-otros (126-127). Tampoco es un yo que encuentra un tú, una existencia encapsulada junto a otra, proveniente de una fórmula “altruista”, que introduce “una especie de solipsismo en pareja” (131). Y, sin embargo, un sujeto sumido, enfrascado sin reflexión alguna, vuelve posible, paradójicamente, la comunidad [*Gemeinschaft*].

En principio, se podría objetar, no hay lugar para paradoja alguna: Heidegger intenta mostrar la estructura del *Dasein* y el modo en que la comunidad se yergue sobre la base del unos-con-otros [*Miteinander*]. De hecho, no se trata aquí de querer señalar contradicción de ningún tipo. En cambio, se busca evidenciar una diferencia sustancial entre su ontología del *Dasein* y la filosofía dialógica de Gadamer. Si para Heidegger la relación yo-tú presupone su previa determinación por el unos-con-otros, es porque la comunidad está siempre presupuesta, y la reflexión sobre ella misma no da lugar a nada esencial a la comunidad. Con otras palabras, la comunidad está liberada de la reflexión y la experiencia de la finitud queda encerrada en el destino histórico de la facticidad del *Dasein*, encaminado hacia la reapropiación de sí mismo. En sus propios términos: el yo no “irrumpe en el otro” (157).

### 3. Conclusiones: el choque del *Dasein*

Para el filósofo del inicio el otro no da inicio a nada. Y si bien uno podría decir que el hecho de que la política para Heidegger no sea necesaria para «que haya» comunidad pareciera dejar a la primera como reserva de un ámbito de plena libertad, en realidad, y en vista del contraste que se pretende enfatizar aquí, debería señalarse que una *pólis* «liberada» de la reflexión y, sobre todo, de la reflexión sobre sí misma, así como un *Dasein* liberado de la irrupción del otro, hace de la política algo innecesario, banal.

En una entrevista entre 1999 y 2000 con Ricardo Dottori, Gadamer dejó en claro su posición al afirmar inequívocamente que “El *Mit-sein* se vuelve realmente sostenible sólo con otro” (Gadamer, 2002b, 26). A diferencia de Heidegger, Gadamer reconoció entonces haber “desarrollado gradualmente” al interior de su obra filosófica no el *Mit-sein*, al que consideraba, en el terreno de la analítica heideggeriana, una vana concesión inconsecuente, sino el *Miteinander* (26). Un *Mit-sein* que está supuesto, dado por sentado, es la contracara de un otro debilitado, indiferenciado, repetible, superfluo, una existencia conjunta falseada que se agota en un “«dejar que los otros sean» [*Den anderen sein lassen*]” que no logra despertar “un auténtico «estar-interesado-en-ellos» [*Ihm-zugewandt-sein*]” (26).

El verdadero dejar-ser al otro y a lo otro que señala Gadamer no puede ser sinónimo de una indiferencia originaria sino de “un dejarse determinar por el encuentro mismo” (1977, 65), aquello que imprevisiblemente surgirá a partir del choque con un tú, con una época, una obra de arte o un texto: el encuentro tiene para Gadamer la fuerza del verdadero inicio que, paradójicamente, abre éticamente el significado de la finitud, deja que lo que era sea, pero no encerrado sobre sí mismo, sino para aquel que particularmente uno está siendo y que no puede dejar de ser, en vistas de la superación de los límites personales que franquean toda comprensión: “sólo el individuo tiene un tú” (Gadamer, 1995, 39).

El desamparo que implica esta forma de entender el dejar-ser resulta tanto en un abandono humano recíproco, así como una deserción de la filosofía y su tarea; pavimenta el

camino del aislamiento, la autoalienación, la enemistad radical del hombre contra sí mismo y la ignorancia de la situación hermenéutica existencial (1983, 123-138). No por azar, en la entrevista antes mencionada, concluye Gadamer que aquello que había intentado sin éxito demostrarle a Heidegger en los años '20 había sido que

Precisamente en nuestra relación ética con el otro, nos queda claro lo difícil que es hacer justicia a las demandas del otro o incluso simplemente tomar conciencia de ellas. La única forma sabia de no sucumbir a nuestra finitud es abrirse al otro, escuchar al "tú" que está frente a nosotros (2002b, 33) (Cfr. también Di Cesare 2015, 112).

Si el interés de Gadamer por la dialéctica (tanto platónica como hegeliana) ya había mostrado un temprano esbozo de polémica con su maestro, podría agregarse que este alejamiento se acentuó al preguntarse en qué sentido la dialéctica platónica es (o puede ser) ética (GW 5, 158). Este cuestionamiento Heidegger no se lo planteó, aunque había sentado las bases en 1929 para pensarlo —como reconoce Trabattoni (2009, 133-134)— en un pasaje de *Vom Wesen des Grundes* (GA 9) [*La esencia del fundamento*], al tratar de vincular, por medio de Platón (*Rep.* 509b), el *agathón*, en cuanto *aitía* (causa teleológica), con la trascendencia del *Dasein* y su capacidad de proyectarse:

Pero ¿se puede interpretar el *ἀγαθὸν* como trascendencia del *Dasein*? [...] El problema del *ἀγαθὸν* sólo es el punto culminante de la pregunta central y concreta por la posibilidad fundamental de la *existencia del Dasein* en la "polis". [...] en cuanto proyecto que desvela el ser, dicha comprensión es la acción originaria de la existencia humana, en la que todo existir tiene que estar arraigado en medio de lo ente. Así pues, el *ἀγαθὸν* es esa *ἔξις* (potencia) que es dueña de la posibilidad (en el sentido de la posibilidad) de la verdad, la comprensión e incluso el ser, y además de los tres a la vez en su unidad (2001, 137-138; énfasis original).

Lo anterior, podría objetarse, se encuentra en consonancia con la caracterización gadameriana en *Platos dialektische Ethik* del Bien como *Worumwillen* del ser del hombre y como prerrequisito de la comprensión, equivalente a la *areté*. En el texto gadameriano, el Bien no puede ser un conocimiento que sólo tienen algunos, "por medio del cual sólo los «sabios» se distinguen" sino que, en cuanto la "pretensión de este conocimiento constituye la esencia de la existencia humana", [...] "todos deben pretender tener[lo] y, por lo tanto, buscarlo continuamente en la medida en que no lo tengan" (GW 5, 39) (Cfr. también Gadamer 1981, 83-93; 2016, 160).

El sentido del *Worumwillen* gadameriano se explica, notablemente, en el contexto de la primera aparición de la noción de *Spiel* [juego] en la obra de Gadamer, entendido como modo de la existencia presente y compartida en una actividad cuyo objeto está supeditado al propio "*por-mor-de[lo]*" (juego) (GW 5, 25). Esta noción operativa de *Spiel* y del *Worumwillen* constituirían la clave de lectura de Gadamer para interpelar la comprensión y el cuidado de sí en función del *agathón* tanto en Platón como en Aristóteles (GW 5, 40, 44, 58), la condición de la autocomprensión del *Dasein* en una *areté* determinada, cada vez de cara al Bien y en vista de una acción situada. Como Heidegger (GA 22), Gadamer rechazaba la identificación moderna, impulsada

por Rudolf H. Lotze (1817-1881), entre el *agathón* y el valer, una idea de Bien como ámbito formal del valer objetivo de los valores (1843, 7), de la economía moral y la obligación de los hechos, que reforzaría la concepción dualista del *chorismós*. Sin embargo, al rechazar el marburgués esta apropiación neokantiana de Platón, no buscaría mostrar la superioridad de la ontología aristotélica frente a la platónica sino su raíz común en el *lógos* y el modo pleno de participación de los hombres en la *areté*, ligado a un saber (*Meno*. 89a), que no es ni técnico ni teórico: es una razonabilidad práctica, que tampoco es un instrumento ni una facultad sino una disposición existencial orientada al *tó agathón* (GW 5, 246).

Pero las diferencias entre las tesis de Heidegger y Gadamer son ostensibles e insalvables. Heidegger planteó, sin ambigüedad alguna, en su seminario del semestre de invierno de 1931/32, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [La esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón] (GA 34), que la Idea del Bien platónica no puede representar “algo ético o moral” (2007, 101) (ni lógico ni gnoseológico), sino tan sólo el posibilitamiento del ser y del no-ocultamiento. Desde entonces, las nociones heideggerianas de ética y *pólis* serán indisociables (no sucederá lo mismo con la relación entre *pólis* y los conceptos de político y política), aunque de un modo absolutamente distinto que para Gadamer.

Así como en 1935 la *pólis* heideggeriana se resumía en el *Da* del *Dasein*, “el lugar de la historia” (Heidegger: 1999b, 140-141), en el semestre estival de 1942, para un Heidegger cada vez menos entusiasta con respecto al nacionalsocialismo (GA 96, 43), devenía “el sitio de la morada [*Aufenthalt*] de los hombres en cuanto históricos[,] en medio de los entes” (GA 53, 108). Diversamente de lo que había planteado en el seminario de 1933/34, ahora la *pólis* no es sinónimo de *Staatsgemeinschaft*, ni el deber del ente-pueblo-nación es decidirse por el ser-Estado (GA 38, 75-77): “la πόλις no puede ser determinada «políticamente». La πόλις, precisamente ella, no es, por lo tanto, un concepto «político»” (GA 53, 99). Incluso en los *Schwarze Hefte* [Cuadernos negros] de 1939-1941 Heidegger dirá “La política no tiene más nada que ver con la πόλις, ni con la moral, ni mucho menos con «devenir un pueblo» [*Volkwerdung*]” (GA 96, 43). Esto último es fundamental para entender que, más allá de las variopintas modulaciones de la *pólis* heideggeriana de las décadas del 1930 y 1940, la afirmación que aparece en los *Schwarze Hefte* del período sucesivo (1942-1948), refleja lo que, en última instancia, permanece desde *Sein und Zeit*: “Piden una «ética» y no ven que la temida «teoría» aún está aquí. Se cree que la filosofía sólo es verdadera «filosofía» si se torna «popular». «Ética» es la «técnica» de las normas; son inexpertos en el ἦθος” (GA 97, 86).

No son las lecciones de Aristóteles sobre “ética”, sino las tragedias del poeta Sófocles (fundamentalmente *Antígona*) las que, para el filósofo de Meßkirch, dicen este morar (2001, 289-291), así como será la interpretación de la sentencia del fr. B119 de Heráclito la que habilite en la célebre *Brief über den “Humanismus”* [Carta sobre el “Humanismo”] de 1946, una definición del *ēthos*, como antes de la *pólis*, que termina en *Aufenthalt*, “morada”, “estancia”<sup>10</sup>.

10 “El carácter es para el hombre su destino” [ἦθος ἀνθρώπου δαίμων] (fr. B119). La traducción es de Enrique Hülsz Piccone (2011, 268). La interpretación heideggeriana, que sustituye carácter por morada, es discutida especialmente por el autor mexicano y descartada por implausible (268, n. 59; 2009).

Pero el habitar de la “ética originaria” no da lugar al hombre, sino a la ontología. La ética heideggeriana, es cierto, se sustrae del dominio de las normas, de lo que Hartmann llamaba en 1926 la tiranía de los valores (1935, 524), pero se detiene ante la verdad del ser y allí se demora solitariamente. Más allá del impulso que le ha intentado dar Jean-Luc Nancy<sup>11</sup>, la *Aufenthalt*, en paralelo a lo que sucede con la política, resulta una suerte de archi-ética, una nueva negación en nombre del origen mismo del origen. Trágicamente, es también un modo de concebir la vida en común. Nada de lo que supone esta lectura de Heidegger puede encontrarse en la textualidad de Gadamer ni en su interpretación ético-política de Platón que, por otra parte, le precede.

El carácter posibilitador del *agathón* en la filosofía gadameriana no descuida, sino que intensifica su fuerza ético-política, que no renuncia en momento alguno a su matriz socrático-platónica y a una nueva interrogación y valoración de la ética y la dialéctica. Aunque Fred Dallmayr lo haya dicho con respecto a *Plato und die Dichter* y *Platos Staat der Erziehung*, cabe aquí reponer su señalamiento de que ya en estos primeros textos “la aproximación de Gadamer [...] tiene el carácter de una hermenéutica política o político-moral (a diferencia de la variante filosófica ontológica)” (1990, 93), es decir, la de Heidegger.

Para Gadamer, como indica con claridad Di Cesare, “[...] la experiencia de la finitud es el choque [*l’urto*] del *Dasein* en el límite que, dejando emerger la excentricidad destinal, lo empuja a salir de sí, en el más allá que es siempre el infinito más allá del otro” (2007, 30; 2003, 295). Ese choque [*Anstoß*], es un encuentro [*Begegnung*] que determina “cómo se deja que lo que era sea para aquel que se es” (GW 8, 139). Así, el *Seinlassen* gadameriano, podría decirse, se actualiza como *Sprechenlassen*: reconoce la *Andersheit*, deja hablar a lo otro, pero no incondicionalmente: debe esa otredad decir algo para uno, siempre de nuevo (GW 1, 367). Para el marburgués, el acuerdo, el compromiso de ponerse bajo la verdad del lenguaje, reúne a los hombres, pero no los amontona ni los aísla, sino que los transforma, les procura la posibilidad de darse una identidad en la participación, cambiando continuamente ya que, como dirá muchos años después “todas las comunidades vivas son comunidades de lenguaje, y el lenguaje sólo existe en el diálogo” (1995, 36). El acuerdo implicado en el diálogo, es decir, “la disposición para el diálogo” [*Gesprächsbereitschaft*], “[...] es sólo la entrada en este juego [del lenguaje], no el intento sin sentido para mantenerlo dentro de unos límites” (1995, 53). La comprensión en el acuerdo nunca agota a los interlocutores ni a la cosa en torno a la cual dialogan ni tampoco disuelve la diferencia en la identidad. “Si se dice que hay acuerdo sobre algo, ello no significa que el uno se identifique persuasivamente con el otro. Uno con-viene [*Man kommt überein*], tal como nuestro lenguaje lo expresa bellamente. Es una forma superior de *syntheke*, para ofrecer el genio de la lengua griega” (GW 2, 16). Como explica en su célebre *Wahrheit und Methode*, el diálogo no es sino “una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que se era” (Gadamer 2017, 458). Así, “el diálogo con el otro, sus objeciones o su aprobación, su comprensión y también sus malentendidos son una especie de expansión de nuestra individualidad y una piedra de toque de la posible comunalidad a la que la razón nos alienta” (GW 2, 210).

En estos primeros trabajos de fines de los años '20 y comienzos de la década siguiente, como en los textos venideros sobre filosofía política platónica, Gadamer hizo suya la orien-

11 Sigo aquí las referencias de Di Cesare sobre Nancy (2001; 2005).

tación fenomenológica y, aunque abierto a las influencias de sus grandes maestros, sobre todo en términos metodológicos, evitó en lo fundamental la imitación de sus interpretaciones y conclusiones. Con la mirada dirigida intencionalmente a la *phýsis*, a la *pólis* misma, Gadamer respondió a la solicitud de una “auténtica política filosófica” (GW 5, 175), haciendo honor a su temprana interpretación del *Protréptico* aristotélico, tanto como fenomenólogo de lo político como en su original interpretación de Platón. Asimismo, innegable es la resistencia a su destrucción de lo común, del «entre», en su vocación filosófica, en peligro tanto ante la apatía e instrumentalismo del individualismo posesivo como de la apropiación ideológica totalitaria de Platón a través de fórmulas *völkisch*. De este modo, el *Dasein* gadameriano queda tempranamente a salvo del fuego que cruza *Sein und Zeit* entre, por un lado, la propiedad del pueblo y de la muerte en singular y, por el otro lado, de la impropiedad del *das Man*.

## Referencias

- Cassin, B. y Baladier, C. (2014), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein, Michael Syrotinski (trads.), Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Dallmayr, F. (1990), “Hermeneutics as Justice”, en *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer’s Work*, Kathleen Wright (ed.), Albany, NY: State University of New York Press, 90-110.
- Di Cesare, D. (2003), *Utopia del comprendere*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Di Cesare, D. (2007), *Gadamer*, Bologna: Il Mulino.
- Di Cesare, D. (2014), *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri”*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Gadamer, H.-G. (1977), *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, H.-G. (1978), “Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*: Leo Strauss and Hans-Georg Gadamer”, en *The Independent Journal of Philosophy* 2: 5-12.
- Gadamer, H.-G. (1981), *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa.
- Gadamer, H.-G. (1983), *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Surkhamp.
- Gadamer, H.-G. (1995), *Hans-Georg Gadamer im Gespräch. Hermeneutik, Ästhetik, praktische Philosophie*, Carsten Dutt (ed.), Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Gadamer, H.-G. (2001), *Antología*, Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2002a), “Los griegos, nuestros maestros”. Una entrevista con Glenn W. Most, trad. de Dissinger L., Dagmar, *Praxis Filosófica* No. 14.
- Gadamer, H.-G. (2002b), *Die Lektion des Jahrhunderts: ein Interview von Ricardo Dottori*, Vol. Wissenschaftliche Paperbacks, Münster: LIT.
- Gadamer, H.-G. (2015), *Verdad y método II*, trad. Manuel Olasagasti Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2016), *El movimiento fenomenológico*, Madrid: Síntesis.
- Gadamer, H.-G. (2017), *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Trads. Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. *GW Hans-Georg Gadamer, Gesammelte Werke*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1985-1995.
- Gadamer, H.-G. (GW 1), *Hermeneutik 1 (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986.



- Gadamer, H.-G. (GW 2), *Hermeneutik 2 (Wahrheit und Methode [III]: Ergänzungen. Register)*, 1986.
- Gadamer, H.-G. (GW 5), *Griechische philosophie I*, 1985.
- Gadamer, H.-G. (GW 6), *Griechische Philosophie II*, 1985.
- Gadamer, H.-G. (GW 7), *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.
- Gadamer, H.-G. (GW 8), *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 1993.
- González, F. J. (2009), *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park.
- Hartmann, N. (1935), *Ethik*, Berlín, Leipzig: De Gruyter.
- Heidegger, M. (2009b), “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. Übung aus dem Wintersemester 1933/34, en Denker, A., Zaborowski, H., *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Freiburg: Karl Alber [*Naturaleza, Historia, Estado*, trad. Jesús Escudero, Madrid: Editorial Trotta, 2018].
- Heidegger, M. (GA 2), *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer, 1986 [*Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta, 2009a].
- Heidegger, M. (GA 9), *Wegmarken (1919-1961)*, F.-W. von Herrmann (ed.), 1976 [*Hitos*, trads. A. Leyte y H. Cortés, Madrid: Alianza, 2001].
- Heidegger, M. (GA 16), “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en F.-W. von Herrmann (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- Heidegger, M. (GA 22), *Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926)*, Franz-Karl Blust (ed.), 1993 [*Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires: Waldhuter, 2014].
- Heidegger, M. (GA 27), *Einleitung in die Philosophie (WS 1928/29)*, Otto Saame e Ina Saame-Speidel (eds.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996 [*Introducción a la filosofía*, trad. Manuel Jiménez Arredondo, Madrid: Frónesis-Ediciones Cátedra, 1999a].
- Heidegger, M. (GA 34), *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (WS 1931/32)*, Hermann Mörchen (ed.), 1988 [*De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*, trad. Alberto Ciria, Barcelona: Herder, 2007].
- Heidegger, M. (GA 38), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (SS 1934)*, Günter Seubold (ed.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1998.
- Heidegger, M. (GA 40), *Einführung in die Metaphysik (SS 1935)*, Petra Jaeger (ed.), 1983 [*Introducción a la metafísica*, trad. Ángela Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa, 1999b].
- Heidegger, M. (GA 53), *Hölderlins Hymne “Der Ister” (SS 1942)*, Walter Biemel (ed.), Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1984.
- Heidegger, M. (GA 96), *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger, M. (GA 97), *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Peter Trawny (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015.
- Hülsz Piccone, E. (2009), “Heidegger y Heráclito”, en *Martín Heidegger: Caminos*, Guerra Tejada, R., Yáñez Vilalta, A. (eds.), Cuernavaca: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hülsz Piccone, E. (2011), *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.



- Lacoue-Labarthe, P. (2002), *La ficción de lo político*, Miguel Lancho (trad.), Madrid: Arena.
- Lacoue-Labarthe, P. (2007), *Heidegger. La política del poema*, José Francisco Megías Flórez (trad.), Madrid: Trotta.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010), *La imitación de los modernos: (Tipografías 2)*, Cristóbal Durán Rojas (trad.), Buenos Aires: La Cebra.
- Lammi, W. (1998), "The Conflict of *Paideias* in Gadamer's Thought", en *The Paideia Project: Proceedings of the 20th World Congress of Philosophy*, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducLamm.htm>, fecha de consulta: 10/08/2018.
- Lotze, H. (1843), *Logik*, Leipzig: Weidmann.
- Nancy, J.-L. (2001), *La pensée dérobée*, Paris: Galilée.
- Nancy, J.-L. (2005), "L' 'ética originaria' di Heidegger", en *íd.*, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, trad. it. de A. Moscati, Napoli: Cronopio.
- Sullivan, R. (1989), *The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Trabattoni, F. (2009), *Attualità di Platone. Studi sui rapporti fra Platone e Rorty, Heidegger, Gadamer, Derrida, Cassirer, Strauss, Nussbaum e Paci*, Milano: Vita e Pensiero.
- Vigo, A. (2008), *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*, Buenos Aires: Biblos.

## Contesto biologico e implicazioni etiche della malattia nel *Timeo* di Platone

### Biological Context and Ethics Implications of the Illness in Plato's *Timaeus*

BARBARA BOTTER\*

**Abstract:** A partire dall'analisi di alcuni passi del *Timeo*, il testo propone lo studio delle cause e dei tipi di infermità che affliggono la salute umana al fine di mostrare che la maniera in cui il filosofo concepisce le malattie è una chiave per approfondire l'antropologia e l'etica dell'ultimo Platone. Presupposto della ricerca è la visione olistica che caratterizza il *Timeo*, in cui la condizione umana influenza il livello socio-politico e il livello cosmico, i quali, a loro volta, condizionano e sono condizionati dalla presenza dell'uomo. Per finalizzare lo studio abbiamo circoscritto l'analisi ai passi 69c-90c del *Timeo*.

**Parole chiave:** Platone; Etica; Cosmologia; Politica; Malattia; Vizio.

**Abstract:** Starting with the analysis of some *Timaeus* passages, the text proposes the study of the causes and of the types of infirmity that afflict human health in order to demonstrate that the way the philosopher conceives illnesses is a key to get a deeper knowledge of the anthropology and ethics of the last Plato. Premise of the research is the holistic vision that characterizes the *Timaeus*, in which the human condition affects the socio-political level and the cosmic level which, in their turn, affect and are affected by the human presence. To finalize the study, we analyzed the pages 69c-90c of the *Timaeus*.

**Keywords:** Plato; Ethics; Cosmology; Politics; Infirmity; Vice.

#### 1. Introduzione

Le differenti maniere attraverso le quali i gruppi sociali nel corso delle epoche guardano e reagiscono alla infermità riflettono non solo le loro convinzioni relative a ciò che è considerato malattia, ma anche una teoria relativa alla costituzione umana, i valori etici e, in generale, una certa visione del mondo. Come chiarisce Van der Eijk, “Essa variedade já começa no plano da experiência pessoal: aquilo que indivíduos ou grupos, em uma sociedade

---

Recibido: 23/08/2018. Aceptado: 16/12/2018.

\* Professore Aggiunto del Dipartimento di Filosofia da Università Federale dello Espírito Santo (UFES), Vitória, Brasil. Indirizzo e mail: [barbarabotter@gmail.com](mailto:barbarabotter@gmail.com). Area di ricerca e specializzazione: Storia della Filosofia Antica, in particolare Platone e Aristotele, in relazione alle dottrine etiche, politiche e ontologiche. Principali pubblicazioni: B. Botter, *La Creazione di Immagini in Platone*. Milano: AlboVersorio 2016. B. Botter, “The Influence of the “honeyed Muse” over the Soul in Plato’s Republic”. In Boeri, M.; Kanayama, Y.; Mittelmann, J. (org.), *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*. New York: Springer 2018, 43-67. B. Botter, *Aristotele e i suoi dei*. Milano: Carocci 2011.

determinada, experimentam como dor, enfermidade, deficiência ou desconforto pode variar de um caso para o outro” (Van der Eijk, 2009, 11-12).

È fondamentale per il nostro studio analizzare come Platone comprende, nomina e classifica ciò che egli concepisce come malattia, al fine di gettare luce sull’antropologia platonica e le sue conseguenze sociali e politiche.

Sebbene alcuni esegeti, come il citato Van der Eijk, ritengano che Platone sia il filosofo che differenziò le “malattie dell’anima” dalle “malattie del corpo” e che ciò sia un necessario riflesso della sua concezione dualista, noi difenderemo l’idea che il pensatore mantiene, nel corso del *Timeo*, una visione integrata dell’uomo e un approccio olistico nella relazione fra individuo, città e cosmo.

Mantenendoci fedeli a tale interpretazione, estranea a qualsiasi visione antropocentrica, nel testo a seguire ci proponiamo di esaminare le seguenti questioni: a) In che misura l’uomo è responsabile per le sue proprie condizioni di limitazione fisica e per le malattie che possono affliggerlo. b) In che modo lo stato di infermità fisico – psichica è relazionato ad una nozione di “infermità etica”, ossia qual è la relazione fra vizio e malattia e quali sono le ricadute a livello etico e politico.

## 2. Destino del cosmo e dell’uomo

Nel *Timeo* Platone descrive dapprima l’orizzonte all’interno del quale pone la riflessione antropologica: il cosmo. I protagonisti, Timeo e Crizia, discutono nel Prologo le ragioni per le quali è necessario dapprima descrivere la costituzione del cosmo in vista della descrizione della costituzione umana e del giusto ordinamento della città. Gli dei ausiliari formano il corpo dell’uomo prendendo a prestito dalla totalità cosmica porzioni di aria, acqua, terra e fuoco, le quali saranno poi restituite al tutto: “... e ricevuto il principio immortale del vivente mortale, imitando il loro demiurgo, presero in prestito dal cosmo (*apò toû kósmou daneizómenoi*)<sup>1</sup> porzioni di fuoco, di terra, di acqua, di aria, che poi avrebbero dovuto restituirgli (*hos apodothēsómēna pálin*) (*T.*<sup>2</sup> 43a1-2. Traduzione di F. Fronterotta; si veda anche 53a-c e 81a). L’idea che per conoscere se stesso l’uomo deve dapprima comprendere l’universo risale ad Anassimandro, cui fa eco Eraclito. La prima parola della filosofia ammonisce l’uomo a non dimenticare che:

Ciò da cui proviene la generazione delle cose che sono, peraltro, è ciò verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo necessità: le cose che sono, infatti, pagano l’una all’altra la pena e l’espiazione dell’ingiustizia, secondo l’ordine del tempo. (Anassimandro [in Simplicio], fr. 12 B 1).

La nascita è l’insorgere dell’ingiustizia e questa ingiustizia è pagata con la morte. Eraclito riconosce che la natura è normativa e l’uomo deve agire in accordo con le sue Leggi: “tutte le Leggi umane sono alimentate da una Legge divina” (22B114 DK).

1 Nella traslitterazione del testo greco ci serviamo delle norme di traslitterazione fornite da Fernández Galiano.

2 Per citare i dialoghi platonici useremo seguenti abbreviazioni: *T. Timeo*; *R. Repubblica*; *L. Leggi*; *Prot. Protagora*; *Phil. Filebo*; *Phaedr. Fedro*; *Phaed. Fedone*; *Pol. Politico*; *Gorg. Gorgia*; *Cra. Cratilo*.

Il cosmo è il rappresentante dell'ordine all'interno del disordine dominato dalla "Causa Errante" (*planōménē aítia*, *T.* 48a), ossia dalla Necessità (*anáγκη*, *T.* 47e). L'ordine dell'universo è istituito dall'intervento della causa finale, la quale dapprima dota l'universo di vita (*T.* 30a-c), quindi contribuisce all'unità e alla direzione di esso (Trindade Santos, 2007, 3)<sup>3</sup>. L'uomo è uno dei molteplici elementi della natura viva e come il cosmo è l'immagine necessariamente imperfetta del paradigma ideale, l'uomo è l'immagine necessariamente imperfetta del cosmo nella sua costituzione fisica, animica e, probabilmente, nel suo destino<sup>4</sup>.

Il fatto che l'esistenza umana sia limitata da un ininterrotto alternarsi di corruzioni e generazioni è giustificato da due ordini di fattori:

- 1) Da ragioni di ordine fisiologico. Frias ritiene che il filosofo greco si ispirò alle dottrine mediche di Alcmeone di Crotona, secondo il quale gli uomini muoiono perché sono incapaci di unire l'inizio e il fine (fr. 2 *apud* Frias, 1997, 58-59). Diversamente dai cicli cosmologici, che si realizzano continuamente, i cicli fisiologici della respirazione e della nutrizione (*T.* 79b-e e 80-81) sono transitori (Mugler, 1958, 42-50).
- 2) Da ragioni di ordine escatologico. "É preciso assegurar a reprodução e conservação deste sinal material que é o corpo", e la riproduzione "é o meio não só de criar um novo corpo, mas também de transmitir uma alma correspondente a este corpo"<sup>5</sup> (Brisson, 2011, 137).

### 3. La costituzione elementare del cosmo e la sue ripercussioni nella formazione materiale dell'uomo

Tale quale il cosmo, l'uomo è costituito, al livello fisico, degli stessi triangoli elementari che compongono tutte le cose e che rappresentano, in combinazione matematica, gli elementi di cui tutti gli enti sono costituiti, sebbene nell'uomo gli elementi cosmici non siano presenti allo stato puro e nella pienezza della loro potenza (*Phil.* 29a).

Tanto il cosmo quanto l'uomo sono strutturati in modo matematicamente proporzionato da una iniziale porzione di fuoco e terra a cui il Demiurgo ha aggiunto acqua e aria nella seguente proporzione: fuoco : aria = aria : acqua = acqua : terra in rispetto alla legge di formazione dei solidi (Migliori, 2003). Ciò che discrimina l'uomo rispetto all'universo è che, differentemente dall'universo, nell'uomo il legame fra i triangoli non comporta la stessa stabilità che nel cosmo (*T.* 32c1-4; cf. 32d1-33a e 33a6-b1; 37e-38a)<sup>6</sup>. Infatti, le radici dei triangoli che lo compongono sono fissate solo con chiodi (*desmóis*) invisibili per la loro piccolezza (*T.* 43a2-3).

I processi di declino della struttura umana sono naturali e dovuti all'azione della necessità, se provocati dall'invecchiamento e dal tempo, a causa degli effetti della divisione (*diákrisis*, *T.* 61d7) e dell'incisione (*tomē*, *T.* 61d7, 80e3) degli elementi interni ed esterni al corpo. Il deterioramento è innaturale e precoce se provocato dalle malattie frutto del disordine delle abitudini alimentari, delle condizioni ambientali e del comportamento vizioso (*T.* 81d-86a).

3 Come già detto nel *Fedro* 246b-d.

4 Su questo punto le opinioni degli interpreti sono divise. Si veda Robinson, 2007; Berti, 1997; Reale, 2002; Brisson, 2001; Silverman, 2002; Migliori, 2003 e Carone, 2008, 97.

5 Si veda *Cra.* 399e; Scrivani 2007, 379-402.

6 Si veda Brisson, 2001, in particolare 273, nota 714.

### 3.1. Invecchiamento e morte (T. 81b-d)

L'invecchiamento è descritto da Timeo come un indebolimento delle radici dei triangoli che compongono gli elementi corporei. Questo tipo di degradazione è inteso da Platone come una conseguenza della lotta (*agōn*, T. 81c7) fra gli elementi interni ed esterni al corpo. I ripetuti attacchi reciproci fra gli elementi provocano la divisione (*temnō*, T. 57a2; *tomē* 80d3; *diákrisis* 61d7) dei triangoli che costituiscono le radici degli elementi. Gli elementi che hanno maggiore capacità di tagliare interagiscono con i triangoli più deboli, i quali subiscono l'azione dei primi. L'invecchiamento consiste nel progressivo cedimento e smantellamento (*chalaō*, T. 81c7) delle radici dei triangoli corporei da parte degli elementi i cui triangoli sono più giovani e taglienti (T. 81b3- 81e1).

È evidente che l'assunzione degli elementi provenienti dall'esterno attraverso i cicli della respirazione e della nutrizione è necessaria per la sopravvivenza umana, ma la stessa azione è responsabile per la morte dell'uomo. Perciò, l'uomo si consuma attraverso le stesse azioni che lo mantengono in vita. Il verbo *phthinō*, alla linea 81b5, è indicativo della situazione di corruzione naturale dell'uomo che viene immaginata da Platone come un processo di consumazione e di usura dovuti ad un prolungato esercizio (Morais, 2009).

### 3.2. Le malattie del corpo (T. 82a-86d)

Proponiamo il seguente schema esplicativo che riunisce le differenti malattie e le loro cause.

1. Malattie causate dal disequilibrio tra i quattro elementi dovuto all'eccesso, alla mancanza o alla cattiva distribuzione di uno di essi (T. 82a-82b).
2. Una specie di 1. sono le malattie dovute alla corruzione dei tessuti corporei, in particolare la carne, le ossa e il midollo osseo (T. 82b-84d). La gravità di queste malattie è dovuta al rovesciamento del processo di formazione delle strutture corporee (*anápalin he génesis toutōn*, T. 82c6) che porta alla formazione di liquidi umorali nocivi alla salute.
3. Chiudono le malattie che dipendono dal ciclo corrotto della respirazione (T. 84d-85a), dai flegmi (T. 85a-b) e dalla bile (T. 85b-86a). In questi casi, ciò che affligge il corpo dipende, in primo luogo, dalle condizioni climatiche (T. 88d; cf. 86a; 84d-85a)<sup>7</sup>. Particolarmente nocivi alla salute umana sono la formazione del flegma e della bile. Nei casi più gravi, il primo penetra fino alla regione encefalica e si mescola con la bile nera, provocando la perturbazione dei circoli conoscitivi (T. 85a). Infine, la bile può alterare il funzionamento del midollo quand'essa, insinuandosi nel sangue, ne brucia le fibre. Lo stadio ultimo di questo processo è la decomposizione dei triangoli elementari e la dissoluzione fra anima e corpo (T. 85e4-7)<sup>8</sup>.

7 Per i dettagli si veda Frias, 2005 e Dulce Reis, 2010 alla quale dobbiamo importanti chiarimenti utili per la redazione del nostro testo.

8 Interessanti sono le riflessioni di Morais, 2009a, in particolare 122-134.

#### 4. Le malattie del congiunto corpo-anima

Per indicare le patologie che affliggono il composto psico-fisico (*synanphóteron*, *T.* 86b-87b; 87c-88b) Platone utilizza l'espressione "malattie dell'anima che si manifestano attraverso la disposizione del corpo" (*tà dè perì psychēn dià sōmátos héxin*, *T.* 86b1). Con questa espressione Platone evidenzia che in tali casi la necessità non è interamente e direttamente responsabile per le conseguenze che si manifestano (Dulce Reis, 2010).

Non è pertinente descrivere queste malattie unicamente come "malattie dell'anima", né unicamente come "malattie del corpo" visto che si tratta di patologie che sono scatenate da fattori corporei o da fattori emotivi ma i cui effetti coinvolgono il composto (Dulce Reis, 2010). In generale, la causa principale delle malattie dell'anima che si manifestano attraverso il corpo è il disequilibrio e il conflitto fra le tre differenti fonti motivazionali del *noûs*, del *thymós* e dell'*epithymetikón*. La perdita di armonia fra le parti dell'anima è dovuta al mal funzionamento o alla totale mancanza di funzionamento del *noûs*. Per questa ragione, esse sono caratterizzate come forme di "assenza di senno" (*ánoian*), a loro volta distinte in follia (*manía*) e ignoranza (*amathía*, *T.* 86b).

Le cause sono legate tanto alla cattiva disposizione del corpo e alla inadeguata educazione dell'anima (*T.* 86d7-e3); quanto a discorsi e a regimi politici perversi (*T.* 87a7-b4)<sup>9</sup>.

Solo nel caso dell'*akolasia* (*T.* 86d5), l'intemperanza sessuale, il flusso di sostanze nocive è attribuito all'eccesso della sostanza accumulata nel midollo e alla mancanza di consistenza del tessuto osseo (*T.* 86d2-7; cf. 86e3-87a7; Dulce Reis, 2010, 115 e Morais 2009a, 133).

Nel passo 87c-88b *Timeo* aggiunge una nota finale. La malattia descritta in questo passo è provocata dal disequilibrio tra la forza dell'anima e quella del corpo. Nel caso del predominio del livello razionale, certe investigazioni (*mathēseis kai zetēsēis*) consumano (*katékei*, *T.* 88a3) l'anima; se predomina l'irrascibile, l'uomo manifesta eccessiva irritabilità (*perithymós*) e amore per le dispute (*philonikía* *T.* 88a5). Quando, infine prevale il livello appetitivo, l'uomo mostra una eccessiva preoccupazione per la soddisfazione del desiderio di nutrimento (*tropēs* *T.* 88b2).

Nel caso di una supremazia del corpo sul congiunto animico, l'uomo mostra difficoltà nell'apprendimento, stupidità, amnesia e, in generale, ignoranza (*T.* 88a7-b5).

Per godere di salute è necessario l'equilibrio fra il congiunto fisico psichico (Frias, 2005). Infatti, sebbene l'anima sia considerata più nobile del corpo essa non deve avere una educazione privilegiata e non deve essere eccessivamente nutrita rispetto al corpo (Carone, 2008). Per non incorrere in una guerra civica (*stásis*) "Non si muova l'anima senza il corpo, né il corpo senza l'anima, in modo tale che ciascuno dei due sia preservato, equilibrato e sano" (*T.* 88b5-c1. Traduzione nostra).

Questa appendice alla descrizione delle patologie ci è parsa rilevante perché ha gettato chiarezza sull'antropologia vigente nel *Timeo*. A nostro avviso, il filosofo fa leva su una relazione fra anima e corpo tale da non distinguere l'uno e l'altro al punto da rendere il loro

9 Platone lega chiaramente "una cattiva disposizione del corpo e (*kai*) una educazione inadeguata" alla pagina 86d7 del *Timeo*, a cui si aggiungono fattori esterni di ordine sociale e politico (*T.* 87a7-b4). Si veda Dulce Reis 2009, 107-122; 2010, 111; Frias 2001, 116; Stell 2001, 127; Stalley 1996, 365-366 e 367; Brisson 2015, 454; Cornford 1948, 346.

rapporto conflittuale, né da fonderli fino a renderli indistinguibili. Utilizzando un ricorso grammaticale tipico del dialetto greco attico, ci sembra che si possa qualificare la relazione fra anima e corpo una relazione “duale”. L’azione del “duale” in greco non è accompagnata da un verbo singolare né da un verbo plurale. Anima e corpo non sono divisi e posti l’uno di fronte all’altro, né fusi in una unità che non permetterebbe alcun tipo di relazione. L’anima e il corpo sono legati l’uno all’altro, questo “altro” non essendo, però, “uno tra gli altri”. Come afferma Monique Dixsaut,

“L’âme n’est donc pas pour Platon une substance séparée du corps, et si elle doit s’en séparer, sa separation est la conquête d’une pensée que le corps n’alourdit plus mais où elle est déjà présente”. Del resto “partout où il y a mouvement et vie il y a aussi âme et une sorte de pensée et il y a jusque dans le corps, une sagesse” (Dixsaut, 2015, rispettivamente 57 e 58).

## 5. Patologia fisico psichica e responsabilità

È evidente da quanto detto che se l’universo e gli astri sono immortali e autosufficienti, visto che il corpo di cui sono dotati è “amico” (*philon* T. 34b7-8) e non produce alcun tipo di necessità (T. 33a-d), e la loro anima deborda di saggezza (T. 34b-c; 36e), lo stesso non si può dire degli esseri umani.

La vita umana nasce con l’unione di corpo e anima, ed è esattamente nel momento di questo contatto che il caos ha inizio. Infatti, a causa degli influssi e degli efflussi corporei, i periodi, altrimenti perfetti, dell’anima immortale vengono sconvolti (T. 43a6-b5).

I movimenti violenti, provocati dall’introduzione del nutrimento (T. 43b5-6) e dalle sensazioni (T. 43b6-c7), interferiscono con la regolarità dei movimenti psichici. Dopo un certo periodo la situazione si stabilizza (T. 44b4-7), ma, come fa notare Brisson, “même si cette phase critique est maintenant terminée, il ne faut pas croire que tout va pour le mieux” (Brisson, 2015, 430). Se ciò che È buono è bello (T. 87c4-5) e ciò che è bello è armonico (T. 87c4; cf. 86d7-e2), la salute è raggiunta attraverso lo sforzo di mantenere l’equilibrio fisico, psichico e psico-fisico. “Et cela en tenant compte du lien de proportionalité qui les lie, c’est-à-dire, en définitive, en assurant la prédominance de l’espèce immortelle de l’âme” (Brisson, 2015, 431).

In questo modo, Platone traccia il programma che deve essere realizzato nel corso della vita umana; un programma che sfida le capacità umane, perché, diversamente dall’universo, la proporzione e l’omeostasi non sono concesse all’uomo nel momento della generazione e in modo definitivo. Esse possono essere messe in questione e facilmente perdute. La rottura della proporzione è la radice e la fonte di ogni errore, vizio e di ogni malattia (Dulce Reis, 2010, 121). Il male (*kakía*) e la malattia (*nósos*) hanno, per Platone, una comune origine e sono indissolubilmente legate (T. 86d-e). Il male fisico e morale consiste nella perdita dell’equilibrio, mentre la salute e la virtù sono legate alla giusta proporzione tra corpo e anima e tra i livelli animici (T. 43e8-44a7; 44a3; 86b2-4). Nella ideale condizione di equilibrio l’azione umana è diretta dalle rotazioni razionali del circolo dell’Identico (T. 42c4-d1), le quali coincidono con il regno del bene, dell’eccellenza e del bello (T. 87c4-5). Questa prospettiva, già presente nel libro IV della *Repubblica* (444d-e), sarà ribadita nel *Sofista*,



in cui il modello di bellezza è legato alla giusta misura e il suo contrario alla mancanza di essa (*ámetron*, *Sph.* 226d-230d, in particolare 228d), e sigillerà i libri IX e X delle *Leggi* (in particolare 863e5-864a8).

Nel *Timeo* il protagonista osserva che l'uomo non è volontariamente malvagio (*kakós*), perché la mancanza di proporzione fra le componenti è conseguenza della cattiva disposizione fisica dovuta all'azione della necessità (*T.* 68e-69a) e dell'inadeguata educazione ricevuta nell'infanzia, di cui sono responsabili principalmente i genitori e gli educatori (*T.* 87b)<sup>10</sup>.

Se l'uomo non è responsabile, se non in misura limitata, del suo squilibrio psico fisico, e visto che la patologia e il vizio (*kakía*, *T.* 86a7) sono le due faccie di un'erma bifronte, in che misura l'uomo deve essere responsabilizzato per l'una e per l'altra?

## 6. Ogni vizio è malattia, ma non ogni malattia è vizio

Il termine “malvagità” (*kakía*), in sé, non rimanda necessariamente al comportamento umano all'interno della *Polis* (Robinson, 2007), perciò non deve essere legato immediatamente ad una condizione di perversione morale. In senso generico, il male indica un allontanamento dal modello di armonia nel corpo e eccellenza etica. Come osserva Carone,

Platão está claramente adaptando o ideal homérico da pessoa que é boa-e-bela a sua concepção [...]. No *Timeu* “virtude” descreve não só um estado da alma, mas também um estado da pessoa toda, incluindo sua interação harmônica com seu corpo (87d). Em contraste, a assimetria entre corpo e alma, e o exercício excessivo de um às expensas da outra, causa doença e vício, e impede alguém de ser justamente chamado belo e bom (87d-88d)”. (Carone, 2008, 105).

Il termine *kakía* può indicare tanto un disequilibrio in senso generico, quanto la perversione morale cosciente e deliberata. Nel *Timeo* la distinzione fra le due situazioni non sempre, però, risulta evidente. I seguenti passi che relazionano la malvagità alla responsabilità umana non hanno trovato una esegesi unanime tra gli interpreti e meritano di essere letti con attenzione.

E quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri ed è oggetto di rimprovero, come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; giacché nessuno è volontariamente malvagio, ma il malvagio diviene tale per una cattiva disposizione del corpo e per la crescita senza educazione e situazioni del genere sono dannose per chiunque e capitano senza volerlo” (*T.* 86d7-e3. Traduzione di F. Fronterotta).

“Inoltre, se a individui così mal costituiti si aggiungono cattive istituzioni e si tengono, in privato e in pubblico, discorsi conformi alla città [...] allora tutti i malvagi fra noi lo diventano per due ragioni, senza volerlo” (*T.* 87a7-b4. Traduzione di F. Fronterotta).

<sup>10</sup> Un accurato esame delle pagine *T.* 86 sg. si trova in Dulce Reis, 2009; Dulce Reis, 2010, in particolare 121, 159 e nota 236; e Carone, 2008.

Hardie e Taylor considerano determinista la posizione di Platone in queste pagine del dialogo. L'uomo non è spontaneamente malvagio e, nel caso in cui la sua anima sia corrotta, ciò è dovuto all'azione della necessità responsabile per le imperfezioni della costituzione corporea e al tipo di educazione ricevuta (*T.* 86e1-2). Secondo Robinson (Robinson, 2007, 148), le interpretazioni di Hardie e Taylor sono, per così dire, miopi, in quanto escludono il contesto generale delle affermazioni platoniche. Lo studioso ritiene che, sebbene in Platone non esista la "libertà" di scelta, il testo manifesta la presenza di una tendenza umana a cui l'uomo può dare assentimento o meno. Perciò, se determinismo esiste, esso è solo potenziale.

Dello stesso avviso, Carone distacca che, pur avendo ricevuto una educazione inadeguata ed essendo costituito in modo necessariamente imperfetto, l'individuo può rimediare, per quanto gli è possibile (*hópēi tis dýnatai*). Se il suo comportamento rivela uno stato di perversione morale, ciò significa che egli non ha prodotto nessuno sforzo per correggere le sue carenze costitutive, perciò è in parte responsabile di ciò che è divenuto.

Mesmo esse elemento de necessidade, que é capaz, como tal de impedir nossa atividade racional se negligenciada ou tornada objeto de abuso, pode, inversamente, ser usado para facilitá-la. Tomemos o caso de nosso desejo de alimento [...]. Seria insensato viver uma vida que girasse em torno da satisfação desse tipo de desejo [...]. Por outro lado, tal desejo é natural (cf. 88b1-2) e cumpre um papel teleológico. Assim deveríamos satisfazê-lo não só com o objetivo de atender a uma necessidade fisiológica (70d7-8), mas também no interesse de cultivar o equilíbrio apropriado entre corpo e alma, sem o qual a virtude seria impossível (87c-d)" (Carone, 2008, 97).

Da parte nostra, crediamo che prima di assumere una posizione esegetica di fronte a queste pagine sia decisivo capire a) se e fino a che punto il corpo, nel quale in maggior misura si manifesta l'azione della necessità, ostacola l'azione teleologica del *noûs* al punto da non permettergli di operare; b) se il corpo è dotato di capacità autonoma di azione.

Relativamente ad a), ci pare che si debba essere cauti ad attribuire unicamente al corpo l'inferiorità umana. È vero, come osserva Robinson (2007, in particolare 139), che la necessità non può essere interamente addomesticata alla ragione e che la sua resistenza è evidente specialmente nella costituzione fisiologica (*T.* 73a-74b; cf. *T.* 75a7-b1; cf. 73a-74b).

Ma il fatto che parte dei movimenti corporei siano gestiti dalle forze erranti, non rende l'uomo una vittima innocente della necessità e non basta ad esimerlo della propria responsabilità in relazione alla sua condizione psico fisica e alle ripercussioni di essa in ambito etico e cosmico.

La salute umana, includendo in questa espressione non solo un equilibrio fisico ma allo stesso tempo etico, risulta da una combinazione di fattori fisici, educativi, psicologici e ambientali combinati in giuste proporzioni (*T.* 70a-b e 71b-c). L'anima razionale è responsabile per il mantenimento e il ristabilimento dell'armonia fisica e per la moderazione degli eccessi psichici del *thymós* e dell'*epithymetikhón* in modo analogo all'azione della causa finale in relazione all'azione della necessità pre-cosmica (Carone, 2008).

Per rispondere a b), ossia determinare se per Platone il corpo abbia potenzialità autonoma di azione, accompagnamo alcune riflessioni nel *Fedone*, sebbene questo dialogo non

appartenga probabilmente alla stessa fase della redazione del *Timeo*<sup>11</sup>, dialogo tardivo, ma appartenga al gruppo di scritti attribuiti alla maturità del filosofo. Seguendo il raziocinio di Socrate, il corpo non è la reale causa delle proprie scelte. Da ciò non segue, troppo sbrigativamente, che il corpo è semplicemente un carcere dell'anima. La struttura fisica può essere trasformata da ostacolo a strumento, da fonte potenziale di disordine a mezzo (*óchema*) di cui la ragione si serve per attingere i propri fini (*T.* 44d-e; 69c). Il corpo fornisce all'uomo la possibilità di azione (*Phaed.* 79b1-2), perciò, l'azione umana dipende dal modo in cui l'anima si relaziona al corpo. In altri termini, è questa relazione che fa del corpo un nemico o un alleato, una fonte di vizio o di azione corretta (Borges de Araujo Jr., 2009, 95-96).

Stando così le cose, l'uomo non è esente di responsabilità per la sua costituzione antropologica e per la sua condizione etica.

## 7. Determinismo vs responsabilità

Il *Timeo* presenta una specie di sfida in relazione al concetto di responsabilità. Infatti, da un lato il protagonista ripete che il demiurgo è senza colpa (*anaitios*, *T.* 42d; e3; cf. 37c4-7); dall'altro lato, si ritrova nel *Timeo* la nota affermazione che nessuno è malvagio volontariamente (*kakòs mèn gàr hékòn oudéís*, *T.* 86d7-e1). Siamo coscienti del fatto che la relazione fra l'uomo e il demiurgo non può essere presa in seria considerazione, visto che i due enti sono incommensurabili, tuttavia, ci pare necessario distaccare il fatto che Platone insiste nel mettere in evidenza la bontà del demiurgo e la sua estraneità in relazione alle azioni umane:

Il demiurgo, lo si è più volte ricordato, è 'buono' (29a) e non può perciò volere né compiere il male. Radicalizzando questo concetto si comprende quanto *Timeo* precisa qui: l'artefice non vuole neanche rischiare di essere corresponsabile di eventuali, involontarie malvagità, o piuttosto errori, che le sue creature (in questo caso le anime) potrebbero in futuro commettere. Questa posizione, di totale deresponsabilizzazione della divinità prima e suprema, va sottolineata con forza". (Fronterotta 2015, 233 nota 161).

Il famoso "paradosso socratico", secondo il quale nessuno agisce male di buon grado, è un *refrain* nei dialoghi platonici. Infatti, appare nell'*Apologia* (25e-26a), nel *Protagora* (345d-e; 358c-d), nel *Gorgia* (467c-468c; 509e); nel *Menone* (77b-78b), nella *Repubblica* (589c), nel *Sofista* (230a), e nelle *Leggi* (V 731c, 734b, e IX 860d). Di fatto, come dice lo stesso termine, si tratta di un paradosso (*para - doxa*) nella misura in cui si scontra con l'opinione comune espressa da personaggi come Glaucone e Trasimaco nella *Repubblica*, Polo e Callicle nel *Gorgia*, secondo i quali solo il malvagio è vizioso e, in quanto tale, felice, mentre, chi rispetta la giustizia agisce solo per obbligo legale o per mantenere una certa credibilità pubblica. Dal punto di vista socratico, non si tratta affatto di un paradosso, ma della conseguenza di principi etici e antropologici. Come rileva Tremblay (2014, 253-254), si tratta, in particolare, dei seguenti postulati: a) ogni desiderio è direzionato al bene che gli è proprio; b) il proprio bene è essenzialmente lo stesso che il bello (*tò kalón*), il quale non

11 Sulle ipotesi relative alla datazione dei dialoghi seguiamo le suggestioni di Trindade Santos 2005, 182 nota 2.

differisce dal bene morale (*tò agathón*)<sup>12</sup>. Da questi due postulati segue necessariamente che nessuno desidera e acconsente al suo proprio male<sup>13</sup>. L'errore della *doxa* è un errore conoscitivo, dovuto alla mancanza della scienza di ciò che è bene, confuso con la sua ombra, ossia ricchezza, onore, reputazione, bellezza (*Apol.* 29d-e). Il paradosso è scatenato dall'inabilità della *doxa* di passare dal primo al secondo postulato, ossia dal fatto che l'uomo sia per natura incline alla ricerca del proprio bene e che quest'ultimo non differisca dal bene morale. Secondo Platone, solo la conoscenza del bene permette all'uomo la sua realizzazione. Infatti,

[...] le désir seul ne suffit pas à atteindre son objet, qu'il ne contient pas em lui-même les ressorts indispensables à la réalisation de son penchant, ce dernier fût-il tout à fait naturel. Autrement dit, la tension désirante vers le bien moral ne suffit guère à garantir l'exacitude de son orientation. Encore faut-il que le desir trouve à éclairer son chemin par l'éclat de quelque source lumineuse extérieure, et cet éclat ne saurait provenir d'autre chose pour Socrate que de la connaissance elle-même, véritable phare de notre inclination morale" (Tremblay 2014, 257).

Ora, la conoscenza di cui l'intellettualismo socratico si fa portavoce non è intesa come una scienza intellettuale e esterna all'individuo, visto che, in tal caso, la conoscenza verbale del bene, sarebbe condizione necessaria e sufficiente della realizzazione di esso. Ciò che giustifica l'affermazione paradossale "nessuno agisce male volontariamente" è il fatto che la *sophía* di cui parla Platone è la *sophía* che agisce dall'interno dell'anima umana e che si identifica con la piena consapevolezza dei fini naturali dell'esistenza umana, ossia con la *phrónesis* (Dixsaut 2015)<sup>14</sup>.

Tout ce que nous appelons 'vertu' n'en est vraiment que si de la pensée l'accompagne, mais 'accompagner' ne signifie pas 's'ajuter'. Vertu et pensée ne sont pas des entités closes dont chacune pourrait être définie isolément, ce sont des termes si intérieurs l'un à l'autre que la pensée traverse toutes les vertus et pénètre chacune d'elles sans en être une partie ni occuper une place dans sa définition. [...] Il est tout autant impossible que la pensée sage ne modifie pas l'âme qui en est capable, et elle n'a pas pour effet de constituer un sujet savant mais de rendre l'âme totalement vertueuse. L'intelligence prend le nom de *phronesis*, lorsqu'il s'agit de dire son effet en l'âme" (Dixsaut 2015, 266).

Tradizionalmente gli esegeti utilizzano i termini "volontariamente" e "involontariamente" per rendere *hékon* e *ákon*, sebbene non esista una vera e propria facoltà della "volontà" in Platone, come fanno notare Dulce Reis (2010) e gli studi più recenti di Brisson (2015) e Dixsaut (2015). Secondo Dulce Reis, alle pagine 86d7-e3, Platone sta negando che un uomo possa essere malvagio senza che altri fattori siano determinanti per questa condizione. La studiosa pensa all'uomo nel *Timeo* come ad un "agente moral livre", manifestando il suo

12 Si veda al proposito l'argomento edonista nel *Protagora* 358a-e, e le sue conseguenze nel passo 359c5-360d6 e Capra 2001, in particolare l'analisi dedicata ai passi citati.

13 Si veda a proposito Tremblay 2014, 254 e Merker 2006, 195.

14 Su questo punto si veda anche Tremblay 2014.

consenso con Robinson a proposito di una mancanza di “determinismo somático no diálogo” (Dulce Reis, 2010, 113)<sup>15</sup>.

Brisson (2015), ribadisce che Platone non conosce il concetto di “libertà” nella comune accezione del termine, ma riconosce negli scritti del filosofo greco la presenza dell’idea di una azione autonoma (*hékon*), così come dei concetti di decisione (*áresis*) e di desiderio (*boúlēsis*).

Jamais on ne trouve l’expression d’une volonté dont le choix, fait em pleine liberté, implique soit le salut ou la perte de l’âme. Pour Platon, il est impossible de souhaiter autre chose que le bien qui s’impose à la raison. Or, la raison peut être troublée. Elle est alors sujette à l’erreur” (Brisson, 2015, 451-452).

Monique Dixsaut (2015) conferma l’assenza della facoltà volitiva in Platone. Il termine stesso non trova corrispettivo nella lingua greca. “Ce que l’on traduit “volontaire” se dit *ékon*, “de bon gré” et signifie l’obéissance à un ordre que n’est pas ressenti comme une contrainte”. Perciò, “agir de plein gré” significa dare il proprio assentimento, lasciarsi comandare, ma non da una forza esterna all’anima, essendo l’anima “le théâtre d’affrontements entre forces désirantes, forces dont l’existence est d’ailleurs révélée par leurs conflits” (Dixsaut, 2015, rispettivamente 256 e 258). Autori come Monte Johnson (2014) e Pierre Destrée (2014) hanno rilevato la presenza di alcune questioni che sono strettamente relazionate con la nozione di responsabilità morale e con il concetto, essenzialmente aristotelico, di *éph’hēmîn*, ciò che dipende da noi, già in autori come Democrito e Platone. Pur non ignorando la presenza di questi elementi, crediamo che la nozione di responsabilità morale appaia solo con Aristotele e non ancora come un termine tecnico nella teoria dell’azione (D. Frede 2014), né come supporto di una teoria indeterministica dell’azione (Bobzien 2014). Da parte nostra, ammettiamo senza difficoltà la presenza di concetti che evocano la capacità decisionale e di autonomia dell’agire in Platone. Solo neghiamo che questi concetti abbiano la portata morale *strictu sensu*, tale quale essi acquisteranno in epoche successive. In particolare, riteniamo che se una nozione di volontà possa essere attribuita a Platone, essa non possa essere intesa come un facoltà psichica autonoma, fonte di autodeterminazione assoluta nella condotta delle azioni umane (Tremblay 2014)<sup>16</sup>. In assenza di tale facoltà, “tout le système conceptuel impliqué dans notre représentation du volontaire se trouve mis en cause dans le contexte grec” (Vernant 2001, p. 47), “mais aussi subsidiairement toute notre compréhension de la pénalité se voit, au contact dépayçant de Platon, radicalement confondue” (Tremblay 2014, 253).

15 Secondo Stalley, visto che le cause che spingono l’uomo ad agire in un certo modo sono i cattivi discorsi e i regimi politici corrotti (T. 87b4), le affermazioni del filosofo sono un ammonimento a prendersi cura della propria anima (Stalley, 1996, 368).

16 Interessante a questo proposito il contributo di M. Frede, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Non utilizziamo direttamente questo contributo nel nostro testo, in quanto l’autore non realizza una esegesi dei testi antichi, bensì presenta essenzialmente il risultato delle proprie riflessioni sui testi. Frede non prende posizione sulla questione se si possa, o meglio, se sia necessario abolire la nozione di volontà libera, bensì si schiera a favore e contro alcuni concetti filosofici associati a questa nozione.

L'individuo è dotato di tre facoltà psichiche: il *noûs* e i livelli animici inferiori<sup>17</sup>. Questi ultimi, sebbene in sé siano moralmente neutri, ricevono una tonalità etica dal loro rapporto con la parte dirigente dell'anima. Quando l'anima razionale perde la sua funzione dirigente ed è passivamente trasportata dai livelli psichici inferiori non attinge il giudizio retto e l'uomo è soggetto all'errore, alla malattia e al vizio (*T.* 42b2). Questo è il livello in cui l'uomo deve essere responsabilizzato. Osserva Brisson,

La culpabilité de l'homme ne peut équivaloir à l'inauguration d'une chaîne causale dans le champ de la morale, mais à une négligence par rapport à la proportion des éléments de son être. [...] Ce n'est pas parce qu'il a décidé de l'être qu'il est, mais, au contraire, parce qu'il n'a pas décidé de ne pas l'être" (Brisson, 2015, 454).

Platone aggiunge, tuttavia, delle attenuanti.

Di fatto, esistono alcuni fattori che sfuggono al dominio del soggetto. L'uomo, infatti, è il prodotto della società in cui vive e le pratiche educative (ginnastica, musica e filosofia) sono pratiche eminentemente sociali (*T.* 87b). Perciò, il problema della corruzione morale e fisica dell'uomo ricade, almeno in parte, nella città, perché se la città è retta da un regime politico corrotto, essa diviene corrotta e produce uomini corrotti (*R.* 471sg.). Ciononostante, come osserva Carone, Platone non priva educandi e generati delle loro responsabilità. Infatti,

embora possa ser verdadeiro que ninguém age errado voluntariamente no sentido de que alguém não faria o mal ou seria mau caso tivesse a apropriada educação e o correto equilíbrio psicossomático (86d-e) [...] ainda se é responsável pelas próprias ações e escolhas" (Carone, 2008, 97).

Nel libro X delle *Leggi* Platone sembra addirittura ampliare la responsabilità umana ad un orizzonte cosmico. Alla pagina 900e il filosofo considera la malattia e la pestilenza come casi di errore (*hamártēma*) e di insaziabilità (*pleonexía*) umane, utilizzando termini di accentuato senso etico (*L.* 906a-b). L'idea rientra perfettamente nella visione olistica di Platone, secondo la quale il cosmo è un organismo dotato di vita (*T.* 34a-40d; cf. *Phaedr.* 245c-d) e l'uomo è parte costituente del "Tutto a causa del quale egli esiste e non vice-versa" (*L.* 903c7-d1).

La visione delle *Leggi*, condivisa nella *Repubblica* e nel *Timeo*, suggerisce chiaramente che ciò che importa è l'eccellenza della totalità, la parte esistendo in vista della totalità e non vice-versa<sup>18</sup>, ogni sua alterazione ripercuotendosi nelle altre e nella totalità (*R.* 462c-d)<sup>19</sup>.

17 Pur distinguendo tre livelli animici, siamo persuasi che la nozione di anima non deve essere pensata come un congiunto di parti. Del resto, pensare al termine "parti" in un senso letterale all'interno di una concezione dell'anima come ente immateriale sembra quasi una contraddizione in termini. Su questo punto si veda Dulce Reis, 2009.

18 Alle pagine 30c-d, 39e-40a e 41a-c, *Timeo* osserva che gli enti dotati di vita, quindi l'uomo incluso, devono esistere in vista della preservazione della totalità. Perciò, la vita umana si rivela un elemento imprescindibile per la vita dell'organismo cosmico ed è la vita (*bíos*) del cosmo il fine in vista del quale ogni parte è generata.

19 Su questo risvolto della filosofia platonica, si veda Carone, 2008, 275-277.

Se l'uomo non è necessariamente determinato, bensì parzialmente responsabile per le scelte relative alla propria salute e interamente responsabile per le sue azioni, in quali casi le sue decisioni e i suoi atti sono soggetti all'attenzione della Legge?

## 8. Malattia, malvagità e responsabilità penale

Dato lo stretto legame tra ingiustizia (*adikía*) e malattia (cf. *T.* 43e-44a; 86b; 86d7-87c; *R.* 444d-e; *Sph.* 226d-230d), per sapere se e, in che misura, un uomo, la cui anima è malata, è malvagio e politicamente colpevole, è necessario ricorrere all'esame di alcuni passi del libro IX delle *Leggi*, i quali pongono i requisiti che determinano quando una persona è passibile di condanna.

Una prima distinzione deve essere operata fra azioni ingiuste realizzate intenzionalmente (*hékon*) e azioni ingiuste non intenzionali (*ákon*) (*L.* 860e6-861a6). La distinzione ci induce a credere che il filosofo non attribuisca alle azioni realizzate non intenzionalmente lo stesso peso che alle altre forme di ingiustizia. Ciononostante, come fa notare Dulce Reis, non è l'intenzionalità dell'azione che determina se essa è ingiusta (*L.* 861d4-7), né la presenza di un danno, sebbene tali componenti non possano essere ignorati dal legislatore (Dulce Reis, 2010, 153). Nel passo 861e-862c il filosofo discrimina gli elementi che determinano il carattere ingiusto di un'azione.

L'analisi del passo rivela che: a) non è il danno o il beneficio conseguenti una azione che ne rivelano il carattere giusto o ingiusto; b) non esistono due specie di ingiustizia, le forme intenzionali e non intenzionali; c) solo se una azione è provocata da una persona di carattere (*éthos*) ingiusto e il cui modo di agire (*trópos*) è ingiusto, essa è una forma di ingiustizia in senso proprio; d) una azione che provoca danno, ma è realizzata da un individuo il cui abito è giusto non può essere considerata una forma di ingiustizia (Dulce Reis, 2010)<sup>20</sup>.

Risulta chiaro che una anima ingiusta è una anima malata, ma non necessariamente malvagia, come era evidente dall'analisi del passo 86b-88b del *Timeo*. Ciò che determina la qualità etica di un atto, ossia rivela se una anima malata è anche ingiusta, sono l'*éthos*, ossia il carattere, e il *trópos*, il suo modo di agire. Come spiega Dulce Reis<sup>21</sup>,

O que evidencia ser má uma alma injusta não é, então, o estado injusto de sua alma, mas o seu modo de agir, isto é, o fato de se tratar de uma ação consentidamente má, deliberadamente prejudicial a outrem. Portanto, um homem é mau (assim como seu ato) se o seu caráter for injusto e o seu modo de agir também o for” (Dulce Reis, 2010, 158).

La famosa affermazione socratica secondo la quale nessuno è malvagio volontariamente non trova conferma nelle *Leggi*, dalle cui pagine si avvinca che l'individuo malvagio è tale intenzionalmente (cf. *L.* 862c6-8). Se si seguono le conseguenze dell'intellettualismo socratico, è necessario concludere che è impossibile per l'individuo desiderare e commentare

20 Siamo debitori alle analisi di Dulce Reis, 2010 per la comprensione di questo difficile passo delle *Leggi*. Si vedano, in particolare, le pagine 149-160.

21 Per l'esegesi dei passi delle *Leggi* e le distinzioni fra azioni ingiuste, malvagie, azioni intenzionali e danno siamo debitori e interamente grati a Dulce Reis, 2010, 146-169.



azioni ingiuste, se non per incoscienza del bene, visto che il male solo può essere il frutto di un desiderio intriso di ignoranza (Tremblay 2014).

Secondo il raziocinio dell'ultimo scritto platonico, chi possiede un carattere malvagio e agisce in modo ingiusto pratica il male intenzionalmente, visto che lo stato mentale dell'agente è la molla dell'azione. Al contrario, chi provoca danno, ma non agisce intenzionalmente, non può essere considerato malvagio e il suo atto deve essere considerato frutto di un'anima malata, dannoso ma non criminale. Un atto volontario incline al male può essere considerato un atto criminale, visto che l'uomo è, per lo meno in parte, responsabile per la sua condizione fisica e morale. L'uomo può controllare l'omeostasi fisiologica attraverso una alimentazione adeguata e non eccessiva, la pratica ginnica e musicale (T. 72d-e); e la formazione di un *éthos* giusto attraverso l'interesse per gli studi intellettuali (T. 88a-89a) che assicurano il predominio del ciclo dell'Identico nella conduzione retta del corpo e dei livelli animici inferiori.

Infine, non avrebbe senso la considerazione mostrata da Platone per le terapie mediche e politiche se l'uomo non avesse la possibilità di modificare la propria attitudine e fosse determinato da condizioni che indipendono da lui. Nel passo 862c6-863a2 delle *Leggi* il filosofo stabilisce che uno dei compiti del legislatore è di prescrivere una cura per le anime malate, visto che l'ingiustizia è una malattia psichica (*en psychēi nóson*, L. 862c6). Dall'esame del *Timeo* è emerso che un'anima è malata quando i tre differenti livelli animici sono in conflitto (*stásin*) fra loro e il germe del conflitto è scatenato dalla deviazione dei movimenti concentrici dell'anima razionale causata dalla corruzione dei circoli dell'Identico e del Diverso, di cui l'uomo è responsabile (T. 87c).

## Conclusione

In questo contributo ci siamo proposti di analizzare il legame che Platone stabilisce fra la malattia fisica e il vizio al fine di ponderare la percentuale di responsabilità che gli deve essere attribuita di fronte a se stesso, alla città e alla natura.

Partendo dall'analisi dei limiti umani dal punto di vista fisico e dalla descrizione delle malattie che possono affliggere l'uomo, abbiamo evidenziato che la causa principale delle malattie è il disequilibrio fra anima e corpo, e il conflitto fra le tre differenti fonti motivazionali del *noûs*, del *thymós* e dell'*epithymetikón*. La rottura della proporzione è la radice e la fonte di ogni malattia e vizio. Tuttavia, l'omeostasi nell'uomo non è stabilita nel momento della generazione e in modo definitivo. È compito dell'individuo riprodurre e mantenere nel microcosmo la mediazione operata dalla causa finale a livello macrocosmico.

La responsabilità umana non è limitata all'atteggiamento che l'uomo manifesta in relazione al proprio benessere psico fisico, ma comporta anche un versante etico. Nel *Timeo* la connessione tra la malattia e il vizio è esplicita (T. 86d-e) e ciò conferma quanto già chiarito nel *Protagora*. La stretta relazione fra malattia e vizio, salute e virtù, è imprescindibile per Platone, visto che la virtù, in generale sinonimo di giustizia, non è oggetto di scelta, bensì costituisce l'*érgon* propriamente umano differenziandolo dagli animali. L'uomo non ha giustizia, bensì è giusto secondo natura. La ricerca sulla virtù della giustizia mette in gioco se stessi, e non può essere ridotta ad un oggetto di scelta né può muovere da ipotesi soggettive. Quando l'anima razionale perde la sua funzione dirigente ed è passivamente trasportata

dagli altri livelli psichici non attinge il giudizio retto e l'uomo è soggetto alla patologia e alla malvagità. Di ciò l'uomo è responsabile. Se il comportamento umano rivela uno stato di perversione morale, ciò significa che egli non ha prodotto nessuno sforzo per correggere le proprie limitazioni costitutive.

Ciononostante, la responsabilità in senso ampio non comporta necessariamente un obbligo penale. Dall'esame di alcuni passi del libro IX delle *Leggi* è emerso che un'anima ingiusta è una anima malata, ma non necessariamente malvagia. Solo chi possiede un carattere (*éthos*) malvagio e agisce in modo (*trópos*) ingiusto pratica il male intenzionalmente; mentre chi provoca un danno, ma non agisce intenzionalmente, non deve essere condannato e il suo atto è conseguenza di un'anima malata, ma non criminale.

## Bibliografia

### *Testi antichi e traduzioni*

Platone, (1992, 2001<sup>3</sup>), *Timeu/Critias*. Trad. Com. L. Brisson. Paris: Flammarion, 1992.

Platone, (2015), *Timeo*. Trad. F. Fronterotta. Milano: BUR.

Platone, (1999), *As Leis*. Trad. Com. E. Bini. Bauru, São Paulo: EDIPRO.

### *Commentatori*

Bobzien, S. (2014), "Aristotle's *Nicomachean Ethics* 1113b7-8 and free choices". In M. Zingano, R. Salles, P. Destrée (org.), *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2014, 59-74.

Borges de Araujo Jr., A. (2009), "Sócrates, o corpo, a morte e a tarefa do pensamento: um estudo do *Fédon* de Platão". In M. Campolina Diniz Peixoto, *A saúde dos Antigos*. São Paulo: Loyola 2009, 95-105.

Brisson, L. (1997), "Perception sensible et raison dans le *Timée*". *Interpreting the Timaeus/Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*. Sankt-Augustin: Academia Verlag 1997, 307-316.

Brisson, L. (1998, 2015<sup>4</sup>), *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du *Timée* de Platon*. Sankt-Augustin: Academia Verlag.

Brisson, L. (2011), "O continuum da vida", in L. Brisson e F. Fronterotta (org.), *Platão: Leituras*. São Paulo: Loyola 2011, 133-141.

Capra, A. (2001), *Agon Logon. Il Protagora di Platone fra eristica e commedia*. Milano: LED.

Carone, G. (2008), *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola.

Cornford, F.M. (1948), *Plato's Cosmology*. 2. Ed. London: Routledge and Kegan Paul.

Destrée, P. (2014), "How can our fate be up to us? Plato on the myth of Er". In M. Zingano, R. Salles, P. Destrée (org.), *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2014, 25-38.

Dixsaut, M. (2015), *Platon - Nietzsche. L'autre manière de philosopher*. Paris: Fayard.

- Dulce Reis, M. (2009), “A relação entre a teoria da tripartição da alma e a teoria ético-política platônica”. In M. Campolina Diniz Peixoto (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola 2009, 107-123.
- Dulce Reis, M. (2010) *Virtude e Vício. Tripartição e Unidade da Alma no Timeu e nas Leis de Platão*. Rio de Janeiro: 7Letras FAPEMIG.
- Ejik van der, Ph. (2009), “Os conceitos de saúde mental na medicina e na filosofia gregas dos séculos V e IV a.C.”. In M. Campolina Diniz Peixoto (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola 2009, 11-23.
- Frede, D. (2014), “Free Will in Aristotle”. In M. Zingano, R. Salles, P. Destrée (org.), *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2014, 29-58.
- Frias, I. (1997), *Platão leitor de Hipocrates*, Monografia de Mestrado. Universidade: PUC-Rio.
- Frias, I. (2001), “A relação corpo-alma no *Timeu* em função do binômio saúde-doença”. *Cadernos de Atas da ANPOF*. Rio de Janeiro: 1, 2001, 111-116.
- Frias, I. (2005), *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia Clássica*. São Paulo: Loyola.
- Migliori, M. (2003), “Il problema della generazione nel *Timeo*”. In C. Natali, e St. Maso, *Plato Physicus*. Amsterdam: Hakkert 2003, 97-120.
- Johnson, M. R. (2014), “Changing our minds: Democritus on what is up to us”. In M. Zingano, R. Salles, P. Destrée (org.), *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag 2014, 7-24.
- Merker, A. (2006), “Nul n’est méchant de son plein gré”. In Brisson, L. e Fronterotta F. (org.), *Lire Platon*. Paris: PUF, 189-203.
- Morais, K. L. F. (2009), *A Unidade corpo-alma na fisiologia-ética do Timeu de Platão*. Tese (Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais.
- Morais, K. L. F. (2009a), “A relação alma-corpo no *Timeu* de Platão”. In M. Campolina Diniz Peixoto (org.), *A saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola 2009, 123-135.
- Mugler, CH. (1958), “Alcmeon et les cycles physiologiques de Platon”. *Revue des Études Grecques*, LXXI, p. 42-50.
- Reale, G. (2002), *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus.
- Robinson, T.M. (2007), *A Psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola.
- Scrivani, F. 2997), “Spunti e riflessioni in margine alla concezione platonica della riproduzione umana”, in L. Napolitano (org.), *La sapienza di Timeo. Riflessioni in margine al Timeo di Platone*. Milano: Vita e Pensiero 2007, 379-402.
- Silverman, A. (2002), *The Dialectic of Essence*. Princeton.
- Stalley, R.F. (1996), “Punishment and the physiology of the Timaeus”. *Classical Quarterly*, 46, 257-370.
- Steel, C. (2001), “The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69-72”. *Phronesis* XLVI, 2, 105-128.
- Tremblay, U. G. (2014), “Nul ne fait le mal de son plein gré: remarques sue les implications pénales du paradoxe socratique”. *Phares*. Vol 14, hiver 2014, 251-269.

- Trindade Santos, J. T. S. (2005), “Districando il *Cratilo*”. In Casertano, G. (org.), *Il Cratilo di Platone. Strutture e Problematiche*. Napoli: Loffredo 2005, 182-201.
- Trindade Santos, J. T. S. (2007), “A alma no *Timeu*”. *Eikasia. Revista de filosofia*, 12 Extraordinario 1, 97A-112A.
- Vernant, P. (2001), “Ébauche de la volonté dans la tragédie grecque”. In *Mythe et Tragédie em Grèce Ancienne*. Vol. I. Paris: La Découverte 2001.



## ¿Se puede considerar formal la lógica de Aristóteles?

### Can Aristotle's Logic be Considered a Formal Logic?

JOSÉ MARÍA LLOVET ABASCAL\*

**Resumen:** En este trabajo planteo la pregunta de si la lógica de Aristóteles es o no una lógica formal. Respondo que, aunque las doctrinas contenidas en el *Organon* inauguren, efectivamente, la lógica formal, hay también buenas razones para pensar que Aristóteles no creía que la lógica fuese una disciplina que pudiera prescindir por completo del contenido.

**Palabras clave:** Aristóteles, lógica formal, inferencia inmediata, demostración.

**Abstract:** In this paper I discuss the question of whether Aristotle's logic is a formal logic or not. I answer that, although the doctrines contained in the *Organon* inaugurate indeed formal logic, there are also good reasons to think that Aristotle did not believe that logic was a discipline that ought to prescind completely from content.

**Keywords:** Aristotle, Formal logic, Immediate Inference, Demonstration.

#### Introducción

¿Qué clase de proyecto está contenido en los *Analíticos* de Aristóteles y, en general, en todo el *Organon*? ¿Es correcto afirmar que Aristóteles inaugura la lógica formal con sus doctrinas sobre el juicio y el silogismo? Para responder a esta pregunta, a continuación haré un breve recuento de cómo fue que Aristóteles descubrió y concibió inicialmente la lógica. Ello me permitirá explicar por qué Aristóteles admitió las inferencias inmediatas y por qué no admitió los silogismos de cuarta figura.

#### 1. El *Organon* de Aristóteles y la inauguración de la lógica formal

Empecemos por considerar la cuestión de cuál es exactamente el tema de los *Analíticos*. Tradicionalmente se ha considerado que el tema de *Analíticos primeros* es diferente al de los *Analíticos posteriores*: el primero trataría de la deducción (συλλογισμός) y el segundo de la demostración (ἀπόδειξις). De entrada, sin embargo, no se puede afirmar que Aristóteles haya concebido dos tratados distintos, uno dedicado a la deducción y otro a la demostra-

---

Recibido: 04/10/2018. Aceptado: 16/09/2019.

\* Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, Campus México. Su investigación se centra actualmente en la filosofía teórica de Kant y la filosofía teórica de Aristóteles, especialmente filosofía de la naturaleza y metafísica. Publicaciones más recientes: (2019) "El origen psicológico de los conceptos empíricos en la Crítica de la razón pura". *Open Insight*. Vol. 10, núm. 19. Pp. 81-98; (2019) Reseña de Niels Engelsted "Catching Up with Aristotle: a Journey in Quest of General Psychology". *Diánoia*. Vol. 64, núm. 82. Pp. 192-195. [jllovet@up.edu.mx](mailto:jllovet@up.edu.mx)

ción, pues sabemos que el orden en el que los *Analíticos* nos llegaron no se corresponde necesariamente con el orden original de composición y disposición. Aristóteles suele referirse, indistintamente, a ambos tratados como τὰ ἀναλυτικά y rara vez usa la expresión τὰ περὶ συλλογισμοῦ.<sup>1</sup> Los títulos que prevalecieron, τὰ πρότερα ἀναλυτικά y τὰ ὕστερα ἀναλυτικά aparecen ya en el catálogo de Diógenes de las obras de Aristóteles. Alejandro los recibió ya separados y escribió comentarios a ambos, aunque el comentario a los *Analíticos posteriores* se perdió. Una muestra de que Aristóteles los concebía como un todo unitario es que al inicio de los *Analíticos primeros* afirma que el tema de su investigación es la demostración. Esto lo hace en las primeras líneas, antes de comenzar a explicar qué es una deducción (συλλογισμός).<sup>2</sup> Poco más adelante, al inicio del capítulo cuarto, anuncia que después se hablará de la demostración, pues “hay que hablar antes de la deducción (συλλογισμός), por ser la deducción más universal que la demostración: en efecto, la demostración es un cierto tipo de deducción, pero las deducciones no son todas demostraciones”.<sup>3</sup> Vuelve a referirse a la demostración en otros ocho pasajes de los *Analíticos primeros*.<sup>4</sup> Y en el último capítulo de los *Analíticos posteriores* recapitula: “Sobre la deducción y la demostración, entonces, qué es cada uno de ellos y cómo se constituye es manifiesto, y al mismo tiempo para la ciencia demostrativa: son lo mismo”.<sup>5</sup> Jonathan Barnes (1981, p. 27) explica que “los *Analíticos primeros* son didácticamente anteriores que los *Analíticos posteriores*: Aristóteles considera su silogística una propedéutica de la apodéctica, y supone que hemos leído los *Analíticos primeros* antes de embarcarnos en los *Posteriores*” (Barnes, 1981, p. 27).

Las razones por las cuales el editor —probablemente Andrónico (During, 2000, p. 102)— los separó en *Analíticos primeros* y *Analíticos posteriores* están suficientemente justificadas: en efecto, el hilo conductor de los capítulos que conforman los *Analíticos primeros* es la deducción, y el de los *Analíticos posteriores*, la demostración. Esta división, sin embargo, ha dificultado a menudo una lectura unitaria de ambos libros, pues se lee el primero como un libro de lógica y el segundo como un libro sobre la teoría aristotélica de la ciencia demostrativa. En realidad, la división en lógica y teoría de la ciencia no es aristotélica: él consideraba la investigación sobre la deducción como parte de una investigación más amplia —pero no independiente— sobre la ciencia demostrativa.

No es fácil por ello, en una primera aproximación, comprender qué clase de proyecto está plasmado en los *Analíticos*. Históricamente, es cierto que los *Analíticos primeros* inauguran la lógica formal. J. M. Bochenski asegura que antes de él no hay registro de “un estudio de leyes o reglas lógicas, aunque algunas de ellas fueron usadas conscientemente desde Zenón de Elea, y Platón trató, sin éxito, de desarrollar una lógica” (Bochenski, 1951, p. 9). Al final de los *Elencos sofísticos*, Aristóteles se proclama como el descubridor de la deducción: “Sobre la retórica mucho se había dicho desde tiempo atrás, mientras que sobre la

1 τὰ ἀναλυτικά es usado para referir a los *Analíticos primeros* en *De int.* 10, 19b31, y para referir a los *Analíticos posteriores* en *Met. Z*, 12, 1037b8. τὰ περὶ συλλογισμοῦ aparece en *An. Post.* para referir a los *Analíticos primeros* en I,3,73a14 y en I,11,77a34.

2 *An. Pr.* I,1,24a10.

3 *An. Pr.* I,4,25b26-28.

4 *An. Pr.* 32b18; 40b23; 46a36; 46b38; 64b32; 65a36; 68b10.

5 *An. Post.* II,19. Περὶ μὲν οὖν συλλογισμοῦ καὶ ἀποδείξεως, τί τε ἐκάτερόν ἐστι καὶ πῶς γίνεται, φανερόν, ἅμα δὲ καὶ περὶ ἐπιστήμης ἀποδεικτικῆς ταῦτόν γάρ ἐστιν



deducción nada cabe mencionar que fuese anterior”.<sup>6</sup> Puesto que suele reconocer deudas con antecesores en la mayoría de sus escritos, podemos suponer que realmente se consideraba el fundador de algo nuevo. Según W.D. Ross, debió estar “probablemente más orgulloso de sus logros en la lógica que de cualquier otra parte de su pensamiento filosófico” (Ross, 1949, p. 23). Pero ¿cuál era exactamente este logro? Aristóteles no tiene para la lógica ni siquiera un nombre. ¿Realmente llevó a cabo una investigación estrictamente formal sobre la validez de ciertos razonamientos, como entendemos, en general, la lógica hoy en día? Creo que las doctrinas expuestas en los *Analíticos primeros*, *De interpretatione* y los *Tópicos* pueden ser llamadas con todo derecho “lógicas”, siempre y cuando se añadan los matices correspondientes para no atribuir a Aristóteles una concepción de la lógica —más cercana a la nuestra— que le fue completamente ajena.

La lógica se inscribe para Aristóteles dentro de lo que hoy llamamos epistemología, pues la principal utilidad de la deducción es su aplicación en la ciencia demostrativa (ἐπιστήμη ἀποδεικτική). Si es cierto, como aduce Ross, que Aristóteles estaba especialmente orgulloso de sus logros en la lógica, no debió ser sólo a causa de su originalidad, del grado de refinamiento que alcanzó, ni de la profundidad con la que abordó ciertos temas. Bajo este criterio, otras doctrinas suyas podrían quizá estimarse tanto o más. La razón del orgullo con el que se refiere a la teoría de la deducción al final de los *Elencos sofísticos* —que cierra, además, pidiendo que se le agradezca por tal logro— tiene que ver más con lo que él cree haber conseguido por medio de ella: dar cuenta del tipo de conocimiento más valioso que se puede poseer: la ἐπιστήμη.

Según H. Maier, lo que motivó a Aristóteles a llevar a cabo sus investigaciones lógicas fue el deseo de oponer resistencia al escepticismo de las escuelas megárica, cínica y cirenaica, principalmente: “Él creía, como Platón, en la posibilidad de una ciencia exacta y superior, eternamente válida y por encima de la alternancia de la opinión” (Maier, 1897, p. 57).<sup>7</sup> Para Platón esa ciencia exacta y superior se identificaba con la dialéctica.<sup>8</sup> A Aristóteles la dialéctica de la Academia no le satisfizo y por ello su lógica constituye en buena medida su emancipación de la filosofía platónica con respecto al método para llegar a la ἐπιστήμη. El desacuerdo con Platón no es solamente sobre los contenidos de la ἐπιστήμη, sino también sobre sus condiciones y la manera de adquirirla y transmitirla. Lo que Aristóteles desarrolla en ambos *Analíticos* —que, como hemos dicho, consideraba unidos en un solo proyecto—<sup>9</sup> es mucho más que una doctrina para distinguir los razonamientos correctos de los incorrectos. Es una epistemología que pretende dar cuenta de las condiciones del conocimiento demostrativo, el paradigma contra el cual deberá compararse cualquier otro tipo de saber. La dialéctica aristotélica, por su parte, abordada

6 *Elench*, 185a09-b01. περὶ δὲ τοῦ συλλογίζεσθαι παντελῶς οὐδὲν εἴχομεν πρότερον λέγειν.

7 La visión de Maier no es compartida por R. Smith (2009), para quien la refutación del escepticismo es más bien una preocupación que inicia con Descartes. De todas maneras, a Aristóteles le interesaba tanto como a Platón justificar la posibilidad de un tipo de conocimiento superior al de la mera opinión. Un proyecto de esta naturaleza forzosamente implica, aunque sea indirectamente, un intento de refutación del escepticismo y del relativismo. Cf. *Rep.* 534c-d y *Met.* A:1.

8 *Rep.* 533a-c; 534b-d. Cf. (Stephens, 1993).

9 “Both the programme for the *Analytics* and its conclusions treat the work as a unitary whole. Cross-references within the *Analytics* confirm the fact; and elsewhere Aristotle is happy to use only one title, τὰ Ἀναλυτικά, to refer to either half of the treatise” (Barnes, 1981, p. 27)

sobre todo en los *Tópicos*, es mucho más que una técnica para vencer en cualquier tipo de discusión; es una propedéutica de la ciencia y, además, su principal proveedora de contenidos. A través del ejercicio dialéctico se obtienen los principios a partir de los cuales la ciencia demostrativa debe proceder deductivamente.

La separación entre dialéctica y ciencia demostrativa, sin embargo, fue un proceso paulatino. A Aristóteles la dialéctica de la Academia debió parecerle una metodología inasible, carente de principios claros sobre su modo de proceder.<sup>10</sup> En los *Tópicos*, cuya anterioridad respecto de los *Analíticos* es hoy en día generalmente aceptada (Huby, 1962, pp. 6–7), intentó sistematizar las técnicas dialécticas. Se cree que debió componer por lo menos los libros II a VII durante sus últimos años en la Academia. Más tarde, además de hacer enmiendas en numerosos pasajes, añadió los libros I, VIII y IX —este último fue bautizado siglos después con el nombre de *Elencos sofísticos*—. Los *Tópicos* fueron entonces la primera etapa en el desarrollo de la lógica y de su concepción de la ciencia demostrativa. Según J. Hintikka, cuando Aristóteles analizó las preguntas polares (*yes-or-no questions*) usadas por Sócrates y Platón, se dio cuenta de que había algunas cuyas respuestas estaban lógicamente implícitas en respuestas anteriores. “A causa de su importancia estratégica, Aristóteles comenzó a estudiarlas, lo cual, claro, significó el estudio de las inferencias lógicas” (1997, p. 241). Este estudio de las inferencias lógicas dio como resultado su llamada silogística, contenida sobre todo en los *Analíticos primeros*. Aristóteles la desarrolló con tal agudeza que 21 siglos más tarde Kant afirmaría que no era posible agregarle nada.

Que la lógica aristotélica haya nacido a partir del análisis de la dialéctica de Platón no es algo trivial. Desde el punto de vista meramente lógico, el método de los *ἐλεγχοί* —la técnica socrática de pregunta-respuesta— adquiere claridad gracias a la silogística de Aristóteles, pues ésta provee un criterio certero para determinar la validez o invalidez de los razonamientos. La dialéctica platónica, sin embargo, no es sólo un método argumentativo que se pueda sustituir o reformar fácilmente. No es un juego ni una gimnasia mental, aunque según R. Bolton (1990), así llegó a practicarse en ocasiones dentro de la Academia,<sup>11</sup> razón por la cual Platón critica tan duramente su uso frívolo en la *República* y determina que al estudiante no se le debe instruir en ella sino hasta que cumpla los 30 años.<sup>12</sup> Para Platón la dialéctica es la cornisa (*θηριγόρως*) de todos los saberes (*μαθήματα*)<sup>13</sup> y el único método capaz de liberar de las cadenas de la ignorancia:<sup>14</sup>

10 “Dado que están sin determinar [las normas] para los que construyen argumentos con vistas a ejercitarse y ensayar [...], ya que no tenemos ningún dato suministrado por otros, intentaremos decir algo nosotros mismos”. *Tópicos* VIII: 5, 159b25-39.

11 Sobre la Academia cf. (Cherniss, 1962).

12 *Rep.* 537c-540c

13 *Rep.* 534e.

14 “Y la liberación de las cadenas, proseguí, y la conversión de las sombras a los simulacros y a la luz; y la subida del subterráneo hacia el sol, con la impotencia del evadido, al llegar ahí, de percibir todavía los animales, las plantas y la luz solar, sino únicamente los reflejos divinos en la superficie de las aguas y las sombras de objetos reales, aunque ya no las sombras proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es de la misma condición tenebrosa: he ahí la virtud que posee el estudio de las ciencias que hemos pasado en revista. Eleva la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres, no de otro modo que, según vimos, asciende el más brillante de los órganos del cuerpo a la contemplación de lo que hay de más luminoso en el mundo corporal y visible”. *Rep.* 532b-c.

No hay otro método que se proponga, por esta vía y en cualquier materia, aprehender la esencia de cada cosa [...] El método dialéctico [...] es el único que, cancelando sucesivamente las hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlos firmemente; el único que verdaderamente saca al ojo del alma, con toda suavidad, del bárbaro lodazal en que estaba sumido y lo eleva hacia lo alto.<sup>15</sup>

La dialéctica era para Platón el único método válido para hacer filosofía, pues la filosofía era para él una conversación. El método de la pregunta-respuesta permitía confirmar los descubrimientos con otras personas —Sócrates cita en el *Protágoras* las palabras de Diomedes en la *Ilíada*: “Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro”—<sup>16</sup> y obligaba a que las investigaciones procedieran de una manera clara para todos —en el *Gorgias*, Sócrates dice: “¿Por qué, sospechando yo mismo, te preguntaré y no lo digo yo mismo? No por ti, sino por la conversación, para que prosiga de tal manera que se nos haga lo más manifiesto posible aquello acerca de lo cual se habla”—<sup>17</sup> Además, como explica en el *Fedro*, la escritura hace a las personas olvidadizas y no puede responder preguntas.<sup>18</sup> La dialéctica es el único camino válido para alcanzar la verdadera sabiduría y, como explica J. Stephens, tiene además un ingrediente purificador:

La dialéctica conduce al individuo al conocimiento operando una *katharsis*, una purificación, o una *therapeia*, una cura o sanación del alma. Por consiguiente, en el *Fedón*<sup>19</sup> la “persuasión” filosófica libera el alma de la contaminación del cuerpo y los sentidos; en la *República* la dialéctica aleja el alma del “lodazal barbárico del mito órfico”; en el *Fedro*,<sup>20</sup> la entrada en la vida filosófica es consecuencia de que el poder del mal en el alma sea superado a través de la conversación filosófica de los amantes; y en el *Banquete*<sup>21</sup> la instrucción filosófica sobre el eros colma el vacío en el alma que define la necesidad erótica (Stephens, 1993, p. 467).

Platón le atribuye este poder liberador y purificador a la dialéctica porque cree que es el único método mediante el cual es posible alcanzar la ἐπιστήμη.<sup>22</sup> En la *República*, explica que la ἐπιστήμη es el grado más alto de saber, el saber propio del filósofo enamorado de la verdad<sup>23</sup>, mientras que la δόξα es propia del hombre vulgar que se regocija con los espectáculos sensuales.<sup>24</sup> Esta división tiene implicaciones metafísicas que concuerdan con su dualismo ontológico: la ἐπιστήμη pertenece al mundo de lo inteligible, mientras que la δόξα al mundo de las apariencias. El vínculo entre epistemología y metafísica se aprecia también

15 *Rep.* 533b-d.

16 *Prot.* 348d. *Ilíada* X 224.

17 *Grg.* 453c. La referencia la encontré en J. Stephens, *op. cit.*

18 *Phdr.* 274c.

19 *Phd.* 66b; cf. 81b & ss, 82d-83a.

20 *Phdr.* 255b, 256b.

21 *Symp.* 211d.

22 Cf. *Rep.* 534, 535.

23 “τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας” *Rep.* 475e.

24 *Rep.* 476-478.

en su doctrina de la reminiscencia (ἀνάμνησις), pues de acuerdo con Aristóteles, fue la necesidad de dar cuenta de los universales la que lo llevó a plantear la teoría de las Formas.<sup>25</sup>

Cuando Aristóteles comenzó a analizar y sistematizar la dialéctica en sus *Tópicos*, no tenía todavía una epistemología alternativa capaz de dar cuenta de la ἐπιστήμη con independencia de la dialéctica platónica. No podemos saber si ya desde entonces sospechaba que la dialéctica no era suficiente para alcanzar la ἐπιστήμη. Lo cierto es que el camino iniciado en los *Tópicos* va a conducirlo a depositar la δόξα en la dialéctica y la ἐπιστήμη en la demostración. La afirmación de que la dialéctica procede a partir de opiniones reputables (ἔνδοξα) la encontramos en las partes de los *Tópicos* que escribió después de desarrollar su silogística y su teoría de la demostración. Es verdad que los ἔνδοξα están por encima de la mera δόξα, pues son opiniones sostenidas por la autoridad de los sabios, los ancianos o la mayoría, pero siguen siendo opiniones. Lo relevante, desde mi punto de vista, es entonces lo siguiente: la emancipación de Aristóteles de la dialéctica platónica implicó también una emancipación de los presupuestos metafísicos y epistemológicos —en particular, de las doctrinas de las Formas y la ἀνάμνησις, con todas sus consecuencias— en los cuales se fundaba su carácter de “método único y absoluto”.<sup>26</sup> El andamiaje platónico resultaba enormemente sólido porque era, de alguna manera, circular: el problema epistemológico de los universales llevaba a la teoría metafísica de las Formas; pero a su vez, la teoría de las Formas constituía el fundamento de la epistemología platónica (cf. White, 2006). Además, como apunta H. Maier, la dialéctica tenía la facultad de autojustificarse (1897, p. 45). Lo que Aristóteles hace en los *Analíticos segundos* es elaborar una epistemología que no necesita de la doctrina de las Formas ni de la ἀνάμνησις y que se desprende de alguna manera de su silogística. Su estrategia es la siguiente: puesto que gracias a la silogística poseemos un criterio seguro para evaluar la validez de los razonamientos, ahora es preciso determinar en virtud de qué las proposiciones usadas en ellos son verdaderas o falsas. La verdad o falsedad de las proposiciones no puede ser determinada por la lógica: ésta sólo puede decretar si hay o no consistencia entre las proposiciones que se sostienen. La dialéctica platónica buscaba también establecer si había consistencia entre una serie de proposiciones. Su ventaja, sin embargo, radicaba en que la verdad o falsedad de tales proposiciones podía determinarse también por medio de ella.<sup>27</sup> Para Platón la dialéctica se alimenta de una fuente de conocimiento independiente de las “imágenes”, pues toma contacto por sí misma con los objetos originales e inteligibles. El modelo platónico del conocimiento va a ser tomado por Aristóteles como base para desarrollar su propia epistemología, con una diferencia capital: para él, todo conocimiento se origina en la experiencia. Esta tesis tiene una consecuencia degradadora para la dialéctica: si todo conocimiento se origina en la experiencia, entonces la dialéctica sólo puede encargarse de enfrentar dinámicamente una serie de proposiciones para encontrar consistencias o inconsistencias entre ellas. La dialéctica no tiene acceso a una fuente privilegiada de conocimiento, los “objetos originales”. Los contenidos con los que opera dependen, en última instancia, de la experiencia.

25 Cf. *Met A*:6 987b01-09.

26 “*Ohne Dialektik keine Philosophie, und ohne Philosophie keine Dialektik: der echte Philosoph muss Dialektiker, der wahre Dialektiker Philosoph sein*” (Maier, 1897, p. 28). Cf. *Soph.* 253b-e. *Phaedr.* 266b; 265d.

27 Cf. *Soph.* 253c-d. *Rep.* 510b, 511b & 532a-b.

La posición empirista de Aristóteles exige reformular el modelo platónico de ascenso a lo inteligible, sin recurrir a “trampolines” ni “peldaños”. Se enfrenta con el eterno problema de cualquier empirismo: ¿cómo es posible alcanzar la *ἐπιστήμη*, si la única fuente de conocimiento es la experiencia? ¿Cómo pasamos de la experiencia particular y contingente provista por los sentidos a un conocimiento universal y necesario? La solución a este problema va a ser la teoría de la demostración. Apoyándose en su silogística, Aristóteles propone que tenemos conocimiento científico cuando partimos de principios (*ἀρχαί*) que son “verdaderos, primitivos, inmediatos y más conocidos, más explicativos y anteriores que la conclusión”.<sup>28</sup> Proceder deductivamente a partir de esos principios es demostrar.

La relevancia de los principios se explica así: la silogística sólo puede, deductivamente, mostrar si hay consistencia entre una serie de proposiciones y desarrollar todas sus consecuencias lógicas. Pero la consistencia es independiente de la verdad o falsedad de las proposiciones. La verdad de una proposición cualquiera no se puede probar deductivamente: aunque sea la conclusión de una deducción formalmente válida, si una de las premisas de esa deducción es falsa, la conclusión puede ser verdadera o falsa. Cuando la deducción es válida y parte de premisas verdaderas, entonces la verdad de estas premisas se extiende a la conclusión: pero esta “verdad deductiva” —el que se pueda afirmar que tal proposición es verdadera porque se deduce de otras proposiciones verdaderas— depende siempre de que las proposiciones anteriores sean verdaderas. Necesitamos, entonces, principios verdaderos para demostrar a partir de ellos, pero esos principios no pueden ser también demostrados porque entonces necesitarían, a su vez, de principios. Los principios deben ser indemostrables y, sin embargo, verdaderos y en eso radica la posibilidad de la *ἐπιστήμη ἀποδεικτική*. El problema que salta a la vista es el siguiente: ¿qué clase de justificación tienen tales principios? ¿Cómo es que los poseemos, si, como afirma Aristóteles, todo conocimiento comienza con la experiencia? ¿Y qué clase de capacidad intelectual da cuenta de su adquisición? Además, ¿cómo podemos estar seguros de que los principios de la ciencia demostrativa no son, como los principios platónicos, meras condiciones de inteligibilidad, sin referente alguno en la realidad?

Uno de los problemas que hay que abordar es, entonces, la justificación de los principios. ¿Cómo sabemos que son verdaderos, si sabemos que son indemostrables? Esto se relaciona con otros dos problemas: ¿cómo llegamos a conocerlos, por medio de qué operación los aprehendemos, puesto que no son innatos? Y ¿qué relación tienen con el mundo? ¿Cómo es que esos principios consiguen explicar algo acerca del mundo sin ser, como los principios platónicos, quimeras?

Para Aristóteles la lógica no es una disciplina independiente de la investigación científica y que por su formalismo pueda llegar a convertirse en una construcción intelectual que no tenga nada que ver con el mundo y que no se ocupe de la verdad o falsedad de los juicios, sino solamente de la corrección de los razonamientos. Aristóteles estudió, sí, las leyes que rigen los razonamientos correctos, pero no llegó a concebir realmente una lógica formal, como trataré de mostrar a continuación.

---

28 *An. Post.* 1,2, 71b21.

### 3. La lógica aristotélica como un instrumento para la tarea científica

¿Qué fue realmente lo que descubrió Aristóteles? Que haya descubierto la lógica no quiere decir que haya descubierto las inferencias lógicas como tales. Platón usaba de manera cotidiana la inferencia y la deducción;<sup>29</sup> decir que Aristóteles “las inventó” o “descubrió” es tanto como decir que el primer geómetra “inventó” la recta al “descubrir” que es la distancia más corta entre dos puntos —esto lo “sabe”, sin necesidad de estudiar geometría, cualquier persona que camina en línea recta para llegar de un lugar A a uno B en el menor tiempo posible—. De igual manera, casi cualquier persona, sin necesidad de estudiar lógica, es capaz de razonar de la siguiente manera: “Todos los persas son enemigos; Darío es persa; Darío es un enemigo”. Nadie, sin embargo, había formalizado hasta entonces esos razonamientos cotidianos y evidentes, para encontrar las reglas con base en las cuales es posible elaborar y evaluar otros razonamientos cuya validez no es tan evidente. La ausencia de una lógica formal en Platón le hizo cometer tantos errores que, según Bochenski, la lectura de sus diálogos es “casi intolerable” para un lógico (1951, p. 17). Lo que Aristóteles hizo fue tratar de desentrañar, por primera vez, la estructura de los razonamientos. El resultado fue su doctrina del silogismo (συλλογισμός), término que él no inventó, sino que extrajo del vocabulario filosófico y retórico de uso corriente en su época. Por συλλογισμός se entendía ya algo parecido a una deducción o una inferencia en el ejercicio dialéctico y retórico. El término proviene seguramente del verbo συλλέγω (recolectar, juntar, unir) y su sustantivo correspondiente συλλογή, el proceso de recolectar, juntar, unir (Sallis, 2012, p. 32).<sup>30</sup> En la definición de συλλογισμός que Aristóteles da al inicio de los *Analíticos primeros* se aprecia a grandes rasgos lo que quiere analizar: una deducción (συλλογισμός) es “un discurso (λόγος) en el que, sentadas ciertas cosas, se sigue necesariamente algo distinto de lo ya establecido, por el darse estas cosas”.<sup>31</sup> Claramente, Aristóteles se refiere a una clase de lo que hoy en día llamamos consecuencia lógica: una deducción es una clase de discurso tal que, sentadas ciertas premisas, se sigue con necesidad una conclusión distinta de las premisas.

Para desentrañar la estructura de la deducción, Aristóteles tuvo que estudiar por separado sus elementos: la proposición (πρότασις) y el término (ὄρος). La primera la definió como “un discurso (λόγος) afirmativo o negativo de algo acerca de algo”.<sup>32</sup> Y el segundo como “aquello en lo que se descompone la proposición, v. g.: el predicado y aquello sobre lo que se predica, con la adición del ser o el no ser”.<sup>33</sup> El análisis de la deducción condujo a

29 El pasaje más socorrido es *Fedón* 100a. Paul Shorey (1924, 1933) usó sobre todo ese pasaje para intentar mostrar que la dialéctica platónica anticipa casi toda la lógica aristotélica excepto la exposición explícita del silogismo. En mi opinión, su tesis es forzada y no proporciona suficiente evidencia textual para soportarla. A. C. Lloyd, en su libro *The Anatomy of Platonism* (1990, p. 29), menciona a Olimpiodoro, quien en su *Comentario a las Categorías (Prolegomena)*, 17) aseguraba que “Platón sabía demostrar pero no cómo construir una demostración, igual que quienes saben vestir unos zapatos no saben necesariamente cómo hacerlos”.

30 Esta explicación la encontré en Sallis J., *Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental*, Indiana University Press, 2012, p. 32.

31 συλλογισμός δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ θεθέντων τινῶν ἕτερον τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι (*An. Pr. I*, 1, 24b19-21).

32 Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικός ἢ ἀποφατικός τινος κατὰ τινος. *An. Pr. I*, 1, 24a16-17.

33 Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ’ οὗ κατηγορεῖται, προστιθεμένου [ἢ διαιρουμένου] τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. *An. Pr. I*, 1, 24b16-17.

Aristóteles al descubrimiento del término medio (μέσος ὄρος), que es el nexos por el cual es posible unir otros dos términos y concluir algo distinto a lo establecido en las premisas. Al darse cuenta de que el término medio podía ocupar diversos lugares, desarrolló sus famosas tres figuras (σχήματα), de acuerdo con la posición del término medio en las premisas y considerando los cuatro tipos de proposición que analiza con detalle en *De interpretatione* (universal afirmativa, universal negativa, particular afirmativa y particular negativa).<sup>34</sup> En la primera figura el término medio es predicado del término menor (el sujeto de la conclusión) y se predica de él el término mayor (el predicado de la conclusión). En la segunda el término medio es predicado de ambos, y en la tercera el sujeto. Llama la atención, desde la Antigüedad, que Aristóteles no haya tomado en cuenta la cuarta figura, en la cual el término medio se predicaría del término mayor y de él se predicaría el término menor. Un ejemplo de un silogismo de cuarta figura es el siguiente:

Premisa 1: todo león es cuadrúpedo.

Premisa 2: ningún cuadrúpedo es hombre.

Conclusión: ningún hombre es león.

Desde el punto de vista estrictamente lógico no hay razones para ignorar la cuarta figura, que fue desarrollada después por los comentaristas e incluida en las clasificaciones medievales de los silogismos. Ross piensa que la cuarta figura no fue considerada por Aristóteles porque no refleja nuestro modo de razonar (Ross, 1949, p. 35) Para un lógico moderno, esta justificación sería bastante débil: la lógica no sólo trata de superar las ambigüedades de los lenguajes naturales, sino también de superar las posibilidades de éstos desde el punto de vista deductivo: así como las matemáticas permiten la resolución de problemas que no se podrían resolver sin abstracción de por medio, la lógica también posibilita el hallazgo de consecuencias e inconsistencias que no resultan evidentes en el lenguaje natural.

Para Aristóteles, sin embargo, la lógica no es una disciplina independiente, sino un instrumento para la tarea científica, y como tal, debe ser capaz entonces de articular de manera natural la realidad y hacer una aportación significativa a nuestro conocimiento. La lógica moderna se concentra en el aspecto formal de los razonamientos, dejando a un lado la materia. Aristóteles, en cambio, no concibe los silogismos como estructuras meramente formales, sino como razonamientos capaces de expresar algo significativo. Alejandro anota en su comentario a los *Analíticos primeros* que “Aristóteles se fija en los significados (cuando las mismas cosas son significadas) más que en las palabras”.<sup>35</sup> Tanto la deducción como las proposiciones usadas en ella son para Aristóteles una clase de λόγος, que es definido en *De interpretatione* como “un sonido significativo (φωνή σημαντική), cualquiera de cuyas

34 Cf. *An. Pr.* I, 32, 47b13.

35 “ἀλλ’ ἐκείνοι μὲν οὐ λέγουσι τοὺς τοιοῦτους συλλογισμοὺς εἰς τὴν φωνὴν καὶ τὴν λέξιν βλέποντες, ἀλλὰ Ἀριστοτέλης πρὸς τὰ σημαίνόμενα ὁρῶν, ἐφ’ ὧν ὁμοίως σημαίνεται, οὐ πρὸς τὰς φωνάς τὸν αὐτόν φησι συνάγεσθαι συλλογισμόν καὶ ἐν τῇ τοιαύτῃ τῆς λέξεως ἐν τῷ συμπεράσματι μεταλήψει, ἂν ἢ συλλογιστικὴ ὅλως συμπλοκή (*In. An. Pr.* 84, 15-19). El contexto de esta discusión es el de los argumentos llamados “subsilogísticos” por los estoicos (Cf. Bobzien, 2003, p. 122; Lukasiewicz, 1957, p. 15).



partes es significativa por separado como enunciación, pero no como afirmación”.<sup>36</sup> Paolo Biondi y Jonathan Barnes han insistido en el aspecto significativo de la lógica aristotélica: el discurso (λόγος) implica no solamente el acto de hablar (o escribir), sino también de *decir algo*. En este contexto el λόγος es precisamente *lo que se dice*.<sup>37</sup> La formalización aristotélica de la deducción, entonces, que es probablemente su mayor contribución a la lógica, no implica que para él una deducción deba ser considerada como tal al margen del significado. La formalización sirve para explicitar las leyes deductivas que harían una deducción (con premisas y conclusión significativas) válida. Pero como apunta Orna Harari, la silogística de Aristóteles se diferencia de la lógica formal moderna en que para él la implicación depende no solamente del valor de verdad de las premisas, sino también de una relación (real) de subordinación o coordinación entre los términos (2004, pp. 63–81). Esta relación se expresa al atribuir un sujeto a un predicado. Cuando se comprende el significado de cada uno de los términos de las dos premisas y el significado de la relación establecida entre los términos (por medio de la predicación), necesariamente se asiente a la conclusión. Predicar implica, entonces, conocer el significado de los términos y saber si aquello que se predica es compatible o no con aquello de lo cual se predica. Por ello la predicación depende de la definición. Como apunta Paolo Biondi, “es necesario que cada término signifique algo definido y unitario. En lógica, eso quiere decir usar solamente términos-conceptos unívocos, conceptos que expresan sin ambigüedad sólo un significado” (Biondi, 2004, p. 77) Lo anterior resulta claro en *Metafísica* Γ, 4, donde Aristóteles dice que si los nombres no tuvieran un significado único y determinado, la comunicación sería imposible.<sup>38</sup> La importancia de la definición se hace patente también en la preocupación de Aristóteles por reducir la segunda y la tercera figura a la primera. Nuevamente, desde el punto de vista meramente formal, no se puede justificar esta reducción, pues las tres figuras son igualmente válidas, la única diferencia está en el arreglo de los términos. Pero Aristóteles explica que si buscamos la verdad, el orden de los tres términos silogísticos tiene que concordar con ella (con la manera en la que esos tres términos se relacionan en la realidad).<sup>39</sup> Ross explica que la segunda y la tercera figura proveen la *ratio cognoscendi* de la conclusión, pero no la *ratio essendi* (1949, p. 33)

Lo dicho arriba abre la pregunta de hasta qué punto la lógica de Aristóteles puede ser entonces considerada formal — y para la lógica moderna, en general, esta pregunta es un sinsentido, pues si se trata realmente de una lógica, tiene que ser formal—. Hay varias razones para considerarla así: en primer lugar, Aristóteles usa símbolos (letras del alfabeto griego) para designar términos. Este uso de variables es interpretado como un signo de que su interés está puesto en la forma de los razonamientos y no en el contenido. Revela una conciencia del aspecto estructural que la lógica debe atender, independientemente de la materia de los conceptos (significados en los términos) y su referencia a objetos. En segundo lugar, gracias al uso de variables, la consecuencia lógica es determinada desde el punto de vista formal, lo

36 Λόγος δὲ ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστὶ κειρωσιμένον, ὡς φάσις ἀλλ’ οὐχ ὡς κατάφασις (*De int.* 4, 16b26-27).

37 “It is true that no English word will pick out the range of meaning of *logos*. But that does not make *logos* a puzzling, let alone a metaphysically exciting, term. The central idea is perfectly simple: a *logos* is what you say” (Barnes, 1991, p. 19; cf. Biondi, 2004, p. 70).

38 *Met.* Γ, 4, 1006a29-b12.

39 *An. Pr.* I: 30, 46a4-11.

cual quiere decir que la validez o invalidez de los razonamientos es indiferente al contenido de los términos. Los silogismos válidos lo son no porque la conclusión y las premisas sean verdaderas, sino porque las premisas conducen con necesidad a la conclusión. Por ello, el siguiente silogismo resultaría válido:

p1: todo hombre es un cerebro en una cubeta.  
p2: todo cerebro en una cubeta es una manzana.  
c: todo hombre es una manzana.

El silogismo anterior es válido porque su forma es válida:

Premisa 1: todo A es B  
Premisa 2: todo B es C.  
Conclusión: todo A es C

Si atendemos a lo dicho arriba sobre el aspecto significativo de la lógica aristotélica, sin embargo, no resulta tan claro que la lógica de Aristóteles, tal como aparece en los *Analíticos*, pueda ser comprendida de esta manera. Desde el surgimiento de la lógica matemática en la segunda mitad del siglo XIX se puede reconocer entre los lógicos e historiadores de la lógica una tendencia generalizada a leer la lógica aristotélica con los ojos de la lógica moderna. Esto ha dificultado a menudo la comprensión de los textos, pues la mayoría de los filósofos profesionales aprende en el bachillerato y en la universidad una “lógica aristotélica” que no es genuinamente aristotélica, sino que es más bien, en algunos aspectos, la interpretación moderna de la lógica aristotélica.

Un buen ejemplo de esta tendencia es el libro de Jan Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic*. En este libro Lukasiewicz critica a quienes entienden la lógica aristotélica, o la lógica en general, como un análisis de las formas del pensamiento:

Las leyes de la lógica no tienen que ver con tus pensamientos en mayor grado que las de las matemáticas. A lo que en la lógica se llama “psicologismo” es un signo de la decadencia de la lógica en la filosofía moderna. De esta decadencia Aristóteles no es responsable de ninguna manera. A lo largo de los *Analíticos primeros*, donde se expone sistemáticamente la teoría del silogismo, no existe un solo término psicológico. Aristóteles sabe, con una certeza intuitiva, qué pertenece a la lógica, y entre los problemas tratados por él no hay uno solo que se conecte con un fenómeno físico como el de pensar (1957, p. 13).

La intención de Lukasiewicz resulta clara: él quiere purificar la lógica aristotélica de todo elemento psicologista, semántico, incluso filosófico. Reconoce, sin embargo, que Aristóteles no da una respuesta a la pregunta sobre cuál es el objeto de la lógica. “La respuesta a esta pregunta no es dada por Aristóteles, sino por sus seguidores, los peripatéticos” (Lukasiewicz, 1957, p. 13). A continuación parafrasea a Amonio, quien en su comentario a los *Analíticos primeros* explica que si los silogismos son hechos con términos concretos, como hace Pla-

tón al probar silogísticamente que el alma es inmortal, entonces la lógica es tratada como parte de la filosofía. Pero si se toman los silogismos como reglas puras expresadas con letras, como hacían los peripatéticos siguiendo a Aristóteles, entonces la lógica es tratada como un instrumento de la filosofía.<sup>40</sup> Esta explicación coincide a grandes rasgos con la lectura de Amonio, Filópono y Alejandro de Afrodisias que Tae-Soo Lee hace en su libro *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike* (1984). Tae-Soo Lee muestra que los tres comentaristas entienden la lógica de Aristóteles como un instrumento para la filosofía —al modo peripatético—, por lo que su concepción de la lógica es genuinamente formal.

Lecturas como la de Lukasiewicz son sin duda sugerentes y válidas —lo que hace en su libro está anunciado en el título: interpretar la lógica aristotélica desde el punto de vista moderno—, pero no aportan demasiado a la comprensión interna de los textos de Aristóteles. Lukasiewicz polemiza contra una lectura psicologista de la lógica aristotélica, pero sus alternativas tampoco son aristotélicas: que la lógica de Aristóteles poco tenga que ver con el estudio de las leyes del pensamiento —como se suele definir el objeto de la lógica en algunos manuales que él critica—, no muestra que sea cercana a la concepción moderna de lógica.

## Conclusión

Hay una diferencia fundamental entre la lógica aristotélica y la lógica moderna. Como hemos dicho arriba, puesto que la deducción es una clase de λόγος y como tal debe tener un contenido significativo, la inferencia silogística en Aristóteles se basa en relaciones conceptuales de subordinación y coordinación, por lo que la consecuencia lógica no depende únicamente, como en la lógica moderna, del valor de verdad de los operadores lógicos. Para la lógica aristotélica, por ejemplo, es posible inferir a partir de un juicio universal, de manera inmediata, el juicio particular correspondiente: si se afirma que “todos los hombres son mortales”, se puede inferir, de acuerdo con el cuadro de oposición, que “algún hombre es mortal”. Para la lógica moderna, sin embargo, esta inferencia resulta inválida. El juicio universal afirmativo se simboliza como  $(x) (\phi x \supset \psi x)$  y el particular afirmativo como  $(\exists x) (\phi x \cdot \psi x)$ . El primero expresa que para todo  $x$ , si  $x$  es  $\phi$ , entonces  $x$  es  $\psi$ . El segundo que existe al menos algún  $x$  tal que  $x$  es  $\phi$  y  $x$  es  $\psi$ . Si en el juicio universal afirmativo se sustituyen las variables por constantes, de modo que  $U$  sea unicornio y  $C$  cornúpeta, obtenemos  $(x) (Ux \supset Cx)$ . Dado que no hay unicornios, todo ejemplo de sustitución de  $Ux$  es falso, y al ser falso el antecedente del condicional, el enunciado resulta verdadero (la única manera de que el condicional sea falso es que el antecedente sea verdadero y el consecuente falso).  $(\exists x) (Ux \cdot Cx)$  no puede inferirse de  $(x) (Ux \supset Cx)$ , pues lo que  $(\exists x) (Ux \cdot Cx)$  expresa es que existe al menos un  $x$  tal que es un unicornio y es cornúpeta, lo cual, hasta donde sabemos, es falso. La inferencia inmediata que es posible en la lógica aristotélica quedaría expresada de la siguiente manera:  $[(x) (Ux \supset Cx)] \supset [(\exists x) (Ux \cdot Cx)]$ . Por lo dicho arriba, resulta una inferencia inválida, pues el antecedente es verdadero y el consecuente falso.

Las razones por las cuales la inferencia inmediata sí es válida dentro de la lógica aristotélica tienen que ver, en primer lugar, con razones extralógicas. Para él es evidente que si

40 Amonio, *In. Pr. An.*, 10, 36.

algo se predica del género, se predica también de la especie y del individuo. Esto es válido en todos los casos porque para la lógica de Aristóteles las substancias no existentes son irrelevantes. En un pasaje de los *Analíticos posteriores* explica que si algo no es (no existe), como en el caso de un ciervocabrío (τραγέλαφος), es imposible saber qué es, aunque el nombre signifique algo.<sup>41</sup> La lógica es un instrumento auxiliar para la ciencia y la ciencia se ocupa, entre otras cosas, de la búsqueda de definiciones:<sup>42</sup> lo que no existe no puede ser definido, porque no tiene una esencia. Por lo tanto, a la lógica le son indiferentes las entidades no existentes.

En segundo lugar, como apunta Orna Harari, puesto que la lógica de Aristóteles se basa en relaciones conceptuales y no en los valores de verdad asignados a los operadores, “la conclusión se deriva de la comprensión del contenido enunciado en las premisas” (2004, p. 79). Harari explica que la lógica de Aristóteles es una formalización de la comprensión (*understanding*), mientras que la lógica moderna formaliza el juicio: “la primera trata de establecer, en términos generales, cómo un contenido se sigue de otro, mientras que la segunda especifica las condiciones bajo las cuales un juicio (i. e. valor de verdad) se sigue de otro” (2004, p. 81). Que un contenido se siga de otro implica que para Aristóteles existe una relación real de subordinación entre los términos. La predicación (afirmativa) es definida por él en los *Analíticos primeros* de la siguiente manera: “el que una cosa esté [contenida] en el conjunto de otra y el que una cosa se predique acerca de toda otra es lo mismo. Decimos que se predica acerca de cada uno cuando no es posible tomar nada acerca de lo cual no se diga el otro término; y de igual manera en el caso de ninguno”.<sup>43</sup> La inferencia silogística depende de esta noción de predicación, pues el término mayor no lo es solamente por el lugar que ocupa en la conclusión, sino sobre todo porque el término medio está contenido en él; el término menor, por su parte, es término menor porque está subordinado al término medio (1957, p. 30). Lukasiewicz señala acertadamente que entonces algunas inferencias válidas quedarían excluidas en la silogística de Aristóteles. Por ejemplo:

Todos los cuervos son pájaros.  
Algunos animales son cuervos  
Por lo tanto: algunos animales son pájaros.

Este silogismo, que corresponde al modo DARII según la clasificación medieval, no se ajusta a las exigencias que Aristóteles establece, porque el término con mayor extensión, “animal”, es el término menor; “pájaro”, medio en extensión, es el término mayor. Y el término con menor extensión, “cuervo”, es el término medio. ¿Cómo se puede justificar el hecho de que la lógica de Aristóteles excluya estas inferencias válidas? Podría pensarse que Aristóteles simplemente incurre en un error, que al ser pionero en la lógica no consiguió llegar a un grado suficiente de sofisticación como para descubrir la validez de tales inferencias. Pero lo cierto es que Aristóteles está consciente de que formalmente son

---

41 *An. Post.* II, 7, 92b6-8.

42 Cf. *Top.* I,5, 102a32-39.

43 *An. Pr.* I,1, 24b27-30.

válidas: pero su validez es trivial, pues este tipo de inferencias no contribuye en nada a aumentar nuestro conocimiento de la realidad.

En conclusión, la lógica aristotélica puede considerarse “formal” si se toma en cuenta que Aristóteles sí descubrió, por supuesto, el aspecto formal de la lógica, en términos de validez lógica. Al mismo tiempo, sin embargo, nunca prescindió —en sus mismas investigaciones lógicas— de ciertas consideraciones extralógicas que garantizaban la utilidad de la lógica como un instrumento al servicio de la investigación científica. En ese sentido, hay que subrayar la importancia que tenía para él atender no solamente a la forma de los razonamientos, sino también al significado de los términos y a lo que los juicios y los silogismos expresan acerca del mundo y los entes. En concordancia con su realismo metafísico, Aristóteles le asignó a la lógica —igual que a las matemáticas— un papel secundario y meramente instrumental.

## Referencias

- Aristóteles (1995), *Tratados de lógica I & II*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982), *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Alejandro de Afrodisias (1991), *On Aristotle Prior Analytics 1.1-7*. Ithaca: Cornell University Press.
- Barnes, J. (1981), “Proof and the Syllogism”. En Berti E. (Ed.) *Aristotle on Science: The Posterior Analytics. Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum* (pp. 34–57). Padua: Editrice Antenore.
- Barnes, J. (Trad.). (1991), “Introduction”. En Alejandro de Afrodisias (1991) pp. 1-7.
- Biondi, P. (2004), *Aristotle: Posterior Analytics II.19*. Canadá: Les Presses de l’Université Laval.
- Bobzien, S. (2003), “Logic”. En B. Inwood (Ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics* (pp. 85–123), Cambridge: Cambridge University Press.
- Bochenski, J. M. (1951), *Ancient Formal Logic Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Bolton, R. (1990), “The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic”. En D. Devereux & P. Pellegrin (Eds.), *Biologie, Logique Et Metaphysique Chez Aristote* (pp. 185–236). Paris: Editions du Cnrs.
- Cherniss, H. (1962), *The Riddle of the Early Academy*. New York: University of California Press.
- During, I. (2000), *Aristóteles*. México: UNAM.
- Harari, O. (2004), *Knowledge and Demonstration: Aristotle’s Posterior Analytics*. Kluwer Academic Publishers.
- Hintikka, J. (1997), “What was Aristotle doing in his early logic, anyway? A reply to Woods and Hansen”. *Synthese*, 113(2), 241–249.
- Huby, P. M. (1962), “The Date of Aristotle’s Topics and its Treatment of the Theory of Ideas”. *Classical Quarterly*, 12(01), 72-80.
- Lee, T. (1984), *Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike*. Gotinga.

- Lloyd, A. C. (1990), *The Anatomy of Platonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Lukasiewicz, J. (1957), *Aristotle's Syllogistic From the Standpoint of Modern Formal Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Maier, H. (1897), "Die Syllogistik des Aristoteles". *Philosophical Review*, 6(n/a), 439.
- Platón, (1985), *Protágoras*. En Diálogos I. Trad. Calonge J., Lledó E. & García C. Madrid: Gredos.
- Platón, (1983), *Gorgias*. En Diálogos II. Trad. Calonge J., Acosta E., Olivieri F. J. & Calvo J. L. Madrid: Gredos.
- Platón, (1986), *Fedón, Banquete, Fedro*. En Diálogos III. Trad. García C., Martínez M. & Lledó E. Madrid: Gredos.
- Platón, (1986), *República*. En Diálogos IV. Trad. Eggers Lan C. Madrid: Gredos.
- Ross, W. D. (1949), "Aristotle's Prior and Posterior Analytics". *Philosophy*, 25(95), 380–382.
- Sallis, J. (2012), *Logic of Imagination: The Expanse of the Elemental*. Bloomington: Indiana University Press.
- Shorey, P. (1924), "The Origin of Syllogism". *Classical Philology*, XIX(I), 1–19.
- Shorey, P. (1933), "The Origin of the Syllogism Again". *Classical Philology*, XXVIII(3), 199–204.
- Smith, R. (2009), "None of the Arts that Gives Proofs about Some Nature is Interrogative". En M. Sintonen (Ed.), *The Socratic Tradition: Questioning as Philosophy and as Method 10* (Texts in Philosophy, Vol. 10, pp. 25–49). London: College Publications.
- Stephens, J. (1993), "Plato on dialectic and dialogue". En *The Journal of Value Inquiry* (Vol. 27, pp. 465–473).
- White, N. P. (2006), "Plato's metaphysical epistemology". En Kraut R. (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (pp. 277–310). Cambridge: Cambridge University Press.





## Brandom y Travis: Sobre la Justicia. Las formas de vida y el problema del reconocimiento\*

### Brandom and Travis: On Justice. Forms of life and the recognition problem

ANA MARÍA GIRALDO GIRALDO \*\*  
JESÚS CARRASQUILLA OSPINA \*\*\*  
EVER EDUARDO VELAZCO \*\*\*\*

---

Recibido: 29/11/2018. Aceptado: 09/08/2019.

- \* Este artículo es producto derivado del proyecto de investigación *Lenguaje, reconocimiento y acción: cartografías de la justicia en la filosofía contemporánea*, que está inscrito en la línea de investigación “filosofía práctica” del grupo de investigación *De Humanitate* (Colciencias A) y que ha sido aprobado y financiado por la Pontificia Universidad Javeriana, Cali.
- \*\* Profesora del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana Cali e investigadora del grupo de investigación *De Humanitate* (Colciencias A). Su trabajo académico actual está orientado al estudio del debate contemporáneo en filosofía del lenguaje y el modo cómo se inscriben las ideas de la obra tardía de Ludwig Wittgenstein en dicho debate. Correo electrónico: [amariagiraldo@javerianacali.edu.co](mailto:amariagiraldo@javerianacali.edu.co). Algunas de sus producciones más recientes son: Giraldo Giraldo, Ana María (2019). «Decir lo mismo con reglas diferentes: Robert Brandom y el pragmatismo lingüístico wittgensteiniano». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 8, No. 9. Giraldo Giraldo, Ana María (2018) «Formas de vida humana: ¿unidad o multiplicidad?». En: Giraldo, Ana María; Sánchez, María Cristina; Suárez, Jeison (Comp.). *Wittgenstein-Husserl. Lebensform y Lebenswelt. Philosophy Workshop 2017*. Cali: Sello Editorial Javeriano.
- \*\*\* Profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana Cali e investigador del grupo de investigación *De Humanitate* (Colciencias A). Su trabajo académico actual está orientado a investigaciones sobre la justicia, el reconocimiento y la interculturalidad. Correo electrónico: [carrasquilla@javerianacali.edu.co](mailto:carrasquilla@javerianacali.edu.co). Algunas de sus producciones más recientes son: Carrasquilla Ospina, Jesús. (2017) «Las luchas por el reconocimiento dinamizan el Derecho y la Política en los Estados democráticos constitucionales: a propósito de Habermas y Honneth». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 115-143. Carrasquilla Ospina, Jesús (2017). «Justicia y reconocimiento: un debate contemporáneo». En D. Grueso (Ed.), *La justicia: una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo*. Cali: Universidad del Valle.
- \*\*\*\* Profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana Cali e investigador del grupo de investigación *De Humanitate* (Colciencias A). Su trabajo académico actual está orientado a investigaciones sobre las teorías de la acción y los debates en torno a la Inteligencia Artificial. Correo electrónico: [evereduardo@javerianacali.edu.co](mailto:evereduardo@javerianacali.edu.co). Algunas de sus producciones más recientes son: Padilla Ramírez, Adriano; Velazco Romero, Ever Eduardo (2017) «Trabajo y conflicto armado en zona rural del municipio de Trujillo». *Revista de Ciencias Sociales* 26(38): pp. 45-78. Velazco Romero, Ever Eduardo (2018) «Smart home: concepto e implicaciones». En Agudelo, Diego. *Humanismo, tecnología e innovación*. Cali: Sello Editorial Javeriano.

**Resumen:** En la actualidad, los desarrollos teóricos acerca de la justicia desde una perspectiva lingüística giran alrededor de la teoría de la justicia de John Rawls y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Empero, aunque un estudio detallado del funcionamiento del lenguaje hace parte de estas teorías no pueden concebirse propiamente como filosofías del lenguaje. La filosofía del lenguaje propende por la construcción de una teoría del significado que permita explicar diferentes fenómenos lingüísticos entre los que se encuentran aquellos donde es usado el concepto de justicia. Mientras estas teorías permiten comprender las dinámicas pragmáticas de estos fenómenos, quedan cortas en la comprensión del contenido semántico del concepto. Este contenido semántico es lo que en última instancia aclara la naturaleza del mismo y, por tanto, una teoría del significado que permita dar cuenta tanto de las dinámicas pragmáticas como del contenido semántico será de vital importancia en la aclaración del concepto de justicia. Según este panorama, una salida más viable podría encontrarse en el pensamiento de Robert Brandom y Charles Travis, cuyas teorías del significado están basadas en el pensamiento expuesto en la obra tardía del filósofo Ludwig Wittgenstein. Según este autor, las prácticas de la justicia hacen parte de nuestras formas de vida y si el contenido semántico del concepto de justicia ha de ser buscado en algún lugar, es allí, en esas prácticas, donde será encontrado. La trama de la vida misma es la luz adecuada que puede iluminar la oscuridad en la que se ha sumido el concepto de justicia.

**Palabras clave:** Justicia, Reconocimiento, Robert Brandom, Charles Travis, John Rawls, Jürgen Habermas, Ludwig Wittgenstein.

**Abstract:** Currently, the theoretical developments about justice from a linguistic perspective revolve around the theory of justice of John Rawls and the theory of communicative action of Jürgen Habermas. However, although a detailed study of the functioning of language is part of these theories, they can not be properly conceived as philosophies of language. The philosophy of language tends to the construction of a theory of meaning that allows explaining different linguistic phenomena among which are those where the concept of justice is used. While these theories allow to understand the pragmatic dynamics of these phenomena, they are short in the understanding of the semantic content of the concept. This semantic content is what ultimately clarifies the nature of it and, therefore, a theory of meaning that allows to account both the pragmatic dynamics and the semantic content will be of vital importance in the clarification of the concept of justice. According to this panorama, a more viable exit could be found in the thought of Robert Brandom and Charles Travis, whose theories of meaning are based on the thought expressed in the later work of the philosopher Ludwig Wittgenstein. According to this author, the practices of justice are part of our forms of life and if the semantic content of the concept of justice has to be sought somewhere, it is there, in those practices, where it will be found. The plot of life itself is the adequate light that can illuminate the darkness in which the concept of justice has been submerged.

**Keywords:** Justice, Recognition, Robert Brandom, Charles Travis, John Rawls, Jürgen Habermas, Ludwig Wittgenstein.

## 1. Planteamiento del problema

El problema de la naturaleza de la justicia ha sido abordado desde diferentes disciplinas, especialmente desde la filosofía. Aunque a primera vista podemos circunscribir este problema al ámbito de la filosofía del derecho, de la ética o de filosofía política, éste puede ser abordado desde otros frentes como la filosofía del lenguaje. Desde este frente, se pretende esclarecer este concepto por medio de la aplicación de una teoría del significado. Esto es, se centra en el esclarecimiento del funcionamiento de dicho concepto dentro de un marco determinado y sus múltiples relaciones.

Esta aproximación al problema si bien no es nueva, no ha sido lo suficientemente explotada en años recientes. Ya Leibniz en 1671, en su obra *Elementos de derecho natural*, avanza

en esta línea al proponer una nueva lógica deóntica, de carácter modal, en la que hace una analogía entre los conceptos normativos ‘justo’, ‘injusto’ y ‘facultativo’ con los conceptos modales aléticos ‘necesario’, ‘posible’ e ‘imposible’. No obstante, esta lógica de mundos posibles en su versión más básica no fue redescubierta y desarrollada sino hasta mediados del siglo XX por el filósofo Saul Kripke. Los desarrollos de la lógica modal específicamente deóntica son posteriores a esto y se centran en los conceptos ‘autorizado’, ‘prohibido’, ‘obligatorio’ e ‘indiferente’, dejando de lado los conceptos ‘justo’ e ‘injusto’. De esta manera, lo que comenzó en un estudio del concepto de justicia derivó en un sistema formal basado en otro tipo de conceptos.

En la actualidad, los desarrollos teóricos acerca de la justicia desde una perspectiva lingüística giran alrededor de la teoría de la justicia de John Rawls y la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Empero, aunque un estudio detallado del funcionamiento del lenguaje hace parte de estas teorías no pueden concebirse propiamente como filosofías del lenguaje. La filosofía del lenguaje propende por la construcción de una teoría del significado que permita explicar diferentes fenómenos lingüísticos entre los que se encuentran aquellos donde es usado el concepto de justicia. Mientras estas teorías permiten comprender las dinámicas pragmáticas de estos fenómenos, quedan cortas en la comprensión del contenido semántico del concepto. Este contenido semántico es lo que en última instancia aclara la naturaleza del mismo y, por tanto, una teoría del significado que permita dar cuenta tanto de las dinámicas pragmáticas como del contenido semántico será de vital importancia en la aclaración del concepto de justicia. Hasta la fecha, no hay un estudio detallado de la posibilidad de aplicar las teorías del significado vigentes a dicho problema ni desde la lógica ni desde una perspectiva pragmática.

Según este panorama, una salida más viable podría encontrarse en una tercera vía. Tercera vía que ha sido rastreada en el pensamiento de Robert Brandom y Charles Travis, cuyas teorías del significado están basadas en el pensamiento expuesto en la obra tardía del filósofo Ludwig Wittgenstein. Según este autor, las prácticas de la justicia hacen parte de nuestras formas de vida y si el contenido semántico del concepto de justicia ha de ser buscado en algún lugar, es allí, en esas prácticas, donde será encontrado. La trama de la vida misma es la luz adecuada que puede iluminar la oscuridad en la que se ha sumido el concepto de justicia.

## **2. El pragmatismo normativo de Brandom y Travis**

Desde una pragmática de corte normativo, el contenido semántico del concepto de justicia se plantea desde un mecanismo que implica de manera más profunda a los interlocutores: una forma de vida como problema de reconocimiento. Reconocer las formas de vida es entenderlas como un trasfondo común tanto de conocimientos y prejuicios a cerca de la naturaleza y de nosotros mismos (Hacker, 2011). Este trasfondo común de conocimientos y prejuicios no se restringe a un acuerdo en las definiciones y los juicios, sino que incluye un consenso en la acción, esto es, un consenso en la aplicación de una técnica. Las formas de vida son, así, ese trasfondo común compartido que nos permite determinar las leyes de la lógica o decidir lo que es verdadero y lo que es falso. Esto quiere decir que son el marco con el cual determinamos la corrección de una práctica en general y los límites del sentido de una práctica lingüística en particular. Las formas de vida son el contexto en el cual pode-

mos decir algo con sentido. Empero, hay que resaltar que el acuerdo en los juicios y las acciones no es lo único que compartimos. También compartimos algunos ‘hechos naturales’ como regularidades generales concernientes al mundo que nos rodea, hechos biológicos y antropológicos concernientes a nosotros mismos y hechos socio-culturales concernientes a grupos o periodos particulares (Glock, 1996). Así, las formas de vida se constituyen por prácticas que se fundan en las necesidades biológicas pero que son mediadas y transformadas por los juegos de lenguaje con los que se entrelazan (McGinn, 2013). Nuestra forma de vida humana se encuentra en un punto intermedio entre el determinismo biológico y el relativismo cultural. En este orden de ideas, la noción de forma de vida nos da la posibilidad de pensar un modo de actuar humano común.

Desde esta perspectiva normativa de la pragmática, se han planteado dos respuestas al problema de la comunicación que no recurre a un consenso o equilibrio reflexivo, como lo ha llamado Rawls. Rawls (1971) considera que la justicia es una cuestión de alcanzar condiciones equitativas, al menos, de diálogo.

Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia (p. 25).

Para ello, nos dice que hay que colocarse tras un *velo de ignorancia* para formular racionalmente dichas condiciones. Colocarse tras este velo de la ignorancia significa no tener en cuenta ni la posición socio-económica, ni las competencias, ni la concepción particular de la justicia y la moral de los interlocutores. Lo que habría que tener en cuenta, según Rawls, sería únicamente el saber general que cada uno tiene acerca de la humanidad y su organización social. Con esto se busca un grado máximo de imparcialidad y objetividad. De esta manera, “el sentido de la justicia que se supone hace parte de la cultura normal de ciudadanos libres, iguales y racionales, implica que ellos tienen la capacidad de formular principios imparciales y aceptar sus consecuencias” (Botero, 2005, p. 23). Para llegar a la formulación de dichos principios, los interlocutores deben confrontar las implicaciones prácticas de los principios generales que se propongan con los juicios morales propios. De esta manera, si hay un conflicto, el interlocutor debe o revisar a fondo su juicio moral o rechazar dicho principio. “Estos razonamientos nos sirven de guía para elegir unos principios que, sometidos a la confrontación mencionada, nos lleven a una situación de *equilibrio reflexivo*, situación en la cual se da la máxima coherencia entre todos nuestros juicios morales, en las circunstancias más diversas” (p. 24). En resumen, según esta posición, el contenido semántico del concepto de justicia se construye por medio de un mecanismo pragmático convencionalista.

En la primera respuesta se desplaza el problema de la identidad del significado al de la identidad del contenido; en la segunda, se plantea la imposibilidad de establecer criterios

necesarios y suficientes para determinar la identidad del significado de dos expresiones lingüísticas diferentes debido a que el concepto ‘decir lo mismo’ (*same-saying*) es sensible a la ocasión. Esto quiere decir, dos maneras distintas de entender este reconocimiento de formas de vida. La primera alternativa como reconocimiento de los compromisos y derechos adquiridos por el hablante al realizar una preferencia y la segunda, como identificación de las reglas de juego con las que opera el interlocutor al realizar una jugada (en el juego del lenguaje) que considera correcta. Estas dos respuestas también se distancian de una posición de construcción intersubjetiva como la de Habermas.

Habermas (1988) considera que “la acción comunicativa es inherente al mundo de la vida que asegura un refugio contra el riesgo de disenso en un trasfondo de consenso” (p. 85). El problema para este autor será el peligro siempre inminente del relativismo, pues la perspectiva del participante que reconstruye desde dentro la práctica lingüística no permite que el hablante diga lo que es verdadero sino, a lo sumo, lo que es para él verdadero. En este orden de ideas, la objetividad se entiende como el cumplimiento discursivo de la consideración de los hechos y de las aserciones incondicionalmente verdaderas sobre el mundo. Esto es, la aserción como un acto de habla por sí es insuficiente para explicar la regularidad de nuestros usos del lenguaje y, por ende, “una teoría moral debe reconstruir una perspectiva neutral de la justicia (tal como lo hace John Rawls), que permita un consentimiento genuino entre los hablantes que parten de un trasfondo de valoraciones muy diferente” (Giovagnoli, 2001, p. 66).

La primera respuesta es planteada desde el inferencialismo de Robert Brandom (2001) y, la segunda, desde el ocasionalismo de Charles Travis (2009). Para el primero, la significación pragmática determina si dos expresiones dicen lo mismo. Esto quiere decir que, si de dos expresiones se pueden inferir las mismas consecuencias y, a la vez, se pueden derivar de las mismas premisas, entonces de ellas puede predicarse la identidad de significado. La significación pragmática descrita está determinada por los compromisos y derechos que los usuarios de dichas expresiones adquieren con el contenido de las mismas. De este modo, dos individuos dicen lo mismo si los compromisos y derechos que adquieren con el contenido de sus expresiones son los mismos. A su vez, los compromisos y derechos que un individuo adquiere con el contenido de la expresión usada dependen de la especificación de la referencia de dicho contenido. Es necesario saber no sólo qué se está diciendo sino, más específicamente, sobre qué se está hablando para determinar con claridad qué compromisos se pueden adquirir y qué derechos se pueden otorgar con respecto a ese contenido.

Podemos expresar estas condiciones y cumplimientos de compromisos y derechos más claramente si consideramos dialógicos los juegos de lenguaje. La verdad “atemporal” en términos pragmáticos tendría que aclarar nuestra distinción interna entre la verdad y el conocimiento “civil” o “finito” y “absoluto”. Hacemos uso de este concepto ideal para algunos propósitos en el contexto de la reflexión explícita sobre la condición humana. Por supuesto, una comprensión adecuada de tal charla tiene que evitar cualquier apelación dogmática de la razón, la verdad o la justicia (Stekeler-Weithofer, 2008, pp. 30-31).

Brandom (2001) usa la estrategia de traducir las adscripciones *de dicto* a adscripciones *de re*, esto es, traducir las adscripciones que contienen cláusulas ‘que’ a adscripciones que

contienen cláusulas ‘de’ o ‘acerca de’ (Diamond, 2012). Uno de los ejemplos que podemos proponer para ilustrar este punto es el siguiente: si alguien dice que el sacrificio de una vida humana como ofrenda a Dios es justo, no sé qué hacer de su observación. Claramente él la tomará de tal manera que admite consecuencias que yo no podría endosar, así que nada que salga de mi boca podría significar exactamente lo que significa su observación. Pero si me dicen que lo justo es devolver aquello que le pertenece a quien le pertenece, entonces puedo especificar el contenido de su informe de una forma más útil: Afirma de la vida humana que le pertenece a Dios, de la que puedo extraer información, es decir, que puedo utilizar para generar premisas con las que pueda razonar.

En este ejemplo se presenta el caso de dos individuos que no comparten las mismas comprensiones previas. Uno de ellos profiere una expresión de la que el otro no puede adquirir una comprensión nueva, ésta es: ‘el sacrificio de una vida humana como ofrenda a Dios es justo’. Para el inferencialismo, adquirir una comprensión nueva equivaldría a identificar las relaciones inferenciales de dicha expresión (Liñán, 2013). Es decir, el segundo individuo no comprende el significado de la expresión proferida por el primero, mediante una adscripción *de dicto*. Sin embargo, cuando el segundo individuo logra identificar aquello de lo que el primer individuo está hablando, entonces logra identificar a su vez las relaciones inferenciales de dicha expresión, al identificar los compromisos adquiridos por aquel quien la profiere y los derechos otorgados a aquel que la escucha o lee. La identificación de aquello de lo que se habla sólo puede lograrse mediante una adscripción *de re*. Por tanto, la comprensión del significado de la expresión se hace posible pasando de una adscripción *de dicto* a una adscripción *de re*. Así, el segundo individuo puede reconocer que cuando el primer individuo dice ‘el sacrificio de una vida humana como ofrenda a Dios es justo’ está diciendo lo mismo y, en este caso, por tanto, diciendo lo mismo que cuando él mismo dice ‘la vida humana le pertenece a Dios’. Consecuentemente, ambas expresiones significan lo mismo, aunque sus comprensiones previas acerca de Dios, el sacrificio y lo justo no sean compartidas. Al identificar el contenido, el segundo individuo puede encontrar, apoyado en sus comprensiones previas, una expresión equivalente en su semántica y, de esta forma, adquirir una comprensión nueva de la expresión hasta ahora incomprensible. Incluso, también, establecer su valor de verdad. En consecuencia, es necesario, primero, resolver el problema de la especificación del contenido para, luego, resolver el problema de la identidad del significado de dos expresiones distintas.

Travis (2009), por su parte, plantea la necesidad de movernos de “lo que se pretende que sea intrínseco a la representación de las cosas como siendo de tal y tal manera [...] a las ocasiones para representarlas” (p. 198). Esto debido a que las cosas por sí solas no pueden establecer qué representación de ellas sería la correcta. En este orden de ideas, decir, por ejemplo, que una proposición es aquello que es susceptible de ser verdadero o falso es equivalente a decir que nosotros llamamos, en nuestro lenguaje, ‘proposición’ a aquello que le aplicamos el cálculo de las funciones de verdad. Esto es, la corrección de una representación en una ocasión dada está determinada por las reglas que posibilitan dicha ocasión.

En consecuencia, “será una cuestión sensible a la ocasión si dos cosas [representaciones] tales son realmente dos maneras de decir lo mismo o no” (Travis, 2009, p. 183). Decir que es una cuestión sensible a la ocasión implica que su corrección está determinada

por las comprensiones previas que constituyen el juego de lenguaje en el que se da la ocasión. En el caso que venimos analizando, los dos interlocutores no comparten sus comprensiones previas y, por tanto, estamos ante un caso de interpretación radical. Según esta interpretación, el primer interlocutor emite la expresión ‘el sacrificio de una vida humana como ofrenda a Dios es justo’ en una ocasión determinada. Esto quiere decir que, para su comprensión, debe ser tomada como determinada por las circunstancias en la que fue emitida. El segundo interlocutor, por su parte, no puede generar una comprensión nueva de esta emisión a partir de sus comprensiones previas, puesto que éstas no son las del emisor y, por tanto, no son las reglas que la rigen. Para comprenderla, el segundo interlocutor debe primero explicitar las comprensiones previas que la hacen posible, es decir, explicitar el juego de lenguaje en el cual se ha realizado dicha jugada. Si las comprensiones nuevas se generan a partir de las comprensiones previas, siendo así que generar una comprensión nueva es el resultado de seguir una regla, entonces para comprender la expresión ‘el sacrificio de una vida humana como ofrenda a Dios es justo’ es indispensable explicitar las reglas que constituyen el juego en donde es posible emitir tal expresión. Sólo así, el segundo interlocutor podrá seguir la regla que tales comprensiones previas exigen. Esto es, aplicando el principio de la autonomía de la gramática. Así, no sólo el segundo interlocutor podrá comprender el significado de la expresión sino identificarlo, ahora con sus propias comprensiones previas, con la comprensión que se genera a partir de la emisión de la expresión ‘la vida humana le pertenece a Dios’ en las mismas circunstancias en la que fue emitida la otra por el primer interlocutor. Si bien la comprensión de una expresión en una ocasión determinada es en cada caso nueva, según las comprensiones previas del intérprete bajo ciertas circunstancias específicas puede decirse que dos expresiones distintas dicen lo mismo.

Esta idea de comprensiones previas puede esclarecerse con una referencia a Gadamer. Es su texto “¿Qué es la verdad?”, Gadamer (1957) defiende que “hay una relación originaria entre el ser verdadero y el discurso verdadero. La desocultación del ente se produce en la sinceridad del lenguaje” (p. 53). En este orden de ideas, todo juicio pretende representar las cosas tal como son, es decir, tiene la pretensión de ser verdadero. Por lo tanto, todo juicio acerca de lo justo lleva consigo también dicha pretensión. Sin embargo, este filósofo nos advierte que “aunque la idea de la verdad presida absoluta e inequívocamente la vida del investigador, su libertad para hablar es limitada y polivalente” (p. 51). Estas limitaciones provienen de que chocamos forzosamente con los límites de nuestra situación hermenéutica. Esto es, con nuestros prejuicios. “No hay ningún enunciado que se pueda entender únicamente por el contenido que propone, si se quiere comprenderlo en su verdad. Cada enunciado tiene su motivación. Cada enunciado tiene unos presupuestos que él no enuncia” (p. 58). Así, todo juicio viene precedido por otros, por sus prejuicios o juicios previos. Estos son los que entendemos aquí como comprensiones previas. De ahí que la verdad, para Gadamer, sea la simultaneidad entre el darse del mundo y la aperturidad del sujeto a través de la cual surge el reconocimiento y la apropiación de lo manifiesto. La verdad como *aletheia* es el desvelamiento de lo ente, en el que el reconocimiento de lo dado se basa en el juego de corrección-error de la representación. Las comprensiones previas de las que hablamos, tomando la noción de Travis, encierran todo esto que plantea Gadamer.



### 3. El contenido semántico del concepto de Justicia: las formas de vida y el problema del reconocimiento

Si aplicamos estos dos análisis a una preferencia como ‘eso no es justo’, entonces podemos concluir que el proceso de establecer el contenido semántico del concepto ‘justicia’ es un proceso de reconocimiento, bien sea de los derechos y compromisos que adquiere el hablante al proferirla, en el caso de Brandom; o de las comprensiones previas que tiene el mismo, en el caso de Travis. “No es justo” dice la madre de una niña de cuatro años que va a perder su ojo derecho por negligencia médica; también lo dice el hermano del recluso torturado en prisión y, en otras ocasiones, el empleador que al que aumentan sus impuestos para incrementar los subsidios a sus empleados. El contenido semántico de la justicia varía de acuerdo a las ocasiones de uso en las que son empleadas las expresiones que lo contienen. En unas ocasiones, tiene que ver con la responsabilidad de quien ejerce una profesión, otras veces con la primacía de la dignidad humana y otras con cuestiones económico-políticas. Las expresiones de justicia o injusticia reflejan la complejidad y organicidad de nuestras formas de vida humana.

En otras palabras, la justicia es un problema de reconocimiento. Como ya lo afirmábamos al comienzo del texto, el problema central de este escrito no es explicar cómo se usa el concepto de ‘justicia’ sino cómo podemos establecer su contenido semántico. Nuestra tesis es que esta última posición, esto es, la de Charles Travis es la más adecuada para explicar la interpretación semántica de una expresión lingüística que contenga el concepto ‘justicia’. La razón es que adoptar el principio de la autonomía de la gramática del Wittgenstein tardío libera a esta posición de la acuciante tarea de buscar en el mundo una instancia ulterior, una especie de puente, que permita moverse entre dos comprensiones distintas de la justicia. La comprensión de lo que es justo en una ocasión determinada es en cada caso nueva y ésta se puede establecer sólo según las comprensiones previas que el intérprete reconoce en el hablante bajo ciertas circunstancias específicas.

El reconocimiento y la justicia son dos caras, si se quiere, de la misma moneda, en tanto que se busca el respeto profundo por el otro (y la otra cultura), y este respeto como reivindicación moral de nuestra autonomía permite ganarnos un lugar en la sociedad y luchar arduamente por no ser invisibilizados, sino más reconocidos; reconocer, en este sentido, es otra forma de hacer justicia (Carrasquilla, 2017, p. 228).

Desde esta perspectiva, el dar cuenta ante los otros de lo que hacemos implica un acto de responsabilidad. Tanto en la filosofía del lenguaje como en la filosofía política cuentan las razones y los argumentos, además el entendimiento del otro a partir del lenguaje se expresa como vida en común. Nuestra vulnerabilidad humana exige interactuar con los otros no solo como interlocutores válidos, sino también propiciando el lenguaje, el reconocimiento y la acción intersubjetivamente.

En este punto se tendrá en cuenta que: habitamos sociedades pluralistas en donde son primordiales los bienes sociales y es clave, en este sentido, sus diversas formas de distribuirlos; el reconocimiento satisface parcialmente la exigencia de justicia

porque es sólo una esfera dentro de otras: honor, poder, igualdad; de todas formas, la justicia gradualmente se ha ido entendiendo hoy como reconocimiento a partir de una conciencia de la comunidad política, que se expresa en la lucha social como reivindicación moral de la identidad (Carrasquilla, 2017, p. 207).

Es importante resaltar que el alcance de la tesis de este artículo es más limitado aún, pues el reconocimiento de formas de vida compartidas establece, en principio, las condiciones lingüísticas del reconocimiento, que si bien son indispensables para el análisis y la explicación de las interacciones humanas no constituyen en sí mismas una construcción teórica de la acción y, mucho menos, de la acción moral. Identificar las condiciones lingüísticas del reconocimiento no es, por sí mismo, un acercamiento sustancial a las preguntas morales de la justicia. La filosofía del lenguaje tiene, así, una función vital en la fundamentación conceptual del problema de la Justicia, pero escapa a su competencia las consecuencias que de sus resultados deriven. Lo que implica que es de vital importancia que diferentes filosofías regionales, como la filosofía del lenguaje, la filosofía práctica y la filosofía política, trabajen conjuntamente para aclarar los caminos que debe seguir la investigación de temas como el de la justicia.

## Bibliografía

- Botero, J. J. (2005), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Brandom, R. (2001), *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brandom, Robert (2009), *Hacerlo explícito: razonamiento, representación y compromiso discursivo*, Barcelona, Herder.
- Carrasquilla, J. (2017), Justicia y reconocimiento: un debate contemporáneo. En D. Grueso (Ed.), *La justicia: una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo*. Cali: Universidad del Valle.
- Diamond, C. (2012), The Skies of Dante and Our Skies: A Response to Ilham Dilman. *Philosophical Investigations*, 35: 187–204.
- Gadamer, H.G. (1957), *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Giovagnoli, R. (2001), On Normative Pragmatics: A Comparison Between Brandom and Habermas. *Teorema*, 20(3): 51-68.
- Glock, H.J. (1996), *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Blackwell.
- Habermas, J. (1988), *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- Hacker, P.M.S. (2011), Language, Language-Games and Forms of Life. En Gaffal, M. y Padilla, J. (Eds.) (2011), *Forms of Life and Language Games*. Frankfurt, Ontos Verlag.
- Hanfling, O. (2002), *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Londres, Routledge.
- Kripke, S. (2006), *A propósito de reglas y lenguaje privado*, Madrid, Tecnos.
- Leibniz, G. W. (1991), *Los elementos del derecho natural*, Madrid, Tecnos.
- Liñán, J.L. (2013), *De la conversación a la comunidad. Pragmática y semántica en Robert Brandom*. Granada: Universidad de Granada.
- McGinn, M. (2013), *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Routledge.

- Rawls, J. (1971), *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stekeler-Weithofer, P. (2008), Formal truth and objective reference in an inferentialist setting. En P. Stekeler-Weithofer (Ed.) *The Pragmatics of Making It Explicit* (pp. 7-34). Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.
- Travis, C. (2009), *Thought's Footing Themes in Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, México, UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*. Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona, Gedisa.
- Wittgenstein, Ludwig, *Cuadernos azul y marrón*. Trad. Francisco Gracia Guillén Madrid, Tecnos.

## El concepto de castigo en H.L.A. Hart

### The Concept of Punishment in H.L.A. Hart

JOSÉ MANUEL GRAGERA JUNCO\*

**Resumen:** Con objeto de establecer las bases de un castigo penal justo, H.L.A. Hart propone una visión alternativa a las versiones tradicionales. El planteamiento de Hart muestra que los enfoques principales no han superado problemas de incuestionable importancia: la justificación moral del castigo penal y su aplicación justa. En este sentido, el trabajo de Hart se sitúa entre el consecuencialismo y el retribucionismo. De esta manera, si un castigo está justificado debe tener buenas consecuencias para la sociedad castigando sólo a quien lo merece. Finalmente, la propuesta de Hart conectará con su concepción del Derecho dando a los individuos las capacidades de guiar su propia vida con previsión, confianza, seguridad y libertad.

**Palabras clave:** Hart-Castigo-Consecuencialismo-Retribucionismo-Justificación.

**Abstract:** In order to establish the basis of a fair criminal punishment, H.L.A. Hart proposes an alternative view to the traditional versions. Hart's approach shows that the main approaches have not overcome problems of unquestionable importance: the moral justification of criminal punishment and its fair application. In this sense, Hart's work is between consequentialism and retributivism. In this way if a punishment is to be justified must have good consequences on society punishing only those who deserve it. Finally, Hart's approach will connect with his own conception of law giving individuals the capacities to guide their own life with foresight, confidence, security and freedom.

**Keywords:** Hart-Punishment-Consequentialism-Retributivism-Justification.

#### 1. Introducción

El principal objetivo de este trabajo es analizar y discutir el concepto de castigo penal en el filósofo del derecho H.L.A. Hart. Para llevarlo a cabo centraré el foco en su obra *Punishment and Responsibility*. La versión del concepto del castigo que vamos a exponer se encuentra a medio camino entre los dos tradicionales enfoques, el utilitarista y el retribucionista. La postura de Hart, y seguramente uno de sus logros, es combinar estos dos enfoques en uno que permita promover sus virtudes minimizando los problemas en los que pueden incurrir.

---

Recibido: 04/12/2018. Aceptado: 25/06/2019.

\* Doctorando en Estudios Avanzados en Humanidades en la especialidad de Filosofía de la Universidad de Málaga. Correo electrónico: chemagj@hotmail.es. Las líneas principales de investigación versan sobre cuestiones relativas a la filosofía del derecho, moral y política. Actualmente investigo sobre el papel de las excusas en la filosofía del derecho penal y la racionalidad práctica. Última publicación: "Justificación de las obligaciones en la justicia intergeneracional" en *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, nº 12, 2018, pp. 141-159.

En un primer momento, analizaré y cuestionaré qué queremos decir cuando hablamos de castigo, qué implicaciones tiene y cuáles son sus límites y su alcance. Así, previa definición del concepto, trataré los dos planteamientos principales a la hora de hablar de castigo legal. Mostrando sus peculiaridades, sus puntos positivos y negativos, procuraré asentar las bases de lo que será el posterior análisis y discusión del enfoque hartiano que nos ocupará el resto del trabajo.

Respecto al enfoque desarrollado por Hart a partir del segundo epígrafe, cabrá analizar dos cuestiones que son de suma relevancia para su correcta comprensión. Los primeros pasos los daré en torno a la separación de lo que justifica la práctica punitiva y la realización efectiva de dicha práctica. De tal manera, mediante un análisis debidamente consecuencialista y retribucionista, daré cuenta de un concepto de castigo en el que hay que separar diferentes niveles. Y la segunda cuestión que resulta capital son las ideas de la excusa y la mitigación (o atenuación), a través de las cuales el filósofo del derecho propone el castigo dentro de un sistema de elección que no se base en el miedo a ser castigado, sino que encuentre su basamento en la capacidad de procurar una maximización de la libertad de los individuos para guiar su vida con previsión, confianza y seguridad.

Finalmente, previo a las conclusiones que realizaré, mostraré algunas de las debilidades de las que adolece el planteamiento hartiano. En este sentido, haré hincapié en considerar que, curiosamente, uno de los principales éxitos de su teoría goza de cierta inconsistencia. Contra esto, intentaré proponer un enfoque más adecuado que consiga, manteniendo las líneas generales de la versión de Hart, dotar al concepto de castigo de un armazón teórico de mayor fortaleza y envergadura.

## 2. ¿Qué es el castigo?

Lo que primeramente hay que abordar, para conseguir entender la concepción hartiana del castigo, es cómo suele definirse el concepto del castigo y cuáles son los principales enfoques en cuanto a cómo entenderlo.

El castigo, hay que tener en cuenta, es un concepto que adolece de vaguedad; en este sentido, no es posible dar una única definición que cubra todos los casos posibles. Es necesario establecer cuáles son los casos centrales que caen dentro del concepto y cuáles son los periféricos; es decir, habrá que diferenciar lo que forma el núcleo de su definición y los casos que entran en este núcleo y aquellos que, aun perteneciendo al mismo término, se muestran como ligeramente diferentes.

Aquellos casos que se consideran centrales dentro de la discusión del castigo son los pertenecientes al castigo penal y constan de cinco elementos, a saber:

- (i) Deberá implicar sufrimiento o alguna consecuencia de carácter desagradable.<sup>1</sup>
- (ii) Deberá ser impuesto en virtud de un delito contra alguna ley.
- (iii) Será impuesto a alguien considerado como infractor por su delito cometido.
- (iv) Tendrá que ser intencionalmente administrado por personas diferentes al infractor o infractores en cuestión.

<sup>1</sup> Todas las traducciones de textos originales en inglés al español son mías.

- (v) Se impondrá y administrará por una autoridad competente; esto es, constituida por un sistema legal contra el cual el delito, producido por el infractor, ha sido cometido.

Así, si este es un típico caso estándar de castigo, los casos periféricos serán, entre otros, los siguientes:

- (a) Sanciones descentralizadas, donde entran aquellas infracciones contra reglas legales cuyo castigo no es impuesto por lo que podríamos considerar funcionarios del Estado.
- (b) Castigos establecidos e impuestos dentro de, por ejemplo, una familia, un equipo de fútbol o el colegio. Éstos vienen caracterizados por tratarse de rupturas de reglas no establecidas por la ley.
- (c) Castigo dirigido hacia responsables de un grupo social donde ciertas acciones de algunos miembros están realizadas sin el consentimiento, el control o la autorización de dicho líder o, en definitiva, jefe o persona responsable.
- (d) Sanciones a personas que no son directamente culpables de alguna infracción. Este tipo de castigo supone una ligera variación del tipo c)<sup>2</sup>.

Aunque se utilice la caracterización de periféricos o subestándar para estos últimos casos sujetos de ser castigados, no significa que sean de menor importancia; de hecho, gozan de un gran valor si atendemos a que, como sucede en la realidad, no sólo existen las sanciones derivadas de la ley o del Derecho penal. Ejemplos de esto son los que se producen en el seno familiar, donde un padre puede, perfectamente, castigar a su hijo por haber roto algún objeto o por cualquier otro motivo que considere de peso. De modo, la importancia de éstos es precisamente constatar que no todos los tipos de castigos están o pueden ser castigados por la ley.

En lo referente a las principales teorías del castigo se hace imprescindible hablar de la versión retribucionista y utilitarista. El retribucionismo sostiene que a la hora de juzgar un delito e imponer una pena hay que mirar siempre hacia atrás en el tiempo, cuando la infracción fue realizada<sup>3</sup>. Como apunta Hart<sup>4</sup>, esta versión viene formada por tres elementos: en primer lugar, una persona será castigada si, y sólo si, ha realizado una acción moralmente negativa; segundamente, el castigo debe ser equivalente o proporcional a la maldad del ilícito; y, en tercer lugar, que la justificación de castigar a una persona bajo dichas circunstancias es la de infligir sufrimiento por una acción dañina ya realizada, siendo esto algo justo o moralmente bueno. El modelo utilitarista, por el contrario, no se caracteriza por esta suerte de mirada retrospectiva, sino que tiende a mirar hacia el futuro (*forward-looking*), concretamente a las buenas consecuencias posibles que redundarán en la sociedad. En este sentido, el castigo está justificado si repercute en la sociedad con una disminución de actos delictivos o el mantenimiento del orden legal; en resumen, favoreciendo con una sociedad mejor.

2 Cf. Hart, H.L.A. (2008), *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. 4-5.

3 Por esta misma razón también se la ha denominado un enfoque *backward-looking*, en referencia al carácter retrospectivo de la teoría. En términos parecidos se expresa Rawls sosteniendo que en castigos vistos desde una versión retributiva el juez mira al pasado aplicando una pena por algo que se hizo. Para ver este argumento de Rawls, ver Rawls, J. (1995), "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review* 64, pp. 3-32.

4 Hart, H.L.A., *op. cit.*, p. 231.

La distinción entre ambas posturas es clara: la primera ajusta el castigo en función de la maldad del ilícito realizado por su transgresor; y la segunda en virtud de unos efectos socialmente deseables. Sin embargo, el verdadero problema al que se enfrentan ambas concepciones viene derivado de las posibles acciones moralmente cuestionables que pueden cometer. En la concepción retributiva, el castigo puede malinterpretarse y aplicarse sin pensar en qué beneficiaría a la sociedad, por no hablar de que su principal baza (castigar al culpable por su ilícito) conlleva cierto componente moralmente censurable en la medida en que castigar implica infligir sufrimiento sobre alguien. En cambio, la visión utilitarista puede poner su foco (equivocadamente) en lo que se ha etiquetado como “justificar demasiado”, es decir, pudiendo incurrir en el hecho de acabar castigando a quienes se considerase (sean o no culpables), si tal acción es pensada como beneficiosa para la sociedad. De tal manera, el utilitarismo podría justificar demasiadas acciones.

### 3. Justificación y distribución del castigo

La teoría hartiana, frente a las ya mencionadas utilitarista y retribucionista, se caracteriza por ser una “teoría mixta”. Uno de los grandes éxitos de su visión es señalar que, cuando hablamos del castigo, hay que distinguir dos niveles que abordan este concepto desde perspectivas diferentes: la propia institución del castigo y la aplicación del mismo. En otras palabras, de un lado existe la cuestión de qué motivos encontramos para justificar el castigo y, de otra parte, de qué manera lo llevamos a cabo. En estos términos, dejamos de ver el castigo como un todo inseparable de cuya puesta en escena se siguen tanto su justificación como sus posteriores acciones punitivas.

La propuesta de Hart pretende huir de la simplicidad conceptual y de valores. Él se muestra claramente consciente de que si algo caracteriza a las situaciones de interdependencia social es la pluralidad de valores, deseos y fines. Por lo cual, la misión es establecer las bases de una institución social y legal que provea de una serie de derechos y deberes fundamentales para el correcto funcionamiento de la sociedad y, además, sea capaz de dar voz efectiva a los deseos de los individuos. Así, lo que considero que plantea Hart es dar *poder*<sup>5</sup> a los individuos, de tal manera que éstos puedan cambiar conforme a la legalidad y a sus deseos la posición normativa que puedan ocupar en un momento determinado.<sup>6</sup> La clave está, por tanto, en proporcionar oportunidades, alternativas y capacidades.

Volviendo a lo anterior, para analizar con propiedad el concepto de castigo se debe separar la cuestión sobre su justificación y, por otra parte, la que atañe a cómo se distribuye dicho castigo. En un primer momento, voy a ocuparme de qué motivos *justifican* la existencia y puesta en marcha de esta institución, prestándome después a la tarea de desarrollar los fundamentos de una correcta aplicación del castigo legal en los términos en los que Hart se

5 Según la explicación de los derechos mediante correlativos y opuestos de Wesley Newcomb Hohfeld, que alguien tenga un poder o potestad implica que otra está sujeto a su poder (*liability*). De tal explicación se deduce que quien tiene dicho poder, tiene también la capacidad de cambiar la posición normativa propia y ajena (de quien está sujeto a su poder). De hecho, en este aspecto se entiende perfectamente el elemento (v) de la definición del castigo penal, en virtud del cual sólo una autoridad competente puede castigar. Cf., Hohfeld, W.N. (1992), *Conceptos jurídicos fundamentales*, México: Fontamara.

6 Hart, H.L.A., *op.cit.*, p.10



expresa. Si bien al castigo entendido desde una estrategia meramente utilitarista se le suele criticar que pueda “justificar demasiado” y, a la postura retribucionista, que considere infligir sufrimiento a alguien (culpable de un crimen) como algo valorable, la virtud del filósofo oxoniense será la de conjugar ambas doctrinas evitando los defectos que les son inherentes.

En lo referente a la justificación del castigo, H.L.A. Hart se sitúa en una posición claramente consecuencialista. No puede concebir una justificación para algo que implica sufrimiento sobre alguien si no redundando en consecuencias favorables para el resto de la sociedad. Precisamente esto, si se atiende a lo dicho más arriba, es una clara estrategia para evitar chocar con la crítica moral que se le achaca al retribucionismo.

Separar la justificación y distribución del castigo (a quién y cómo castigar) tiene sentido si se ve a la luz de la necesidad de aclarar cuáles pueden ser los objetivos principales del castigo como incentivar o desincentivar ciertos tipos de conducta para el mejor funcionamiento de la sociedad, y los pasos que se siguen para su consecución. En estos términos, una confusión muy habitual respecto a qué justifica esta institución es declarar que resulta de una “denuncia enfática (realizada por la comunidad) de un crimen”.<sup>7</sup> La solución a este error implica hacer efectiva la división que venimos mencionando. El objetivo de una ley penal no puede ser cualquiera de las cosas que se usan para justificar el castigo (denuncia enfática de la sociedad) porque, cuando hablamos de castigo (legal), hasta que no hayamos establecido qué conductas deben ser legalmente denunciadas o desalentadas, no podremos saber quiénes pueden ser considerados criminales para exigirles compensación, reparación o aplicarles el castigo correspondiente.<sup>8</sup>

Así, lo que propone Hart, es que por un lado se examine la justificación del castigo (*General Justifying Aim*) y por otro la legislación penal en su aplicación (*Distribution*). Lo primero hace referencia a qué objetivos o razones lo justifican y, lo segundo, a quién y de qué manera puede ser castigado. La justificación tiene que ver con una cuestión sobre el valor moral de la ley, sobre si realizamos mayor bien que mal al castigar a las personas por sus ilícitos. Mientras, la distribución pone su foco en casos particulares, en si resulta justo castigar a una persona bajo unas circunstancias concretas: “La primera, cuestión general que concierne a cada ley, es una cuestión de legislatura; la segunda, surgiendo en casos particulares, es para el juez. Y la cuestión de la responsabilidad surge solamente en el estadio judicial.”<sup>9</sup> Evidentemente, aunque separados, ambos momentos se encuentran conectados. Por tanto, se dan dos momentos que abordan diferentes cuestiones en el castigo. Una, sobre el valor moral de la institución (*Justification*); y otra, sobre lo justo o injusto de castigar a alguien por su delito en virtud de ciertas condiciones físicas y mentales.

Ahora bien, la dificultad a la que se enfrenta es la de cómo aplicar justamente medidas punitivas con un enfoque consecuencialista, con la posibilidad de incurrir en el sacrificio

7 *Ibidem*, p.7.

8 *Ibidem*, p.8.

9 Hart, H.L.A., *ibidem*, p.39. Otra forma análoga de defender la existencia de dos niveles conectados es la de Rawls, *op. cit.* Éste viene a señalar que el trabajo del juez, en tanto que juez, no es el mismo que el del legislador, en tanto que legislador. El primero, a la hora de juzgar, parece mirar al pasado (*backward looking*), mientras que el segundo suele encontrar la justificación a su oficio en una mirada al futuro (*forward looking*). En estos términos, la postura rawlsiana no es muy distinta de la que propone Hart (nótese el acento marcadamente utilitarista con el que se expresa Rawls).

de una persona en pos del bien social. En este sentido, el retribucionismo da la clave poniendo la mirada en castigar únicamente al criminal por su crimen ya realizado. Así, Hart se posiciona como consecuencialista en el objetivo justificador y retribucionista en la distribución punitiva (*Retribution in Distribution*). En otras palabras: podemos defender el castigo por sus buenas consecuencias cuya persecución pasa por restringir el castigo sólo a los delincuentes por sus delitos cometidos.

Qué razones se encuentran para defender una institución social de este calado parece tener, en Hart, una clara raigambre valorativa. Eso significa que hablamos de qué fines o valores son moralmente aceptables de perseguir, lo que le lleva a proponer una visión consecuencialista a la vista del mal que supone provocar sufrimiento en alguien. En cambio, la aplicación del castigo no se libra de este componente moralmente perverso; así, hacer una buena defensa de la distribución pondrá sobre la mesa la importancia moral de la restricción del castigo a quien lo merece.

El valor de imponer sanciones punitivas a un infractor que actuó contra las reglas legales puede dilucidarse de, al menos, tres momentos. En primer lugar, una atención lo suficientemente comprensiva al utilitarismo puede mostrar que realizar, por ejemplo, castigos aleatorios o preventivos no ayudaría a conseguir el objetivo deseado, sino todo lo contrario.<sup>10</sup> En un segundo momento, la combinación de retribucionismo en lo distributivo garantiza castigar a un criminal incluso en casos donde la ruptura de la ley pudiera pensarse como moral.<sup>11</sup> Por último, la importancia moral de circunscribir el castigo a quien lo merece se importa del principio de distribución. Según este principio, aplicar sanciones por actos ilícitos no sólo implica preguntarse “¿quién debe ser castigado?”, sino también “¿cuánto, en qué medida y con qué severidad?”.

En la forma en que lo entiende Hart, hablar de retribución en la cuestión distributiva del castigo asegura una medida de justicia frente a una retribución en tanto que justificación. Si a un sistema anclado en el mero retribucionismo le formulásemos las dos cuestiones anteriores, éste no llegaría más que a contestar a la primera (¿quién debe ser castigado?) con la respuesta “a un infractor por sus ilícitos”. En cambio, este retribucionismo distributivo no sólo limita el castigo a un culpable, sino que también habla de cuál y cómo debe ser el castigo adecuado.

Entonces, recopilando, frente a sistemas exclusivamente utilitaristas y retribucionistas, la propuesta del filósofo inglés permite ciertas ventajas. Por un lado, evita los errores que pueden cometer las dos teorías tradicionales separando lo que justifica al castigo de su posterior aplicación; por otro, restringe la acción punitiva únicamente a quien lo merece; y finalmente, promueve un principio de justicia poniendo el foco en cuánto y en qué proporción deben ser sancionados los culpables. Este es el punto que voy a tratar ahora.

<sup>10</sup> Rawls, J., *op. cit.*, pp. 4-13.

<sup>11</sup> Tal y como entiende Hart el retribucionismo, castigar a un delincuente por su delito se deriva de la inmoralidad de la ruptura de la ley. De modo que, si proponemos la retribución como justificación del castigo tendremos problemas en sistemas en lo que (como en la Alemania nazi) existen leyes moralmente detestables. Entraríamos en la situación en la que actuar moralmente bien conllevaría castigo. Ver Hart, H.L.A., *op. cit.*, p.12.

### 3.1. Castigo dentro de un sistema de elección

La segunda parte de este epígrafe tratará, como anunciaba al comienzo, de examinar sobre qué pilares podría asentarse el edificio de una ley penal. Hacer referencia al tema de la distribución del castigo no sólo es tratar cuestiones referentes a la cantidad o la severidad del éste, sino que también nos lleva a hablar de su restricción y de justicia. Sin entrar en excesivos detalles pues esto llevaría demasiado lejos del propósito de este trabajo, la idea de la *Retribution in Distribution* hartiana tiene que ver con la voluntariedad a la hora de actuar y con el ser responsable o no de un crimen cometido<sup>12</sup>. Las ideas principales dentro de este ámbito del castigo son las de mitigación y excusas o condiciones excusadoras (*excusing conditions*), las cuales pueden representarse como circunstancias de coacción, enfermedad, provocación o aquellas formas que hagan de una acción no intencional o donde el individuo no pueda expresar su voluntad o ésta no sea demostrable.<sup>13</sup>

Expresado en estos términos, de la noción de mitigación se seguirían dos principios de justicia, a saber: *a*) los casos iguales en gravedad deben ser tratados igualmente y *b*) casos de diferente gravedad deberán ser juzgados de formas diferentes. Aunque dichos principios gozan de cierta vaguedad, la clave para acceder a ellos se encuentra en el momento en que dos crímenes difieren en cuanto a conocimiento de la situación, voluntariedad, coacción, etc. En otras palabras, el punto para las diferencias de trato respecto a los diferentes delitos se sitúa en las condiciones mentales y físicas del individuo; es decir, si su acción cae bajo ciertas condiciones que lo excusen<sup>14</sup> (que eximan de toda responsabilidad) o justifiquen<sup>15</sup> (que otorguen responsabilidad, pero no sujeción al castigo). Así, por tanto, un sistema se vuelve más justo al no castigar con la misma dureza un homicidio voluntario que uno realizado bajo condiciones físicas y/o psíquicas anormales. En última instancia, por tanto, estamos hablando de principios de justicia y proporcionalidad del castigo.

Cierto es que, la línea que separa las circunstancias justificadoras, atenuantes (*mitigation*) y que excusan un ilícito, es bastante difusa. Aún con todo, que un acto que supone una ruptura de la normatividad legal esté justificado o excusado, en términos generales suele eximir de responsabilidad criminal al agente actuante. En cambio, un atenuante no elimina la responsabilidad del ilícito, sino que juega a favor de quien actuó disminuyendo la pena. En la práctica, no siempre es del todo sencillo discernir si un individuo pudo haber ayudado

12 Sirva como apunte que Hart no considera la culpabilidad moral condición necesaria para que exista responsabilidad criminal (*liability to punishment*). En este aspecto, se desmarca de la versión retributiva. Ver *ibidem*, p.14.

13 *Ibidem*, p.15.

14 Un planteamiento distinto respecto a la concepción de las excusas de Hart es el expuesto por John Gardner, según el cual las excusas juegan el papel de reafirmar la responsabilidad del individuo y, de igual manera que propone Hart, eximen de castigo. Véase, Para un análisis diferente de las implicaciones de las excusas, véase Gardner, J. (1998): "The Gist of Excuses" en *Buffalo Criminal Law Review*, vol. 1, n° 2, pp. 575-598; Gardner, J. y Macklem, T. (2004): "Reasons" en J. Coleman y S. Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press.

15 Un trabajo donde se analizan los conceptos de responsabilidad y justificación en Hart y, además, Joel Feinberg es: Gardner, J. (2008a) "Hart and Feinberg on Responsibility" en Kramer et al (eds.), *The Legacy of H.L.A. Hart: Legal, Political and Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

a que el delito no se produjera<sup>16</sup>. Por tanto, y aunque Hart no lo declara explícitamente, me inclino a pensar que la diferencia se encuentra, sobre todo, en una graduación en la intención del individuo. Donde la justificación de un acto se sigue de su intencionalidad, la excusa mostraría una falta de intencionalidad y racionalidad<sup>17</sup>. La atenuación, probablemente, pueda situarse en medio de estas dos condiciones.

Como se puede observar, el autor de *Punishment and Responsibility* otorga un especial lugar a las excusas en su sistema del castigo, las cuales suponen una medida de justicia. La contraparte de este sistema sería lo que él denomina como *strict liability* (responsabilidad objetiva); esto es, el hecho de castigar todos los crímenes sin atender a circunstancias o condiciones que puedan justificar o excusar el acto cometido.<sup>18</sup> En este sentido, lo que se surgiría sería un sistema penal que, no sólo estaría mucho menos capacitado para hablar de proporción, sino que disminuiría considerablemente el poder de los individuos para percibir e identificar cuándo la ley se le aplicará efectivamente. El motivo es, básicamente, que un Derecho penal fundamentado únicamente en la responsabilidad objetiva no puede establecer una adecuada graduación en las penas puesto que no atiende a condiciones físicas o mentales de los individuos que excusen o atenúen la carga punitiva de un delito (caso del homicidio voluntario e involuntario). Por este último motivo también se explica la pérdida de percepción de los individuos sobre cuándo la ley se les aplicará, pues éstos no tienen información sobre bajo qué circunstancias están eximidos de responsabilidad criminal.

Como mencioné en los primeros compases del segundo apartado, la pretensión del autor —tal y como yo la percibo—, además de proponer un fundamento del Derecho penal completamente consistente y justo, es dotar a los individuos mediante dicho sistema de las capacidades oportunas para realizar su vida pudiendo elegir, en cada momento, qué hacer y qué ser. Es la idea de crear un sistema penal que dote a los individuos de las capacidades de previsión y confianza para ejercer su vida en libertad<sup>19</sup>. Visto de otra forma, es crear una guía de actuación que no solamente prescriba los derechos y deberes fundamentales, sino que dé a cada uno de los individuos justas oportunidades de elegir entre lo requerido por la ley para la protección de la sociedad o quebrantarla y pagar la pena. Más allá de resultar un mero planteamiento del castigo legal, este momento es de especial importancia porque conecta directamente con la concepción del Derecho como guía<sup>20</sup> que plasma en su *The*

16 La dificultad se entiende en el momento en que debemos deliberar si, por ejemplo, un individuo estuvo tan atemorizado por una amenaza o tan sumamente coaccionado que no fue capaz de evitar ninguno de los actos, o si por el contrario realmente pudo haberlo evitado en alguna medida. Es una cuestión puramente del grado en que una persona pierde o mantiene sus capacidades físicas y mentales.

17 Aunque la excusa se base en la posible falta de intencionalidad y racionalidad del individuo en un momento concreto, no es en absoluto irracional. De hecho, goza de un gran sentido en la tarea de realizar un juicio justo y proporcional en virtud de las circunstancias y condiciones del individuo.

18 *Ibidem*, p.20.

19 Aquí interpreto que el concepto de libertad que maneja H.L.A. Hart es el de “libertad positiva” de Isaiah Berlin, donde hablaríamos más bien de una libertad centrada en el autodesarrollo, el autodomínio o autocontrol, y no tanto de la simple idea de no estar constreñido por nada externo (libertad negativa). Ver Berlin, I. (1958), “Two Concepts of Liberty” en: Isaiah Berlin, (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.

20 La concepción de Derecho como una guía que limita pero que a la vez da libertad a los individuos para actuar y desarrollar sus vidas creo que tiene buena influencia en esta obra. Además, tales consideraciones me parece que conectan bien con la idea de libertad positiva de Berlin. Para una más detallada lectura del Derecho entendido como guía, cf., Hart, H.L.A. (1997), *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press.

*Concept of the Law*. De tal modo, Herbert Hart no sólo expresa cómo entiende él el castigo penal, sino que lo hace completamente consistente con su percepción del Derecho.

Es en estos términos en los que se comprende la inclusión de las condiciones que excusan dentro del armazón del Derecho penal que propugna H.L.A. Hart. Tal y como muestra, la gran virtud de dichas condiciones es la de proteger a los individuos frente a los reclamos del resto de la sociedad.<sup>21</sup> Así, frente a un sistema que trabaje mediante la penalización de todos los delitos sin atender a circunstancias del agente (*strict liability*), el castigo complementado por medio de excusas opera en tres sentidos. Primero, maximiza el poder de los individuos de tal manera que pueden calcular la probabilidad con la que la ley criminal les será aplicada mediante determinadas sanciones. Segundo, introduce la intencionalidad del individuo como un factor a tener en cuenta en el momento de discernir si las sanciones se le deben imponer o no. De tal manera que, de existir voluntariedad en el acto, el agente habría podido decidir el coste de obedecer la ley frente al de quebrantarla y pagar la pena oportuna. Tercero, el sufrimiento que implica el castigo (sólo al culpable por su ilícito cometido) puede ser representado como el precio de algún tipo de satisfacción por la ruptura de la ley.<sup>22</sup> Aquí, satisfacción podría traducirse por un cierto sentimiento de seguridad, de confianza o bienestar por saber que hay “un delincuente menos en la calle”.

En definitiva, el gran logro de introducir esta idea es llevarnos directamente a la voluntariedad del agente, al hecho de si el individuo pudo o no fue capaz de decidir libremente entre mantener la ley o romperla. El punto no está, por tanto, en la mera excusa de un acto ante la sociedad y ante la ley. La idea vehicular es que una ley penal que se conjugue con condiciones excusadoras lleva a preguntarnos si el individuo actuó de manera informada y considerando su propia elección. Reconocer las excusas provee a todos los individuos de la ventaja de un sistema de elección (*choosing system*), maximizando su libertad. Un sistema que distribuye el castigo en virtud de si el individuo tuvo la capacidad de elegir libremente y poner, así, en su balanza de razones si actuar conforme a la ley o hacerlo contra lo que ella dicta.<sup>23</sup>

Finalmente, para terminar de cerrar esta idea del Derecho penal como un sistema de elección, debo hacer una breve comparativa con el modelo de Jeremy Bentham, tal y como Hart lo entiende. El sistema benthamita, el cual también incluye dentro de sí las excusas, es caracterizado por Herbert Hart como un sistema de “economía de las amenazas”, de tal manera que las personas actúan conforme a la ley por el miedo al castigo. En otras palabras, que el Derecho penal se concibe como una serie de amenazas para mantener el correcto funcionamiento de la sociedad. Aquí, la idea a tener en cuenta es que las excusas ayudan a la ley penal a ser más eficiente en su tarea de infligir castigo. En otras palabras, las condiciones mentales del individuo son condiciones bajo las que las amenazas de la ley operan con la máxima eficacia. El castigo se vuelve máximamente eficiente castigando a quien lo merece para asegurar el mantenimiento de la ley.<sup>24</sup>

La diferencia, entre la postura de ambos autores, reside en la conexión o independencia de las excusas respecto de la eficacia del castigo. Lo que Hart defiende es que las condicio-

21 Hart, H.L.A. (2008), *op. cit.*, p.44.

22 *Ibidem*, p.47.

23 *Ibidem*, pp. 44-49.

24 *Ibidem*, p. 40.

nes excusadoras son aceptadas de manera independiente de la eficiencia de un sistema de amenazas. De hecho, tales condiciones probablemente disminuyan esta eficacia mediante un aumento considerable de los requerimientos necesarios para ser visto por la ley como criminalmente responsable de un ilícito cometido<sup>25</sup>, dando así un importante lugar a los errores, la coacción y otros estados físicos y mentales anormales en las consideraciones de los tribunales de justicia.

El sentido en que interpreto el rechazo hacia un sistema penal que trabaje bajo las amenazas de la ley (*law's threat*) es el de que los individuos no siempre se encuentran en la tesitura de deliberar acerca de seguir la ley o actuar en contra de ella. En multitud de ocasiones en la vida cotidiana, las personas simplemente cumplen la ley por ser las normas legalmente establecidas. Establecer normas ayuda y facilita los procesos deliberativos; es más, las normas pueden incluso suprimir las deliberaciones. La autoridad que les otorgamos a las reglas y las leyes hace que, en su mayoría, decidamos simplemente cumplirlas porque consideramos que es lo que debe hacerse.<sup>26</sup> En estos términos, no se sigue de cumplir la ley que sea por efecto del miedo a las amenazas. Más bien, podríamos pensar que tal miedo lo tendrían aquellos quienes deliberan acerca de quebrantar la ley; es decir, quienes sopesan acerca de los costes y los beneficios de incumplir una norma. En cambio, para quienes deciden acatar las leyes el miedo se transforma en una garantía que ofrece la seguridad de que los comportamientos antisociales de una minoría serán controlados o sancionados legalmente.<sup>27</sup>

#### 4. Desajuste entre la justificación y la distribución

En lo siguiente, centraré el foco en analizar y discutir una de las ideas claves de la concepción del castigo que hemos venido alumbrando. La idea que quiero someter a tal prueba es la que versa sobre la escisión de lo que he llamado la justificación y la distribución del castigo. Para tal tarea, la *Introducción* que realiza John Gardner<sup>28</sup> a la obra principal que trato en este trabajo, resultará de lo más iluminadora.

El punto desde el que parte John Gardner es el concebir la justificación del castigo desde un sentido pluralista en su propia concepción, no tanto en la obra de Hart; es decir, que lo que justifique el castigo no sea un único elemento o valor.<sup>29</sup> Desde el momento en que el castigo implica infligir sufrimiento sobre alguien, se necesita de un buen armazón teórico que lo justifique. Así, todo lo que ayude a contrarrestar la carga negativa de la imposición del castigo, debe ser bienvenida. En este sentido, el actual profesor de jurisprudencia de Oxford considera que la defensa del castigo hartiana debe incluir un ingrediente retributivo no sólo en la distribución, como ya bien hace sino también en su justificación general.

25 *Ibidem*, pp. 48-49.

26 Para un específico desarrollo de la autoridad otorgada a las normas y cómo facilitan los procesos deliberativos cf., Raz, J. (1991), *Razón práctica y normas*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

27 Hart, *op. cit.*, p.50.

28 Gardner, J. (2008b), "Introduction" en: H.L.A. Hart, (2008), *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press, pp. XIII-LIHI.

29 Cf., Gardner, J. (2012), *Ofensas y defensas: Ensayos selectos sobre filosofía del derecho penal*, Madrid: Marcial Pons.

Es cierto que una de las virtudes de Hart al concebir el castigo en *Punishment and Responsibility* es proponer una visión pluralista, y de ahí que a su teoría se la caracterice como “teoría mixta”<sup>30</sup>. Ahora bien, Hart atribuye como único contrapeso a la carga negativa del castigo la meta de conseguir unas buenas consecuencias o una prevención del castigo. De tal manera que, si nos preguntamos sobre qué justifica el castigo, qué razones y motivos encontramos para crear una institución y práctica así, nos encontramos con la respuesta de las buenas consecuencias.

Como anteriormente señalaba, propone dos momentos que hay que distinguir a la hora de hablar del castigo; por una parte, la justificación general (la institución, como tal); y por otra, la cuestión de la distribución (a quién y cómo castigamos). Así, si hablamos de la institución, señalamos las buenas consecuencias y, si hablamos de la distribución, señalamos el castigo al criminal por su crimen ya realizado. Por tanto, Hart admite sobradamente que el castigo va al infractor por su ilícito, más allá de que lo que justifique el castigo sean las buenas consecuencias para la sociedad. Pero es aquí donde creo que empieza a torcerse su defensa.

Los motivos por los cuales Hart defiende el castigo para el infractor por su delito cometido nos remiten directamente a la justificación general del castigo; es decir, a la institución del castigo cuyas razones para actuar están basadas en la prevención de actos delictivos (buenas consecuencias futuras, en general). Esta es realmente la única razón positiva para actuar castigando. Entonces, si a un juez le preguntásemos: ¿Por qué castiga usted a X? Él debería respondernos con un “por las buenas consecuencias que traerá a la sociedad” porque ésta es realmente la única justificación para castigar, aunque el modo de hacerlo sea al criminal por sus ilícitos.

En cambio, si miramos a la naturaleza del castigo penal, considero que éste respondería a las cuestiones: a) cómo se castiga o qué implica el castigo; b) por qué se castiga; c) a quién se castiga; y d) quién puede castigar<sup>31</sup>. Así, si queremos justificar la práctica punitiva (¿por qué se castiga a X?), la primera respuesta debería ser “porque se ha cometido una infracción y, por tanto, la persona que ha realizado dicha acción es culpable de ir contra las reglas legales”. En otras palabras, porque X ha cometido un ilícito.

Volviendo a la defensa hartiana, vemos que respecto de su regla distributiva no se encuentra una justificación en este sentido.<sup>32</sup> Él expresa cómo funciona la distribución (castigando al culpable por su delito) pero al cuestionar qué razones hay para hacer eso, únicamente puede remitirnos a sus buenas consecuencias, pero no a que se realiza por un crimen, real o supuestamente, cometido. Es decir, que los motivos de su regla distributiva descansan sobre la justificación de la institución del castigo. Dicho de otro modo, dentro de las razones existentes en la distribución del castigo para castigar al infractor por su

30 Sobre este aspecto, a Hart se le acusa desde algunas posturas de crear una teoría mixta del castigo; en cambio, Gardner, afirma que en absoluto ese es su problema; el problema es que es una teoría incompleta, que no es lo suficientemente mixta. Véase, Gardner, J. (2008b), *op. cit.*, pp. XXVIII-XXIX.

31 Véanse los casos centrales en el epígrafe “1. ¿Qué es el castigo?”. Mi interpretación, por tanto, es que para justificar el castigo no debemos irnos al punto (i), que es la opción que Hart cree que justificaría el castigo con una visión retribucionista el cual considero más bien relativo al funcionamiento, es decir, a cómo o qué implica castigar. En su lugar, me parece una justificación más adecuada basarnos en el punto (ii) que es realmente lo que contestaría a un porqué.

32 Gardner, J. (2008b), *op. cit.*, p. XXV.



infracción, encontramos las futuras consecuencias esperables. Con esto no quiero decir que Hart no considere que el castigo deba aplicarse por un delito ya cometido, en absoluto; sino que al ponernos en el lugar de quien aplica una pena (el juez) y observamos qué razones encuentra éste para realizar tal acción, en última instancia, el modelo hartiano nos remitiría a la idea de las consecuencias futuras y no al ilícito cometido por su respectivo culpable.<sup>33</sup>

El punto que quiero mostrar puede comenzar a vislumbrarse en la concepción de Rawls de los dos tipos de reglas.<sup>34</sup> Como él apunta, hay que diferenciar de manera clara lo que es una práctica en el sentido de estar regida por alguna regla y lo que es una acción que cae bajo esa regla o práctica. En este sentido, lo que Rawls propone es que a la hora de justificar una acción particular que se encuentra bajo el marco de una práctica, las razones debemos buscarlas en esa misma práctica, en esa regla que establece el método de actuación en casos concretos. En definitiva, la justificación debe remitir a la práctica; para lo que nos concierne, a la institución del castigo. Hasta este momento no hay nada nuevo. H.L.A. Hart también supedita las razones de infligir carga punitiva a la justificación general del castigo (*General Justifying Aim*).<sup>35</sup> Pero es en este preciso instante donde tenemos el problema: cómo justificar el castigo por un delito, a un infractor, si dentro de las razones para esta institución no hallamos la consideración de aplicar la práctica punitiva a un delincuente por su delito.

Una solución a tal dificultad creo que podría venir de la mano de admitir una pluralidad de valores que *justifiquen* la práctica del castigo (como institución) y si consideramos el hecho de castigar a quien lo merece no como una de las razones que entran dentro del balance deliberativo para conseguir una sociedad mejor, sino como una razón para actuar por razones; es decir, una razón de segundo orden<sup>36</sup> que dice qué motivos han de ser tenidos en cuenta para castigar y cuáles deben ser rechazados. La cuestión no es que la razón de castigar por un delito a un infractor sea la única que deba justificar la institución y la aplicación del castigo esto nos lleva a algo moralmente despreciable como buena cuenta da Hart, sino que ésta trabaje a modo de filtro, junto con otros motivos, para valorar por qué podríamos mantener una práctica de estas características. Como indica Gardner:

Hay muchas posibles razones para castigar a la gente, pero el hecho de que un ilícito fue (supuesta o realmente) cometido es la única razón para castigar gente; de lo cual es verdad que uno no es alguien que castiga<sup>37</sup> a menos que actúe por esta razón. Las otras son opcionales pero esta razón (llamada razón R) es esencial. Que uno no sea un castigador, a menos que uno actúe por la razón R, no implica que uno no sea un agente castigador a menos que R sea la razón primordial para castigar. Esto sólo implica que uno no es un agente que castiga a menos que uno trate las

33 Tal problema es, curiosamente, en el que incurre el consecuencialismo indirecto, el cual, aunque se caracterice por fijarse en las reglas puede acabar tendiendo de nuevo hacia una valoración de las acciones caso por caso.

34 Cf., Rawls, J., *op. cit.*

35 De hecho, una de las grandes virtudes de su sistema es hacernos ver: primero, que existen dos momentos diferentes en el castigo (justificación y distribución) y segundo, que la distribución debe regirse por las razones del primer momento.

36 Para una detallada explicación acerca de las razones de segundo orden, cf., Raz, J., *op. cit.*

37 Por hacer más sencilla la lectura intercambiaré la expresión *alguien que castiga* con *agente que castiga* o *castigador*, aunque esta no sea la traducción literal.

otras razones, por las cuales uno actúa, como razones para actuar por la razón R (por ejemplo, como razones-para-castigar<sup>38</sup> en lugar de como razones para actuar infligiendo daño). Esto es consistente con considerar la razón R como una razón de insignificante peso en sí misma, una razón que nunca sería suficiente por sí misma para defender cualquier acción punitiva.<sup>39</sup>

Lo que viene a señalar es que, dentro de las razones de alguien que va a postularse como un agente que castiga, siempre debe aparecer la razón de castigar (a un criminal por su crimen). Después, a la hora de justificar por qué se castiga a una persona, podremos exponer muchos otros motivos que es algo bueno para la sociedad, que aumenta la seguridad del Estado o que incrementa la autoridad del mismo, pero dicha razón es necesaria y suficiente para castigar a alguien<sup>40</sup>. La confusión de Hart, probablemente, es considerar tal razón únicamente como condición necesaria<sup>41</sup>, según la cual que exista un delito cometido por un culpable es necesario para aplicar un castigo. En otras palabras, sólo se puede castigar a alguien que ha roto la ley, de otra manera no sería castigo.

El problema es que, si mantenemos este discurso, podríamos vernos sorprendidos por situaciones en las que ciertos delincuentes no sean castigados por diversos motivos. En pocas palabras, que en la práctica punitiva necesitemos un crimen y un criminal no implica que todos los crímenes deban ser castigados. La “obligación” sólo existe en el lado del castigo (que debe tener un ilícito y un transgresor de la norma), pero no que todos los delitos sean *suficientes* para ser castigados. Otra forma de analizarlo:

También es cierto, como señala Hart, que uno no está castigando a D a menos que uno actúe por la razón según la cual el acto de uno hará sufrir a D. Pero esto, diferente de la razón mencionada en el texto, no es una razón para castigar a D. Más bien es una razón para hacerle otras ciertas cosas a D, tales como encerrarlo, quitarle su dinero o lanzar rumores sobre él, en virtud de castigarlo.<sup>42</sup>

Entonces, ¿en virtud de qué razones podríamos defender la institución del castigo? La obtención de buenas consecuencias para la sociedad castigando a quien lo merece, por ejemplo. ¿Qué razones para castigar podríamos poner en la balanza? Gravedad del delito, cantidad del daño producido, etc.; en suma, aquellas que vayan acorde a las razones de segundo orden que filtran los motivos por los cuáles podemos castigar. ¿Y cuáles para no castigar? Pues aquellas que vayan contra lo que dicta la norma; es decir, castigar a alguien inocente o a alguien cuya responsabilidad en la infracción no pueda ser demostrada o que sea simplemente inexistente; y esto no solamente porque no deba castigarse a alguien inocente, sino que, en virtud de una visión pluralista, también acarrearía nefastas consecuencias.

38 El recurso de convertir la expresión “razones para castigar” en un solo término mediante guiones es mío.

39 Gardner, J. (2008b), *op. cit.*, pp. XXX-XXXI.

40 John Gardner considera que la relación entre un castigo y un delincuente por su delito es una condición necesaria y suficiente. Es decir, que el castigo puede darse si y sólo si existe un malhechor por su ilícito. Esto resulta interesante, porque cerca el castigo a un criminal y obliga a que sea castigado por su ilícito.

41 Hart, H.L.A. (2008), *op. cit.*, p. 39.

42 Gardner, J. (2008b), *op. cit.*, p. XXX.

Como creo que acertadamente señala John Gardner, considerar una regla así, que justifique el castigo a quien lo merece, no implica que ésta deba ser de gran peso.<sup>43</sup> Pero una adecuada justificación de la práctica particular del castigo necesita de una adecuada justificación de su institución. En este sentido, si nos ponemos en el papel de un juez, éste, guiado por el Derecho penal, no condena a alguien pensando *sólo* en las buenas consecuencias futuras para la sociedad<sup>44</sup>, sino que claramente valora que hay un crimen que se ha cometido y que hay un culpable de dicha infracción y, por tanto, sujeto de ser castigado.

En definitiva, creo que el problema en Hart está en que, o bien como plantea Gardner en la *Introducción* olvida defender la conexión lógica entre la cuestión de la justificación y la de la distribución<sup>45</sup>, o escinde completamente ambas características del castigo de manera que es fácil ver la coherencia de sus planteamientos en ambos niveles, pero de manera aislada y sin considerarlas parte de un mismo todo.

### Conclusiones

Todo lo dicho hasta este momento, no es sino el intento de mostrar tanto las virtudes como los defectos del planteamiento de H.L.A. Hart. Seguramente, dos sean los grandes éxitos que se encuentran dentro de su concepción. Por un lado, dar cuenta de la necesidad de separar los niveles de la justificación y la distribución sea una idea capital para entender bien el castigo penal. Por otra parte, introducir las excusas y conectarlo directamente con la idea del Derecho entendido como guía. Realizar este movimiento de entender las excusas, no desde la eficacia del Derecho penal, como proponía Bentham, sino como una suerte de indicadores que permiten a los individuos disponer de las capacidades de previsión, confianza, seguridad y, en última instancia, libertad para guiar sus vidas, cambia radicalmente la manera de entender el Derecho penal: de ser una institución meramente punitiva pasa a ser una institución que promueve la máxima libertad de los individuos. En pocas palabras, dejamos de vivir en función del miedo al castigo para empezar a vivir en un sistema de derechos que nos proporciona el poder y la capacidad de guiar nuestras vidas y desarrollarlas plenamente en libertad.

En cambio, considero que el problema que explicaba en el apartado anterior pone en serios apuros al filósofo. El desajuste entre la justificación y la distribución del castigo me parece la crítica más importante que podríamos hacerle. En este sentido, usando una analogía bélica, tal inconsistencia crea una brecha entre “las filas de sus tropas”.

Bien es cierto que la inconsistencia surge de una mera objeción moral y no tanto de que Hart niegue la posibilidad de que, dar a los culpables lo que merecen, no tenga cabida en el objetivo justificador del castigo. Por ello, Hart apuesta por que lo que cuente principalmente en el castigo penal sea la inocencia del individuo y que, de tal manera, no prime la culpabi-

43 *Ibidem*, p. XXX.

44 Gardner, J. (2012), *op. cit.*, p. 240.

45 Gardner lo expresa así: “Hart falla al advertir que hay dos características distintas del castigo que una adecuada defensa de la práctica debe defender. La primera es dictada por la moral y la segunda por la lógica. Habiendo defendido la primera con su argumento instrumental de la libertad, Hart se toma a sí mismo, erróneamente, como habiendo defendido (o más como obviando la necesidad de defender) la segunda.” Gardner, J. (2008b), *op. cit.*, p. XXVI.

lidad. En cierto modo, es una forma de salvaguardar la moralidad de dicha institución al no dar prioridad al hecho de castigar e infligir el sufrimiento que lleva aparejado. Tal estrategia, junto con la aparición de las excusas en un sistema legal que guía a los individuos, resulta del todo coherente con que sea condición necesaria que, para que exista el castigo penal, deba haber un criminal que ha cometido un delito.

Lamentablemente, adolece de cierta debilidad. Como apunta Gardner<sup>46</sup>, del principio de castigar a quienes lo merecen se sigue que la culpabilidad es una buena razón para castigar y que la inocencia es una buena razón para no castigar. Sin embargo, la importancia de ambos hechos no es simétrica. Es decir, que defendiendo como condición *únicamente* necesaria el castigo para el culpable podemos encontrar más razones para no castigar que para hacerlo. Recordemos que esta condición necesaria deja abierta la posibilidad de no castigar ciertos crímenes por cualquier otro motivo, pues sólo exige la obligatoriedad de un criminal para hacer efectivo el castigo penal. Y si, además, tenemos en cuenta la inmoralidad de infligir sufrimiento, podemos encontrarnos con un sistema penal que encuentre muchas más razones que justifiquen no castigar un delito. En estos términos, resulta inevitable pensar que esa condición de necesidad no basta para darle fuerza al concepto de castigo.

Por tanto, el edificio del Derecho penal quedaría mucho más reforzado si se defendiera una pluralidad de valores que admita las buenas consecuencias a la sociedad, limitando el castigo a su infractor, y, a su vez, que castigar a los malhechores por sus ilícitos (mediante una justa valoración de posibles condiciones que justifiquen, excusen o atenúen) debe ser siempre condición necesaria y suficiente para una debida justicia penal. Así, la condición de necesidad limitaría el castigo a los culpables y la condición de suficiencia equilibraría la balanza anteriormente desestabilizada por la asimetría de tener más razones para no castigar que para hacerlo. El modo es claro, el equilibrio volvería al exigir que todo crimen deba ser penado. Algo que, junto con las excusas, asegura un castigo en proporción y justo. De no ser así, nos veríamos abocados a un sistema legal de raigambre puramente consecuencialista que, en última instancia, remitiría a un cálculo de buenas consecuencias caso por caso para dirimir no sólo la carga punitiva a un infractor, sino también si ciertos delitos se castigan o se dejan impunes.

## Referencias

- Berlin, Isaiah (1958), "Two Concepts of Liberty" en: Isaiah Berlin (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Gardner, John. (1998), "The Gist of Excuses" en *Buffalo Criminal Law Review*, vol. 1, n° 2, pp. 575-598.
- Gardner, J. y Macklem, T. (2004), "Reasons" en: J. Coleman y S. Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Gardner, J. (2008a), "Hart and Feinberg on Responsibility" en Kramer et al (eds.), *The Legacy of H.L.A. Hart: Legal, Political and Moral Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

46 Gardner, J. (2012), *op. cit.*, pp. 300-302.

- Gardner, J. (2008b), "Introduction" en: H.L.A. Hart (2008), *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Gardner, J. (2012), *Ofensas y defensas: Ensayos selectos sobre filosofía del derecho penal*, Madrid: Marcial Pons.
- Hart, H.L.A. (1997), *The Concept of the Law*, Oxford: Clarendon Press.
- Hart, H.L.A. (2008), *Punishment and Responsibility: Essays in the Philosophy of Law*, Oxford: Oxford University Press.
- Hohfeld, W.N. (1992), *Conceptos jurídicos fundamentales*, México: Fontamara.
- Rawls, John (1955), "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review* 64: 3-32.
- Raz, Joseph. (1991), *Razón práctica y normas*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

## Una condición extraordinariamente corporal. Del *moi* de Montaigne al *vrai homme* cartesiano

A wonderful physical condition. From Montaigne's *moi* to the cartesian *vrai homme*

VICENTE RAGA ROSALENY\*

**Resumen:** En diversas ocasiones se ha tratado de establecer una relación entre la obra de Montaigne y la de Descartes, bien como adversarios, bien como precedente el uno del otro o como alternativas por relación al concepto de sujeto. Ambos autores, como la bibliografía especializada ha venido mostrando, están mucho más cerca de lo que solía creerse en el pasado y las deudas intelectuales de Descartes con Montaigne se resumen, además, en una noción de individuo realmente existente y una concepción de la “vida” como alternativa a la filosofía tradicional, que pueden ser de gran interés para el pensamiento actual.

**Palabras clave:** Antropología, Dualismo, Mecanicismo, Pasión, Vida.

**Abstract:** On several occasions, attempts have been made to establish a relationship between the works of Montaigne and the writings of Descartes, either as adversaries, either as a precedent one of the other or as alternatives in relation to the concept of subject. Both authors are much closer to what used to be believed in the past, as the specialized bibliography has been showing, and the intellectual debts of Descartes to Montaigne are also summarized in a notion of an existing individual and a conception of “life” as an alternative to traditional philosophy, which can be of great interest for current thinkers.

**Keywords:** Anthropology, Dualism, Life, Mechanism, Passion.

### La tradición recibida: dos precedentes “irreconciliables” de la subjetividad

Que el pensamiento moderno inició con la publicación de las obras más destacadas de René Descartes, el *Discurso del método* (1637) y las *Meditaciones metafísicas* (1641) es ya un tópico de los manuales de Filosofía. Vástago de una época en que la certeza se había convertido en una exigencia irrenunciable, Descartes se enfrentó directamente a una tradición

---

Recibido: 06/12/2018. Aceptado: 29/06/2019.

\* Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Correo electrónico: [vraga@unal.edu.co](mailto:vraga@unal.edu.co). Líneas de investigación: Filosofía moderna y Escepticismo. Este artículo es un resultado del proyecto de investigación: “Descartes en cuerpo y alma. Una relectura de la antropología cartesiana” (Código 2017-17871), financiado por el SIIU de la Universidad de Antioquia y realizado en el seno del Grupo de Investigación “Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad”. Publicaciones recientes: (2017) “Tentativas sobre Montaigne: Horkheimer y la función del escepticismo”, *Estudios de Filosofía*, 55, 82-102; en colaboración con Salomón Verhelst Montenegro (2018) “Apuntamientos sobre la recepción del Sr. de la Montaña en español: hitos de España y Colombia”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, 23, 11-38.

estancada en una serie de lugares comunes. Frente al aristotelismo escolástico, el francés propuso un modo de pensar que anteponía la certidumbre del *cogito* a cualquier tentativa de establecer un conocimiento basado en los inseguros sentidos.

Las dudas radicales que Descartes planteó al inicio de sus *Meditaciones* constituirían una simple etapa, que despejaba el terreno de los pretendidos saberes previos, en la búsqueda de un nuevo principio, el del *cogito*, entendido como pura conciencia. Obtenida así la certeza deseada, el conocimiento podría asentarse, de acuerdo con una metáfora arquitectónica muy apreciada por Descartes (AT VI, 13-15; Descartes 1987b: 18-20)<sup>1</sup>, sobre el *cogito*, punto de apoyo arquimédico en el que fundamentar la Nueva ciencia. Pero, para ello, la *res cogitans* tenía que concebirse como un yo puro, un principio autosuficiente con capacidad de establecerse y auto-validarse sin necesidad de apelar a otras instancias que comprometiesen su autonomía.

En contraste con este panorama, el escritor francés Michel de Montaigne, situado en un momento cronológicamente previo, no gozaría del reconocimiento que tiene el “padre” de la Modernidad en los manuales al uso. *Los ensayos*, editados en diversas ocasiones entre 1580 y 1595, surgieron en las postrimerías del Renacimiento, como una suerte de canto del cisne de dicho período histórico, y suelen ser valorados por su calidad literaria, en la medida en que abrieron paso al género ensayístico, pero no por su contenido filosófico.

Sea como fuere, por una parte, el autor francés trató de emerger en sus textos, poniéndose de manifiesto en ellos como prácticamente nadie antes lo había hecho (Bencivenga 1990: 114ss). Esa sería la meta de todos sus ensayos, pues, aunque traten de las cuestiones más diversas y peregrinas en todo momento, su tema es el de la búsqueda de un “yo” llamado Michel de Montaigne. Por otra parte, como señaló Popkin (2003: 44ss), el ensayista habría recuperado el escepticismo antiguo, olvidado durante toda la Edad Media, especialmente en su ensayo “Apología de Ramón Sibiuda” (II, 12)<sup>2</sup>, lo que dio pie a su difusión generalizada y a la revolución intelectual llevada a cabo por la generación siguiente, con Galileo y Descartes a la cabeza.

Dadas esas concomitancias, y aunque las referencias explícitas de Descartes a la obra de Montaigne son mínimas<sup>3</sup>, algunos autores han intentado esbozar el vínculo que podría unirlos a ambos, si no textual, al menos intelectualmente hablando<sup>4</sup>. Así, en primera instancia se ha propuesto que *Los ensayos* cuestionan todo saber y, finalmente, no alcanzan

1 Citamos a Descartes siguiendo la edición de sus obras completas realizada por Charles Adam y Paul Tannery (AT), con la cifra romana indicando el volumen y el número de página en arábigo, y a continuación, si procede, con la referencia en español empleada.

2 Nos referimos a Montaigne siguiendo la edición “municipal” de *Los ensayos* a cargo de Villey y Saulnier, con la cifra romana indicando el volumen, seguida del ensayo y la página en arábigo; luego indicamos la página equivalente en la traducción al español de Jordi Bayod.

3 Esto no es tan inusual, puesto que en su obra el pensador francés tiende a discutir los problemas, no las soluciones que otros autores propusieron (a diferencia de lo que era corriente en las universidades escolásticas de su tiempo). En su correspondencia sí suele mencionar nombres, aunque el de Montaigne sólo aparece en una ocasión, en una carta dirigida al Marqués de Newcastle del 23 de noviembre de 1646 donde se opone al benévolo tratamiento dispensado a los animales en *Los ensayos* (AT IV, 575-576).

4 Aunque las deudas textuales que Descartes tiene con Montaigne fueron cuidadosamente estudiadas y establecidas ya a principios del siglo XX, al menos por lo que respecta al *Discurso del método*, en la magnífica edición de esta obra llevada a cabo por Gilson (1987a [1925]).



nunca a librarse de la duda. Por ello, aunque Montaigne pone todo en cuestión y se dirige directamente a su interioridad, no encuentra en ella el punto de apoyo que le permita superar el escepticismo heredado de los clásicos. En contraste con esto, Descartes sería visto como aquél que habría extremado las dudas de Montaigne hasta llevarlas a su punto culminante, logrando superarlas gracias a la certeza del *cogito*.

Sin embargo, en *Los ensayos* se pueden encontrar elementos para una interpretación bien distinta que, en lugar de entender a Montaigne como un supuesto precedente fallido, lo vea como una alternativa al cartesianismo. Y es que, no necesariamente las dudas del *moi* de Montaigne han de ser vistas como un paso hacia el conocimiento cierto, sino que, antes bien, es posible entenderlas como parte de una actitud permanente, duradera. En el fondo de dicha lectura se encuentra la interpretación que ciertos estudiosos hacen del tránsito del Renacimiento al Barroco (Toulmin 1992: 45ss). De acuerdo con esto, en la época de Montaigne, y pese a los constantes conflictos bélicos, la sociedad sería más propicia a un dudar tolerante, mientras que tras el asesinato de Enrique IV, poco después del deceso del ensayista, resultaría ineludible buscar certezas inamovibles.

Por último, otros autores consideran que Montaigne sería, más bien, un anti-cartesiano *avant la lettre*, dado que a diferencia del *cogito* universal de las *Meditaciones*, el *moi* de *Los ensayos* es propio de un individuo con su singularidad y características irreductiblemente personales (De Souza 2013: 32). Así, el *cogito* cartesiano “puro” resultaría ser distinto tanto del previo *moi* de Montaigne como del posterior *Self* de Locke (Carraud 2010: 53). Un *ego cogitans* desvinculado del mundo, con el que pasaría a relacionarse indirectamente a través de sus representaciones; atomizado, dado que los otros *cogitos* se vuelven tan dudosos como los referentes objetivos de cualquier representación; y puntual, puesto que sus éxtasis de certeza sólo pueden mantenerse durante el tiempo en que piense, sin referencias biográficas o apelaciones a la dudosa memoria (Taylor 1996: 161-162).

Frente a esta *mens* entendida como conciencia, absolutamente transparente, inmediata, cierta, auto-contenida y sólo accidentalmente conectada con las cosas externas, indudable gracias a su autonomía por respecto del dudoso mundo externo (Rorty 2001: 48ss), el recorrido de exploración en la interioridad de Montaigne es reflexivo: habla de las cosas para hablar de sí, pero no habla de sí sin hablar de los libros, las opiniones, las vidas de otros, puestas a distancia y examinadas en su obra.

El *moi* de Montaigne se explora, porque no sabe quién es (Taylor 1996: 194), sin buscar un saber impersonal o universal, al modo cartesiano, sino apuntando a su propia forma particular. *Los ensayos* inaugurarían así un nuevo modo de reflexión profundamente individual, estrechamente vinculado a las condiciones sociales, biográficas e incluso biológicas de cada uno. Como se ha señalado (Marion 2004a: 237), Montaigne niega explícitamente el acceso humano a un conocimiento de la sustancia: “No tenemos comunicación alguna con el ser (...)” (II, 12, 601; Montaigne 2007: 909), debido a la contingencia de nuestro propio ser mortal, y con ello descalifica también la ambición cartesiana de concluir la propia existencia de un ejercicio del pensamiento. El *moi* de Montaigne recusa el primer principio de que se jacta el *cogito* de Descartes (AT VII, 25; Descartes 2005: 143): si no tengo comunicación con el ser, tampoco tendré acceso a mi propio ser ni a mi existencia, y menos en los términos universales en que se formula la propuesta cartesiana.

Sin embargo, hay algo en lo que coinciden la mayor parte de los intérpretes actuales y es que en ambos autores prima el punto de vista de la primera persona, en una formulación inicial de lo que hoy denominamos perspectiva subjetiva de la conciencia y, adicionalmente, que estos precedentes de la subjetividad aparentemente irreconciliables todavía no puede decirse que constituyan un sujeto propiamente dicho, bien porque falta la substantivación del término, en el caso de Montaigne (Lagréé 2016: 453), bien porque el *cogito* carece del carácter permanente y auto-subsistente de una sustancia propiamente dicha, en el de Descartes (Marion 2004b: 164).

Pero, cabe preguntarse, ¿son estos los únicos puntos de contacto entre *Los ensayos* y el pensamiento cartesiano? ¿Acaso podemos considerar a Montaigne simplemente como un precedente fracasado, o bien como una alternativa al cartesianismo abandonada o incluso como un adversario de Descartes *avant la lettre*? En este artículo vamos a plantear una interpretación distinta, que trace un vínculo, siquiera sea conceptual, mucho más estrecho entre ambos pensadores, a la luz de un aspecto pocas veces considerado, el del papel del cuerpo y sus pasiones, al tiempo corpóreas y mentales, en la reflexión de Montaigne primero y de Descartes después, para poder establecer lo que el pensamiento cartesiano debe al del ensayista francés, más allá de los tópicos y los paralelismos textuales, dando cuenta de su inmarcesible actualidad.

### Montaigne como “sujeto” de las pasiones

Aunque Montaigne ha sido objeto de un creciente interés en el campo de la filosofía durante las últimas décadas, lo cierto es que el estudio de la presencia de los fenómenos afectivos, y en concreto de las pasiones, en *Los ensayos* ha sido en gran medida descuidado<sup>5</sup>. Sin embargo, pese a este olvido es posible hablar de una condición humana pasional en Montaigne, dada la importancia que guardan para el autor los fenómenos afectivos en la constitución y desarrollo del ser humano.

No obstante, se ha de notar que dicha antropología no surge de la nada, sino que emerge y se va elaborando al hilo de una revalorización de la condición corporal del ser humano en el Renacimiento y en abierto contraste con la tradición aristotélico-escolástica vigente en su tiempo (y todavía en el de Descartes): “Nos las vemos siempre con el hombre, cuya condición es extraordinariamente corporal” (III, 8, 930; Montaigne 2007: 1389). Frente a la concepción hilemórfica en las relaciones cuerpo-alma que planteó la escolástica siguiendo a Aristóteles (Gilson 1984: 143ss), para la que el alma era la forma sustancial del cuerpo, su principio organizativo y vivificador, Montaigne va a valorar de manera inédita los poderes mecánicos y la autonomía dinámica del cuerpo por respecto del alma (Ferrari 2014: 14): “En nosotros se producen, en efecto, muchos movimientos que no parten de nuestro mandato” (II, 6, 375; Montaigne 2007: 541)<sup>6</sup>.

5 Apenas podemos citar unos pocos textos que hayan esbozado el problema (con la salvedad de Ferrari (2014), que lo trata monográficamente), así Lagrange (1980: 31ss), Charpentier (1997: 35ss), Cave (2001: 389ss), Couturas (2007: 877ss) y nuevamente Ferrari (2013: 81ss) constituyen una excepción en la gran laguna existente en los estudios acerca de las pasiones en la obra de Montaigne.

6 Dicho modelo psicofísico, con el alma dividida en tres partes y actuando como forma del cuerpo (tal y como lo entendió Descartes, que unió los diversos tipos de almas en una sola, organizada jerárquicamente), formulado

Y así, si para los intelectuales de su tiempo el alma era, siguiendo principalmente a Aristóteles, el principio de nutrición, crecimiento y movimiento de todo ser vivo (añadiéndose el intelecto y la voluntad en el caso de los seres humanos), no sería éste el caso en Montaigne, para quien el espíritu no seguiría siendo la forma substancial del cuerpo, aquella instancia que dirige todas sus operaciones.

Como ha señalado Gusdorf (1969: 235-236), Montaigne habría contribuido a la historia de la psicología, siendo el inventor de la cosa “misma”. En lugar de someter al espíritu a una rígida estructuración en partes y facultades jerárquicamente establecidas, el ensayista francés dio pie a una nueva aprehensión de la interioridad basada en la introspección y la descripción de los sentimientos: “Siguiendo el ejemplo de Lucilio (...). Éste confiaba sus acciones y sus pensamientos al papel, y se pintaba en él tal como sentía que era” (II, 17, 632; Montaigne 2007: 954-955). Asimismo, en la “Apología” Montaigne cuestionó que el estudio del alma hiciese parte de la teoría de la naturaleza, liberándola así de sus funciones orgánicas y empezando a pensarla como experiencia consciente, como conciencia de las propias vivencias internas (II, 12, 536; Montaigne 2007: 797-798).

Pero resulta relevante aclarar una cosa: Montaigne dista mucho en su escritura y pensamiento de ser un intelectual académico, por ello, aun cuando se opuso claramente al aristotelismo escolástico de su época es casi seguro que no había leído directamente los textos de Aristóteles. Su conocimiento del hilemorfismo aristotélico vendría dado indirectamente, a través de la lectura de la *Theologia naturalis* del teólogo catalán Ramón Sibiuda y su posterior traducción de la obra, del latín al francés, a instancias de su padre (II, 12, 439-440; Montaigne 2007: 629-631), en la que sería su primera incursión en el mundo de la composición literaria.

En concreto, es en el capítulo CV de su obra donde expone Sibiuda esa concepción hilemórfica, de acuerdo con la cual el alma sería el principio biológico general del calor vital y el movimiento, presente en todas las plantas y animales. Asimismo, de ese texto puede derivarse la tradicional división jerárquica de las partes del alma, una más alta, consagrada al razonamiento, y otras más bajas, de carácter apetitivo, que remonta al menos a Platón (1986: IV 435c, 441c), y que Aristóteles amplió y generalizó (1985: 1.13, 1102a27-1103a10; 3.12, 1119b13).

Pero, aunque el conocimiento del pensador griego fuese indirecto, no sucedía lo mismo con el otro referente preciso de sus críticas, Galeno, que habría extendido al campo de la fisiología las tesis del aristotelismo. Como demostró con suficiencia Starobinski (1982: 180ss), Montaigne había leído y manejaba con soltura los principales manuales de medicina de su época (II, 37, 773; Montaigne 2007: 1157-1158). De hecho, no tuvo problema en acoger algunas de las nociones clave del galenismo como el sistema humoral o la idea de la salud como equilibrio (Screech 2002: 37), aunque igual que en el caso del hilemorfismo aristotélico, del que aceptaba la idea de facultades del alma en un sentido deflacionario, lo que critica es tanto su concepción hondamente abstracta, completamente alejada de la experiencia vital del ser humano, como la misteriosa vin-

---

originalmente por Aristóteles principalmente en el libro II de su *Acerca del alma* (1978) y en el libro primero de las *Partes de los animales* (2000), sería elaborado y codificado por los autores latinos a partir del siglo XIII. En cuanto al anti-aristotelismo de Montaigne cabe revisar Hartle (2009: 55ss) y también Desan (2001: 319ss).

culación causal postulada entre los supuestos actos del alma sensitiva y los movimientos corporales patentes (II, 12, 539; Montaigne 2007: 802-803).

Algo parecido sucede en el caso más concreto de aquella instancia intermedia entre cuerpo y alma, tratada ciertamente por Aristóteles y aún con más detalle por sus herederos estoicos, a saber, las pasiones. Y aunque éstas, como veremos en la siguiente sección al tratarlas desde la perspectiva cartesiana, son algo innegablemente real, su estatuto ha sido discutido desde antiguo. En el caso que nos ocupa, la tradición estoica era la predominante en el Renacimiento y las consideraba desde una perspectiva cognitiva, como juicios errados de los que el sabio, o el hombre guiado por modelos de virtud, podía liberarse<sup>7</sup>.

Para los estoicos, pues, las pasiones nacían del juicio y por ello podían sanarse e incluso, eso era lo más deseable, suprimirse completamente. Por su parte, en el caso de Montaigne las emociones, a diferencia de lo que creían los estoicos y en consonancia con la autonomía del cuerpo postulada por el ensayista, afectarían directamente al juicio y no esperarían su consentimiento para manifestarse. En claro desacuerdo con la moral estoica, el autor francés defendería que las pasiones se enraízan en procesos fisiológicos impermeables al juicio, que a su vez es alterado por éstas, comprometiendo su rango y posibilidades de acción:

Quienes acusan a los hombres de andar siempre embelesados tras las cosas futuras y nos enseñan a aferrar los bienes presentes y a enraizarnos en ellos, dado que no tenemos poder alguno sobre el porvenir, bastante menos aún que sobre el pasado, tocan el más común de los errores humanos. Si es que osan llamar error a aquello a que nos conduce la propia naturaleza, para servir a la continuidad de su obra (...). Nunca estamos en nuestro propio terreno, nos encontramos siempre más allá. El temor, el deseo, la esperanza nos proyectan hacia el futuro (...) (I, 3, 15; Montaigne 2007: 19).

Así, las pasiones emergen en *Los ensayos* como disposiciones afectivas mediante las que la naturaleza nos empuja para darle continuidad a su obra. Su valor es predominantemente vital, están al servicio de la preservación del organismo biológico y por ello no deben ser condenadas, ni suprimidas. Frente a la doctrina estoica que ataca al hombre apasionado, Montaigne naturaliza las pasiones y les concede una función preservadora de la existencia humana.

Y tras poner de manifiesto su desconfianza por respecto a la eficacia de la razón cuando de controlar directamente las pasiones se trata, Montaigne abogará por un principio moral de raigambre aristotélica, de acuerdo con el cual ha de tenderse a la moderación de las pasiones (“El sabio peripatético no se exime de las pasiones, sino que las modera” (I, 12, 47; Montaigne 2007: 65)) pero, y en eso reside su originalidad, mediante el uso compensa-

---

7 La posición estoica la sintetiza bien Mario Vegetti (2005: 289-290) cuando dice: “Animales y niños no poseen razón ni pasión; los dioses y los sabios (si existiesen) tendrían razón, pero no pasión; el hombre (de hecho, todos los hombres) tiene en cambio razón y pasión o, de manera precisa, razón y *por tanto* pasión. La definición del hombre como animal racional puede de hecho (e incluso por derecho) convertirse en la de “animal pasional”. La paradoja radica justo en esto. El hecho de reducir la pasión a razón pretendía liberar al sujeto de su sometimiento al lado irracional del alma, y convertirlo así en dueño absoluto de sí mismo, haciendo de su propia pasión una conducta voluntaria y responsable”.

torio de otras emociones, así como a través del cultivo reflexivo de determinados hábitos, de la costumbre (III, 3, 818; Montaigne 2007: 1221).

Esta idea, la de que sólo una pasión puede oponerse eficazmente a otra (especialmente a través del principio de la diversión, tematizado por Montaigne en III, 4), gozó en efecto de gran fortuna a lo largo de los siglos XVII y XVIII, reiterándose en el seno de la moral cartesiana (AT XI, 361-364; Descartes 2006, §§ 44-46; Kambouchner 1995: v. I, 347-348), pero también en las propuestas morales de Bacon, Spinoza o Hume, entre otros (Hirschman 2005: 23-32).

En suma, desde la perspectiva del ensayista francés, que Descartes simplemente ahondará en sus últimos textos, las pasiones proceden tanto del cuerpo como de la mente, y se afectan de manera mutua, en consonancia con un postulado antropológico básico de *Los ensayos* de acuerdo con el cual Montaigne y sus lectores serían una “mezcla” de alma y cuerpo: “¿No podemos decir que nada hay en nosotros, mientras permanecemos en esta cárcel terrestre, que sea puramente corporal ni espiritual, y que es injusto desmembrar a un hombre vivo?” (III, 5, 892; Montaigne 2007, 1334).

### **Descartes y el *vrai homme***

Por lo que respecta a las pasiones, a las que estaría “sujeto” el *vrai homme* cartesiano, la lectura habitual pasa por postular, inadvertidamente, una aparente contradicción. Por una parte, se crítica la falta de originalidad de Descartes (Taylor 1996: 162), que simplemente habría replicado las nociones centrales del estoicismo moral, apelando a un control racional de las disposiciones afectivas. Por otra, se asevera que el pensador francés habría dejado de lado el cognitivismo emocional y la retórica moral estoica en pro de un genuino mecanicismo (Solomon 1988: 183ss).

Sea como fuere, ambas afirmaciones pueden en realidad debilitarse y terminar conciliándose. Y es que, en primer lugar, aunque Descartes propone una terapia pasional en sus últimos escritos, la apuesta por la moderación y el control indirecto a través del hábito se asemejan más a las estrategias que vimos en la anterior sección, a propósito de Montaigne, que al ideal estoico de eliminación y control directo de las emociones. Y, en segundo lugar, porque, aunque Descartes dice no querer dar cuenta de las pasiones “como orador, ni tampoco como filósofo moral, sino solamente como físico” (AT XI, 326; Descartes 2006: 50), es claro que a la descripción anatómico-fisiológica une toda una serie de consideraciones morales que desbordan el proyecto mecanicista inicial (Kambouchner 1995: v. I, 91).

Así pues, para hacerle justicia a la propuesta de Descartes, y esclarecer sus vínculos con la de Montaigne, resulta necesario tener en cuenta su auténtico trasfondo y dejar de lado ciertos prejuicios interpretativos. En esa dirección, cabe apuntar que, al igual que sucedía en el caso del autor de *Los ensayos*, también en el de Descartes imperaban las tradiciones aristotélica y estoica en el ámbito de la hermenéutica de las pasiones. Y claramente la segunda era la predominante, principalmente por influjo del cristianismo. Y es que, las pasiones eran valoradas positivamente en el caso del pensador griego y esto no encajaba del todo con los ideales cristianos. Si de acuerdo con los Padres de la Iglesia las emociones estaban vinculadas al pecado original, el ideal del dominio racional de

éstas de la concepción intelectualista estoica, que además las consideraba como errores del juicio, resultaba mucho más acorde con la “sana” doctrina.

Como dijimos, para la escuela estoica las emociones se vinculaban con juicios de valor que, en este caso, resultaban enfermizos en la medida en que sobrepujaban al yo y daban importancia a lo que por naturaleza sería indiferente. Así, liberarse por completo de las pasiones, eliminarlas de manera estricta, era el objetivo (Knuutila 2004: 76-78) al que apuntaba el sabio (y que en el caso del hombre común podía necesitar, como señala Montaigne en varios de sus textos, de modelos de virtud exagerados y, en última instancia, inimitables).

Para Descartes, sin embargo, aun cuando la razón tenga un papel innegable a la hora de discernir entre aquellos deseos que están en nuestra mano y los que no (AT IV, 264; Descartes 1999: 81), ésta sería incapaz de eliminar directamente las pasiones corpóreas (*apatheia*). De hecho, tal cosa no constituía para el pensador francés ningún tipo de ideal: “No soy de esos crueles filósofos que pretenden que el sabio ha de ser insensible” (AT IV, 201-202; Descartes 1999: 63). En lugar de ello, destacando su dimensión corporal, mecánica, autónoma e involuntaria (como lo expone en detalle en *Las pasiones del alma* y previamente en *El tratado del hombre*), Descartes rechaza cualquier tipo de propuesta de control directo de las mismas.

Siguiendo en esto quizá, aunque fuese indirectamente, a Montaigne, para Descartes la moderación de las pasiones pasaba por la admisión del elemento corporal, que no aniquila el componente mental, pero sí atenúa nuestro control sobre las emociones. Y en el caso cartesiano, más aún, era necesario tener en cuenta el aspecto maquinal del autómatas humano. En ese sentido, tanto los estímulos externos, como determinados patrones fijos en el cerebro, resultado del flujo de los espíritus animales (un tipo de sangre muy sutil o humor que cumpliría el papel que hoy en día atribuimos a los neurotransmisores), podrían oponerse e incluso aniquilar nuestra voluntad consciente.

Aunque para el pensador francés resultaba posible controlar indirectamente las pasiones, de ahí su dimensión terapéutica, mediante la atención y el desarrollo de determinados hábitos (cerca de la noción de costumbre omnipresente en Montaigne). Gracias a esto se pueden contrapesar las emociones, atenuando las que nos perjudican y dando mayor impulso a las que nos benefician (aunque, como le indica a su correspondiente Chanut: “al examinarlas, las he encontrado buenas casi todas” (AT IV, 538)).

Pero, ¿cómo entiende Descartes, y en esa misma dirección Montaigne, las pasiones? En primer lugar, y tras haberse liberado del predominio de la concepción del alma aristotélica (como hiciese Montaigne) reivindicando en su lugar el carácter autónomo del cuerpo y la reducción del espíritu a conciencia, las pasiones se entienden como un intermediario, por su carácter dual, entre lo mental y lo corpóreo (Kambouchner 1995: v. II, 325). Son así percepciones provocadas en la conciencia por la afección del cuerpo, propio o de los otros, pero con mi carne como intermediario necesario, o generadas en la mente, pero dirigidas asimismo a mi cuerpo, pudiendo modificar mis estados corporales. Así, puede decirse que se “sienten” en la mente, pero proceden de un “afuera”, de aquello que no es mi conciencia, aunque pueden “emocionarla” como ningún otro pensamiento logra hacerlo (AT XI, 349-350; Descartes 2006: §§ 27-29).

La cuestión que sigue entonces es la de qué papel le asigna Descartes a cada una de esas dimensiones, cuerpo y espíritu, al tratar de las pasiones. Sin duda, el cuerpo es el origen primero de la dimensión afectiva del ser humano; pero, entonces, ¿cabría pensar en el espíritu como una suerte de espectador fantasmal encabalgado en una máquina perfectamente autónoma, que se dedica simplemente a observar el modo en que las pasiones se suceden? No sería eso lo que, de acuerdo con algunos autores (Marion 2013: 23-24), parece derivarse de los últimos escritos del pensador francés. Antes bien, puede decirse a partir de la obra postrera y de la correspondencia tardía de Descartes que éste trató de concebir la pasividad de las sensaciones y las pasiones como un modo más, el último, de la *res cogitans*.

Ciertamente, ya en las *Meditaciones metafísicas* se señala la existencia de modalidades que requieren del cuerpo, como en la Segunda Meditación, al indicar que el *cogito* no sólo piensa o quiere, sino que también imagina y siente. Pero, es en la última de sus obras, así como en su correspondencia con Isabel de Bohemia, donde se despliega la reflexión cartesiana, mostrando tanto que imaginación y emociones son modalidades de la mente, como que requieren del cuerpo para poder desarrollarse.

El entendimiento por sí mismo, en tanto que modo mental, no padece, ni se emociona de ninguna manera. Tampoco los cuerpos extensos del mundo externo, por sí solos, son capaces de sentir pasiones. Sin embargo, la inextricable unión de ambos, que se da en el ser humano verdadero, tiene como piedra angular precisamente a las pasiones: gracias al modo de la pasividad sufrimos con nuestro cuerpo, somos uno con él. Nuestra conciencia se ve afectada por el cuerpo (como pone de manifiesto, por ejemplo, la constricción que el dolor ejerce sobre nosotros, el modo en que se nos impone) y nuestra carne es sintiente en la medida en que está ligada a una mente pasivamente afectada por su cuerpo. Es posible concebir, pues, al espíritu separado del cuerpo (o al menos eso parecía pensar el autor francés) en el plano teórico, pero no vivir a distancia de mi carne, si estamos hablando de un verdadero ser humano.<sup>8</sup>

### Lo que Descartes le debe a Montaigne

Tras lo expuesto en las dos secciones anteriores parece claro que, sin poder hablar de una influencia textual directa de la antropología pasional de Montaigne en la cartesiana, sin duda existen muchos puntos en común y una corriente de simpatía fluye de uno a otro autor, yendo más allá de las diferencias generacionales y contextuales. Más aún, como algún estudioso ha sugerido (Céard 2003, 299ss) el empleo constante por parte de Montaigne del término “resorte” en *Los ensayos*, así como diversas formulaciones semejantes, llevan a pensar en la adhesión del autor francés a un “modelo de corte mecanicista”. Así, tal y como Montaigne entiende el movimiento corporal, en su independencia del alma aristotélica, y en su estrecha relación con la disposición de los órganos, puede abogarse por la presencia de una suerte de mecanicismo *avant la lettre* en su obra.

---

8 Referencias claras al respecto podemos encontrar en Llinàs (2014: 40) y en Lázaro (2012: 44 y 2009: 173ss), que explícitamente inciden en la vinculación entre la concepción unitaria de la identidad cartesiana y la propuesta de Montaigne.



De este modo, si bien para Montaigne es el alma la que siente el dolor, no es menos cierto que esto sólo es posible gracias al buen funcionamiento del cuerpo al que está unida:

Y no podía creer que, con tan gran aturdimiento de los miembros y tan gran desfallecimiento de los sentidos, el alma pudiera mantener fuerza alguna en su interior para reconocerse. Y que, de este modo, no tenían razón alguna que les atormentase y que les pudiese hacer juzgar y sentir la miseria de su condición; y que, por consiguiente, no eran muy de compadecer (II, 6, 375; Montaigne 2007: 540).

Y en ese sentido se asemeja nuevamente a Descartes, para quien el dolor, que depende del espíritu, se distingue de los movimientos corporales, pero al tiempo está vinculado inextricablemente a ellos, hasta el punto de que un mal funcionamiento corporal puede turbar dicha sensación o extinguirla (como indica, por ejemplo, en una carta a Mersenne del 11 de junio de 1640 (III, 85)).

En esa dirección iría una de sus nociones clave, que puede contarse asimismo entre las deudas intelectuales de Descartes con Montaigne, la de los movimientos involuntarios en el ser humano, que testimonian primero la vacuidad heurística del modelo anímico aristotélico escolástico, ya que en ellos el cuerpo se mueve con independencia del alma, y en segundo lugar la relación de autonomía y dependencia simultáneas entre cuerpo y mente. Esta noción, que recorre *Los ensayos* (con especial incidencia en el I, 12, I, 21 y II, 6) anticipa el debate cartesiano entre unión y distinción de forma perspicua:

Todo el mundo sabe por experiencia que hay partes que se mueven, levantan e inclinan con frecuencia sin su permiso. Pues bien, estas pasiones que no nos afectan sino superficialmente no pueden llamarse nuestras. Para hacerlas nuestras, el hombre ha de estar del todo implicado en ellas; y los dolores que el pie o la mano sienten mientras dormimos no son nuestros (II, 6, 376; Montaigne 2007: 542)<sup>9</sup>.

Es seguro que Descartes no dependió de Montaigne a la hora de situar los diversos problemas anatómicos y fisiológicos que le preocuparon centralmente en su aplicación de las concepciones mecanicistas al ámbito de los seres vivos (Bitbol-Hespériès 1990, 31ss). Sin embargo, no deja de ser significativo que ni la investigación médica de los tiempos de Montaigne, ni la contemporánea a Descartes, pese a conocer la existencia de los movimientos involuntarios, hubiesen pensado en emplearlos para ejemplificar la idea de lo que el cuerpo puede en ausencia del alma. Es necesario, pues, suponer una concepción de la

---

9 Puede compararse éste, entre muchos otros, con el siguiente pasaje de *El tratado del hombre*: “Deseo, digo, que sean consideradas todas estas funciones sólo como consecuencia natural de la disposición de los órganos en esta máquina; sucede lo mismo, ni más ni menos, que con los movimientos de un reloj de pared u otro autómatas, pues todo acontece en virtud de la disposición de sus contrapesos y de sus ruedas. Por ello, no debemos concebir en esta máquina alma vegetativa o sensitiva alguna, ni otro principio de movimiento y de vida” (AT XI 202; Descartes 1990: 109).

corporalidad y sus vínculos con la mente humana semejante en ambos autores, al menos en sus elementos básicos<sup>10</sup>.

Por otra parte, en relación con esta ideación compartida del cuerpo y sus pasiones, así como de su simultánea autonomía y vinculación con la conciencia, emerge otra deuda relevante, al hilo de la pasión-virtud central para Descartes, la de la “generosidad” (AT XI, 447-454; Descartes 2006: §§ 153-161). El término “generosidad orgullosa”, que constituye un hápax en *Los ensayos* (Ferrari 2014: 299), remite por un lado, sin duda a la magnanimidad (*megalopsychia*) aristotélica (Traverso 1974, 114-115), pero por otro, también anticipa la pasión cartesiana mencionada<sup>11</sup>: “Se produce, ciertamente, no sé qué satisfacción por actuar bien que nos regocija por dentro, y una generosidad orgullosa que acompaña a la buena conciencia” (III, 2, 807; Montaigne 2007: 1205).

No puede decirse, sin embargo, que Montaigne haya elaborado todo un sistema moral en torno a dicha noción, y en eso se distanciaría de Descartes. Pero, eso no supone un obstáculo que impida hablar de una suerte de ética intencional laxa en su obra, la clave de la buena vida, de la sabiduría para el ensayista francés quien, como indicaba en la cita recién mencionada, apunta a la buena conciencia, a la intención firme a la hora de hacer el bien, como elementos moralmente relevantes. Curiosamente, los mismos que caracterizan a la generosidad en la definición cartesiana: “siente en sí mismo una resolución firme y constante de utilizarla bien, es decir, de no carecer jamás de la voluntad de emprender o ejecutar todas las cosas que juzgará mejores” (AT XI, 448; Descartes 2006, § 153).

Pero, además, la generosidad orgullosa de Montaigne se caracteriza por gozar de una libertad completa, de pensamiento y de palabra, hasta el punto de la imprudencia, e incluso de la impudicia. Y lo mismo sucede en el caso de Descartes para el que la justa estima de sí en que consiste la generosidad se extrema al punto de considerar que lo único que nos pertenece plenamente es nuestro libre albedrío. En ambos, pues, y aquí culmina la enumeración de lo que Descartes le debe a Montaigne, la generosidad es concebida estructuralmente como una relación, con la intención firme de comportarse bien al establecer dicho vínculo, libremente conformado, con el dinero, con uno mismo y, sobre todo, con los otros. Y esto supone tanto una apertura a la alteridad,<sup>12</sup> explícitamente abordada por los estudiosos de Montaigne, normalmente olvidada por los exégetas de las obras cartesianas, como una redefinición de la identidad del *moi* de Montaigne y del *vrai homme* cartesiano.

Como indicamos anteriormente, la noción de forma sustancial aristotélica había sido puesta en cuestión por ambos autores, como lo habría sido en el fondo el propio concepto de sustancia, inalcanzable para Montaigne en tanto que no tenemos comunicación alguna

---

10 Es probable que ambos pensadores estén recurriendo a una noción común al concebir la idea de los movimientos involuntarios, la de las pre-pasiones (*propathēiai*) estoicas. De acuerdo con dicha teoría, formulada claramente, por ejemplo, en *Sobre la ira* de Séneca (2011: II, 2, 1 y II, 3, 4), hay reacciones fisiológicas involuntarias que anuncian las pasiones (como las lágrimas, los temblores o el enrojecimiento) sin necesariamente conducir a ellas, y sin que quepa controlarlas racionalmente. Más información al respecto de tal noción y su lugar en la concepción moral estoica puede consultarse en Inwood (1985: 175ss; 1993: 164ss).

11 Véase la comparación minuciosa que establece Kambouchner entre la *magnanimitas* aristotélica y la generosidad cartesiana (1995: v II, 212-217, 232-248).

12 Aunque existen otras perspectivas, como la de Arana (2005: 37, 46), e igualmente la de González-Romero (2012), que entienden que la constatación de la alteridad más que una apertura supone un cuestionamiento del solipsismo en el que nos encerraría el Descartes de las *Meditaciones*.

con el ser, y difícil de atribuir en su sentido tradicional al *cogito* de Descartes, pese a su uso léxico, por la carencia de independencia y subsistencia del *cogito*, que sólo existe mientras piensa, y por la gracia divina que supuestamente conecta esos puntuales éxtasis de certeza. Pero si esto es así, teniendo en cuenta que no es posible hablar de una *identidad* de lo que subsiste a través de los cambios, si no hay permanencia de algo constante (con toda claridad en Montaigne, matizadamente en Descartes), y menos en el ámbito práctico, si se atiende a la centralidad de la libertad de la voluntad en ambos autores, podría postularse más bien una *ipseidad* como nueva noción de “sujeto” compartida por los generosos.

En ambos casos, el generoso no sería aquél que tiene ciertas cualidades permanentes que lo identifican como persona, esencialmente, sino el que a través de sus actos libres se mantiene firme en sus buenas intenciones, en su propósito de hacer lo mejor a su alcance y de guardar su palabra. No en vano ésta, bajo la forma de la promesa, es central en Montaigne:

Dado que nos entendemos por la única vía de la palabra, si alguien la falsea, traiciona la sociedad pública. Es el único instrumento por medio del cual se comunican nuestras intenciones y nuestros pensamientos, es el intérprete del alma. Si nos falla, dejamos de estar unidos, dejamos de conocernos entre nosotros. Si nos engaña, destruye toda nuestra relación y disuelve todos los lazos de nuestra sociedad (II, 18, 886-887; Montaigne 2007: 1006).<sup>13</sup>

Más aún, esa libertad de la voluntad que caracteriza al *moi* de *Los ensayos* y al *vrai homme* de *Las pasiones* es la que permite pasar de la soledad del *cogito* a la comunidad de los posibles generosos. No sólo la cuestión de la identidad se transformaría y transmitiría de Montaigne a Descartes en términos de una *ipseidad* no sustancial, sino que los otros escaparían también a la homogeneización que reduce la realidad a inteligibilidad, pasando de ser simples realidades objetivas de mi mente a verdaderos *alter egos*, tan libres en su actuar como yo, de usar bien o mal su voluntad, de mantenerse firmes o no en sus intenciones. El *cogito* sale así del laberinto de la identidad para convertirse en el *vrai homme* de la “vida”, pero todo eso se lo debe, al menos conceptualmente hablando, Descartes a Montaigne y a su *moi* metafísicamente insustancial, pero vitalmente innegable.

## Conclusión

En los últimos años ha resurgido el interés por las pasiones en el pensamiento moderno, sin embargo, son pocos los trabajos que trazan una explícita relación conceptual entre dos autores tan destacados como Montaigne y Descartes. En este caso dicho recorrido ha desembocado en una noción difícil de manejar en filosofía, la de la “vida”: “(...) Cuando atendemos sólo a lo que nos muestra la vida y a conversaciones intrascendentes y nos abstentemos de meditar y estudiar las cosas que ejercitan la imaginación, aprendemos a concebir la unión del alma con el cuerpo” (AT III, 692; Descartes 1999: 36). Pero tanto en el caso de

---

13 En relación con la cuestión de la promesa, seguimos a Ricoeur (1996: 118-120), asimismo acompañamos a este pensador en relación con la noción de la “identidad como sí” o *ipseidad*, frente a la concepción de la “identidad como mismidad” o *idemidad* (Ricoeur 1992: 316).

Descartes como en el de Montaigne ésta designa aquello que no es objeto de un pensamiento teórico, pero que en su uso se siente y experimenta.

Esto puede entenderse, y así ha sucedido, como una renuncia a la filosofía. Así lo expresa Leibniz en una conocida sentencia, por lo que respecta a Descartes: “En efecto, no encontraba modo alguno de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma ni cómo una substancia puede comunicar con otra substancia creada. Descartes había abandonado aquí la partida, hasta donde podemos saber por sus escritos” (Leibniz 1982: 467). Y lo mismo sucede en el caso de Montaigne, que lo asevera con claridad meridiana: “No soy filósofo” (III, 9, 950; Montaigne 2007: 1416).

Así, parecería que ambos coinciden en abandonar, el primero de entrada, el segundo de salida, la reflexión filosófica por una suerte de ciencia empírica, y cambiar el estudio reflexivo del ser humano, que culminaría en el sujeto trascendental kantiano, por la atención al hombre empírico<sup>14</sup>. Pero, Descartes y Montaigne no tienen por qué inclinarse ante uno de los cuernos del dilema, sino que la solución consiste más bien en ver la “vida” como la apertura a un modo distinto de hacer filosofía, que partiendo de Montaigne y pasando por Descartes llega hasta Pascal, para el que: “Burlarse de la filosofía es en realidad filosofar” (Pascal 2012: 513-4).

En ese sentido, atender a la filiación conceptual entre Montaigne y Descartes en relación con el cuerpo, con su compartida conclusión de la importancia de la vida en tanto que oportunidad para repensar la filosofía resulta formalmente relevante en nuestros días. Quizá, releendo el *corpus* textual de ambos, y dejando de lado los prejuicios que los separan, podamos iniciar un nuevo ciclo, teórico y práctico, ahora que el actual, como sucedió con el pensamiento escolástico en su momento, empieza a mostrar tantos síntomas de agotamiento.

## Bibliografía

- Alquié, F. (1991), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris: PUF.
- Arana, J. (2005), *Los filósofos y la libertad*. Madrid: Síntesis
- Aristóteles (2000), *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. (Trad. E. Jiménez y A. Alonso). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1985), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. (Trad. J. Pallí). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1978), *Acerca del alma*. (Trad. T. Calvo). Madrid: Gredos.
- Bencivenga, E. (1990), *The Discipline of Subjectivity: An Essay on Montaigne*. Princeton: Princeton U. P.
- Bitbol-Hespériès, A. (1990), *Le Principe de vie chez Descartes*. Paris: Vrin.
- Carraud, V. (2010), *L'Invention du moi*. Paris: PUF.
- Cave, T. (2001), ‘Outre l’erreur de nostre discours’. L’analyse des passions chez Montaigne. F. Lecercle y S. Perrier (eds.), *La Poétique des passions à la Renaissance. Melanges offerts à Françoise Charpentier* (pp. 389-406). Paris: Champion.
- Céard, J. (2003), Montaigne anatomiste. *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 55, pp. 299-315.

---

<sup>14</sup> Así lo entiende Faye (1998: 294-319) en cuanto a Montaigne, y Alquié (1991: 310), en referencia a Descartes, entre otros.

- Charpentier, F. (1997), La passion de la tristesse. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 9, pp. 35-50.
- Couturas, C. (2007), Passions. P. Desan (ed.), *Dictionnaire de Michel de Montaigne* (pp. 877-879). Paris: Champion.
- De Souza, T. (2013), Regard sur soi, l'esprit qui connaît: figures de la subjectivité chez Montaigne et Descartes. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 25/1-2, pp. 31-38.
- Desan, P. (2001), 'Ce tintamarre de tant de cervelles philosophiques': Montaigne et Aristote. P. Desan, *Montaigne dans tous ses états* (pp. 319-330). Fasano: Schena.
- Descartes, R. (2006), *Las pasiones del alma*. (Trad. J. A. Martínez y P. Andrade). Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (2005), *Meditaciones metafísicas*. (Trad. V. Peña). Oviedo: KrK.
- Descartes, R. (1999), *Correspondencia con Isabel de Bohemia y otras cartas*. (Trad. M. T. Gallego). Barcelona: Alba.
- Descartes, R. (1996), *Œuvres complètes*. (Ed. Ch. Adam y P. Tannery). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1990), *El tratado del hombre*. (Trad. G. Quintás). Madrid: Alianza.
- Descartes, R. (1987a), *Discours de la méthode*. (Ed. E. Gilson). Paris: Vrin.
- Descartes, R. (1987b), *Discurso del método*. (Trad. E. Bello). Madrid: Tecnos.
- Faye, E. (1988). *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*. Paris: Vrin.
- Ferrari, E. (2014), *Montaigne. Une anthropologie des passions*. Paris: Classiques Garnier.
- Ferrari, E. (2013), Une expérience mécaniste entre Montaigne et Descartes: l'exemple des mouvements involontaires. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 25/1-2, pp. 81-92.
- Gilson, E. (1984), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin.
- González-Romero, F. (2012), *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno. Los predecesores de Descartes. Siglos XVI y XVII*. Universidad Pontificia Comillas: Madrid.
- Gusdorf, G. (1969), *Les Sciences humaines et la pensée occidentale. La révolution galiléenne*, vol. 3, t. 2. Paris: Payot.
- Hartle, A. (2009), Breaking with Aristotle: Montaigne's Modern Project. *Montaigne Studies. An Interdisciplinary Forum*, 21, pp. 55-65.
- Hirschman, A. (2005), *Les Passions et les intérêts*. (Trad. P. Andler). Paris: PUF.
- Inwood, B. (1993), Seneca and Psychological Dualism. J. Brunschwig y M. C. Nussbaum (eds.), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (pp. 150-183). Cambridge: Cambridge U. P.
- Inwood, B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Kambouchner, D. (1995). *L'Homme des passions, v. I: Analytique; v. II: Canonique*. Paris: Albin Michel.
- Knuuttila, S. (2004), *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lagrange, A. (1980), L'homme et le monde dans l'édition des *Essais* de 1580. La passion et les passions. *Bulletin de la société des Amis de Montaigne*, 3-4, pp.31-52.

- Lagrée, M.-C. (2016), Montaigne on Self. P. Desan (ed.), *The Oxford Handbook of Montaigne* (pp. 453-470). New York: Oxford U. P.
- Lázaro, R. (2012), La actualidad de Michel de Montaigne en el debate contemporáneo sobre la identidad. *Taula*, 44, pp. 39-53.
- Leibniz, G. W. (1982), *Escritos filosóficos*. (Trad. E. de Olaso, R. Torretti y T. E. Zwank). Buenos Aires: Charcas.
- Llinàs, J.-Ll. (2014), La integración de la experiencia de la unión en la filosofía. F. Jaran (ed.), *De la metafísica a la antropología. Reinterpretando el dualismo de Descartes* (pp. 69-87). Valencia: Pre-textos.
- Marion, J.-L. (2013), *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2004a), Qui suis-je pour ne pas dire *ego sum, ego existo*? V. Carraud y J.-L. Marion (eds.), *Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie* (pp. 229-266). Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2004b), Sur le prisme métaphysique de Descartes. Paris: PUF.
- Montaigne, M. de (2007), *Los ensayos*. (Trad. J. Bayod). Barcelona: Acantilado.
- Montaigne, M. de (2004), *Les Essais*. (Ed. P. Villey y V.-L. Saulnier). Paris: PUF.
- Pascal, B. (2012), *Obras*. (Trad. C. R. de Dampierre). Madrid: Gredos.
- Popkin, R. H. (2003), *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*. New York: Oxford U. P.
- Platón (1986), *República*. (Trad. C. Eggers). Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (1996), *Sí mismo como otro*. (Trad. A. Neira). Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1992), La identidad narrativa. (Trad. T. Domingo). *Diálogo filosófico*, 24, pp. 315-324.
- Rorty, R. (2001), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. (Trad. J. Fernández). Madrid: Cátedra.
- Screech, M. (2002), *Montaigne et la mélancolie: La sagesse des Essais*. (Trad. F. Bourgne). Paris: PUF.
- Séneca (2011), *Sobre la ira*. (Trad. F. Navarro). San Cristóbal de la Laguna: Artemisa ediciones.
- Solomon, R. (1988), On emotions and Judgements. *American Philosophical Quarterly*, 25, pp. 183-191.
- Starobinski, J. (1982), *Montaigne en mouvement*. Paris: Gallimard.
- Taylor, Ch. (1996), *Fuentes del yo*. (Trad. A. Lizón). Barcelona: Paidós.
- Traverso, E. (1974), *Montaigne e Aristoteles*. Firenze: Le Monnier.
- Toulmin, S. (1992), *Cosmópolis. El trasfondo de la Modernidad*. (Trad. B. Moreno). Barcelona: Península.
- Vegetti, M. (2005), *La ética de los antiguos*. (Trad. M. J. Rico). Madrid: Síntesis.





## La noción de daño y su rol en los juicios morales. Un debate abierto<sup>\*,\*\*</sup>

### The Notion of Harm and its Role in Moral Judgments. An Open Debate

GUSTAVO SILVA<sup>\*\*\*</sup>  
GUSTAVO REYES<sup>\*\*\*\*</sup>  
GUSTAVO PEÑA<sup>\*\*\*\*\*</sup>  
ALEJANDRO ROSAS<sup>\*\*\*\*\*</sup>

**Resumen:** Investigadores pertenecientes a la tradición de la psicología del desarrollo cognitivo han llevado a cabo estudios que sugieren que existe un vínculo entre la percepción de daño y el dominio moral. Frente a esta propuesta unificadora del dominio moral han surgido críticas desde la psicología cultural. Haidt publicó en 1993 uno de los estudios más influyentes en esta línea, en el que afirmaba haber encontrado evidencia que sugiere la existencia de dominios morales no vinculados a la noción de daño. En este artículo se hará una presentación general del debate en torno al contenido del dominio moral. Luego plantearemos y evaluaremos el estudio de Haidt et al. (1993). Por último, expondremos resultados experimentales que cuestionan las conclusiones de ese estudio y sugieren que el debate sigue abierto.

**Palabras clave:** dominio moral, normas morales, daño, psicología cognitiva.

**Abstract:** Researchers belonging to the tradition of cognitive-developmental psychology have suggested in their studies that the perception of harm is central to the moral domain. This unifying proposal has provoked the criticisms of researchers working in Cultural Psychology. Haidt published in 1993 a very influential study, claiming to have found evidence for the existence of moral domains not linked to the notion of harm. In this paper, we briefly present the debate around the content of the moral domains. We then critically examine the study by Haidt et al. (1993). Finally, we present experimental results that question the conclusions of that study and suggest that the debate is still open.

**Keywords:** moral domain, harm, moral norms, cognitive psychology.

---

Recibido: 13/12/2018. Aceptado: 13/06/2019.

\* Esta investigación contó con el apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia, mediante el proyecto 37159, 2017-2018.

\*\* Los autores reconocen y agradecen la cuidadosa labor de los revisores anónimos designados por la Revista.

\*\*\* Profesor, Departamento de Humanidades, Universidad El Bosque y candidato a doctor en filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Email: gasilvac@unal.edu.co

\*\*\*\* Filósofo, egresado del programa de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.  
Email: gareyesh@unal.edu.co

\*\*\*\*\* Candidato a Magíster en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Email: gpenac@unal.edu.co

\*\*\*\*\* PhD, Profesor Titular, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.  
Email: arosasl@unal.edu.co

## 1. Introducción

Cuando pensamos en las normas que regulan el comportamiento humano, es común considerar dos tipos de normas: normas morales y normas sociales convencionales. Solemos juzgar que las normas que prohíben el asesinato, el robo o el engaño son normas morales; mientras que consideramos normas sobre vestimenta o referidas a comportamientos de etiqueta como asuntos de convención social. A pesar de que realizamos muchos juicios de este tipo, no hay claridad respecto a qué características distinguen una norma moral de otras normas como la de etiqueta. ¿Bajo qué criterios hacemos esta distinción? Este problema ha sido el origen de un debate interdisciplinar con la participación de la psicología, la filosofía, la antropología, las neurociencias, entre otras. El debate busca determinar si es posible o no identificar una característica que distinga las normas morales de otros tipos de normas, de modo que el dominio moral en general quede unificado bajo un único contenido (Rosas, 2013, 494).

El estudio de Haidt, Koller y Dias (1993) pareció ofrecer la evidencia definitiva a favor de la tesis del contenido irreductiblemente plural del dominio moral. Ese trabajo pretende haber demostrado que hay “males sin daño”. Sin embargo, creemos que sus análisis no permiten aún cerrar el debate, como intentaremos mostrar a continuación.

En el presente artículo evaluaremos los análisis presentados por Haidt et al. (1993) a favor de la teoría de dominios morales distintos e independientes y, en especial, a favor de la existencia de acciones clasificadas como inmorales a pesar de no causar daño a otros. Con el fin de dar apoyo experimental a nuestra evaluación crítica, presentamos los resultados de una réplica parcial del trabajo de Haidt et al. (1993), utilizando las dos viñetas de violaciones de pureza que sobresalieron en su estudio y que describen conductas relativas a la sexualidad. Nuestros resultados muestran correlaciones positivas significativas entre la atribución de daño a otros por esas acciones impuras y la moralización de las mismas.

Aunque para el psicólogo cultural y sus colaboradores las situaciones diseñadas en el laboratorio sean “males sin daño”, nuestros resultados indican que son percibidas como dañinas por los individuos que las condenan. Los resultados sugieren que la hipótesis de Haidt y colaboradores no puede considerarse comprobada experimentalmente por ese estudio.

## 2. La hipótesis del daño

En los años 70 del siglo pasado, Elliot Turiel desarrolló un experimento conocido como la prueba moral-convencional (*moral-conventional task*). El experimento es importante dentro del debate sobre la posible unificación del dominio moral bajo un único contenido. Consiste en presentar a los sujetos experimentales un conjunto de historias que describen transgresiones de normas consideradas comúnmente como morales o como convencionales. A cada una de estas historias le sigue una serie de preguntas encaminadas a determinar: a) cómo juzgan los sujetos estas acciones –si las consideran incorrectas y, de ser así, qué tanto–; b) qué características atribuyen a una norma que proscribe tal acción –si juzgan tal norma como dependiente o no de una autoridad y si consideran que la norma es válida o no para todo tiempo y lugar (universalidad)– y c) cómo justifican dichas normas. Los

datos obtenidos mediante estas preguntas permiten saber cómo los sujetos caracterizan cada caso y si tal caracterización muestra una distinción entre el dominio moral y el convencional. Con los resultados de estos experimentos Turiel (1983, 1998) desarrolló su propuesta sobre el daño, la justicia y el derecho como contenidos nucleares y unificadores del dominio moral.

Siguiendo a Daniel Kelly y colegas (2007), las conclusiones de Turiel se pueden resumir en tres puntos:<sup>1</sup>

C1. En los experimentos (que aplican la prueba moral-convencional) los sujetos típicamente exhiben uno de dos patrones de respuesta. En el patrón de respuesta moral, las normas son juzgadas como independientes de autoridades y generales en alcance (i.e., universales); las violaciones (de estas normas) son más graves y las normas son justificadas apelando a las nociones de daño, justicia o derechos. En el patrón de respuesta convencional las normas son juzgadas como dependientes de autoridades y con un alcance local (i.e., no universales); las violaciones de dichas normas son menos graves y, adicionalmente, las normas no son justificadas apelando a las nociones de daño, justicia o derechos.

C2. a) Transgresiones que involucran daño, justicia o derechos evocan un patrón de respuesta moral. b) Transgresiones que no involucran daño, justicia o derechos evocan un patrón de respuesta convencional.

C3. Las regularidades descritas en C1 y en C2 son panculturales y emergen a edad temprana (4 años) en el desarrollo.

La descripción expuesta en C1 hace referencia a características o propiedades de tipo *formal*. Así, desde la tradición del desarrollo cognitivo se postula que el dominio moral está formalmente unificado por las características de universalidad e independencia de autoridades. Adicionalmente, se considera que las acciones que violan dichas normas merecen castigos severos y acciones disuasivas. En lo que sigue, nos referiremos a la atribución de estas propiedades formales como *moralización*.

Desde la tradición de la psicología cognitiva se ha propuesto que las nociones de daño, justicia y derechos son centrales y unifican el contenido de la moralidad. En este sentido, C1-C3 nos permiten especificar esta propuesta y plantearla del siguiente modo: las nociones de daño, justicia y derechos unifican al dominio moral tanto de manera causal como conceptual. El vínculo causal es sugerido por C2, en donde se indica que *solamente* los casos que involucran daño (consecuencias dañinas), injusticia y violación de derechos causan los patrones de moralización. El vínculo conceptual es sugerido en C1: *solamente* son morales aquellas normas que proscriben acciones que causan daño, cometen injusticia y violan derechos. Esto sugiere que las personas piensan en el concepto de *norma moral* como asociado a estas nociones. C3 indica que todos estos vínculos son panculturales. De ahí que se considere que esta descripción abarca el dominio moral en general.

Turiel (1983) describe el contenido del dominio moral en términos de daño, justicia y derechos. Sin embargo, describir el dominio moral mediante los conceptos de justicia y derechos puede implicar circularidad. Considérese, por ejemplo, la noción de derechos inalienables. Por definición, un derecho inalienable es universal y válido con independencia del juicio de

1 Esta es una ligera adaptación del sumario que D. Kelly y sus colegas presentan en el artículo *Harm, Affect, and the Moral/Conventional Distinction* (Kelly et al., 2007, 119-120).

una autoridad. Describir el contenido del dominio moral mediante esta noción convierte la conexión entre lo moral y las propiedades formales indicadas en C1 (*moralización*) en una tautología que no requiere confirmación empírica (Stich et al., 2009, 95-96), pues los derechos inalienables son universales e independientes de autoridades. Una descripción del contenido del dominio moral basada solo en la noción de daño no presenta este problema. El vínculo entre propiedades morales formales y la noción de daño parece solo ser verificable de modo empírico. Con miras a investigar estas relaciones, resulta más conveniente describir el contenido del dominio moral mediante la noción de daño.

Considerando lo anterior, formularemos la propuesta de la psicología del desarrollo cognitivo del siguiente modo: el dominio moral puede ser descrito en dos aspectos, uno formal y otro de contenido. Formalmente, el dominio moral está descrito y unificado por las propiedades de universalidad e independencia de autoridades. Respecto a su contenido, el dominio moral está unificado por la noción de daño. Esta noción se vincula al dominio moral de manera causal y conceptual. A esta hipótesis unificadora del contenido moral nos referiremos como *hipótesis del daño*. El término “daño” puede referirse a muchas cosas, pero aquí usaremos la siguiente definición: “daño” se refiere al empeoramiento intencional del bienestar físico/material o psicológico de una persona por acción de otra persona.

Tanto la hipótesis del daño como la descripción formal ya expuesta han sido objeto de diversas réplicas. El debate ha sido motivado principalmente por la afirmación de pan-culturalidad (C3). Prácticamente no se pone en duda que los planteamientos de C1 y C2 sean ciertos para dominios morales particulares de ciertos grupos o culturas, principalmente de Occidente. Sin embargo, muchos investigadores, en su mayoría pertenecientes a la tradición de la psicología cultural, afirman que esta descripción no abarca el dominio moral en general.

A propósito de este problema se ha fortalecido en los últimos años una propuesta de corte culturalista. Esta plantea que, aunque se acepte que la percepción de daño es importante para reconocer las acciones morales, la conformación de los juicios morales depende de más contenidos básicos, independientes del daño a otras personas (Cf. Flanagan, 2017).

Las principales críticas a la hipótesis del daño están basadas en experimentos que usan los criterios morales de la prueba moral-convencional para identificar las normas morales (Rosas, 2013, 494). Uno de los primeros estudios en contra de la hipótesis de daño fue llevado a cabo por Shweder, Mahapatra y Miller (1987). Ellos reportaron que sujetos en India moralizan normas sobre comportamientos referidos a asuntos de castidad, jerarquía social y pureza que no fueron moralizados por sujetos en Estados Unidos porque, según los autores, en India los sujetos moralizan conductas que, aparentemente, no involucran daño. Y lo mismo parece ocurrir en otras culturas (Miller, Bersoff y Harwood, 1990; Shweder, 1990; Shweder y Sullivan, 1993).

En este sentido, Shweder ha propuesto una clásica división del dominio moral en *ética de la autonomía*, *ética de la comunidad* y *ética de la divinidad*. El primer caso se refiere a códigos cuyo objeto es proteger e incrementar la autonomía del individuo, sus elecciones libres y el autocontrol (Shweder, 1990, citado por Haidt et al., 1993). Este tipo de códigos fortalecen la autonomía y pueden relacionarse con normas que prohíben el daño a otros. Sin embargo, en la visión transcultural se pueden reconocer otros dos códigos morales (Shweder, 1990). Uno de ellos es la *ética de la comunidad* que conceptualiza al individuo

como actor de una empresa colectiva, donde debe desempeñar un papel en interdependencia con los demás. Así, el código de la comunidad se guía por el respeto, el deber, la obediencia a la autoridad y las acciones consistentes con la función y la posición social del individuo. La *ética de la divinidad*, a su vez, asume a la persona como una entidad espiritual obligada a cuidar la pureza y la santidad del espíritu (Haidt et al., 1993, 614). Para Shweder (1990), el dominio de la moralidad ha sido equivocadamente restringido a lo que él denomina *ética de la autonomía*, sobre todo porque los estudios empíricos de esta teoría se han concentrado en poblaciones occidentales (regularmente estadounidenses) y han olvidado la diversidad cultural de otras regiones del mundo. Por ejemplo, Shweder et al. (1987), resaltan que los discursos morales en India incluyen consideraciones muy distintas a las que son típicas en la cultura occidental.

Las afirmaciones de Shweder et al. (1987) fueron cuestionadas por los psicólogos del desarrollo cognitivo. Turiel y otros han argumentado que las diferencias entre norteamericanos e indios encontradas por Shweder no se deben a diferencias sustanciales en el contenido del domino moral, sino a diferencias en las creencias factuales sobre las consecuencias de actos contra la castidad, la pureza, las jerarquías endogrupales y la lealtad. El estudio de Shweder et al. (1987) no investiga la posibilidad de que los sujetos de India moralicen las violaciones de las normas sobre estos actos porque consideran que las transgresiones a estas normas tienen consecuencias dañinas, i.e., involucran daño a otros individuos o incluso a grupos de ellos.

En medio de esta controversia teórica que presenta a Turiel y Shweder como los representantes en orillas opuestas del debate, aparece Jonathan Haidt, filósofo y psicólogo de la Universidad de Nueva York, que intenta desde mediados de la década de los 90 del siglo pasado cerrar dicha controversia a favor de una teoría enmarcada en el culturalismo de Shweder. Haidt se apoya en los resultados experimentales obtenidos con sus colaboradores en las tres últimas décadas (Haidt et al., 1993; 2001; 2007). Su propuesta postula cinco categorías o *fundamentos morales* que dan lugar a otras tantas categorías de juicios intuitivos. Estos fundamentos de la moral serían universales, dado que son producto de nuestra evolución como especie. Desde esta perspectiva los juicios morales pueden generarse sin tener en cuenta contenidos referidos al daño. Haidt se apoya en resultados experimentales que sugieren la existencia de conductas que son moralizadas aunque no produzcan daño, especialmente hacia otros. Estos ejemplos de moralización son un contraejemplo a los hallazgos de Turiel, pues se moralizan conductas *sin efectos dañinos*, demostrando con esto que el daño no es el único contenido básico de la moral.

Haidt et al. (1993) pretenden haber mostrado experimentalmente que personas de estratos socioeconómicos bajos de ciudades en Brasil y Estados Unidos moralizan actos impuros, aun sin verlos dañinos. Haidt y sus colaboradoras denominan a estos actos “males sin daño”. Las pruebas experimentales parecen contundentes, pero en nuestra opinión hizo falta presentar un análisis de correlación entre la percepción de daño de un acto impuro *X* y la moralización de ese mismo acto *X*. Solo así podemos saber si los participantes, mayoritariamente, asocian su juicio moral sobre *X* con la percepción que tienen del daño producido por *X*. Si hay una correlación fuerte, quiere decir que los participantes asocian su atribución de daño y su moralización. El resultado contrario es el que se requeriría para dar apoyo a la Teoría de los Fundamentos Morales de Haidt.

### 3. La propuesta de Haidt. El irrespeto, la molestia y el daño como factores moralizadores independientes

Es importante señalar que Haidt no niega que el daño sea parte del dominio moral (Haidt et al., 1993, 613). Lo que cuestionan sus conclusiones es que el dominio moral en general se agote o esté unificado bajo la noción de daño.

El estudio de 1993 que examinamos aquí críticamente se realizó con 180 adultos y 180 niños de bajo y alto nivel socioeconómico (B-SES y A-SES, respectivamente), pertenecientes a tres ciudades: Porto Alegre y Recife, ambas de Brasil, y Filadelfia en EEUU<sup>2</sup>. La clasificación por ciudad y estatus socioeconómico permitió agrupar a los sujetos en seis *grupos culturales* (estatus socioeconómico: 2 × ciudades: 3). Este experimento fue novedoso dentro del debate de descripción y unificación del dominio moral, porque se centró en investigar la moralización de transgresiones ofensivas, aunque carentes de consecuencias dañinas directas —“males sin daño”—. Las transgresiones descritas son, en principio, carentes de consecuencias dañinas porque son desarrolladas en privado. Sin embargo, Haidt y sus colaboradoras reconocen que si estas transgresiones fueran realizadas en público, causarían daño a sus observadores (Haidt et al., 1993, 615).

Las transgresiones elegidas para este estudio incluyen actos comúnmente considerados como molestos por ser irrespetuosos o repugnantes. Los estímulos consisten en cinco historias breves, a cada una de las cuales sigue una batería de preguntas. Dos de las historias describen comportamientos irrespetuosos desarrollados en privado: una mujer que limpia su baño con una vieja bandera de su país (Brasil o EE. UU.) y un hombre que, por estar ocupado, no cumple una promesa que hizo a su madre en su lecho de muerte: que le visitaría en su tumba cada semana. Las otras tres historias describen actos privados comúnmente considerados como repugnantes: una familia que cocina y se come a su perro luego de que este muere atropellado accidentalmente; una pareja de hermanos que, cuando nadie está cerca, se besan apasionadamente en la boca y un hombre que semanalmente compra un pollo muerto en un supermercado para cocinarlo y comérselo solo, pero que primero lo usa como juguete sexual<sup>3</sup>.

Las preguntas planteadas después de cada una de estas historias, son las siguientes (Haidt et al., 1993, 617):

- a. *Evaluación*: ¿Qué piensas acerca de esto, está muy mal, un poco mal o perfectamente bien realizar este [acto especificado]?
- b. *Justificación*: ¿Puedes decirme por qué?
- c. *Daño*: ¿Sufre alguien un daño a causa de lo que hace [el agente]? ¿Quién? ¿Cómo?

2 Dado que este estudio busca determinar si el dominio moral varía sustancialmente entre culturas, dos variables culturales fueron consideradas: estatus socioeconómico (SES) y nivel de *occidentalización* —estilo de vida basado en tradiciones europeas—, lo cual incluye la estructura política democrática y la economía industrializada (Haidt et al., 1993, 615). Filadelfia y Recife mostraron las mayores diferencias en su nivel de occidentalización, siendo Recife la ciudad menos *occidentalizada* de las tres.

3 La historia del hombre que se masturba con un pollo muerto no fue presentada a los niños. Por lo tanto, los niños respondieron solo a cuatro historias. Para uno de los grupos de niños, la historia de los hermanos que se besan fue reemplazada por otra historia.

- d. *Molestia*: Imagina que tú realmente ves a alguien desarrollando este acto. ¿Te molestaría esto o no te importaría?
- e. *Interferencia*: ¿Debería el agente ser detenido o castigado de algún modo?
- f. *Universalidad*: Imagina dos países. En el país A, las personas hacen [acto específico] muy seguido, y en el país B, las personas nunca hacen ese [acto específico]. ¿Ambas costumbres están bien, o una de ellas está mal o es indebida?

Al considerar la crítica que Turiel planteó a Shweder, los investigadores (Haidt et al., 1993) incluyeron la pregunta *Daño*. La pregunta *Molestia* fue incluida para investigar el papel que las reacciones afectivas tienen en la moralización. Las preguntas *Interferencia* y *Universalidad* miden la moralización (por oposición a asuntos de fuero personal) que hacen o no los participantes de los actos estudiados. Una respuesta afirmativa a la pregunta *Interferencia* sugiere que el acto es considerado como transgresión de una norma moral. En la pregunta *Universalidad*, responder que una de las costumbres está mal o es indebida es un indicador de moralización.

Los investigadores eligieron historias de irrespeto o repugnancia, porque es común que comportamientos de este tipo sean juzgados en diversas culturas como transgresiones morales. No obstante, ellos mismos reconocen que es una cuestión empírica el determinar si estos comportamientos de irrespeto o repugnancia son juzgados como transgresiones morales por su potencial de daño o si son juzgados así por alguna otra razón independiente de las posibles consecuencias (dañinas) de estos actos (Haidt et al., 1993, 615).

Para probar su hipótesis, Haidt et al. (1993) necesitan encontrar evidencia de poblaciones con actitudes de moralización no vinculadas a la percepción de un daño. En las siguientes secciones, expondremos los resultados generales del experimento y nuestras reservas a varios de los análisis que los investigadores hacen para defender la existencia de “males morales sin daño”.

### 3.1. Resultados generales de Haidt et al. (1993)

El principal hallazgo de los investigadores fue una clara distinción entre los grupos de Alto Estrato Socioeconómico (A-ESE) y los de Bajo Estrato Socioeconómico (B-ESE). Los B-ESE resultaron menos permisivos –más moralizadores– que los A-ESE. En cuanto a la percepción de daño (pregunta *Daño*), todos los grupos mostraron un comportamiento similar, pues ninguna de las variables demográficas –ciudad, ESE y edad– mostró tener impacto (Haidt et al., 1993, 618, 620). Es de notar que la historia del beso apasionado entre hermanos y la del pollo como juguete sexual suscitaron los más altos porcentajes de percepción de daño entre adultos: 59% del grupo B-ESE y 45% del grupo A-ESE mencionaron algún daño como consecuencia de esas conductas, así como también los más altos porcentajes de molestia. Los adultos del grupo B-ESE mostraron mayores niveles de molestia que los adultos del grupo A-ESE (Haidt et al., 1993, 618). Los grupos culturales de niños no mostraron diferencias en cuanto a la pregunta *Molestia*; la mayoría de niños respondió afirmativamente a esta pregunta (Haidt et al., 1993, 620). Tras promediar resultados, los investigadores concluyeron que, *en general*, las historias fueron percibidas como carentes de daño y como ofensivas.



Ahora bien, respecto a actitudes moralizadoras, medidas por las preguntas *Interferencia* y *Universalidad*, surgió una clara distinción al considerar el Estrato Socioeconómico (ESE), mientras que la otra variable cultural (ciudad, que expresa el nivel de occidentalización), no mostró gran impacto en estas pruebas. Los porcentajes que los investigadores presentan (ver en su artículo las tablas 1 y 2) muestran que los grupos B-ESE moralizaron las cinco historias mucho más que los grupos A-ESE<sup>4</sup>. Basados en los resultados hasta ahora mencionados, los investigadores indicaron que los participantes de B-ESE moralizan a pesar de no percibir daño.

Ahora, considerando el tipo de datos presentados, la estrategia de Haidt et al. (1993) parece ser la siguiente: 1) Afirmar que las historias fueron *en general* percibidas como no dañinas y como molestas. 2) Mostrar que B-ESE moralizaron las historias, mientras que A-ESE no. 3) Sugerir a partir de 1) y 2) que B-ESE moralizan por algo diferente a un vínculo con daño, al parecer, por reacciones afectivas (molestia). Pero estas reflexiones no están basadas en un análisis de correlación entre las respuestas de un mismo sujeto a las preguntas *Daño*, *Molestia*, *Interferencia* y *Universalidad*, separadamente para cada una de las historias. Desde nuestro punto de vista, los investigadores basan su argumento en generalizaciones que corren el riesgo de invisibilizar relaciones importantes. Habría sido más apropiado, incluso indispensable, a nuestro entender, presentar los análisis de correlación y regresión entre la variable independiente que representa la percepción individual de daño para una acción específica y la variable dependiente “moralización”.

### 3.2. *El análisis de concordancia*

Haidt et al. (1993, 624) presentan sus resultados más pertinentes como un análisis que evalúa la concordancia, para cada sujeto, entre datos de *Daño-Moralización* y *Molestia-Moralización*. Mediante este análisis, los investigadores quisieron determinar qué variable predice mejor la moralización: el daño o la molestia. Las “concordancias” fueron evaluadas del siguiente modo:

- *Daño-Moralización*: se midió en cuántas de las cinco historias se percibió daño (medido por pregunta *Daño*) y se moralizó y en cuántas no hubo ni percepción de daño ni moralización.
- *Molestia-Moralización*: igual que arriba, se midió la concordancia entre sentir molestia/no sentirla y moralizar/no moralizar la acción impura.

Es decir, para cada uno de los noventa adultos de A-ESE se calculó el porcentaje de las cinco historias en las que el participante citó una víctima y moralizó o no citó víctima y no moralizó; luego se sacó un promedio de esos porcentajes para los noventa adultos. Pero en este análisis se invisibiliza por completo la frecuencia con la que los individuos de una muestra dada perciben daño y moralizan en cada historia en particular. Lo importante no es ver el promedio del porcentaje de concordancia, entendido como en cuántas de las

4 Un análisis que combina los datos obtenidos con ambas preguntas es presentado en las tablas de la página 623 de Haidt et al. (1993). Este análisis muestra el mismo resultado entre B-ESE y A-ESE.

cinco historias el participante atribuye daño y moraliza<sup>5</sup> o no atribuye daño y no moraliza. Lo importante es ver, más bien, qué porcentaje del total de individuos ve daño y moraliza o no ve daño y no moraliza en cada una de las historias. Esto último tiene más sentido, pues las historias son distintas y los sujetos están contestando a las preguntas de daño y moralización historia por historia.

Con base en ese cálculo de las concordancias, los investigadores descubren que en el A-ESE las medias de porcentajes de concordancia entre daño y moralización fueron mayores que las medias entre molestia y moralización. En cambio, en el B-ESE las medias de porcentajes de concordancia fueron mayores para molestia que para moralización. Los investigadores concluyeron que en los grupos más severos moralmente (B-ESE) las actitudes de moralización no están estrechamente vinculadas a la noción de daño y pueden ser mejor predichas por la variable “molestia” que por la variable “daño”, es decir, preguntando “¿te molestaría ver tal acto?” más bien que “¿es alguien dañado por tal acto?” (Haidt et al., 1993, 624-625). En la segunda pregunta se presupone que el acto es privado, en la primera necesariamente se tiene que levantar esa restricción.

#### 4. Consideraciones críticas: daño y molestia

Aun si, por hipótesis, aceptásemos el análisis de concordancia de Haidt et al. (1993), queda la duda del verdadero significado de la variable “molestia”. Haidt afirma que actos irrespetuosos pueden causar daño psicológico (emociones negativas) a quien los *presencia* (Haidt et al., 1993, 615). Sobre actos repugnantes, los investigadores también reconocen que estos pueden tener potencial de daño. Los actos que Haidt et al. (1993) usan como estímulos para el experimento son desarrollados en privado: “Las ofensas sin daño en la presente investigación son todas privadas y consensuadas” (Haidt et al 1993, 613). Por esa razón, la pregunta *Daño* no serviría, en principio, como un indicador de daño psicológico a espectadores, pues los actos privados los excluyen. En cambio, la pregunta *Molestia* rompe con la característica de privacidad y da, en principio, vía libre a los daños que esas conductas pueden causar en sus espectadores (daños que Haidt y colaboradores reconocen: Haidt et al., 1993, 615). La pregunta se plantea así: “Imagina que tú realmente ves a alguien realizando este acto. ¿Te molestaría esto o no te importaría?” (Haidt et al., 1993, 617). Nada en el experimento impide una interpretación de esta pregunta como un medidor de daño psicológico a espectadores. En consecuencia, en defensa de una moralidad basada en el daño, se podría decir que los grupos moralizadores –B-ESE–, en los que la moralización correlaciona más con los datos de *Molestia* que con los de *Daño*, moralizan por percibir daño psicológico a espectadores. Dada esta lectura, no parece muy plausible decir que la variable molestia mide algo diferente al daño. Faltaría por entender la razón de las diferencias encontradas por los investigadores entre grupos A-ESE y grupos B-ESE. Pero el objetivo central no parece haberse logrado: encontrar un ámbito de conductas que se moralizan a pesar de no percibirse en ellas efectos dañinos.

---

5 Haidt y colegas tampoco explican cómo deciden si alguien moraliza, pues teniendo dos preguntas con respuesta binaria sobre moralización, tendrían que explicar cómo computan el valor de “moralización” a partir de dos valores binarios iniciales que pueden ser contrarios.

## 5. Estudio correlacional: la percepción de daño como predictor de la moralización de las violaciones de pureza

Con el fin de re-examinar las relaciones entre percepción de daño y la moralización de los actos impuros, realizamos una réplica parcial del experimento de Haidt et al. (1993). Tuvi- mos en cuenta solo las viñetas en donde los agentes violan normas de pureza en conductas relacionadas con la sexualidad. La ausencia de un análisis de correlación entre percepción de daño y moralización fue la principal carencia encontrada en el estudio de Haidt et al. (1993). Esto fue, precisamente, lo que tratamos de subsanar con nuestro estudio.

### 5.1. Metodología

#### 5.1.1. Participantes

Las encuestas se aplicaron de manera presencial, aunque sin solicitar ni registrar datos de identificación personal, a 185 estudiantes y trabajadores en la Universidad Nacional de Colombia. El 35% de los encuestados fueron mujeres (mujeres = 0; hombres = 1). Se preguntó por el Estrato Socioeconómico (ESE) con niveles que van del 1 (más bajo) al 6 (más alto). El promedio de edad fue de 24 años con una Desviación Estándar de 9.5.

#### 5.1.2. Materiales y procedimientos

Se usaron tres situaciones como estímulos. Dos de ellas fueron calificadas en Haidt et al. (1993) como actos repugnantes en privado y, por tanto, sin daño a otros (el caso del pollo como juguete sexual y el caso del beso erótico entre hermanos). Utilizamos un tercer estímulo de control, en el que no se viola ninguna norma de pureza o de daño.<sup>6</sup>

Después de cada estímulo preguntamos a los participantes:

1. ¿Sufre alguien (persona distinta a [nombre del agente en el estímulo]), la comunidad o la sociedad algún daño por la acción privada de [nombre del agente en el estímulo]? A esta pregunta contestaron en una escala de 7 puntos, donde 1= ningún daño y 7 = muchísimo daño. (variable “atribución de daño”).

Luego preguntamos por la evaluación moral del acto, replicando las dos medidas de moralización utilizadas por Haidt et al. (1993):

2. ¿Crees que habría que impedir y/o castigar esa acción privada? SI\_\_\_ NO\_\_\_

La respuesta “Sí” indica moralización y fue codificada como 1, la respuesta “No”, como 0. (variable moralización1).

3. Supón que te enteras que en el país X la gente acostumbra hacer (a escondidas) actos de ese tipo mientras que en el país Y nunca acostumbran hacerlos. ¿Qué pensarías?

Una de ellas es mala o incorrecta\_\_\_ Ambas costumbres son aceptables\_\_\_

6 “Patricia, nuestra vecina, se viste a veces completamente de azul, y se mira en el espejo así vestida durante largo rato, sin que nadie la vea.”

La primera respuesta indica moralización y fue codificada como 1, la segunda respuesta como 0. (variable moralización2).

Computamos el promedio de atribución de daño a los dos estímulos de pureza como variable “Atribución Daño-pureza”, con 14 niveles. Asimismo, computamos el promedio de las dos preguntas de moralización, y luego el promedio de moralización para los dos estímulos de pureza en una sola variable “Moralización Pureza”, que resultó con 4 niveles: 0, 0.25, 0.5 y 1 (partiendo de dos valores 0 y 1). Hicimos el mismo cómputo para la moralización del único escenario control que resultó teniendo, lógicamente, tres niveles: 0, 0.5 y 1 (partiendo de dos valores 0 y 1).

Siendo nuestro objetivo establecer si la atribución de daño a los estímulos de pureza predice su moralización, analizamos la relación entre esas variables con correlaciones Pearson y regresiones lineales.

### 5.1.3. Resultados

A continuación presentamos la tabla con los estadísticos descriptivos para las variables demográficas y experimentales.

**Tabla 1. Estadísticos descriptivos**

	N	Mín.	Máx.	Media	Desviación Es.
Edad	167	16	61	24.32	9.507
Sexo	183	0	1	.65	.478
Estrato	183	1	6	2.71	1.010
Atrib Daño_control	184	1	7	1.14	.634
Moraliz_control	182	.0	1.0	.058	.1916
Atrib Daño_pureza	185	1	7	2.711	1.8360
Moraliz_pureza	185	.00	1.00	.4036	.37903
Valid N (listwise)	162				

Puede observarse que en el estímulo control, la media de la atribución de daño así como la media de la moralización están muy cercanas al mínimo, como es de esperarse de una acción neutra que no viola ninguna norma moral. En los estímulos que representan una acción impura, la media de atribución de daño está por debajo del punto medio en la escala de 7. La moralización de la acción impura está cercana al punto medio.

A continuación presentamos las correlaciones entre la variable dependiente (moralización) y las variables independientes (atribución de daño, edad, estrato y sexo).

**Tabla 2. Correlaciones**

		Moraliz Pureza	Moraliz Control	AtribDaño Control	AtribDaño Pureza	Edad	Estrato	Sexo
Moraliz Pureza	Pearson Correlation	1	.193**	.027	.524**	.419**	-.268**	-.239**
	Sig. (2-tailed)		.009	.720	.000	.000	.000	.001
	N	185	182	184	185	167	183	183
Moraliz control	Pearson Correlation	.193**	1	.070	.152*	.179*	-.072	-.046
	Sig. (2-tailed)	.009		.345	.041	.022	.336	.537
	N	182	182	182	182	164	180	180

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

\* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

En el caso de los estímulos de pureza se observa que la edad, el sexo, el estrato y la atribución de daño son todos predictores significativos. A mayor edad, más moralización; las mujeres moralizan más que los varones; mientras más alto es el ESE, menor moralización; a mayor atribución de daño, mayor moralización. El predictor más fuerte es la atribución de daño ( $r = .524$ ), seguido por la edad ( $r = .419$ ).

En el estímulo control, no hay correlación entre atribuir daño y moralizar el estímulo. Hay una correlación positiva pero pequeña de la moralización con la edad; ni el sexo ni el estrato son predictores significativos de la moralización del estímulo control.

Como último análisis presentamos una regresión lineal. La moralización de los actos impuros es la variable dependiente. La atribución de daño y las tres variables demográficas son los predictores y se introducen simultáneamente en el modelo. Las correlaciones de la Tabla 2, arriba, nos dicen que la atribución de daño predice significativamente, y con efecto fuerte, la moralización. Pero también muestra que la edad tiene un peso predictivo muy similar. Podría suceder, por ejemplo, que la edad prediga mejor, estadísticamente hablando, la moralización. La regresión nos ayuda a saber si esto es así, pues controla la confusión entre variables. Nos muestra la significancia estadística de los predictores descontando cualquier eventual confusión de efectos entre ellos y nos permite inferir, en caso de que el efecto de ambas variables estuviese confundido, cuál de las dos variables recoge mejor el efecto. Podría ser que la edad –y no la atribución de daño– sea el mejor predictor. La atribución de daño podría no ser, incluso, un predictor significativo.

**Tabla 3. Coeficientes de la regresión lineal<sup>a</sup>**

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	.193	.113		1.713	.089
	AtribDaño_pureza	.083	.014	.407	6.097	.000
	Edad	.009	.003	.223	3.273	.001
	Sexo	-.110	.050	-.140	-2.196	.030
	Estrato	-.059	.024	-.159	-2.491	.014

a. Dependent Variable: Moraliz\_purez

La regresión nos muestra que todas las variables del modelo tienen un efecto significativo sobre la moralización. En particular, el coeficiente estandarizado Beta nos muestra que el efecto de la atribución de daño es casi el doble del efecto de la edad y casi el triple –positivo– del efecto negativo del sexo y del estrato (los varones y los individuos de estrato alto moralizan menos). El efecto de la atribución de daño es, estadísticamente, el más fuerte.

## 6. Discusión y conclusiones

Los resultados anteriores nos muestran que la atribución de daño es el predictor más fuerte de la moralización de los actos impuros que Haidt et al. (1993) clasificaron como “males sin daño”. Nuestros resultados fortalecen la crítica de Turiel a Shweder cuando el primero sostenía que probablemente las culturas occidentales difieren de las no occidentales en que no ven daño en algunas acciones tradicionalmente concebidas como impuras. Aquí se ve que dentro de una muestra de la población colombiana, la atribución de daño en las acciones impuras que involucran la sexualidad varía en función de la atribución de daño a otros con esas acciones, la edad, el estrato y el sexo. Estos resultados no nos dicen qué razones esgrimen las personas para pensar que las acciones impuras del estudio producen daño a otros. Podemos especular que los participantes piensan que el agente de esas historias daña su carácter y que, posteriormente, podría causar daño a otros en sus interacciones sociales. Este problema, siendo importante, es sin embargo secundario para los fines de este trabajo. Lo importante es que queda cuestionada la existencia de “males sin daño”.

Sin duda, Haidt y colaboradores podrían aun sostener que la conexión entre daño y moralización es una racionalización *post-hoc*. Las personas atribuyen daños a conductas que juzgan inmorales como una forma de justificar su juicio ante otros, no porque piensen en el daño como la razón de su juicio condenatorio. La verdadera razón quedaría oculta a su conciencia. Aunque esto es posible, es una hipótesis que tendría que estar motivada por alguna teoría que explicase por qué camuflamos con razones de daño las condenas morales que hacemos por otras razones y por qué esas razones quedan fuera de nuestra conciencia. Nuestro estudio no pretende demostrar que esta posibilidad está excluida. Pero es claro que resulta arbitrario sostenerla sin ninguna prueba.

Lo que nuestros resultados demuestran es que la pretensión de haber encontrado pruebas empíricas de la existencia de conductas malas que no se perciben como causando daño no tiene apoyo experimental hasta el momento. El debate está abierto sobre si el daño es la causa de la moralización o si ver una acción como inmoral es causa de que le atribuyamos *post-hoc* un efecto dañino sobre la comunidad o sociedad. Pero queda claro que los actos impuros están asociados al daño en la mente de los participantes colombianos de nuestro estudio. Para avanzar en el tema, los estudios experimentales necesitan ahora diseños más complejos; diseños que puedan discernir entre la racionalización, por un lado, y el razonamiento que nos lleva de la atribución de daño a la emisión de un juicio moral condenatorio, por otro. Tales avances están aún por venir.

## Referencias

- Flanagan, O. (2017), *The Geography of Morals. Varieties of moral possibility*, Oxford University Press, Nueva York.
- Haidt, J. (2001), "The emotional Dog and its Rational Tail: A social intuitionist approach to moral judgment", *Psychological Review*, 108, 4: 814-834.
- Haidt, J. (2007), "The new Synthesis in Moral Psychology", *Science*, 316, 5827: 998.
- Haidt, J., Koller, S. & Dias, M. (1993), "Affect, Culture and Morality, or is it wrong to Eat your dog?", *Journal of Personality and Social Psychology*, 65: 626.
- Kelly, D., Stish, S., Haley, K., Eng, S. & Fessler, D. (2007), "Harm, affect, and the moral/conventional distinction", *Mind & Language* 22(2), 117-131.
- Miller, J. G., Bersoff, D. M. & Harwood, R. L. (1990), "Perceptions of social responsibilities in India and the United States: Moral imperatives or personal decisions", *Journal of Personality and Social Psychology*, 58: 33-47.
- Nucci, L. (2001), *Education in the moral domain*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rosas, A. (2013), "Harm, Reciprocity and the Moral Domain", *Perspectives and Foundational Problems in Philosophy of Science*, 493-502.
- Shweder, R. A. (1990), "In defense of moral realism: Reply to Gabennesch", *Child Development*, 61: 2060-2067.
- Shweder, R. A. & Sullivan, M. A. (1993), "Cultural psychology: Who needs it?", *Annual Review of Psychology*, 44: 497-52.
- Shweder, R. A., Mahapatra, M. & Miller, J. (1987), "Culture and moral development", En J. Kagan & S. Lamb (Eds.), *The emergence of morality in young children*, (pp. 1-83). University of Chicago Press, Chicago.
- Stich, S., Fessler, D. & Kelly, D. (2009), "On the morality of harm: A response to Sousa, Holbrook and Piazza", *Cognition*, 113, 93-97.
- Turiel, E. (1983): *The Development of social Knowledge: Morality and Convention*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Turiel, E., Killen, M. & Helwig, C. (1998), "Morality: Its structure, functions, and vagaries", En J. Kagan & S. Lamb (Eds.), *The emergence of morality in young children* (pp. 155-244). University of Chicago Press, Chicago.



## ¿El universal se encuentra en las cosas o en el intelecto? La doble respuesta de Duns Escoto en sus *Cuestiones a la Isagoge*

Is the universal in the things or the intellect?  
Duns Scotus's double answer in his *Questions on the Isagoge*

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL\*

**Resumen:** En su comentario a la *Isagoge*, Duns Escoto se pregunta dónde se encuentra el universal: ¿en las cosas o en el intelecto? Caracterizándolo como universal lógico y accidente intencional de la esencia (en tanto modo de aprehensión de la esencia), en su respuesta se articulan la dimensión ontológica y la dimensión semántica del universal: con el intelecto que lo causa y con la cosa que denomina. Analizaremos estas dos relaciones y sus implicaciones en el orden de la predicación a partir del ejemplo propuesto por Escoto: «hombre es universal».

**Palabras clave:** Duns Escoto, universal lógico, intelecto, predicación per se.

**Abstract:** In his *Questions on Porphyry's Isagoge*, Scotus asks about the place of inherence of the universal: ¿is it in the things or in the intellect? Being established as logical universal and intentional accident of the essence (insofar as it is the *modus* by which the intellect apprehends the essence), in Scotus's answer the ontological and the semantical dimensions of the universal are articulated: with the intellect which causes it and with the things it designates. We will analyze these relations and their implications in the order of predication, taking into account Scotus's example: «man is universal».

**Keywords:** Duns Scotus, logical universal, intellect, predication in itself.

### Observaciones preliminares

Juan Duns Escoto es conocido en especial por su teoría de la univocidad del ser y por los efectos filosóficos a los que dicha tesis dio lugar<sup>1</sup>. Sin embargo, sus tesis sobre filosofía de la lógica, mucho menos estudiadas, no sólo son importantes para comprender el proyecto filosófico-teológico que articula la totalidad del pensamiento escotista, también lo son en sí mismas, en lo que nos revelan de su posición sobre algunos problemas clásicos heredados de la primera recepción medieval del pensamiento antiguo, cristalizada, al menos parcialmente, en la traducción y comentarios boecianos (Porfirio, 1966 y Boecio, 1906) de la *Isagoge* de

---

Recibido: 14/01/2019. Aceptado: 16/09/2019.

\* Profesor Asociado, Departamento de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: hsalinas@javeriana.edu.co. Se ocupa en especial del pensamiento escotista. Recientemente ha publicado: «Naturaleza y unidad lógica de las categorías en Duns Escoto», *Pensamiento*, 2017, 73 (275), pp. 129-14 y «El universal como *modus concipiendi* en Duns Escoto», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 2019, 36 (1), pp. 29-48.

1 *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, qq. 1-3 (Vat. III, 1-123) y *Lectura* I, d. 3, p. 1, qq. 1-2, (Vat. XVI, 223-281). Cfr. Dumont, 1987; Boulnois, 1988; y Honnefelder, 2002.

Porfirio. Por ello, este artículo prestará atención, a partir de un problema puntual y su solución, a las *Cuestiones sobre la Isagoge de Porfirio* de Duns Escoto.<sup>2</sup>

Esta obra recoge y renueva la problemática sobre los universales, incorporando un enfoque aviceniano y una demanda de científicidad derivada de los *Segundos Analíticos*. En su composición, se descubren dos secciones preliminares bien definidas. La primera comprende las cuestiones 1 a 3, donde se plantea la pregunta por la científicidad de la lógica y por su objeto<sup>3</sup>. En esta sección, Escoto defiende la científicidad de la lógica, entendida como *ciencia intencional común*, un saber cuyo dominio recubre la máxima generalidad (como la metafísica), pero que corresponde a los actos del intelecto, por medio de los cuales este aprehende lo real en tanto pensado (cfr. Salinas Leal, 2016). El silogismo será el objeto propio de dicha ciencia<sup>4</sup>.

La segunda sección comprende las cuestiones 4 a 8 y se ocupa de la determinación del objeto de la *Isagoge*. Para Escoto dicho objeto es el concepto de universal<sup>5</sup>. La segunda sección repite el procedimiento de la primera, en cuanto el objeto de una ciencia debe cumplir un conjunto de requisitos extraídos de la lectura de los *Segundos Analíticos* (I, 1, 71a11-16): (a) una ciencia ha de presuponer la existencia y la definición de su objeto; (b) a partir de su quiddidad deben poder ser demostradas las propiedades del objeto y (c) todo aquello que puede ser determinable científicamente a propósito de dicho objeto, debe poder ser reductible a él y considerado a partir de él, como garantía de la unidad de dicha ciencia<sup>6</sup>.

De estas primeras cuestiones quiero recuperar, con vista a la presente discusión, la determinación del universal como *accidente intencional de la esencia o naturaleza en tanto conocida*. Para comprender esta caracterización, recordemos que el universal es una segunda intención, producida o causada por el intelecto, y aplicable a las «cosas de primera intención»<sup>7</sup>. ¿Qué significa esto? Que el universal no se identifica con la esencia o naturaleza en tanto conocida, ni con la esencia o naturaleza en tanto tal. El universal es *el modo bajo el cual el intelecto aprehende* dicha esencia o naturaleza. Según Escoto:

Hay que decir que el universal es por sí inteligible. Esto es evidente, así: el primer objeto del intelecto, a saber “lo que es”, es inteligido bajo una razón universal. Esa razón [universal] no es esencialmente idéntica con ese “lo que es”, sino *su modo accidental*. Por tanto, el intelecto puede conocer la diferencia entre su objeto primero y aquel modo, porque puede distinguir entre todas aquellas realidades que no son esencialmente idénticas<sup>8</sup>.

2 Juan Duns Escoto (1999): *Quaestiones In Librum Porphyrii Isagoge*, en: R. Andrews et al. (eds.), *Opera philosophica I*, St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute, pp. 3-235. En adelante cito *In Porph.*, q. 1 n. 1 (OPh, I, 3): Cuestiones a la *Isagoge*, cuestión 1, párrafo 1, en las *Opera Philosophica*, volumen I, página 3. Salvo mención contraria, todas las traducciones del latín son del autor.

3 *In Porph.*, qq. 1-3 (OPh, I, 3-20).

4 *In Porph.*, q. 3 n. 20 (OPh, I, 16-17).

5 *In Porph.*, qq. 4-8 (OPh, I, 21-42).

6 *In Porph.*, q. 3 n. 13 (OPh, I, 14).

7 *In Porph.*, q. 4 *Prooemium* (OPh, I, 21).

8 *In Porph.*, q. 5 n. 4 (OPh, I, 27-28).

Escoto distingue al universal, como modo accidental de aprehensión, de lo aprehendido por él, la esencia o “lo que es”. No hay, pues, universal en las esencias, consideradas en sí mismas. Por ello, el universal, como *modus concipiendi* del intelecto, es un accidente intencional de la esencia o naturaleza, producido por el intelecto y dependiente de él (Cfr. Salinas Leal, 2019). Esta distinción entre el objeto propio del intelecto (la esencia en sí misma) y su modo de aprehensión (el universal) hace posible el conocimiento diferenciado de este último y de sus operaciones.

El intelecto puede conocer aquel modo o razón universal por sí y bajo una razón propia. De este modo, por un acto de reflexión, el intelecto se conoce, conoce su operación, su modo de operar y todo aquello que se halla en él<sup>9</sup>.

Esta distinción tiene efectos muy profundos. El conocimiento del universal, por un acto reflexivo del intelecto sobre su operación primera, permite al intelecto conocerse a sí mismo, abriendo con ello la consideración del espacio intencional de las operaciones del intelecto y fundado la posibilidad de la lógica. Además permite preguntarse cómo se articula esta distinción (entre la esencia y su modo de aprehensión) con la distinción entre las primeras y las segundas intenciones. En el prólogo que abre las cuestiones 4 a 8 se establece la articulación entre el modo lógico de considerar el término «universal» y las primeras y segundas intenciones.

Hay que investigar específicamente sobre el universal. Y puesto que lo que se dice por un nombre precede a toda cuestión, hay que notar que <el término> «universal», así como el resto de <términos> concretos, se toma en tres acepciones. A veces <a> se toma por un sujeto, es decir, por una cosa de primera intención, a la que se aplica la intención de universal, y de esta manera el universal es el primer objeto del intelecto. A veces <b> se toma por una forma, es decir, por una cosa de segunda intención causada por el intelecto y aplicable a las cosas de primera intención, y así el lógico trata propiamente del universal. En tercer lugar <c> se toma por el agregado de un sujeto y una forma, y este es un ente por accidente, porque aglutina (*aggregat*) naturalezas diversas a partir de las cuales no se produce una única <realidad> por sí; y de este modo, este no hace parte de la consideración de ningún experto (*artificis*), pues no hay ciencia de un ente por accidente, según Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica* (E, 2, 1027a20-26), porque un ente por accidente no es definible. En consecuencia, en lo que sigue solo se hará un discurso sobre el universal de acuerdo a la segunda acepción<sup>10</sup>. Cfr. (Noone, 2003, 106) y (Demange, 2007, 265).

Este pasaje exige varias anotaciones. En primer lugar, la distinción entre primeras y segundas intenciones se elabora a partir de una distinción de origen aviceniano que tendrá una larga historia en los siglos por venir (Cfr. Rijk, 2005, 17-376). En una primera aproximación, las primeras intenciones son conceptos de cosas o esencias (por ejemplo, la esencia

9 *In Porph.*, q. 5 n. 4 (OPh, I, 28).

10 *In Porph.*, q. 4 *Prooemium* (OPh, I, 21).

*hombre*), mientras las segundas intenciones son conceptos de conceptos (por ejemplo, el concepto *especie* o *género*). Dicho esto, Escoto presenta tres acepciones del término «universal». La segunda corresponde al universal lógico: una «cosa de segunda intención causada por el intelecto y aplicable a las cosas de primera intención». Así, un concepto como el de *género* o *especie* (o el concepto de *universal*) se le aplicaría a otro concepto como el de *hombre* o el de *caballo*. La primera acepción corresponde a «una cosa de primera intención a la que se aplica la intención universal». Según esta acepción, el universal sería una «cosa de primera intención» en la medida en que es universalizada, con lo que volvemos a la causa que produce el universal: el intelecto. Escoto establece una relación entre la universalidad *aplicable* y la naturaleza considerada universalmente (o a la cual se le aplica la intención de universal).

Aquí no se pregunta Escoto por la concepción de las primeras intenciones, es decir, por el modo en que el intelecto conoce las esencias o naturalezas, en el que la abstracción tendrá un rol central (Cross, 2014, 64-69), sino por el espacio lógico-intencional en el que el intelecto causa el universal y del que el universal forma parte.

Con la distinción entre primeras y segundas intenciones, se establece también la distinción entre las ciencias reales y la lógica en tanto ciencia intencional común. En sus *Cuestiones a la metafísica*, Escoto afirma que una ciencia especulativa real, por ejemplo la física, «considera las intenciones primeras abstraídas de las realidades singulares y predicadas de ellas esencialmente», mientras la lógica «se ocupa de las segundas intenciones que no se predicán de ninguna cosa de primera intención esencialmente»<sup>11</sup>.

Ahora bien, cuando Escoto se pregunta cuál es el objeto lógico, en la cuestión 3, presenta las segundas intenciones como uno de los candidatos a dicho rol, con lo que además recoge y somete a evaluación la posición aviceniana<sup>12</sup>. Sin embargo, no concluye que ellas sean el objeto de la lógica, puesto que las segundas intenciones son más comunes que dicho objeto<sup>13</sup>. Ellas cubren la totalidad del espacio lógico, pero su grado de comunidad no permite que garanticen la unidad de la lógica como ciencia; condición que sí cumple el silogismo, pues a él se reducen todos los objetos y las propiedades estudiadas en lógica. Con todo, no debe perderse de vista que todo concepto lógico (género, especie, diferencia, concepto, silogismo, etc.) es un concepto de segunda intención.

Tanto en la *Ordinatio* como en la *Lectura*, Escoto definirá las segundas intenciones como relaciones de razón. Según la *Lectura*:

Una intención segunda es una relación de razón, y no de cualquier tipo, sino una relación de razón que pertenece al acto del intelecto que es componer y dividir. De allí que las segundas intenciones pertenezcan a la unión o a los extremos de la unión (como del predicado y del sujeto)<sup>14</sup>.

11 *In Met.*, VI q. 1 n. 43 (Oph, IV, 18).

12 Avicena, *Philosophia prima sive scientia divina*, I, 2 (AvL, I, 10): «Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo». Cfr. Sabra, 1980.

13 *In Porph.*, q. 3 n. 16 (Oph, I, 15): «logica est de illis, sed illa non sunt primum subiectum, sed communiora subiecto».

14 *Lectura I*, d. 23 q. un. n. 12 (Vat. XVII, 306). Cfr. *Ordinatio I*, d. 23 q. un. n. 10 (Vat. V, 352-353) y Gilon, 2012, 276-285.

Esta definición es central, pues sitúa las segundas intenciones en su vínculo con el «acto del intelecto que es componer y dividir» y determina su función en su dimensión de “aplicabilidad”. Las segundas intenciones se predicán de un concepto de primera intención determinando su rango lógico («animal es un género») o se predicán de un concepto de segunda intención considerado según su lugar en el espacio lógico («la diferencia es una especie del género universal»); y, en ambos casos, predicando un accidente intencional del sujeto.

La particularidad cognitiva de esta aplicabilidad de las segundas intenciones (como relaciones de razón) puede ser establecida a partir de un pasaje de la *Cuestión quodlibetal* XIII, en donde Escoto se pregunta si los actos de conocer y apetecer son esencialmente absolutos o esencialmente relativos. Recojo un elemento de la solución: el conocimiento abstractivo no comporta una relación real a su objeto, sino una relación de razón, pues no involucra la existencia extramental del objeto conocido<sup>15</sup>. Escoto distingue dos modos de la relación de razón en el conocimiento abstractivo. El segundo incluye el *acto reflexivo* del intelecto sobre su propia operación<sup>16</sup>, con el que podríamos identificar el modo de conocer el universal en tanto segunda intención<sup>17</sup>.

Tomando como punto de partida el carácter accidental del universal (como accidente intencional), en cuanto le ocurre a la esencia por un acto del intelecto, Escoto se pregunta por el sujeto de inherencia del universal. Así, en la cuestión 9 se pregunta «si el universal se encuentra en la cosa o en el intelecto»<sup>18</sup>. De hecho, las cuestiones 9 a 11 también constituyen una unidad cuyo núcleo es precisamente la pregunta por el lugar del universal. A partir de ella, Escoto se pregunta en la cuestión 10, si la proposición «*homo est universale*» es verdadera; y en la cuestión 11, si tal tipo de proposiciones son por sí (*per se*).

La pregunta formulada en la cuestión 9 tienen un gran alcance, pues busca determinar el lugar «principal» de «inherencia» del universal: ¿se encuentra en el orden ontológico o en el lógico? Dado que el universal es un accidente intencional, la respuesta parece inclinarse a su inclusión en el orden lógico. Sin embargo, la solución de Escoto recoge una doble relación que trataremos de explicitar en lo que sigue.

## Los dos lugares del universal

Escoto señala la doble relación que mantiene el universal tanto con la cosa como con el intelecto. Con la cosa guarda una relación semántica y con el intelecto una relación causal y cognitiva:

El universal se halla en la cosa (*in re*) como en un sujeto, porque designa a la cosa y no al intelecto. Sin embargo, el universal se halla en el intelecto como en el eficiente y como lo conocido en el cognoscente<sup>19</sup>.

---

15 *Quodlibet* XIII, n. [14] 42 (ed. Alluntis, p. 462).

16 *Quodlibet* XIII, n. [14] 44 (ed. Alluntis, p. 463).

17 *In Porph.*, q. 5 n. 4 (OPh, I, 28).

18 *In Porph.*, qq. 9-11 (OPh, I, 41).

19 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 15 (OPh, I, 46).

La razón que explica que el universal se encuentre en la cosa es su capacidad de designarla. La intencionalidad del universal remite a la cosa y no al intelecto. El universal es un modo de la cosa concebida y no del intelecto; y tiene por función permitir al intelecto considerar la cosa en tanto pensada. Esta manera de “estar en la cosa” no comporta una inherencia material, sino únicamente intencional. Por otro lado, el universal también se halla en el intelecto, en tanto este es su causa eficiente y como objeto de intelección. Producido por el intelecto, el universal se encuentra en el intelecto. En tanto aprehende la cosa, el universal es uno de sus accidentes; sin embargo, el universal puede ser él mismo, objeto de intelección, por reflexión.

¿Cómo es esto posible? En primer lugar, subrayemos que Escoto recurre a la teoría aviceniana de la indiferencia de la esencia<sup>20</sup>. En la obra latina de Avicena (cfr. Janssens, 2011) se encuentran dos *loci* clásicos donde se presenta dicha teoría: en su *Philosophia prima* V,1<sup>21</sup> y en su *Logica* I,12. He aquí el segundo pasaje:

Animal es por sí algo y el mismo tanto si es sensible como si es un concepto en el alma. Ahora bien, en sí ni es universal, ni es singular. En efecto, si en sí fuera universal, de tal modo que la animalidad en tanto animalidad fuera universal, se seguiría necesariamente que ningún animal sería singular, y por el contrario, que todo animal sería universal. Pero si animal en tanto animal fuera singular, sería imposible que fuera más que sólo un único singular, a saber, el mismo singular al cual pertenecería la animalidad y sería imposible que hubiera algún otro animal singular<sup>22</sup>.

La teoría de la indiferencia de la esencia se funda en la teoría del triple estatuto de la esencia. La esencia se da de tres modos distintos, conservando simultáneamente, en cada modo, su esencialidad. Según el pasaje, que apela a la *animalidad* como ejemplificación de la tesis, la esencia en tanto sensible se singulariza en uno o más individuos, pero en tanto inteligida se universaliza como concepto. La tesis del pasaje sostiene que, partiendo de la evidencia de que esas dos situaciones se dan efectivamente, la esencia *en tanto esencia* no puede confundirse con ninguno de estos dos modos de darse, pues, siendo mutuamente excluyentes, ello implicaría que la esencia tendría que ser *necesariamente* universal o singular. Puesto que no lo es, la esencia debe ser distinta a estos dos modos y, por ello, en tanto tal, resultar indiferente a su darse como singular o como universal. Hay tres estados posibles de la esencia: (a) en tanto sensible se singulariza en uno o más individuos, (b) en tanto es concebida por el intelecto se universaliza en el intelecto y (c) en sí misma es lo que es, indiferente a sus otros dos modos. Si la esencia es la misma en los tres estados, la diferencia es introducida precisamente por su distinción tanto con respecto a la individuación como a la universalización.

Escoto apela a la teoría de la indiferencia de la esencia con el fin de distinguir el triple estatuto de lo que llama, en las cuestiones a la *Isagoge*, la *vera natura* (considerada en su

20 Avicena, *Logica* I, 12 (ed. Hudry, p. 197): «Usus fuit ut cum haec quinque distinguerentur, diceretur quod quoddam respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia et alio intellectualia». Cfr. de Libera, 2018, 43 ss; de Libera, 2005, 223-229 y 1999, 499-527; Noone, 2003, 102-105 y Gilon, 2012, 362 y 371-372.

21 Avicena, *Philosophia prima sive scientia divina*, V, 1 (AvL, II, 228 ss.).

22 Avicena, *Logica* I,12 (ed. Hudry, 198).

relación con los singulares, con el intelecto y en sí misma) frente a lo que allí se define como universal, es decir, el modo bajo el cual el intelecto aprehende la *vera natura*:

Hay que saber que el significado de un término común, que significa una verdadera naturaleza (*vera natura*), puede ser considerado de tres maneras. En primer lugar, según el ser que tiene en los supuestos y que llamamos su ser material, y es de este modo que los accidentes comunes se hallan en él. En segundo lugar, es considerado absolutamente según su ser quiditativo, y es de este modo que los predicados esenciales se hallan en él. En tercer lugar, en tanto que es aprehendido por el intelecto, por medio de una forma inteligible. Este es su ser conocido (*esse cognitum*) y es de este modo que las intenciones se hallan en él<sup>23</sup>.

Observemos el enfoque semántico de la distinción. Escoto llama *verdadera naturaleza* a aquello significado por un término común. Por ejemplo, el término «hombre» significa la *vera natura* del hombre y esta puede darse de tres modos distintos. El tercer modo corresponde a la relación entre la *vera natura* y el universal. Este modo es el de la naturaleza en tanto conocida y corresponde a la articulación entre el orden ontológico y el lógico. Tal vez sea útil llamar la atención del lector a la diferencia entre esta aproximación a la semántica del término común y la solución de Escoto en sus comentarios al *De Interpretatione*, donde el significado del término común se identifica con la cosa en tanto concebida o inteligida, es decir, únicamente con el tercer modo de la verdadera naturaleza aquí enunciado (Salinas Leal, 2011). Esto quizá puede deberse al modo como aquí, en el comentario a la *Isagoge*, se acentúa la indiferencia y neutralidad de la esencia o *vera natura* con respecto a los tres modos bajo los cuales puede considerarse.

Según el primer modo, (a) el del *esse materiale*, la *vera natura* se considera según el ser que tiene en los singulares y por ello no incluye la presencia del universal. El segundo modo (b) corresponde al *esse quiditativum* y remite a la *verdadera naturaleza*, a la esencia, en su indeterminación e indiferencia tanto con respecto al intelecto como a los singulares; su consideración excluye simultáneamente, tanto la singularidad como la universalidad a las que se somete la esencia cuando se individualiza o cuando se universaliza. El *esse quiditativum*, en su desnudez, está constituido por sus rasgos esenciales, es decir, por los rasgos que definen la esencia en tanto tal.

Con esta distinción Escoto separa la dimensión ontológica de la *vera naturaleza* de su aprehensión intelectual, pues es en esta última donde se produce la universalización de dicha naturaleza. Así pues, según el tercer sentido, (c) el universal se encuentra en el intelecto en tanto modo de aprehensión de la *vera natura* y constituye junto con ella el *esse cognitum*. En efecto, la cosa en tanto conocida es aprehendida por el intelecto mediante una «forma inteligible». Esta es precisamente el modo universal en el cual el intelecto aprehende la *vera natura*.

Tomando como ejemplo la naturaleza del hombre, Escoto describe lacónicamente el proceso de formación del universal lógico:

---

23 In *Porph.*, qq. 9-11 n. 16 (O<sup>Ph</sup>, I, 46-47).



En efecto, el intelecto, al considerar la naturaleza del hombre, una en lo múltiple y <dicha> de lo múltiple, a partir de una cierta propiedad (*ab aliqua proprietate*), identificada en la naturaleza así considerada, es movido a causar una intención, y atribuye a la naturaleza esta intención causada, de la cual es una propiedad y a partir de la cual es tomada<sup>24</sup> (Cfr. Gilon, 2012, 279-280).

El intelecto opera en dos momentos. En primer lugar «considera» la naturaleza del hombre en tanto dicha naturaleza es «una en lo múltiple y de lo múltiple»<sup>25</sup>, es decir, la considera en cuanto se da en más de un individuo y en cuanto se dice de más de un individuo. Aludiendo a la definición del universal propuesta en los *Segundos Analíticos* (II, 19, 100a6-8), Escoto introduce en la naturaleza así considerada la dimensión común que le permite darse en muchos y ser dicha de muchos, sin confundirla ni con los hombres singulares, ni con el universal lógico como modo de aprehensión. Movido pues por una propiedad de dicha naturaleza, su comunidad en los individuos (como Escoto lo explicará en la *Ordinatio*<sup>26</sup>, Cfr. Boulnois, 1992, 3-33 y 2014, 191-194), el intelecto causa una intención que se funda en la naturaleza así considerada y que le atribuye a ella. En palabras de Noone (2003, 106), «el intelecto forma la intención lógica de universal cuando percibe que la naturaleza del hombre se encuentra tanto en muchos individuos como es predicable de muchos individuos y atribuye la segunda intención de especie a tal suerte de concepto».

Dicha intención pertenece a la naturaleza como su accidente intencional y pertenece al intelecto como su efecto y su modo de aprehender su objeto. El intelecto opera pues sobre la naturaleza del hombre, «la cosa de primera intención»<sup>27</sup> y no sobre el hombre singular. Al considerarlo de este modo, a partir de una cierta propiedad aprehendida por el intelecto, este causa una intención que atribuye a la naturaleza misma que ha sido la ocasión de su producción. Ciertamente hay un rasgo en la naturaleza del hombre que motiva al intelecto a producir el universal y a dirigirlo a dicha naturaleza (Sobre este punto, cfr. Newton, 2008 249; quien sigue el análisis de Pini, 2002, 100-102. También es muy útil, Dahlstrom, 1980, 99-102).

Para Escoto, no se trata de la atribución de una propiedad causada por el intelecto que vaya a modificar la naturaleza o esencia, el *esse quidditativum*, sino de la atribución de una propiedad que da cuenta «de la relación de la cosa al intelecto»<sup>28</sup>, como relación causal intencional, pues en tanto ella es concebida, el intelecto causa la universalidad.

### «hombre es universal» y la predicación per se

Con esta distinción ganada, Escoto puede determinar el valor de verdad de proposiciones tales como «hombre es universal». A diferencia de proposiciones como «Sócrates es hombre» o «hombre es animal», la proposición «hombre es universal» compone una intención

24 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 17 (Oph, I, 47).

25 Ya en la respuesta a la sexta cuestión, *In Porph.*, q. 6 n. 6 (Oph, I, 30), Escoto identifica este adagio clásico extraído de los *Segundos Analíticos*, con el accidente propio del universal: ser en muchos y ser dicho de muchos. Cfr. Aristóteles, *Analytica Posteriora*, II (B), 19, 100a6-8 (AL, IV1 105-106).

26 *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q.1, nn. 33-42 (Wat. VII, 403-410).

27 *In Porph.*, q. 4 *Prooemium* (Oph, I, 21).

28 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 19 (Oph, I, 47).

primera («hombre») y una intención segunda («universal»); de allí la urgencia de determinar su valor de verdad. Esta proposición es verdadera bajo la condición de entender «hombre» en el tercer sentido de la «verdadera naturaleza» significada por el término común, en tanto *esse cognitum*. Así, «hombre» no remite ni a los individuos (*esse materiale*), ni a la esencia en sí misma (*esse quiditativum*), sino al «hombre» en tanto aprehendido por el intelecto.

«Hombre es universal» es, pues, una proposición verdadera en la medida en que «hombre» remite a un concepto, el de la *vera natura*, del que predicamos la universalidad. Dicha verdad se funda en la relación entre el universal y la naturaleza, es decir, en el carácter de accidente intencional del universal<sup>29</sup>. El accidente intencional *se halla en o se adhiere a la cosa* en tanto que concebida o conocida por el intelecto. Es por ello que se pueden predicar aspectos intencionales de la cosa, en tanto aspectos accidentales derivados de la consideración del intelecto.

Frente a una posible confusión que vería en este tipo de accidente y de predicación, una relación directa con la cosa en tanto *esse materiale*, de tal modo que el accidente se encontrara en los individuos y se predicara de ellos, Escoto recuerda que la especie se encuentra en el hombre en tanto que «hombre» se predica de los individuos, es cierto, pero solo en el marco de la predicación signada (*praedicatio signata*), es decir, cuando el sujeto y el predicado se componen por medio de la expresión «ser predicado de». La proposición «universal se predica de hombre» configura, así, un caso de predicación signada. Allí *se menciona* el vínculo entre sujeto y predicado haciendo referencia a una predicación puramente lógica, al hecho de que un término se predica de muchos. Sin embargo, «hombre», en el marco de la predicación efectiva (*praedicatio exercita*), que se caracteriza por componer un sujeto y un predicado por medio del verbo «ser», como en la proposición «hombre es universal», no remite en absoluto a los individuos. Allí el término «hombre» remite al concepto de primera intención *hombre*, es decir, a la esencia en tanto conocida y aprehendida por el intelecto<sup>30</sup>.

### ¿Proposición por sí?

Para demostrar esta relación accidental entre el predicado «universal» y el sujeto «hombre» en la proposición «hombre es universal», Escoto plantea un tercer problema a propósito de estas proposiciones: ¿Tal tipo de proposición es *per se*? ¿Podemos considerar que la atribución de la universalidad al concepto de hombre, por ejemplo, cae bajo uno de los casos de la predicación *per se*? Esta pregunta es fundamental desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, pues conocer (*scire*) consiste en demostrar qué atributos pertenecen *per se* a un sujeto, de tal manera que la distinción de los sentidos de *per se* se halla intrínsecamente asociada a la diferenciación de las proposiciones científicas frente a otras formas de predicación (Cfr. Demange, 2007, 82).

La respuesta de Escoto a esta pregunta será negativa, excluyendo las proposiciones que componen primeras y segundas intenciones del conjunto de las proposiciones por sí. Dicho esto, resulta valioso explicitar su respuesta, cuyo punto de partida se encuentra, fundamen-

29 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 21 (Oph, I, 48).

30 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 23 (Oph, I, 48). Cfr. Nuchelmans, 1988,74 y Rosier, 1993, 231-261 y 1994, 157-206.

talmente, en los *Segundos Analíticos*<sup>31</sup>, donde Aristóteles distingue cuatro sentidos de la expresión «por sí» (*kath'hauto*). Esta distinción es introducida por Aristóteles cuando da cuenta del tipo de proposición que podría formar parte de una demostración (Cfr. Bronstein, 2016, 43-50). Sobre esa distinción construirá Escoto su análisis y su respuesta a la pregunta si una proposición como «hombres es universal» es una proposición *per se*.

(a) Para Aristóteles, según el primer sentido, «son en sí todas las cosas que se dan en el *qué es*, v. g.: la línea en el triángulo y el punto en la línea (pues la entidad de esas cosas está <constituida> a partir de aquéllas y <aquéllas> se dan dentro del enunciado que dice *qué es* <cada una>» (I, 4, 73a 35-37; trad. Candel Sanmartín, p. 322). Si en el plano ontológico la entidad del triángulo incluye como uno de sus elementos constitutivos la línea y, a su vez, la entidad de la línea incluye al punto; en el plano de la predicación, la línea está incluida en la definición del triángulo y el punto en la definición de la línea. El primer modo de predicación *per se* será aquel en que los elementos de la definición se predicán de su sujeto o aquel en que el sujeto contiene esencialmente su predicado.

Sobre este primer sentido, llamo la atención sobre la traducción latina de Gerardo de Cremona, hecha a partir de la versión árabe de los *Segundo Analíticos*, pues en ella, Gerardo acentúa esta relación entre rasgos esenciales y predicación esencial: «Son llamados *per se* todos los predicados dados en las definiciones de sus sujetos, como la línea en la definición del triángulo y el punto en la definición de la línea; pues estos dos son esenciales a la línea y al triángulo»<sup>32</sup>.

En ese sentido caracteriza Escoto el primer tipo de predicación *per se* y niega que bajo él se incluyan las proposiciones del tipo «hombre es universal». Este es su análisis:

En el primer modo, la definición o una parte de la definición se predica del definido. Sin embargo, es imposible que una cosa de intención segunda defina una cosa de intención primera, porque, entonces, aquella cosa según su esencia en parte sería por naturaleza (*a natura*) y en parte por el intelecto (*ab intellectu*), y así, provendría de causas diversas no ordenadas. Es por ello que no sería esencialmente una. En consecuencia, es imposible que una cierta intención sea predicada de una cosa en el primer modo por sí<sup>33</sup>.

El primer modo «por sí» concierne a una predicación definicional o esencial en la que el predicado da cuenta de la esencia o de una parte de la esencia del sujeto. En la proposición «hombre es universal», el predicado no está incluido en el sujeto como su definición o como parte de su definición. Si ese fuera el caso, la naturaleza del hombre tendría una doble causalidad tanto por parte de la naturaleza como por parte del intelecto, lo que implicaría la disolución de la unidad de su esencia al hacerla depender de dos órdenes de causalidad no ordenados.

31 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I (A), 4, 73a35-b25 (AL, IV<sup>1</sup>, 12-14). Cfr. Demange, 2005, 82-93.

32 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I (A), 4, 73a35-37 (AL, IV4, 195, 18-21): «Et dicuntur per se omnia predicata assumpta in diffinitionibus subiectorum, sicut linea in diffinitione trianguli et punctum in diffinitione lineae; nam ista duo sunt essentialia lineae at triangulo» (trad. G. Cremona).

33 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 28 (Oph, I, 50).

(b) En segundo lugar, para Aristóteles son *per se* «todas aquellas que se dan dentro del enunciado que indica qué es <cada una> de las que se dan en ellas, v. g.: lo recto y lo curvo se dan en la línea, y en el número lo impar y lo par, y lo primero y lo compuesto, y lo cuadrado y lo oblongo; y respecto a todas esas cosas, dentro del enunciado que dice qué es <cada una>, se dan, allí la línea y aquí el número» (I, 4, 73a 37-b 2; trad. Candel Sanmartín p. 322-323). De difícil comprensión, en este caso, lo recto y lo curvo son atributos de la línea; o lo par y lo impar son atributos del número, de modo que en las definiciones de lo recto o lo curvo se incluye la línea; o en las definiciones de lo par y lo impar se incluye el número. Aristóteles llama la atención sobre el modo como define el atributo de un sujeto, esto es, incluyendo su sujeto como parte de la definición del atributo. Vemos que la línea tiene el rol de predicado, pero, esta vez, no es aquello que se da dentro de la noción del sujeto (como en el triángulo), sino que la línea es el sujeto (de inherencia) en el que se dan lo recto y lo curvo. En este caso, el segundo modo de predicación *per se* es aquel en el que el sujeto está contenido en la definición del atributo.

De nuevo resulta aclaradora la versión de G. de Cremona:

También son llamados *per se* todos los predicados en cuyas definiciones se dan sus sujetos, como lo recto y lo curvo se dan en la línea, y lo par y lo impar se dan en el número, y lo primero y lo compuesto, y lo equilátero y lo que es de diversa longitud; en efecto, los sujetos de todos estos se toman en sus definiciones, como la línea en la definición de lo recto y lo curvo y el número en la definición de lo par y lo impar, y el resto de aquellas mencionadas<sup>34</sup>.

Si la línea se da en la definición de lo recto y lo curvo, esto es posible porque lo recto y lo curvo ocurren en una línea; y porque el atributo se define, al menos parcialmente, por su sujeto. Así pues, los predicados del segundo modo *per se* son aquellos en cuyas definiciones se incluye su sujeto, de tal modo que en la definición de lo recto y de lo curvo se incluye la línea.

Desde el punto de vista de Duns Escoto, la proposición «hombre es universal» tampoco es una predicación «por sí» del segundo modo, «porque la intención no es causada *a partir de los principios del sujeto*»<sup>35</sup>. Esta observación es central y recuerda la objeción presentada contra el primer tipo de predicación *per se*, pues en ambos casos se trata de una predicación definicional. En el primero, se predica del sujeto un atributo que forma parte de su definición y, en el segundo, se predica de un atributo el sujeto que forma parte de su definición. Y, en ambos casos, la determinación de una definición implica la determinación de la causa de lo definido (Bronstein, 2016, 44).

En efecto, en el segundo modo, la intención segunda, el predicado de la proposición «hombres es universal», debería ser causado por los principios del sujeto, es decir, por los

34 Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I (A), 4, 73a37-b2 (AL, IV<sup>3</sup>, 195, 23-29): «Et dicuntur per se iterum omnia predicata in quorum diffinitionibus sunt assumpta eorum subiecta, sicut rectum et reflexum assumpta in linea, et par et impar accepta in numero, et primum et compositum, et equilaterum et quod est diverse longitudinis; horum enim omnium subiecta sumuntur in ipsorum diffinitionibus, sicut linea in diffinitione recti et flexi, et numerus in diffinitione paris et imparis, et reliqua ex eis que dicta sunt» (trad. G. de Cremona).

35 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 28 (Oph, I, 50).

principios de la naturaleza humana. El predicado debería ser una propiedad del sujeto de tal modo que el sujeto debería estar incluido en la definición del predicado. Según esto, lo recto y lo curvo son causados a partir de los principios de la línea. Así es como se define la predicación por sí *secundo modo* en la que se implica una relación definicional en la cual un atributo es definido a partir de aquello de lo que es atributo, su sujeto; y que, como atributo suyo, es causado a partir de los principios de su sujeto.

«Universal» no es un predicado por sí de «hombre», según el segundo modo, porque «universal» es una propiedad causada por el intelecto; y es por ello que la universalidad no se deriva de la esencia del hombre como una de sus propiedades.

(c) En tercer lugar, también es *per se* «lo que no se dice de otro sujeto cualquiera, v.g.: lo que camina, siendo alguna otra cosa, es caminante, y también lo blanco; en cambio, la entidad, y todas las cosas que significan un esto, son precisamente lo que son sin ser alguna otra cosa. Entonces, las que no <se dicen> de un sujeto las llamo en sí, y las que <se dicen> de un sujeto, accidentes» (I, 4, 73b 6-9; trad. Candel Sanmartín p. 323).

En su análisis, Escoto no hace referencia a este tercer modo *per se*. Podría pensarse que Escoto excluye de su consideración este tercer modo, debido a que se ocupa de la distinción entre la sustancia (por sí) y el accidente (en otro), recordando su tratamiento en los capítulos 2 y 5 de las *Categorías*, 2, 1a20-b7 (AL, I<sup>2</sup>, 47-48) y 5, 2a11-19 (AL, I<sup>2</sup>, 48-49). Según esto, el tercer modo *por sí* sería de un alcance más ontológico que lógico<sup>36</sup>.

(d) Por último, es «en sí lo que se da por sí mismo en cada cosa, y lo que no se da por sí mismo es accidente, v.g.: si, mientras uno caminaba, relampagueó, es un accidente: pues no relampagueó porque uno caminara, sino que decimos que eso coincidió <con lo otro>. En cambio, si <se da> por sí mismo, es en sí, v.g.: si murió al ser degollado, también murió en el degollamiento, porque murió por ser degollado, pero no coincidió <simplemente> que muriera al ser degollado» (I, 4, 73b 10-16; trad. Candel Sanmartín p. 323).

La proposición «hombre es universal» tampoco es por sí en este caso, «porque la cosa no es la causa eficiente <del universal>, sino el intelecto»<sup>37</sup>. En otros términos, no es por una relación de causalidad natural (que haría de la universalidad un efecto de la humanidad) que podemos predicar el universal de hombre.

En conclusión, para que haya una relación *por sí* en una proposición, es necesario que el predicado defina al sujeto (primer modo), se derive del sujeto como una propiedad suya (segundo modo) o sea un efecto del sujeto (cuarto modo). Esto no es posible para el caso del predicado «universal», ya reconocido como accidente intencional. El universal no es causado por la causalidad eficiente de la cosa de que se predica, sino por la del intelecto. Al ser un efecto del intelecto, el universal no se encuentra en una relación *por sí* con la cosa en tanto *esse cognitum*. Si ese fuera el caso, al encontrar dicha realidad, la acompañaría dicho accidente. Pero no es así, pues el universal no procede (*egreditur*) de la naturaleza de la cosa misma y esta puede considerarse en su pura esencialidad, sin dicho predicado.

36 Cfr. las notas de Pellegrin a este pasaje en *Seconds Analytiques* (2005, 350) y el comentario de Barnes en *Posterior Analytics* (1993, 114-117).

37 *In Porph.*, qq. 9-11 n. 28 (OPh, I, 50).

## Conclusiones

La concepción escotista del universal como universal lógico y accidente intencional conduce a afirmar su procedencia intelectual, desligándolo de todo vínculo directo con la cosa concreta o con la esencia (en su esencialidad, indiferencia y neutralidad respecto a lo singular y lo universal). A partir de esta determinación del universal lógico, la pregunta por su lugar de inherencia y producción conduce a Escoto a establecer la doble relación que este guarda con el intelecto (como efecto suyo) y con la esencia (como aquello que «designa»). Producido por el intelecto, el universal aprehende la esencia y la hace inteligible. Atendiendo a la caracterización que hemos hecho de las segundas intenciones, ambas relaciones son relaciones de razón, con lo que se confirma su pertenencia al dominio lógico intencional.

Al predicar dicho accidente intencional de la esencia, como en la proposición «hombre es universal», Escoto se pregunta por su valor de verdad y su científicidad. La inherencia de un accidente intencional en la esencia y su respectiva predicación son tratados atendiendo a que dicha relación se da entre el modo universal de aprehensión y la esencia como *esse cognitum* (no entre el modo universal de aprehensión y los hombres concretos). Con ello, el orden lógico de aprehensión intelectual de la esencia se separa de la existencia concreta de los individuos.

Al excluir tal predicación de las formas de la predicación *per se*, se presentan las razones que explican por qué para Escoto la aprehensión intelectual de la esencia no forma parte de su *esse quiditativum*, pues solo corresponden a la predicación *per se* aquellos rasgos que dan cuenta de un vínculo necesario entre el sujeto y su predicado.

Finalmente, el rol de Avicena en este dispositivo escotista es determinante tanto por la teoría de las primeras y segundas intenciones, como por la teoría de la indiferencia de la esencia. Esta última, con su despliegue en el orden de lo concreto y de su captación universal, permite a Escoto delimitar el lugar de la lógica distinguiéndola de la ontología concreta y de la ontología de la esencia. Por lo demás, desde este modelo será posible sostener sobre un nuevo fundamento la univocidad del ser.

## Bibliografía

### *Fuentes primarias*

- Aristóteles (1993), *Posterior Analytics*, Traducción y comentario de J. Barnes. 2ª. ed., Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles (1995), *Tratados de lógica*, II vols., Introducción, traducción y notas de M. Candel Sanmartín, Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005), *Seconds Analytiques: Organon IV*, Introducción, traducción y notas P. Pellegrin, París: GF-Flammarion.
- Aristoteles Latinus (1968), *Analytica posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis'*, *Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, L. Minio-Paluello y B. G. Dod (eds.). «Aristoteles Latinus, IV 1-4», Brujas-París: Desclée De Brouwer.
- Avicena (1977-1980), *Liber de philosophia prima sive Scientia divina*, 2. Vols., Van Riet, S. (ed.), Lovaina-Leiden: Peeters-Brill.

- Avicena (2018), *Logica (Logique du Šifā')*, F. Hudry (ed. del texto latino), París: Vrin.
- Boecio (1906), *In Isagogen Commenta*, S. Brandt (ed.), «CSEL, 48», Viena-Leipzig: F. Tempsky y G. Freytag.
- Juan Duns Escoto (1954), *Opera omnia III: Ordinatio I*, d. 3, C. Balić *et al.* (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1959), *Opera omnia V: Ordinatio I*, dd. 11-25, C. Balić *et al.* (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1973), *Opera omnia VII: Ordinatio II*, d. 1-3, C. Balić *et al.* (eds.), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1960), *Opera omnia XVI: Lectura*, Prologus — I, dd. 1-7, C. Balić *et al.*, (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1966), *Opera omnia XVII: Lectura*, I, dd. 8-45, C. Balić *et al.*, (eds), Civitas Vaticana: Typis Polyglottis.
- Juan Duns Escoto (1968), *Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Cuestiones Cuodlibetales*, F. Alluntis (ed.), Madrid: BAC.
- Juan Duns Escoto (1999), *Opera philosophica I: Quaestiones In Librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones Super Praedicamenta Aristotelis*. R. Andrews *et al.* (eds.), St. Bonaventure (NY): The Franciscan Institute.
- Juan Duns Escoto (1997), *Opera philosophica III-IV: Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, R. Andrews *et al.* (eds.), St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute.
- Porfirio (1966), *Liber praedicabilium (Isagoge) Translatio Boethii*, en Aristoteles Latinus, *Categoriarum supplementa. Porphyrii Isagoge, Translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum "Liber sex principiorum"*, Minio-Paluello L. y Dod, B. G. (eds.), «Aristoteles Latinus, I 6-7», Brujas-París: Desclée De Brouwer, pp. 1-31.

### *Bibliografía secundaria*

- Boulnois, O. (1988), «La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique», en: Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, París: PUF, pp. 11- 81.
- Boulnois, O. (1992), «Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot», *Revue de métaphysique et morale*, 97, 1, pp. 3-33.
- Boulnois, O. (2014), *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, París: Vrin.
- Bronstein, D. (2016), *Aristotle on Knowledge and Learning. The Posterior Analytics*, Oxford: OUP.
- Cross, R. (2014), *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- Dahlstrom, D. O. (1980), «Signification and Logic: Scotus on Universals from a Logical Point of View», *Vivarium*, 18, pp. 81-111.
- Demange, D. (2007), *Jean Duns Scot: La théorie du savoir*, París: Vrin.
- Dumont, S. (1987), «The Univocity of the Concept of Being in the Fourteenth Century: John Duns Scotus and William of Alnwick», *Medieval Studies*, 49, pp. 1-75.
- Gilon, O. (2012), *Indifférence de l'essence et métaphysique chez Jean Duns Scot*, Bruselas: Ousia.



- Honnefelder, L. (2002), *La métaphysique comme science transcendantale: entre le Moyen Âge et les Temps modernes*, París: PUF.
- Janssens, J. (2011), «Latin translations of Ibn Sīnā (Avicenna)», en: Lagerlund, H. (ed.): *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht: Springer, pp. 522-527.
- Libera, A. de (1999), *L'art des généralités: Théories de l'abstraction*, París: Aubier.
- Libera, A. de (2005), *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, París: Vrin.
- Libera, A. de (2018), «Entre Tolède et Hamadan. La *Logica* d'Avicenne», en: Avicenne, *Logica (Logique du Šifā')*, París: Vrin, pp. 9-66.
- Newton, L.I. (2008), «Duns Scotus's Account of a *Propter Quid* Science of the Categories», en: Newton, L.I. (ed.): *Medieval commentaries on Aristotle's Categories*, Leiden: Brill, pp. 221-258.
- Noone, T. (2003), «Universals and Individuation», en: Williams, T. (ed.): *Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: CUP, pp. 100-128.
- Nuchelmans, G. (1988), «The Distinction *Actus Exercitus/Actus Significatus* in Medieval Semantics», en: Kretzmann, N. (ed.): *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht: Kluwer, pp. 57-90.
- Pini, G. (2002), *Categories and logic in Duns Scotus: An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden: Brill.
- Rijk, L. M. de (2005), «A Study on the Medieval Intentionality Debate up to ca. 1350», en: Giraldus Odonis, *Opera Philosophica Vol. II: De Intentionibus*, de Rijk, L. M. (ed.), Leiden: Brill, pp. 17-376.
- Rosier, I. (1993), «La distinction entre *actus exercitus* et *actus significatus* dans les sophismes grammaticaux du ms. BN lat. 16618 et autres textes apparentés», en: Read, S. (ed.): *Sophisms in Medieval Logic and Grammar*, Dordrecht: Kluwer, pp. 231-261.
- Rosier, I. (1994), *La parole comme acte: Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, París: Vrin.
- Sabra, A. I. (1980), «Avicenna on the Subject Matter of Logic», *The Journal of Philosophy*, LXXVII, 11, pp. 746-764.
- Salinas Leal, H. (2011), «El problema del significado del nombre común en Juan Duns Escoto», *Universitas Philosophica*, 28 (56), pp. 201-240.
- Salinas Leal, H. (2016), «La determinación de la lógica como ciencia común intencional en Duns Escoto», *Franciscanum*, LVIII (65), pp. 51-86.
- Salinas Leal, H. (2019), «El universal como *modus concipiendi* en Duns Escoto», *Anales del Seminario de Historia de la filosofía*, 36 (1), pp. 29-48.



# **NOTA CRÍTICA**



## Sobre el respeto a la evidencia empírica. McIntyre en *La actitud científica*\*

### On upholding empirical evidence. McIntyre in *The Scientific Attitude*.

MARIANO SANJUÁN\*\*

**Resumen:** No hace mucho tiempo, la demarcación, el cambio teórico o la racionalidad científica coloreaban la paleta de la filosofía de la ciencia. Hoy estos problemas son vistos como asuntos clásicos de la disciplina. En *La actitud científica*, Lee McIntyre renueva el escaparate filosófico recuperando el problema de la demarcación, defendiendo que lo distintivo de la ciencia es “que se preocupa por la evidencia y está dispuesta a modificar sus teorías en función de la evidencia” (24)<sup>1</sup>. Se presentan a continuación una síntesis de la obra y cinco objeciones.

**Palabras clave:** Actitud Científica; Evidencia Empírica; Demarcación; Pseudociencia; Negacionismo; Posverdad.

**Abstract:** Not long ago, demarcation, theory change and scientific rationality used to clutter up debates on the philosophy of science. These issues are now seen as the classical subjects of the discipline. In *The Scientific Attitude*, Lee McIntyre revamps the philosophical showcase by taking over the demarcation problem by asserting that “what is distinctive about science is that it cares about evidence and is willing to change its theories on the basis of evidence”. I hereby synthesize his proposal and offer five objections.

**Keywords:** Scientific Attitude; Empirical Evidence; Demarcation; Pseudoscience; Negationism; Post-truth.

*La actitud científica* [2020 (2019), trad. de Rodrigo Neira, Madrid: Cátedra, 317 pp.] es un intento de reivindicar los logros epistémicos de la ciencia frente a otras formas de conocimiento. A juicio del autor, estos logros son debidos a un tipo de actitud especial respecto a la evidencia empírica que es especialmente característica de la ciencia, aunque no exclusiva. Lo que identifica a la ciencia y la distingue de la pseudociencia, desde este enfoque, es un

---

Recibido: 07/07/2020. Aceptado: 12/08/2020.

\* Agradezco los valiosos comentarios de Paula Olmos a versiones previas. Este trabajo ha sido financiado por la Agencia Estatal de Investigación a través del proyecto “Prácticas argumentativas y pragmática de las razones” (PGC2018-095941B-I00).

\*\* Ayudante en el Departamento de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia, Teoría de la Literatura y Literatura comparada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Contacto: mariano.sanjuan@uam.es. Líneas de Investigación: Unidad de la ciencia, Realismo científico, Explicación científica. Publicaciones recientes más relevantes: Sanjuán, M. (2019), “El a priori relativo. ¿Hacia una noción pragmatista de la ciencia?”, *ArtefactoS* 8 (2), pp. 139-160. Sanjuán, M. (2018), “Ciencia, idealización y predicción. Los tipos ideales en Max Weber y los conceptos ideales en ciencias de la naturaleza”, *Thémata* 58, pp. 87-106.

1 Todas las referencias a páginas corresponden al libro de McIntyre.

tipo de actitud respecto a la evidencia. Así, la ciencia “legítima” sería aquella que explícita y conscientemente deja a un lado las creencias e ideologías previas y se pone al servicio de los datos de la experiencia netamente considerados; mientras que la ciencia “ilegítima” sería aquella que permite que los prejuicios y las presuposiciones actúen como filtro a la hora de evaluar la evidencia disponible. Lo que pretende McIntyre en esta obra, en la que resuena el eco de Karl Popper por los cuatro costados, es rastrear el tipo de valores y conductas que identifican el *ethos* de la buena ciencia.

*La actitud científica* está dividido en diez capítulos. Los seis primeros están destinados a lo que el autor denomina entender la ciencia; los dos siguientes, a defenderla; y los dos últimos, a expandirla. Como puede entreverse por la estructura narrativa de la obra –entender, luego defender, luego expandir–, la intención de McIntyre es “no solo defender la ciencia, sino hacer proselitismo” (114) de la importancia de sus logros epistémicos ante el auge de propuestas como el diseño inteligente, el terraplanismo, la anti-vacunación o el negacionismo del cambio climático, todas ellas teorías y consignas pseudocientíficas en el mejor de los casos. Frente a ellas, McIntyre sostiene que han de ser defendidas y expandidas el tipo de explicaciones que más robustamente se apoyen en la evidencia disponible. La expansión, que en la anterior frase tiene un sentido social –expandir la ciencia significa ahí convencer de su pertinencia a quien la pone en suspenso–, posee a su vez un sentido disciplinar. El autor sostiene que “si ámbitos como las ciencias sociales desean verse más rigurosos, [...] deben abrazar la actitud científica” (297). Más adelante diré algo sobre este naturalismo de apariencia comteana, sobre su interpretación y la manera en que contrasta con la tendencia popular de la filosofía de la ciencia actual. Por ahora y a continuación, expondré las ideas principales de cada capítulo, ofreciendo asimismo alguna crítica cuando se considere oportuno. Tras ello, lanzaré cinco objeciones a la presente obra.

Es preciso reconocer que el olor a naftalina que desprende la introducción no hace justicia a la frescura intelectual de los subsiguientes capítulos de la obra. Durante las primeras páginas del libro, McIntyre fundamenta su investigación en la premisa de que “casi ningún filósofo de la ciencia afirma hoy que no existe tal cosa como el método científico, que el intento de elaborar un criterio de demarcación está desfasado y que el cientificismo es peligroso” (18), o en la declaración de que el enfoque adoptado en la obra “es muy diferente al de mis predecesores” (23). Es sencillamente complicado estar de acuerdo con estas afirmaciones. No son pocos los autores y autoras que sí han defendido tesis semejantes: Paul Feyerabend (1975), Helen Longino (1990) o el recientemente fallecido Ronald Giere (1999) son solo los primeros nombres que despiertan a la memoria; y sin embargo, estoy convencido de que todos ellos aceptarían de buen grado muchas de las ideas que contiene *La actitud científica*. Olvidar su producción para justificar la actualidad de la obra resulta artificial y termina por ocultar una buena virtud del libro: que *La actitud científica* no destaca ni por la novedad de los temas que aparecen en ella ni por la originalidad de la posición defendida, sino por la claridad, transparencia y cuidado que irradia McIntyre a la hora de lidiar con cada uno de ellos. Hay que tener en cuenta que quienes lleguen a este libro estarán, muy probablemente, de acuerdo con las ideas generales que defiende el autor: que la ciencia es racional, que la evidencia desempeña un papel de primer orden en la confirmación de hipótesis y teorías y que el conocimiento científico es preferible a otro tipo de conocimientos por el rigor que requiere su justificación.

Si por algo es novedosa la posición de McIntyre, es por señalar reiteradamente que la demarcación es una cuestión de respeto a la evidencia y no de método. De esta tesis se ocupa en los dos primeros capítulos de la obra. En el primero de ellos, el autor revisa el problema de la demarcación desde el criterio falsacionista de Karl Popper, cuestionándose, con Larry Laudan (1983), si es posible ofrecer una lista de requisitos necesarios y suficientes exclusivos de la ciencia. McIntyre es perspicaz y su discurso consigue que el lector transite la senda que él mismo pavimenta, argumentando que a pesar de las desavenencias entre las propuestas de Popper y sus críticos –eminentemente Thomas Kuhn–, todos ellos coinciden en que la evidencia es un “sello distintivo de la ciencia” (42). En este mismo capítulo, el autor sopesa y rechaza algunas alternativas contemporáneas a la respuesta popperiana, afirmando que el problema de la demarcación debe consistir en “encontrar una manera de pronunciarse en torno a lo distintivo de la ciencia sin tropezar con el problema de proporcionar unas condiciones necesarias y suficientes” (53).

En el segundo capítulo, McIntyre critica la idea de que la ciencia persigue la verdad. Comienza analizando la tensión entre falsación y corroboración de la que adolece la filosofía popperiana –¿cuántas evidencias refutatorias son necesarias para abandonar una teoría? ¿cuántas confirmaciones hasta que la teoría demuestra su credibilidad? –, para concluir que “la ciencia no puede probar la verdad de ninguna teoría empírica” (62). A pesar de su carácter falible, tenemos buenos motivos para confiar en la ciencia. Nunca sabremos si nuestras mejores teorías son verdaderas, pero sí podemos evaluar si merecen nuestra credibilidad ponderando su consistencia con el conjunto de evidencia disponible en un momento dado. Este razonamiento, que McIntyre denomina la “vindicación pragmática de la creencia fundamentada” (77) es genuinamente –aunque no exclusivamente– científico y constituye el núcleo de la mentalidad o actitud científica.

Los capítulos tercero a sexto dialogan con el concepto de actitud científica. En el tercer capítulo, quizá el más importante del libro, se proporciona una definición al mentado concepto. McIntyre define la actitud científica como el compromiso “honesto y crítico” con dos principios: la preocupación por la evidencia y la disposición al falibilismo. El autor insiste aquí –una vez más– en que esta actitud no tiene nada que ver con la aplicación de un método concreto. Esto es cierto, si por método entendemos un tipo de reconstrucción formal del proceso de investigación *à la Wiener Kreis*. Pero la sutileza de la matización se diluye si utilizamos el concepto de método de forma más abierta. Un método puede consistir en el compromiso a aplicar una serie de convenciones bien establecidas, como pueden ser la preocupación por la evidencia y la disposición al falibilismo. Si éstos son principios metodológicos en algún sentido y McIntyre cae así en su propia trampa, es algo que debe juzgar el lector.

Surge aquí la siguiente cuestión: ¿cómo va a solventar el problema de la demarcación una definición de ciencia que no es exclusiva de la ciencia? Muy acertadamente, en el cuarto capítulo el autor reconoce que “uno no necesita probar que algo con actitud científica sea ciencia; uno solo necesita mostrar que algo sin actitud científica no es ciencia” (105). Esta maniobra wittgensteiniana de devolver la carga de la prueba al escéptico funciona a las mil maravillas en el caso de la demarcación. Dada la imposibilidad histórica de proporcionar una definición distintiva sobre qué es la ciencia, quizá nuestra mejor baza pase por delimitar qué no lo es. Es preciso apuntar que el autor anticipa en este momento una posible crítica, cuando



muy oportunamente distingue entre dominios *acientíficos* y *pseudocientíficos*. Entre los primeros encontraríamos al arte, la literatura o la filosofía, las cuales no tienen “pretensiones científicas”, mientras que el segundo grupo aglomera aquellos discursos que “desean tener protagonismo en la arena empírica, a pesar de desobedecer el estándar de la buena evidencia” (113). McIntyre entiende que solo los segundos cometen impostura. Aunque la distinción es controvertible e imprecisa, el autor hace buen uso de ella para justificar su posición.

En el quinto capítulo, McIntyre argumenta que la actitud científica es un asunto de grupos más que de individuos: “no es solo la honestidad o la buena fe del científico individual, sino la fidelidad a la actitud científica como práctica comunitaria lo que hace a la ciencia especial como institución” (140). Para ello analiza las buenas prácticas –el método estadístico, el *peer review* y la puesta en común de los datos– y las malas prácticas –errores deliberados, procedimientos negligentes y errores involuntarios– de la ciencia en tanto institución social a través de algunos casos concretos. La tesis del capítulo es doble: por un lado, se defiende que la actitud científica es capaz de mitigar el error con independencia de si su fuente es intencionada –fraude– o involuntaria –sesgos y negligencias. Por otro, se propone que el carácter comunitario de la ciencia no pervierte su objetividad, sino todo lo contrario. La objetividad científica está sostenida sobre un conjunto de estándares compartidos que suscriben todos los miembros de la comunidad, entre los que destaca el respeto a la evidencia. El sexto capítulo ejemplifica a través de una concisa historia de la medicina la transición de la medicina galeana a la práctica clínica moderna, transición catalizada por la adopción comunitaria de la actitud científica.

Como bien arguye McIntyre en los capítulos séptimo y octavo, no todas las historias de la ciencia replican cantos de victoria. En el primero de esta dupla de capítulos, el autor analiza el caso del fraude; en el segundo, el de la ideología<sup>2</sup>. La diferencia entre ambos estriba en las intenciones de quien acomete alguno de ellos. Así, mientras que el fraudulento es plenamente consciente de sus actos, el que actúa movido por creencias ideológicas no tiene la sensación de estar transgrediendo ningún principio epistémicamente valioso. Dicho brevemente: el fraude es a la mentira lo que la ideología a la posverdad. El fraude, que define el autor como la “fabricación o falsificación intencionada de evidencia, encaminada a convencer a alguien para que crea lo que queremos que crea” (210), es el caso más pernicioso de oposición con la actitud científica. El fraude es un acto deliberado que atenta contra los valores que constituyen y sustentan la comunidad científica. A pesar de la gravedad del fraude, McIntyre ilumina cómo los casos más acuciantes suelen salir a la superficie con el tiempo y cómo la comunidad acaba imponiendo graves puniciones a quienes incurren en él. Sin embargo, un caso no tan evidente de mala ciencia es el que proponen los negacionistas y pseudocientíficos. El negacionismo consiste en “el rechazo a adoptar creencias científicas bien fundamentadas” y la pseudociencia consiste en “envolverse del manto de la ciencia para promover una teoría alternativa en torno a una cuestión empírica”, rechazando cambiar las creencias incluso a la luz de la evidencia (224-225). En estas situaciones, lo que guía la actuación son intereses económicos, políticos, religiosos o sociales los que llevan a rechazar la evidencia disponible. Así, mientras el fraude pretende parasitar el entramado epistémico de la ciencia, el negacionista directamente considera que tal entramado no posee ningún

---

2 Aquí McIntyre recopila lo expuesto en su anterior libro; véase McIntyre (2018).

valor. El capítulo octavo es, junto al tercero, una sección primorosa del libro, pues en él se despliegan las tesis que el lector ya ha asimilado y se ponen a trabajar convincentemente contra el creacionismo, el negacionismo del cambio climático o la parapsicología.

Un detalle importante y original del capítulo octavo es la estrategia que utiliza el autor para rechazar el escepticismo como justificación del negacionismo. Es frecuente encontrar que quienes rechazan las ideas fundamentales del cambio climático lo hacen por motivos escépticos: o bien desconfían del consenso acerca de tales cuestiones, o bien dudan de la precisión de las predicciones menos optimistas. Esto, consideran, es suficiente legitimación como para poner en suspenso las conclusiones de la comunidad científica en lo tocante al cambio climático. El problema, describe McIntyre, es que no hay mejor manera de razonar que la científica aun cuando dentro de, póngase, cincuenta años, se demostrase que sus predicciones eran falsas. Recuérdese que la actitud científica no es un predicado sobre la verdad de nuestras teorías, sino sobre cuál debe ser la manera correcta de comportarse respecto a la evidencia disponible.

Por último, en los capítulos noveno y décimo se trabaja la extensión de la actitud científica hacia otros campos de la ciencia. Disciplinas como la sociología, las ciencias políticas o la antropología, a juicio de McIntyre, adolecen de algunos problemas, como el exceso de teoría, la ausencia de experimentación y replicación, o la renuncia a la causalidad, que pueden amenazar su carácter científico. La solución que considera el autor es clara: “si los científicos sociales estuvieran más preocupados, tanto individualmente como en grupo, en confiar en la evidencia y construir mejores procedimientos con los que capitalizarla, las ciencias sociales estarían en mejor situación (282). El capítulo en cuestión es tentativo y programático, pero a juicio de quien escribe esta nota es sin duda el menos acertado de la obra. La estabilización de la estadística y del paradigma neurobiológico en sociología y psicología respectivamente, han supuesto de facto un acercamiento a la actitud científica sin precedentes que McIntyre parece ignorar. No convence tampoco que el concepto de “evidencia empírica”, garante de la actitud científica en ciencias naturales, sea capaz de aglutinar los diferentes tipos de evidencia que manejan, por mencionar alguna disciplina que cita el autor, las ciencias políticas o la economía.

Estas reflexiones me llevan a retomar la anteriormente mencionada idea del naturalismo. Lo cierto es que el enfoque de McIntyre respecto a las ciencias sociales contrasta con la actual tendencia al pluralismo. En los últimos años, se ha venido reivindicando la autonomía de cada disciplina científica –véase el trabajo de la escuela de Stanford<sup>3</sup>; y no solo de las sociales respecto de las naturales, sino de la biología respecto de la física, de la psicología respecto de la biología, etc. La propuesta de McIntyre supone una vuelta a cierto reduccionismo naturalista: a la idea de que es la evidencia empírica –y no otro tipo de evidencia– el que debe ser respetado y defendido como justificación última del conocimiento. No sé hasta qué punto son compatibles el extender el respeto por la evidencia empírica con el hecho de mantener y preservar la especificidad de cada disciplina. Creo que solo tomando la idea de “respeto por la evidencia” en un sentido muy laxo, donde qué cuente como evidencia queda determinado por cada disciplina, es posible tal conciliación. Pero en ese caso la estrategia contra las pseudociencias queda inhabilitada, pues ellas mismas podrían determinar justifi-

---

3 Entre otros miembros, destacan Ian Hacking, John Dupré o Nancy Cartwright. Véase, Cat (2017) al respecto.

cadamente su propia evidencia. Parece que el precio a pagar por demarcar la ciencia de la pseudociencia à la McIntyre pasa por rechazar el pluralismo hoy día imperante y por retomar el camino quineano de la naturalización.

Me gustaría sintetizar en este párrafo algunos comentarios críticos que surgen al contemplar las hebras más gruesas de la obra. *La actitud científica* está plagada de virtudes, pero contiene algún que otro vicio que merece atención. En primer lugar, es improbable que una epistemología de los prejuicios como criterio de demarcación sea exitosa porque uno nunca es consciente de sus propios prejuicios, y cuando lo es, estos dejan de serlo. Así entendida, la ciencia no sería una actividad para el que esté libre de prejuicios, sino para aquel que los consiga ocultar el tiempo suficiente. Además, la posición de McIntyre es naif cuando analiza los procesos introspectivos a través de los que dilucidamos si somos presos del prejuicio –véase la página 274. En segundo lugar, la ciencia “legítima” no está exenta de prejuicios, aunque con asiduidad estos no tienen la forma de ideologías. En muchas ocasiones, los prejuicios de la ciencia han sido más filosóficos que ideológicos; y en este sentido, la filosofía de la ciencia ha brillado en todo su esplendor a la hora de señalarlos. Precisamente la medicina, disciplina sobre la que versa el capítulo sexto, es un caso paradigmático de ciencia que ha avanzado de acuerdo a la actitud científica y a concepciones prejuiciosas sobre la naturaleza del ser humano a partes iguales. Un tercer problema reside en el hecho de que, en última instancia, el “respeto por la evidencia empírica” constituye un estándar que según lo expuesto en el capítulo quinto será tan válido como la comunidad quiera que sea –“la comunidad juzgará qué es y qué no es ciencia” (173). Teniendo esto en mente, uno puede cuestionar qué tiene de especial este estándar frente a cualquier otro igualmente compartido por la comunidad para erigirse como la médula de la demarcación. Un artículo publicado recientemente por Nancy Cartwright y Sindhuja Bhakthavatsalam (2017) sostiene, en esta línea, que la adecuación empírica, estrechamente ligada con la evidencia, es un elemento más a tener en cuenta para la aceptación de una teoría, pero ni siquiera es especialmente relevante a la hora de satisfacer dos tareas que se esperan de toda teoría: proporcionar entendimiento y capacidad de intervención.

Otra debilidad de la tesis de McIntyre consiste en que basar un criterio de demarcación en una determinada actitud –cosa ya de por sí conflictiva– establece un límite temporal a la distinción; concretamente, en el momento en que tal actitud es aceptada por la comunidad científica. Se han escrito mares de tinta sobre el momento histórico en que la evidencia empírica se instituyó como un elemento axial del discurso científico, aunque dejaremos poco margen de error si lo situamos a mediados de siglo XVII en las islas británicas. Distinguir la ciencia de la pseudociencia en base a una actitud respecto a la evidencia empírica implica que ninguna actividad previa al siglo XVII puede ser tildada de científica porque nadie antes reproducía esa actitud. Muchos autores tendrían problemas aceptando esto, otros no. Aquí solo quiero dejar constancia de que la tesis de McIntyre confiere de manera implícita un principio temporal a la ciencia. Por último, en quinto lugar, el mero concepto de “evidencia científica” ha sido suficientemente problematizado por la filosofía de la ciencia –destacando Achinstein (2005)– como para definir la ciencia en base a él. Por mencionar algunos: una misma observación puede servir como evidencia a dos teorías alternativas e incompatibles; fenómenos incompatibles pueden servir como evidencia complementaria a la formulación de una misma teoría; existen corpus de evidencias disponibles que son ignorados durante décadas –e incluso siglos– hasta que son asumidos por otros esquemas conceptuales; en

ocasiones, es problemático constatar el consenso científico respecto a ciertas evidencias, etc. ¿Qué actitud debe adoptarse en tales casos? ¿qué sucede, para más inri, con aquellas ciencias que operan alejadas de la evidencia, como la matemática? ¿y con aquellas donde la evidencia no es suficiente, como la meteorología? ¿y cuando existen evidencias enfrentadas, cómo se ponderan *ceteris paribus*? Asumo que estas, precisamente estas, no son cuestiones que preocupan a McIntyre aquí, pero toda concepción que delimite la ciencia a partir de un criterio normativo debería lidiar con los casos límites que pudieran refutarla.

En conclusión, no estoy convencido de que *La actitud científica* vaya a revitalizar el problema de la demarcación para impulsarlo de nuevo al Olimpo de la discusión filosófica, pues ni se proporcionan soluciones originales a problemas pasados sin resolver, ni se reconfiguran los cimientos del debate ofreciendo vías de escape no concebidas hasta el momento. Con todo, la obra de McIntyre posee profundas y meritorias virtudes que lo convierten en un libro capital de la filosofía de la ciencia contemporánea. En primer lugar, constituye una loable actualización de la filosofía popperiana a la luz del auge de las pseudociencias que pretende poner orden en un escenario donde es frecuente que se desdeñe hasta la más sancionada evidencia. En segundo lugar, esta es una obra que interactúa con su realidad, que dialoga con los conflictos de corte científico de nuestra época, trascendiendo así las engrosadas paredes del mundo académico y mostrando cómo la filosofía de la ciencia es una disciplina comprometida con una mejor erudición de los problemas del presente. Y en tercer y último lugar, *La actitud científica* promueve una idea tan evidente que solo un filósofo podría empeñarse en criticar: que la ciencia es la mejor manera de comprender e intervenir en el mundo, la que con mayor rigor procede y la que con mayor fiabilidad establece sus resultados, aun cuando, como cualquier práctica humana, no esté exenta de los peligros del fraude, la mentira y el error.

## Referencias

- Achinstein, P. (2005), (ed.): *Scientific Evidence: Philosophical Theories and Applications*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Cat, J. (2017), “The Unity of Science”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-unity/>>.
- Cartwright, N. & Bhakthavatsalam, S. (2017), “What’s so special about empirical adequacy?”, *European Journal for the Philosophy of Science*, 7(3), pp. 445-465.
- Feyerabend, P. (1975), *Against Method*, London: Verso.
- Giere, R. (1999), *Science Without Laws*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Laudan, L. (1983), “The demise of the demarcation problem”, en. Cohen, R. S. & Laudan, L. (eds.): *Physics, Philosophy and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum*. D. Reidel, pp. 111-127.
- Longino, H. (1990), *Science as Social Knowledge*, Princeton: Princeton University Press.
- McIntyre, L. (2020), *La actitud científica*, Madrid: Cátedra [Trad. de Rodrigo Neira de *The Scientific Attitude*, Massachusetts: The MIT Press, 2019].
- McIntyre, L. (2018), *Post-Truth*, Massachusetts: The MIT Press.



# RESEÑAS





WALLS, Laura Dassow (2019). *Henry David Thoreau: Una vida*. Madrid: Cátedra. 624 pp.

Durante el siglo XIX, Estados Unidos experimentó una gran crisis interna. El joven país, fundado tras la Guerra de Independencia de 1776, pronto se encontró con múltiples contradicciones internas que enfrentaban la independencia de los Estados con la autoridad de la Unión, la legislación esclavista con la ética abolicionista y la defensa de la libertad, el desarrollo industrial con la celebración de la tierra virgen y de la vida de los nativos, etc. Y, en medio de estos conflictos, en Boston, nació la primera filosofía estadounidense: el trascendentalismo. Éste, que tenía una gran influencia europea y específicamente alemana e inglesa, se presentaba como una vía para reflexionar sobre la nueva cultura de Estados Unidos, sobre sus aspectos sociales y políticos, y también sobre su religión. Su fundador, Ralph Waldo Emerson, había sido pastor unitario y se había desligado de esta fe para profundizar en algunos aspectos filosóficos de su doctrina. El unitarismo no era solamente una doctrina religiosa, sino que ya en los primeros años del siglo XIX empezaba a constituirse como un movimiento político abolicionista y feminista, por medio de predicadores como William Ellery Channing. Por ello el trascendentalismo también estuvo especialmente unido a las acciones políticas y sociales en contra de la esclavitud; vinculadas a esta corriente encontramos a algunas de las primeras autoras feministas estadounidenses, como Margaret Fuller o Louisa May Alcott. Pero dentro del trascendentalismo hubo una inmensa

variedad de propuestas, entre las que destacaban diversas concepciones del idealismo (principalmente con influencias de Platón, Kant y Fichte) y del romanticismo. Entre sus miembros había numerosos pastores y predicadores religiosos, pensadores utópicos como Amos Bronson Alcott, poetas y novelistas como Nathaniel Hawthorne, y filósofos naturalistas como Henry David Thoreau.

Thoreau fue, quizás, el miembro más extravagante del círculo trascendentalista. Desarrolló un pensamiento dirigido hacia los temas comunes de este movimiento: la libertad, la auto-cultura, la poesía, la naturaleza..., pero pronto adoptó una perspectiva que cuestionaba los pilares fundamentales del trascendentalismo expuesto por Emerson. Éste, que se convirtió hacia 1837 en un mentor para Thoreau, había defendido el trascendentalismo como una forma de idealismo y propuso que la verdad sólo podía alcanzarse mediante una iluminación, siendo irrelevante la experiencia e incluso sus contradicciones con las ideas (especialmente en su ensayo “The Over-Soul”, 1841). Thoreau adoptó, por el contrario, lo que Laura Dassow Walls ha denominado un “holismo empírico” (*Seeing New Worlds*, 1995), que desarrolló especialmente a partir de la década de 1850 con el aumento de su interés en la historia natural y los estudios de Alexander von Humboldt y Charles Darwin. En su obra más conocida, *Walden* (1854), titulaba uno de sus capítulos “Higher Laws”, la misma expresión con la que Emerson se había referido a las verdades reveladas por

la Over-Soul, pero proponiendo, en contra de su mentor, una comunicación entre la parte ideal y la parte instintiva que componen la existencia humana y la ética. Hacia el final de su vida, Thoreau comenzó a escribir una serie de textos dedicados a la historia natural de su ciudad natal, Concord, y a la defensa de la teoría evolutiva mediante el estudio de la propagación de la vida vegetal. Estos escritos, sin embargo, quedaron casi por completo en el olvido hasta la década de 1990, cuando se comenzaron a editar y analizar los manuscritos.

Esta faceta de su filosofía, crecientemente empírica y crítica con el idealismo emersoniano, ha sido muy poco analizada hasta hace apenas dos décadas. Hasta entonces Henry Thoreau, nacido en Concord, Massachusetts, el 12 de julio de 1817, había sido casi siempre descrito como un discípulo y seguidor de Emerson, dedicado a intentar poner en práctica lo que éste había teorizado. Su obra *Walden*, fruto de su estancia durante dos años y dos meses en los bosques, ha sido comentada en consecuencia como una crónica de su experiencia y como una práctica idealista, individualista y solitaria, un prejuicio que sucesivos estudios han ido rechazando, llegando a afirmar, como hace Mary Elkins Moller, que el filósofo de Concord fue un autor profundamente interesado en los aspectos sociales de la vida humana (*Thoreau in the Human Community*, 1980). Numerosos críticos han encontrado en *Walden* una propuesta original por parte del autor dentro de la corriente trascendentalista, y otros un importante antecedente de las propuestas ecologistas actuales, incluso de la ecología como ciencia. Entre ellos destacan Philip Cafaro, Joan Burbick, Stanley Cavell, Antonio Casado, o Lewis Mumford. Laura Dassow Walls ha sido, por otro lado, quien con más coherencia y detalle ha analizado la relación de esta obra

con la ciencia de su época, y en particular con la historia natural. Ha publicado varios trabajos investigando la relación de la filosofía thoreauviana con la ciencia natural, atendiendo especialmente a sus conexiones con las obras de Alexander von Humboldt y Charles Darwin, que el autor de Concord leyó con gran pasión.

Entre los escritos de Walls podemos destacar: “Believing in Nature: Wilderness and Wildness in Thoreauvian Science”, en 2000 (en el volumen *Thoreau’s Sense of Place*, editado por Richard Schneider), “Articulating Huckleberry Cosmos: Thoreau’s Moral Ecology of Knowledge”, en 2012 (en *Thoreau’s Importance for Philosophy*, editado por Anthony Furtak), y su libro *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*, en 1995. Esta autora también ha estudiado la concepción de la ciencia expuesta por Emerson (*Emerson’s Life in Science: The Culture of Truth*, 2003) y el impacto de Humboldt en el entorno estadounidense del siglo XIX (*The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*, 2009).

Con esta biografía, publicada en inglés en 2017 y traducida al castellano en 2019 por Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Laura Walls nos presenta una magnífica síntesis de estas investigaciones con la vida y el contexto histórico de Thoreau, muy notable por su profundidad y el contraste de múltiples fuentes y estudios. Esto permite a la autora capturar facetas del filósofo que han pasado inadvertidas para la mayoría de biógrafos y críticos. Walls ha tenido el suficiente ingenio para realizar una biografía verdaderamente renovadora, en la que no solamente va más allá de los datos y las fechas (algo que ya hizo Robert Richardson en *Henry Thoreau: A Life of the Mind*, 1986), sino en la que además nos proporciona una visión de conjunto del filósofo y del ambiente en

el que está inmerso, de sus antecedentes biográficos y sus influencias intelectuales, que muy pocas veces se habían conjugado antes en una única obra, y ninguna con tal extensión y riqueza de detalles.

Laura Walls nos conduce desde el comienzo a través de los antepasados de Thoreau, manteniendo un estricto orden cronológico hasta la muerte del autor. No obstante, los apartados no están divididos en razón del transcurso de los años sino de los acontecimientos (algo diferente, por ejemplo, a la ya clásica obra de Walter Harding, *The Days of Henry Thoreau*, 1965). Esta división se adapta por un lado al interés central y tradicional en *Walden* como obra fundamental para entender la vida y el pensamiento de Thoreau, en torno a la cual Walls desarrolla la segunda parte de su biografía; y, por otro, a las investigaciones de la autora sobre las relaciones de Thoreau con la ciencia de su época. Este segundo aspecto, especialmente novedoso, se observa en varios apartados que, a lo largo del libro, van desarrollando la progresiva aproximación del filósofo a la ciencia natural y el empirismo: de forma muy notable, durante el desarrollo de *Walden*, a través de la influencia del *Cosmos* de Humboldt (1845); y, con mayor profundidad, en los dos últimos capítulos del libro, que abarcan su carrera científica desde 1857 hasta su muerte, en 1862, en la que destaca su adhesión a la teoría evolutiva a partir de la publicación del *Origen de las Especies* de Darwin (1859).

Es destacable que la autora dedique todo el primer capítulo del libro a desarrollar las circunstancias por las que se conocieron los padres de Henry, Cynthia Dunbar y John Thoreau, quienes padecieron las consecuencias de la Guerra de Independencia. Su historia, lejos de ser una narración curiosa para el lector, nos proporciona una visión pano-

rámica de la situación política y religiosa de Nueva Inglaterra antes y después de la guerra, en la que las familias de los dos protagonistas participaron. Además, nos ubica en el contexto de dos acontecimientos que marcarían gran parte de la perspectiva thoreauviana respecto a la situación de Estados Unidos: (1) el origen migrante de la población del Nuevo Mundo, con gran diversidad cultural y religiosa, y (2) el orgullo por la independencia, la importancia cultural de este acontecimiento y del enfrentamiento armado como símbolo de libertad.

Ambos factores aparecen en numerosas críticas políticas que el autor dirigió contra el mantenimiento de la esclavitud y la persecución de los esclavos fugados incluso en los Estados que se denominaban libres, como Massachusetts. Su discurso y ensayo "Slavery in Massachusetts", de 1854, tanto como el más famoso "Civil Disobedience" (originalmente publicado con el título "Resistance to Civil Government", en 1849), contiene muchas de estas críticas, mediante las que Thoreau acusó a sus conciudadanos de una grave hipocresía e insensibilidad moral. Ambos textos atacaban las políticas estadounidenses expansionistas y esclavistas, pero también la inactividad de aquellos que obedecían la ley aunque estaban moralmente en contra. Un importante detonante fue el arresto de dos esclavos fugitivos en Massachusetts, Thomas Sims y Anthony Burns, pese a que éste era un Estado libre, y a los que Thoreau se refiere en su discurso el 4 de julio de 1854 (una fecha especialmente representativa por la celebración del Día de la Independencia) y en varias entradas de sus diarios. Ante la Ley de Esclavos Fugitivos, que obligaba a todos los ciudadanos a perseguir y detener a quien fuera sospechoso de haber cometido este delito, forzaba a los abolicionistas a renunciar a sus principios o a caer en la

delincuencia. «Si no eras un cazador de esclavos, eras un criminal» (p. 318).

Frente a ello, los trascendentalistas vieron la necesidad de imponer el dominio de la ética sobre la política. Esto intentaron tanto Emerson como Thoreau: ambos se refirieron de este modo a las leyes superiores, en el sentido de principios morales necesarios para justificar nuestras acciones, incluyendo las decisiones políticas y el cumplimiento de las leyes. Para Emerson, la ley debía tener un origen divino y supranatural; para Thoreau, debía fundarse en los cimientos naturales de la vida, en el óptimo desarrollo de nuestras facultades y la reflexión sobre nuestros instintos salvajes. Desarrollando esta propuesta compuso sus conferencias “Moonlight”, “The Wild” y “Walking”, a lo largo de la década de 1850. Su filosofía a partir de este momento se comenzó a definir como una defensa de lo salvaje, de los impulsos naturales y la actitud feroz, que pone en duda los preceptos culturales vigentes. No obstante, tal vez ésta sólo fue una manera de encauzar sus ideas con mayor claridad y rigor: pues ya en *Walden* hallamos no sólo un relato de su vida, sino toda una crítica sobre las condiciones de la vida civilizada, un ejercicio crítico que se dirige mediante la renuncia a todo lo que no sea indispensable para vivir, es decir, la pobreza voluntaria.

Walls propone una sugerente relación entre estas propuestas filosóficas y la situación social y política que vivió Thoreau. A lo largo de su biografía encontramos, además, un desarrollo de las inquietudes y controversias personales del autor: sus conflictos entre la amistad y la soledad (producidos por su carácter serio y lejano, y una especie de introversión que pocos de sus conocidos pudieron apreciar), entre el amor a la naturaleza y la importancia de la sociedad (contraste que observamos en

numerosos capítulos de *Walden*), o entre su profesión de escritor y su gusto por el paseo (lo que en ocasiones se hacía incompatible al estar muchas horas al día escribiendo o preparando conferencias).

Pero el aspecto más novedoso y atractivo de esta biografía se encuentra en la profundización sobre la relación de Thoreau con la ciencia humboldtiana, tema que la autora ha investigado con gran profundidad y que ahora expone en relación con el resto de la vida del filósofo de Concord, analizando los vínculos entre estos elementos y una visión de su pensamiento como una progresión hacia un mayor empirismo y aprecio por el estudio científico (a lo que dedica especialmente los capítulos séptimo, décimo y undécimo). Tal desarrollo supuso una oposición a la filosofía expuesta por Emerson y centrada en la búsqueda de lo supranatural mediante una iluminación divina. Frente a ello, Thoreau reclamaría más *contacto* sensible con el entorno material, observando el paisaje completamente salvaje, inculto e inhóspito para la vida humana del monte Katahdin. Como indica Walls, «esto no significaba renunciar al trascendentalismo, sino darle un nuevo giro» (p. 281). Este cambio, que empezó a tomar forma entre 1849 y 1851, tal vez estuvo fuertemente marcado por sus experiencias en el monte Katahdin y en el cabo Cod, donde había naufragado el barco en el que viajaba Margaret Fuller. Al comienzo de *Cape Cod*, Thoreau describía la grotesca escena de los cuerpos sin vida en la orilla del cabo. Con su interés en los aspectos más materiales de la vida, dio más relevancia a la experiencia de los cuerpos, a su desarrollo y su degradación, que a las creencias sobre la existencia de un alma inmortal. Éste fue, principalmente, un interés científico, que fue intensificando a medida que leía a Humboldt y a Darwin. En su discurso de 1860 durante la Feria Agrícola de Middlesex, se opuso a

los defensores de la generación espontánea y de la intervención divina sobre las especies, sentenciando que ante tales afirmaciones debía imponerse *la carga de la prueba* (“The Succession of Forest Trees”, 1860). «Más personas leyeron “La sucesión de los árboles del bosque” en vida de Thoreau que cualquier otra cosa que publicara» (p. 470).

Con este enfoque, Henry Thoreau desarrolló una filosofía fundada en la crítica de la cultura y la civilización, y dirigida hacia la construcción de ideas más sólidas sobre la realidad del mundo que habitamos. Esta idea queda radicalmente expuesta en «cómo las identidades personales y sociales dependen de hechos y acciones materiales» (p. 352), algo que el autor intentó expresar a través de *Walden*. Estas condiciones en

las que vivimos determinan nuestras posibilidades, así como los mejores ideales que podemos perseguir como civilización. He aquí el mayor aporte de Laura Walls en la dilucidación de la propuesta filosófica thoreauviana y su contexto histórico: el estudio empírico de la realidad actual tiene para Thoreau una importancia ineludible para la cultura, por encima de la obediencia a los ideales y a la tradición, y es una vía necesaria para desarrollar nuestras capacidades humanas, nuestra libertad y nuestra autonomía. Como escribió el autor en su diario, en 1851: «Obedece la ley que revela, y no la ley revelada».

*Diego Clares*  
(Universidad de Murcia)

MARCOS, A. y PÉREZ MARCOS, M. (2018), *Meditación de la naturaleza humana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 393 pp.

Alfredo Marcos y Moisés Pérez Marcos inician su meditación desde las raíces de la filosofía, teniendo como pensamiento de fondo la corriente aristotélica. La obra tiene cinco partes. En la *Primera parte*, el hilo conductor busca responder quiénes somos los seres humanos. Para ello, se lleva a cabo una revisión de las propuestas filosóficas en torno al concepto “naturaleza humana”.

La idea de naturaleza ha ido cambiando a lo largo de la historia de la filosofía. En la antigüedad las posiciones más aceptadas fueron la de “esencia” (Platón) y la de “animal racional y social” (Aristóteles), esta última asumida especialmente en el medievo (Alberto Magno, Tomás de Aquino). En la modernidad, primero el mecanicismo produce una ruptura respecto a la concepción clásica de naturaleza, se

busca la independencia humana de las leyes naturales (Locke, Condillac); finalmente se acaba negando la idea de naturaleza humana (Fichte, Marx). A mediados del siglo XX, la negación de la naturaleza es asumida desde el conductismo y los existencialismos filosófico-literarios, o convertida en historia (Ortega y Gasset). Hoy, en el siglo XXI, nuestra identidad se ha vuelto confusa y domina el naturalismo.

En el proceso de naturalización radical de la naturaleza humana (naturalismo), Hume deriva sus argumentos hacia el emotivismo y el irracionalismo, y sus tesis incidirán en Kant, Darwin y especialmente Nietzsche. Frente a ellos, autores como N. Rescher y Th. Nagel se plantean hoy los límites del naturalismo y advierten que éste se halla en crisis (p. 17). En este contexto, Marcos y Pérez se cuestionan “si una

naturaleza humana naturalizada hasta el extremo es al mismo tiempo una naturaleza humana disponible, apta para su transformación técnica y presunta mejora” (p. 16). La “voluntad de poder” abre la posibilidad de transitar hacia el superhombre en una nueva época posmoderna. Puesta en duda la idea de naturaleza humana y desarrollada la genética del siglo XX, la idea de “mejora” revolotea en el ambiente. Pero, ¿quiénes recibirían esa “mejora”? ¿en qué consistiría?, ¿cuáles son los valores y criterios para llevarlas a cabo?

Ordinariamente, las formas de mejoramiento humano se han sustentado en la terapia, los fármacos y la medicina en general, pero el punto de ruptura al que se está llegando en el siglo XXI consiste en sobrepasar los límites ordinarios del ser humano con ayuda de las tecnociencias (*NanoBioInfoCogni*). Se trata de alterar y quebrar los posibles límites psico-físicos mediante dispositivos e intervenciones tecnológicas. Pero se advierte un riesgo real debido a la “carrera” tecno-científico-empresarial que no se detiene a considerar las posibles consecuencias. No sólo en lo personal y social, sino también medioambiental. De hecho, el paso más audaz que se plantean los autores es la total “artificialización” de la génesis humana (p. 33) alentada por la propuesta transhumanista (*Human Enhancement*). Esta idea del “superhombre” nietzscheano –ínsita en el pensamiento transhumanista– es rechazada por MacIntyre cuando recuerda que, lejos de ser un superhombre y “precisamente debido a su componente animal, el ser humano resulta un ser por naturaleza vulnerable y dependiente” (p. 71).

La relación hombre-animal –que antes era muy clara– resulta ahora borrosa para algunos filósofos y científicos. Surgen al menos dos visiones, la nueva perspectiva

de la filosofía moral de MacIntyre que dice: “nadie es menos valioso, menos digno ni menos humano por su situación de dependencia” (p. 71). Y la de Singer que, “partiendo también de la proximidad entre el ser humano y el resto de los animales, concluye en contra de los humanos más débiles, hasta justificar incluso algunas formas de infanticidio” (p. 71).

En la *Segunda parte* de la obra se analizan los ámbitos medioambiental y del hogar bajo el concepto “entorno” que incluye tanto la biocenosis como el biotopo. Tras aclarar conceptos como “sostenibilidad” o “desarrollo sostenible”, los autores se replantean los dos principales paradigmas ecológicos: antropocentrismo y biocentrismo, a fin de ofrecer una “visión humanizada y humanizadora de la sostenibilidad” (p. 95). Una de las críticas que recogen se refiere al *desarrollo sostenible* planteado en términos de “necesidades futuras”. Consideran impreciso este término porque el “futuro” hace referencia a un tiempo infinito y, por otro lado, porque en él prima mucho lo económico. Amartya Sen propone algo diferente cuando habla de *desarrollo humano* bajo la máxima “el dinero no da la felicidad”. Su idea centraría este desarrollo en fomentar las capacidades y la libertad humana (Índice de Desarrollo Humano) involucrando también a organismos internacionales como el PNUD.

Del “macro” entorno, pasamos al “micro” entorno. El hombre tiene un sitio más familiar e íntimo donde habitar: su hogar. En el “hogar” se valora lo que “funciona bien” y lo que “podría ir mejor”, para cumplir la máxima de Píndaro “llega a ser el que eres”. Heidegger se refiere a algunos temas relacionados con el hogar cuando habla del cuidado (*Sorge, Schonen*), del lugar/espacio, y del tiempo, sintetizando la conexión vida-espacio: “el hecho de que



exista un ser vivo genera y estructura espacios, y cada ser vivo lo hace a su modo”(p. 141). También Julián Marías se suma a esta reflexión desde la estructura temporal del “habitar en la casa” acentuando la sensación de permanencia, de que es para “siempre” aunque solo more “por ahora”; y también, cuando no se está en la casa, “es el lugar al que uno vuelve o piensa que va a volver o quiere volver o siempre está volviendo”(p. 145). En los textos de Antropología Filosófica, la reflexión sobre el hogar no suele ser frecuente; sin embargo, forma parte constitutiva de nuestro habitar, por eso me parece un acierto incluir este tema en la obra, ofrece un umbral para adentrarse en las relaciones familiares y en la intimidad.

El debate actual acerca de nuestra relación con los animales ocupa la *Tercera parte* del libro. Se analiza la contraposición naturaleza animal y naturaleza humana. Se centran en el movimiento político denominado Proyecto Gran Simio (PGS) que presenta argumentos tan controvertidos como el de Singer: “El principio ético que fundamenta la igualdad entre los humanos exige que también extendamos la igualdad a los animales”(p. 203). Marcos y Pérez estudian en qué consisten sus bases filosóficas y sus objetivos políticos y jurídicos. Encuentran algunos dilemas sobre el “especismo” y el “antiespecismo” (p. 201 y ss.) que restan coherencia al PGS, junto con otras consecuencias negativas en el plano político-jurídico, por ejemplo el caso de los discapacitados (p. 208 y ss.). Al final, los autores dejan claro que también “existen alternativas posibles al utilitarismo hedonista en el terreno del pensamiento moral” (p. 223). Hallan en este proyecto un aspecto positivo importante que consiste en el reconocimiento del valor de los vivientes y el rechazo del sufrimiento. En el análisis del

especismo intervienen P. Singer, H. Jonas, T. Regan, A. Cortina, entre otros. Marcos y Pérez sugieren que para referirse a los seres humanos en su conjunto “es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales y referencia a entidades concretas, como ‘familia humana’, tal como hace la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) en su preámbulo”(p. 249).

Esta obra no podía eludir el tema de las antropotecnias (*Cuarta parte*). Lo primero que queda claro es que la técnica ha mediado tanto en el proceso de hominización como el de humanización. Y no sólo en el aspecto individual del ser humano, también en el social. Por ejemplo, los sistemas de comunicación: desde los sistemas lingüísticos primitivos hasta la tecnología inalámbrica.

La historia del impacto social de la técnica tiene un especial punto de inflexión. “Se trata del momento en que la técnica entró primero en colaboración, y después en simbiosis, con la ciencia. Se trata (...) del nacimiento de la tecnología y de su desarrollo hasta transformarse en tecnociencia” (pp. 257). El punto más relevante de convergencia de lo técnico en el ser humano lo constituyen hoy día las propuestas de mejora humana (*human enhancement*, transhumanismo) donde se plantea sobrepasar los límites naturales del ser humano mediante las tecnologías emergentes (ej. NBIC = *Nanotecnología, Biotecnología, Tecnologías de la Información y Ciencias Cognitivas*) con apoyos no solamente privados sino también gubernamentales.

Según los autores, los ejes tradicionales izquierda-derecha, conservadores-liberales, serán sustituidos por “precaucionistas-proaccionistas”, los primeros plantean el uso restringido o nulo de las antropotecnias y los otros buscan su implantación irres-



tricta. Esto abriría un panorama de incertidumbre donde una mutación podría hacer irreconocible la vida humana: “¿qué es un ser humano y qué podría contar como una mejora del mismo?” (p. 261), ¿qué tipo de mutación distinguiría lo humano de lo no-humano?...

La realidad humana y la utopía de la perfección se confrontan al analizar la antropotecnia. Para ello se esgrimen los argumentos de Sandel y Kierkegaard con el objeto de rescatar el aspecto “glorioso” de ser hombre y, según Marcel, de defender al hombre de sí mismo. Popper también advierte un aspecto oscuro del ser humano: “Somos inteligentes, quizá demasiado inteligentes, pero también somos perversos; y esta mezcla de inteligencia y perversidad es la raíz de nuestros inconvenientes” (p. 268). Por su parte, Heidegger propone una actitud de “aprobación” y “reprobación” al mundo técnico con una antigua palabra: “serenidad” para con las cosas (p. 272).

De todo esto surge un reclamo por la revalorización de la sabiduría práctica (*phronesis*) a través de un *ethos* que apoye una forma de vida en la que tengan importancia la razón y la experiencia. Por un lado, se advierte el peligro posible: “una antropotecnia que se aplicaría (...) al nivel biológico más básico, como puede ser la clonación humana, tendría indeseables efectos sobre las estructuras familiares y sociales, así como sobre la autopercepción e identidad de las personas” (p. 276). Por otro, hay una actitud que invita a promover todo tipo de antropotecnias humanizadoras, como terapias con prótesis robóticas o sensoriales que mejoren la vida humana haciéndola propiamente humana.

Al final de la Cuarta parte, se ofrece una síntesis de la metodología de la Ciencia donde prima la idea de “*actividad personal integral*” (p. 325) y no tanto la aplica-

ción ciega de técnicas y procedimientos. El capítulo X trata acerca de los límites de la ciencia, y los principales interlocutores son N. Rescher y H. Gadamer. En el capítulo XI, se describe la metodología científica. A mi modo de ver, el primero de estos capítulos arroja luz acerca de la finitud de la ciencia, en cambio el segundo, sobre el método científico, aunque tiene su importancia, desvía la atención de la “meditación” de fondo al tratar un aspecto muy técnico y específico.

Comparto que la ciencia es una actividad “personal integral”; pero hecho en falta una reflexión más detenida acerca de la labor científica interdisciplinaria y “como trabajo de equipo”, que es un reclamo de la Tecnociencia. En ella, por su complejidad, intervienen muchas más disciplinas; donde la investigación es una parte incluso “pequeña”, ante el despliegue de los *stakeholders* de ámbitos empresariales, políticos, militares, de marketing... que hacen del científico una pequeña parte dentro de un todo, donde incluso él mismo (o ellos mismos) tiene un espacio limitado de poder y actuación.

Finalmente, la *Quinta parte* de la obra se ofrece una ontología de la creatividad humana. La creatividad inventa modos de vivir transformando el medio ambiente y moldeando la forma humana de habitar, en tiempo y espacio, auto-modificándose y creando cultura. Dichas transformaciones pueden caer en la artificialización del propio ser humano al contar con tecnologías que podrían convertirlo en un artefacto de sí mismo (p. 331).

Hablar del “sentido” en nuestra época posmoderna constituye una dificultad ya que, dominados por el ambiente positivista, lo que predomina es el rechazo de la metafísica y el fomento de la cultura nihilista que anula las fuentes del sentido.

Para superar esta dificultad, los autores proponen una vuelta a la reflexión sobre la naturaleza humana teniendo en cuenta dos aspectos clave: 1) el posible conocimiento de lo individual concreto –soy *este* animal, pertenezco a *esta* familia, población, y soy *este* ser racional–; 2) pero también soy *esta* persona que unifica esos tres rasgos o diferencias de nuestra naturaleza concretadas en un tiempo y espacio concretos.

Ambas cuestiones deberían afrontarse desde la noción “diferencia”, por ser más adecuada en nuestra atmósfera posmoderna. La idea consiste en encontrar el modo de constituir una unidad biológico-social-espiritual que integre hombre y persona. La “diferencia” no solamente es física (la organización propia del objeto), sino también lógica (cuando se clasifica en especies) (pp. 380 y ss.). Un ejemplo de tres diferencias propias humanas son la vulnerabilidad, la dependencia y la autonomía (p. 393).

En nuestra condición hombre-persona, hay un sentido de la vida que debemos descubrir y construir: “es un sentido común, pues es concorde con la naturaleza humana (...) Es un sentido de la vida personal, pues se concreta en la irrepetible diferencia constitutiva. Es también cognoscible (...) pues responde ante el tribunal de la verdad práctica” (p. 392). Nuestra vida se distiende “en el entorno natural, entre la familia humana y en la esfera de lo espiritual. Todo ello nos da ya unas ciertas orientaciones de vida. Pero, al fin y al cabo, mi vida es una vida personal, que tiene que

realizarse también en función del individuo concreto que soy.” (p. 393)

La obra de Alfredo Marcos y Moisés Pérez Marcos hilvana distintos aspectos que no solamente componen al ser humano a partir de una naturaleza específica, sino que también establece relaciones con los factores externos que inciden en él –biotopo y biocenosis–. Subrayan características propias de la antropología como la necesidad que el ser humano tiene de inventar formas de habitar su hogar y el mundo. Además consideran la situación socio-cultural desde el punto de vista de la Tecnociencia que requiere sabiduría y prudencia para ser utilizada de forma controlada, y enfrentar el imperativo tecnológico: “todo aquello que técnicamente se puede hacer, se va hacer”.

Se agradece esta amplia monografía que remozca la meditación sobre el “sitio del hombre en el Cosmos” desde un punto de vista filosófico, es decir holístico, integrando todos los saberes y especialmente el científico-tecnológico. Su doble mirada del “microcosmos” y el “macrocosmos” ofrece un enfoque de original actualidad. En las últimas décadas, las nuevas investigaciones en Aristóteles –no sólo sobre su obra biológica– le han dado un gran protagonismo en la conversación con autores contemporáneos como Zubiri, Deleuze, Popper... En pleno siglo XXI, la presencia del Estagirita para tratar temas de candente actualidad es un ejemplo más de la *philosophia perennis*.

Miguel Acosta  
(Universidad San Pablo-CEU,  
CEU-Universities)

SÁDABA, Javier (2019). *Porque soy libertario*. Madrid: Libros de la catarata. 96 pp.

Vivimos tiempos convulsos, las protestas sociales incendian el mundo: los chalecos amarillos de Francia, Líbano, Hong Kong hasta llegar a América Latina que arde. Se habla de la rebelión del precariado. Y lo evidente es que existe un cisma entre las democracias con sus partidos y una sociedad agotada, que solo pretende una vida buena y que la ve peligrar. Decía Benedetti que “Cuando teníamos las respuestas nos cambiaron las preguntas” y parece que se puede afirmar que los modelos puestos en práctica en los últimos siglos, capitalismo democrático y comunismo, no han funcionado o están agotados. Ante este panorama el libro que publica Sádaba tiene algo de aire fresco y de esperanza. Tiene algo de respuesta en forma de otro mundo posible.

Sádaba es libertario y no se le escapa a nadie que lo haya seguido. Rara es una intervención suya en la que no haga una declaración de su militancia política. También ha ido definiendo el socialismo libertario en su filosofía política. Sin embargo, no había escrito una monografía sobre pensamiento libertario y se echaba de menos, por ello resulta crucial este volumen. En él reflexiona extensamente y de un modo singular sobre lo libertario. Creo que quien se adentre en su lectura acabará coincidiendo conmigo, pero argumento mi parecer. Ha ordenado el libro en ocho capítulos y sus títulos revelan rasgos de su singularidad. De su simple lectura llama la atención algún dato. El primero es que ha vinculado el pensamiento libertario a las grandes cuestiones que ha trabajado siempre: el espinoso nacionalismo, la filosofía, la religión, la vida cotidiana, el amor y el humor. Les añade el asunto del “mal”. Por último, suma un tema que le preocupa hoy,

aunque solo es un apéndice a su interés científico: la Inteligencia Artificial. Al lado se sitúa el desarrollo de la ciencia en los últimos años, que le ha atrapado. Se colige de esta hojeada que ha decidido exponer, bajo la luz de su ideología, su pensamiento caracterizado por la amplia perspectiva de intereses. Una ideología no constreñida al reducido, tópico y agotado par democracia-partidos. Un pensamiento traspasado definitivamente por el foco del credo político con el que camina por la vida. Analizo brevemente estos capítulos.

**1. Anarquistas, pensamiento libertario, librepensadores y libertinos.** Es el capítulo más conceptual, extenso y denso. Pretende describir y acotar el campo sobre el que quiere hablar individualizándolo de conceptos relacionados semánticamente o por pertenecer a la misma familia de palabras. Define los términos que se mezclan en una masa multitonal confusa. Separa y clarifica las voces liberal, libertario y libertario propensas al *totum revolutum*. La objeción mayor que hace al liberalismo es la ausencia de justicia distributiva. Para él el libertario es “una simple versión del liberalismo que reniega de control alguno en el juego de los intercambios comerciales”. Mapeado el territorio se adentra en el pensamiento libertario, el que le importa, de la mano de Chomsky. Y es que las fuentes en las que bebió, su posicionamiento político y las críticas que Chomsky ha recibido le sirven de herramienta para esbozar el contorno de lo libertario. Para delimitar el concepto de librepensamiento recurre a Russell, que dice encarna bien este perfil y contrapone librepensamiento-dogmatismo. Dogmatismo es el “enemigo a batir” por los librepensadores. Lo libertino dice que

se asocia al Marqués de Sade o Casanova y que se confunde con hedonismo. Por el contrario, el libertino “se excede, transgrede normas, produce escándalo y se le mira como contraejemplo de una vida acorde con lo que se suele entender, no con mucha precisión, por dignidad humana.” A partir de aquí va a unir pensamiento libertario y sus preocupaciones reflexivas.

**2. Pensamiento libertario estado y nación.** Ha trabajado la cuestión del nacionalismo desde el comienzo de su obra<sup>1</sup>. Se ha cansado de repetir lo oscuro, complejo y difuso del concepto de nación aludiendo a Durkheim o Weber, entre otros. Destaca el espacio que le dedica a los orígenes del problema. Lo hace a través del estudio de O. Bauer sobre “nación cultural” y nación con proyecto, además de la contraposición que establece entre nación y Estado. En ella coloca la idea fundamental que le interesa para el pensamiento libertario: el derecho de Autodeterminación, que ha defendido siempre. Es importante la relación que establece entre autodeterminación individual y la de los pueblos: “El Derecho de Autodeterminación de los pueblos, y que incluye la posibilidad de que cualquier parte se emancipe de cualquiera de los Estados existentes, debe comenzar por recordar que los individuos nos autodeterminados por ser libres.” La libertad individual está, para él, en la base de todo y sustenta derecho y dignidad. Concluye definiendo su socialismo libertario con dos rasgos que dan cabida a la Autodeterminación: es antiautoritario y respeta el poder de los individuos.

**3. Pensamiento libertario y filosofía.** Para él la filosofía libertaria huye de alejarse del suelo y se dedica a examinar el lenguaje, siguiendo a Wittgenstein, con dos

objetivos: saber qué podemos conocer y, saber lo que “podemos y deberíamos” en nuestras coordenadas espaciotemporales. Además, tiene una función “aclaratoria” y se centra en la ética. Emplea esa “actividad aclaratoria” para hablar de la ética, la deslinda de la moral, subraya su universalidad y la sostiene sobre la libertad. Desarrolla, con Aristóteles, tres elementos de la actividad “libre moral”: sujeto, medios y fines. Afirma con él, que el fin último es la vida buena y para un libertario consiste en: “Cumplir con las normas justas que nos hemos dado libremente los que vivimos en la comunidad [...]Y gozar de todos los placeres, naturales y sociales, que están a nuestro alrededor.” Previamente ha expuesto las fuerzas contrarias a este fin desde la ética libertaria: el Estado, dominado por el poder financiero y ambos tienen una herramienta de control y coacción, los medios de comunicación.

**4. Pensamiento libertario y religión.** La idea de Dios parece que casa mal con el anarquismo, él lo reconoce al comenzar: “Si hay algo común en el anarquismo es la rotunda negación de Dios. Ni Dios ni Estado es uno de sus slogans más socorrido y conocido”. La Filosofía de la Religión ha sido eje de su pensamiento y es experto en la materia. Comienza con la sociobiología para señalar el carácter “embrizador” de la religión. Habla, con la neurociencia, de la localización cerebral de la experiencia religiosa y hace una síntesis de las religiones del mundo y su historia. Destaca la parte dedicada a la Masonería. Para el presente, en el nexo que establece entre ambos conceptos se inscribe su defensa del Estado laico y la crítica a la presencia “política” de la Iglesia católica en nuestro país. Distingue entre creencia religiosa, religiosidad y mística natural, la distinción lleva implícita una graduación en lo coercitivo de la reli-

<sup>1</sup> Se puede citar: SÁDABA, Javier. *Euskadi: nacionalismo e izquierda*. Talasa, 1998

gión. Acaba defendiendo con Wittgenstein y Tugendhat una “religión adverbial”, que describe así: “Uno puede rodear los hechos con cierta magia, con cierta admiración, con asombro, con aura, con una combinación de miedo y amor a lo desconocido.”

**5. Pensamiento libertario y vida cotidiana**”. Desde el éxito de su libro pionero “Saber Vivir”, en España Sádaba es el filósofo de la vida cotidiana.<sup>2</sup> Aquí señala el origen reciente del concepto, su relación con los libros de autoayuda sobre felicidad y su vinculación con el “*carpe diem*”. Pero dice que hay otra forma de afrontar la vida cotidiana y es la que ya proponía en el libro citado. El libro apareció al acabar la Transición y afrontó el dilema político, lo que llamó “traducción política de esa vida cotidiana”: “reforma o revolución”. La disyuntiva entre vida de inercia y despreocupación o vida comprometida con la sociedad. En parecidos términos vuelve a hablar. En este apartado el pensamiento libertario se hace más militante. Afirma para relacionar pensamiento libertario-vida cotidiana, que: “Si hay una conducta que es incompatible con la actitud libertaria es la ceremonial.” Esto desconcierta, pero explica que se refiere a la ceremonia de sumisión (al rey, al Estado, etc.). Por la sumisión llega a dónde quería, en esos ejercicios argumentativos del Sádaba “escolástico”. Su destino era el concepto clave: la igualdad. Con la noción de igualdad practica de nuevo la actividad aclaratoria de la filosofía. Distingue entre naturaleza y cultura (esencial en sus trabajos). Mira hacia la evolución afirmando que la naturaleza no es igualitaria y refuta una vez más el principio antrópico. Se adentra en la cultura, que da posibilidad al concepto.

2 SÁDABA, Javier. *Saber vivir*. Madrid: Libertarias, 1984.

Aunque señala que la primera parte de la historia de la cultura se caracterizó por la desigualdad. Desde las conquistas igualitarias de la Revolución Francesa, contraponen ultraliberalismo, liberalismo y pensamiento libertario en su forma de integrar la igualdad y acaba exponiendo la fórmula igualitaria del libertario:

El libertario tratará de rellenar toda la potencia de cada uno de los individuos y no se quedará en la seca y abstracta individualidad. Porque no es un libertario. [...] Suplirá lo que falta, pondrá límites a lo que sobre y unirá la igualdad con la justicia y con la libertad.

Concluye con su propuesta que exige un cambio político-económico. Romper con la “fiesta de la democracia” en la que nos contentamos con ir a votar cada cuatro años como un rito y nada más. Pide participar activamente día a día: “manifestarse, resistir a las mentiras que vuelan como las águilas, en las reuniones pertinentes de vecinos y no vecinos, colaborando con los movimientos afines y todo aquello que pueda favorecer una causa que nos parece justa.”

**6. Pensamiento libertario y mal.** Comienza exponiendo un abanico antropológico sobre el mal presente en la vida. Pero introduce una clasificación en el concepto: “el mal de la pena y el de la culpa”. El segundo, el de la culpa, es en el que interviene nuestra voluntad. El otro es propio de los accidentes imponderables de la naturaleza. Repasa la historia que está impregnada del mal que nos infringimos unos a otros y expone el tratamiento que la filosofía y la teodicea le han dado al mal. A continuación recorre la historia de las religiones, que domina, especialmente fecunda en la confrontación bien-mal. Admira los

relatos fundacionales de las religiones, pero incluye el impactante mito del vampiro que le interesa y se extiende con las herejías, prestándole atención al gnosticismo, culto de su predilección. Tras esta perspectiva, encara el par pensamiento libertario-mal. Señala que se trata del “mal de males” propio de la voluntad humana. El más terrible tal como lo describe: “el mal por el mal, el que huye de cualquier explicación, el que oscurece lo oscuro, el que estando presente se hace invisible, el que todo lo contagia y no hay medicina que nos libere de su viral propagación. Es, en suma, la sed de mal”. Añade que tiene encarnación real: “es el Poder, el Poder por el Poder”. Ahí desvela el nexo pensamiento libertario-mal: “El libertario ha de luchar, antes de nada, contra el Poder.” Recuerda que la gran reivindicación libertaria es “la suprema libertad”. Por eso acaba con las tres opciones que hay en la lucha contra el poder y dice que una de ellas puede caer en el uso de este mal que emplea el poder al que se quiere combatir.

**7. Pensamiento libertario e Inteligencia Artificial.** Dos consideraciones previas importantes. La primera es que hasta aquí el texto tenía “intemporalidad”, ahora sitúa el pensamiento libertario en el siglo XXI. La segunda es que habla filósofo de la ciencia, que también es.<sup>3</sup> Son conocidos la extensión y el tiempo que ha dedicado a la ciencia y que defiende que el filósofo hoy si no la mira a ella no hace filosofía. Informa de que quiere seguir a T. de Aquino y exponer primero tres objeciones: la primera el ludismo, el del XIX y su lucha contra la máquina usurpadora de puestos de trabajo. Y el de los neoluditas de hoy que

combaten a la máquina por lo que nos deshumaniza. La segunda objeción la inscribe en el mito, pero dice que el mito en el presente tiene el significado de “falsedad” o “ficción”. El mito asociado a la IA sería el de la inmortalidad. Lo explica centrándose en la evolución y compara, por medio de lo que llama “analogía evolutiva”, “androides, antropoides y homínidos” y “Humanismo, Transhumanismo y Posthumanismo”. Es interesante su definición de Posthumanismo por lo reciente y desconocido, un paso más allá del Transhumanismo: “auténticas máquinas inteligentes, una nueva especie distinta del humano actual.” Sin embargo, la singular aportación es su afirmación de que la evolución puede estar en proceso. Frente al escándalo que produce la pretensión posthumanista, responde con calma que:

Si la evolución ha hecho que del gorila nazcan Javier o Tomas, no se ve por qué de Javier o Tomas puedan surgir otros con una diferencia respecto nosotros como la que hay entre los Javieres y Tomases con los gorilas. Se olvida que la evolución es un proceso y los procesos no son sucesiones de esencias cerradas como los eslabones de una cadena.

La última objeción es la política y retoma pensamiento libertario y su sentido. La plantea como el riesgo de desigualdad del Transhumanismo y el Posthumanismo. Pero le extraña esta crítica que se expone como novedad, cuando las desigualdades humanas son patentes hoy, se deben a causas solucionables y no lo hemos hecho. Sugiere la necesidad de cambiar el modelo económico y acabar con el neocapitalismo inmisericorde que rige el mundo. Se centra ya en la IA. Cuenta su historia y la define. Termina vinculándola con el pensa-

3 Del Sádaba filósofo de la ciencia he hablado en: OLMO IBÁÑEZ, María del. *Jesús Mosterín y Javier Sádaba. Una última conversación*. Madrid: Apeiron, 2018

miento libertario. Primero habla del espíritu abierto que debe tener un libertario y se entiende su posicionamiento en Bioética y en su aproximación a la ciencia:

Un libertario es de espíritu abierto con todo lo que pueda mejorar nuestra condición. De ahí que no hay por qué temer a la evolución, llegue esta a donde llegue. En todo caso habrá, si es necesario, que poner coto a nuestras manos. En este sentido, distinguirá lo que es algo que elimine o aminore un mal de la biomejora pura y simple.

En segundo lugar, plantea el tema de la ética libertaria, que obliga a estar alerta para que biomejora y avances científicos no provoquen desigualdad. Y, por último, recuerda el compromiso del libertario ante la situación económico-política en la que vive.

**8. Pensamiento libertario amor y humor.** Una forma poética de acabar con el pensamiento libertario impregnando todos los rincones de la existencia.

Al amor le ha dedicado tres libros<sup>4</sup> y está claro que le ha interesado. Lo ha estudiado desde la literatura, la biología y la neurociencia. Habla del enamoramiento, del sexo y del desamor. Desde estos enfoques afirma que “es el placer del cuerpo entero lo que caracteriza al que está enamorado”. Y por la complejidad del amor dice que las relaciones entre él y ética “son complicadas”. Esta afirmación antecede a su asociación “amor y pensamiento libertario” y es un dato importante. Dice que el amor y el sexo para el libertario son libres y abiertos. Pero les añade una condición, no dañar a otro ser humano: “el libertario

usará el sexo y la sexualidad como le dé la gana siempre que no haga daño real, y no solamente simbólico o no querido, a nadie.” Y señala, citando su libro “Ética erótica”<sup>5</sup>, que un equilibrio aristotélico en el sexo no estaría mal. Finaliza con esta frase: “un amor que en vez de atar libere son verdaderas promesas de felicidad.”

En cuanto al humor es significativo que termine hablando de él. El humor ha sido compañero silencioso y fiel en el texto. No es un hecho excepcional en Sádaba. Quien le conoce sabe la importancia del humor para él. Su humor propio no se reprime y aflora contantemente. Pero le da protagonismo concluyendo los capítulos con una pequeña reflexión sobre el humor y cada tema. En este final nada es gratuito. Habla de rima entre amor y humor e indica que ambos tienen un contrario: desamor y aburrimiento. Dice que el humor ha sido importante para la supervivencia. Cuenta su historia y formas. Lo explica como antídoto contra los sinsabores de la vida. Y sorprende su asociación humor-pensamiento libertario. El humor es un arma eficaz contra el Poder: “Se ha dicho con razón que el Poder no tolera ni la indiferencia ni la risa. [...]Un libertario ha de reírse de todos, empezando por uno mismo. Ese es su ámbito, su contexto, su forma de existir.”

Concluyo. Llevo años, desde mi tesis, estudiando a Sádaba. Para mí y por esta circunstancia, el libro tiene un carácter excepcional. Es como un potentísimo foco que ilumina su obra con un nuevo brillo singular. Su pensamiento libertario siempre ha latido entre líneas en su trabajo o entre bambalinas, asomándose y desapareciendo del escenario, según la ocasión.

4 SÁDABA, Javier. *El amor contra la moral*. Madrid: Arnao, 1988; SÁDABA, Javier. *Amor diario*. Madrid: Libertarias, 1997 y SÁDABA, Javier. *El amor y sus formas*. Barcelona: Planeta, 2010.

5 SÁDABA, Javier. *Ética erótica*. Barcelona: Península, 2014.



Aquí emerge definitivamente luciendo con descaro, protagonista indiscutible si se contempla de nuevo todo su trabajo y su biografía.

Finalmente, pienso que leída la propuesta que nos hace puede resultar atractiva en este momento de desconcierto del que hablaba al principio. Es una oferta que rompe lo establecido, tiene cierta dosis de

invitación a poner en marcha la imaginación y abre a la esperanza de posibilidad.

*María del Olmo Ibáñez*  
(*Archivo Histórico Provincial de Alicante.*  
*Miembro del grupo de investigación*  
*Humanismo-Europa de la Universidad de*  
*Alicante.*  
*Contacto: maria.delolmo@ua.es*)

URABAYEN, Julia y LEÓN-CASERO, Jorge (Eds.) (2019): *Disciplines of the City. New Forms of Governance in Today's Postmetropolises*, New York: Nova Science Publishers.

*Disciplinas de la ciudad. Nuevas formas de gobernanza en las postmetrópolis de hoy*, es una obra colectiva, no solo porque en ella participan investigadores interesados en los problemas de la gobernanza en el siglo XXI, sino también porque sus voces hablan desde diversas disciplinas: filosofía, derecho, ingeniería y arquitectura. Esta polifonía suscita reflexiones profundas sobre los problemas que enfrentan las postmetrópolis actuales caracterizadas por una gran complejidad, producto de los veloces flujos y constantes intercambios de una economía globalizada; del impacto que tiene en la vida cotidiana el uso masivo de los dispositivos digitales, y del consecuente reto que implica la hipervigilancia electrónica, y el control securitario y disciplinar sobre las poblaciones urbanas. Mediante una reflexión rigurosa, la obra instala en su primera parte el tema de la “Gobernanza de la [infra] estructura”, dando paso al abordaje, en la segunda sección, de la compleja y problemática “Segregación social y legal” producida por las versiones securitarias de la política, el derecho y la economía. No obstante este panorama complejo, la tercera parte del libro, “Bienes comunes urbanos”, se encarga de enfatizar que justamente las

postmetrópolis contienen las características que les permiten hacer frente y enfrentar, democrática y comunalmente, el poder político que pretende gobernar mediante la segregación y la neutralización de los diferentes. Los ciudadanos de las postmetrópolis, en definitiva, pueden apropiarse de los espacios que hacen posible que cada uno ejerza, con dignidad, el derecho que tiene a la ciudad.

El primer capítulo, “De la polis a la metrópolis: sobre los límites de los enfoques clásicos de la gobernanza en un paisaje social fragmentado”, escrito por David Thunder, aborda los retos que enfrentan las ciudades post industriales desde la problemática perspectiva de la superpoblación urbana. Según el autor, es ineludible el hecho de que las metrópolis contemporáneas son espacios que social y geográficamente deben ser compartidos por cientos de miles e, incluso, millones de personas, razón por la cual los efectos de esta cohabitación del mismo territorio deben ser considerados con seriedad: altos niveles de diversidad cultural, lingüística, religiosa y moral; intensificación de los procesos que surgen de la globalización, y con ello, un incremento de la movilidad social y

la migración. Para Thunder, estos efectos complejizan de tal manera la co-habitación de las postmetrópolis actuales, que estas toman el aspecto de paisajes sociales fragmentados en los cuales las lealtades comunitarias ya no son homogéneas, los consensos políticos y sociales son cada vez más difíciles de lograr, y cuyo corolario es la constante impugnación del ejercicio del poder político que, en la mayoría de los casos, pretende homogenizar la diversidad cultural que de *facto* conforma estos espacios urbanos. Por ello, la gobernanza de las metrópolis contemporáneas debe considerar que las políticas públicas ya no se pueden diseñar de arriba-abajo, sino bajo un modelo, propuesto por el autor y denominado *confederal republicano*, mediante el cual la diversidad socioeconómica, la pluralidad cultural y la complejidad de las necesidades de los ciudadanos concretos constituyan la urdimbre y la trama de una gobernanza fundada en el autogobierno.

El capítulo dos, escrito por Jorge León Casero, Enrique Cano y José María Castejón, “Disciplinas IA: Deleuze, Cibernética y violencia de las ciudades inteligentes”, parte de la premisa según la cual las ciudades han sido, como tantos otros artefactos, creados para el gobierno de las sociedades humanas. En este sentido, se aborda la importante cuestión de qué artificios contemporáneos se adecuan al gobierno de las ciudades inteligentes. Siguiendo la huella del pensamiento ontológico deleuziano, los autores proponen un enfoque biopolítico cibernético-rizomático, mediante el cual abordar las relaciones de poder que se producen en las ciudades inteligentes, y cuyo fundamento es el modelo filosófico-normativo de la inteligencia artificial. Dicho modelo depende, ya no de la lógica monovalente y binaria de la metafísica tradicional, sino de la lógica poliva-

lente, impredecible e incontrolable de la inteligencia artificial y de los dispositivos electrónicos y digitales que se producen bajo tal perspectiva. De allí que para los autores las ciudades inteligentes tengan la forma de sistemas abiertos y auto regulados mediante los cuales el gobierno de las poblaciones, asumidas como un conjunto de procesos compuestos por una gran cantidad de información (*Big data*), se dirija a la producción de la sensación de libertad para incrementar, con ello, la productividad del sistema mismo.

La cibernética, como la nueva ciencia de la administración gubernamental, no ejerce la violencia desde una perspectiva mecánica o mediante la implantación ideológica de un modo de vida. La violencia es ahora conjuntiva e inclusiva. Esto es, no opera mediante la lógica binaria de lo bueno o lo malo, lo justo o lo injusto, crimen, castigo o recompensa, sino que genera relaciones mediante afectos-fuerza, es decir, produce interacciones afectivas y emocionales mediadas por los dispositivos digitales de la inteligencia artificial. Con lo anterior, para los investigadores, la violencia “inteligente” que se ejerce en las ciudades del mismo cuño, se expresa de tal manera que, autorregulada y libremente, fagocita a sus mismos componentes bajo la lógica, cada vez más implacable, del sí de los afectos y las emociones; del deseo de más relaciones que incrementen la productividad del sistema en tanto aumentan los lazos entre los datos, es decir, entre los individuos.

La segunda parte del libro, en la que se abordan los problemas contemporáneos de la segregación social y legal, inicia con el capítulo tres, “Estrategias biopolíticas de territorios duales”, de Julia Urabayen. En este, la autora establece como punto de partida que la gubernamentalidad bio-

política crea territorios duales, y desarrolla tal idea mediante la exposición de la transición de la biopolítica estatal a la biopolítica neoliberal, para mostrar que las unidades políticas primordiales ya no son los clásicos estados soberanos sino las relaciones económicas, políticas y financieras que se producen en la era de la globalización. Para Urabayen, la política mundial ya no se funda en las relaciones entre países periféricos y centrales, pobres o ricos, sino en la configuración de espacios-poderes capaces de segregar las ciudades mismas en dos categorías de individuos: aquellos que tienen derecho a la ciudad y sus beneficios, y aquellos que representan un potencial peligro criminal para los primeros, y que, por tanto, amenazan con desestabilizar el orden legal y político de las postmetrópolis de hoy.

Por lo anterior, Urabayen enfatiza que las características de las técnicas del gobierno global se basan en las estrategias de tolerancia cero y en el imperalismo suave. Tales estrategias encarnan una gubernamentalidad fundada en la defensa irrestricta de valores como seguridad, competencia y eficiencia, de tal modo que las poblaciones pauperizadas y excluidas de los circuitos económicos, comerciales y financieros deben ser “domesticadas”. Por un lado, mediante la constante criminalización y, por otro, mediante la impregnación del discurso de la democracia y los derechos humanos. De este modo, los territorios duales o los espacios-poder segregados producen y reproducen la marginalización de los ciudadanos más vulnerables de la ciudad a la que pertenecen. De allí que, según Urabayen, las estrategias biopolíticas de estos territorios estén diseñadas de tal manera que los pares seguridad-represión y eficiencia-derechos individuales conduzcan a una interminable discriminación en

la que los agentes solo tienen la opción de sumarse a la población normalizada por tal discurso, so pena de ser excluidos por la fuerza o la negación de su derecho a la ciudad, que no es otra cosa que la negación del espacio de reconocimiento que los hace seres públicos y parte activa de su propia ciudad.

En el cuarto capítulo, “La criminalización del riesgo: tolerancia-cero aplicada a poblaciones vulnerables”, Adriana María Gutiérrez y Alejandro Gómez Restrepo sostienen que el Estado penal o securitario ha emergido como modelo global contemporáneo de gestión del riesgo, correspondiéndose con sociedades cuyas fuentes de inseguridad no son los individuos sino ciertas poblaciones categorizadas como clases marginales o subordinadas, peligrosas para el orden social. Esta nueva forma de Estado se corresponde con el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad securitaria, caracterizándose esta última por la implementación de técnicas biopolíticas que buscan la inmunización selectiva de tales grupos poblacionales. Según Gutiérrez y Gómez, el Estado penal, y el actuarialismo punitivo que le corresponde, asume que lo castigable y neutralizable es la pobreza, no que sean la pobreza y la vulnerabilidad las causas del crimen. Con esta inversión del enfoque sobre las causas de la criminalidad, se intenta racionalizar las técnicas biopolíticas del riesgo y gestionar gubernamentalmente la seguridad, pero se produce un problema aun mayor de calado jurídico, político, económico y social: la monetización del problema de la seguridad social con la consecuente privatización de las prisiones y, por tanto, su transformación en una industria de control social. Esta industria de producción de seguridad, según los autores, promueve que a ciertas poblaciones, por ejemplo las del gueto o la

cárcel, se las incapacite para ser ciudadanos con derechos, al estigmatizarlos como desviados o peligrosos por su condición de vulnerabilidad social, económica y cultural.

En el quinto capítulo, “El camino retorcido a la distopía: las utopías libertarianas del derecho privado”, Felipe Schwember muestra el aspecto que podría tener una sociedad regida por principios anarco-capitalistas mediante los cuales se defiende irrestrictamente la libre voluntad y la propiedad de cada individuo sobre sus posesiones y sobre sí mismo. Recorriendo los planteamientos del liberalismo clásico de Locke, pasando por las posturas libertarianas de Popper, Hayek y Mises, y explicando el sentido de la meta-utopía del Estado mínimo planteada por Nozick, Schwember demuestra que las variantes actuales del anarco-capitalismo expuestas por autores como Rothbard, Hoppe y Block, son la cara invertida de las utopías liberales.

Tal inversión de los clásicos principios del derecho privado deriva en modelos de organización social, en los que solo es aceptable la promoción y la defensa de los derechos de propiedad, a través de los cuales desaparece cualquier concepción sobre lo público de la política, del derecho y de la ciudadanía. Así, las distopías anarco-capitalistas apuntan al establecimiento de ordenamientos sociales en los que el poder político sobre los bienes toma la forma de lo que el autor denomina *Neofeudalismo*, a saber, ordenamientos que se rigen según el lenguaje privado y la concepción particular del bien que ostentan sus propietarios. En el momento en que se establece que el propietario tiene el derecho de prohibir el uso de su propiedad, incluso si otros dependen de ella para su supervivencia, el estado de naturaleza, que las teorías liberales han pretendido conjurar, se reaviva desde la

perspectiva anarco-capitalista, pues volvemos al problema del derecho natural, según el cual cada quien puede defender su vida y posesiones a costa de la vida de otros. Sorprende, según la lectura de Schwember, que los liberalismos contengan el germen de sociedades en las cuales el derecho y la justicia se establecen por la fuerza, y en el que la ciudadanía como el ejercicio de liberación sobre el bien común, desaparece.

La tercera y última parte del libro, sobre los “Bienes comunes urbanos”, inicia con el capítulo seis, “Bienes comunes urbanos y la producción de alternativas a la ciudad neoliberal” de Carlos Cámara-Menoyo. En este, el autor presenta un completo recorrido por el estado de la cuestión, desde diversas disciplinas, sobre el término *Urban Commons*, el cual emerge como una manera de contrarrestar los procesos de acumulación de capital a través de la desposesión de los bienes comunes en las ciudades globales contemporáneas.

Cámara-Menoyo, instalado en la tradición epistemológica que concibe la formación de las sociedades, principalmente, como una lucha de clases, aborda las ciudades como espacios sociales privilegiados para comprender los fenómenos de poder y contrapoder. En su exhaustiva búsqueda de precisión en la definición del término “bienes comunes urbanos”, el autor expone la necesidad de conjugar tres enfoques sobre el tema: el enfoque institucional, el digital y el enfoque anti-globalización. A partir de esta genealogía tripartita del *Urban Commons*, Cámara-Menoyo establece que los bienes urbanos comunes emergen desde una dimensión social como bienes compartidos que, al tiempo, sirven como herramienta de contestación a los poderes económicos y políticos globales, y cuya estructura, de la mano del enfoque digital, permiten una organización social anti-jerárquica y des-

centralizada que promueve masivamente la reunión de muchas personas sobre la base de la solidaridad, el compañerismo y el fomento del derecho de todos a la ciudad.

“Espacio público disputado: plazas metropolitanas como sitios para los bienes comunes urbanos” de Jonas Holst, es el último capítulo del libro. En el texto se enfatiza que la clásica dicotomía público-privado ha sido superada en las metrópolis actuales mediante el nacimiento de nuevos espacios públicos que se abren a formas de vida social en común. Tal superación se debe también a que los bienes comunes ya no están relacionados exclusivamente con la posesión de bienes naturales o materiales, sino con nuevas formas de relacionamiento humano en las que los seres humanos valoran especialmente la posibilidad de reunirse en condiciones de igualdad y compañerismo, incluso con quienes ostentan proyectos sociales disímiles. Esto es, la coincidencia en un mismo espacio se valora en sí misma como posibilidad de articular alternativas distintas bajo el signo de lo común. Lo común, puede decirse, supera lo público en el momento en que, contemporáneamente, lo privado, es sinónimo de desposesión, y lo público se pone al servicio de las estrategias estatales de defensa represiva de lo privado. De este modo, para Holst, los bienes comunes urbanos inauguran una nueva formación espacial, dinámica, libre y abierta, en la cual distintos grupos sociales intercambian y comparten, mediante actividades, discusiones y deliberaciones, su peculiar forma de comprender lo común y el espacio que debería contenerlo. A la vez, esta actividad de compartir va dando forma a los grupos,

los individuos y los espacios que albergan tal movimiento.

Son paradigmáticas para el autor, y en ese sentido ejemplares, las movilizaciones que tuvieron lugar entre 2008 y 2013 en las plazas de Sintagma, en Atenas, Tahrir, en el Cairo, y la plaza de Cataluña, en Barcelona, entre otras movilizaciones, porque allí se puso de manifiesto un fenómeno relacional en el que los habitantes de estas ciudades, mediante plurales, variadas y distintas demandas, dieron forma a un *espacio-entre* en el cual pudieron ser libres en el sentido de una participación política activa, no jerárquica y democrática, comprometida con un sentido de lo común.

*Disciplinas de la ciudad. Nuevas formas de gobernanza en las postmetrópolis de hoy* es una contribución juiciosa y reflexionada sobre los problemas que amenazan la vida en común en las urbes del siglo XXI. Es un intento por pensar desde distintas perspectivas las consecuencias dramáticas que han producido y siguen produciendo las teorías y prácticas políticas que consideran como accesorias las expresiones concretas de la pluralidad humana. De allí que el libro sea una invitación a reflexionar sobre los caminos retorcidos que puede tomar la política cuando en ella solo se trata de gestionar poblaciones, mientras se defienden irrestrictamente los contratos privados que solo unos pocos han establecido alrededor de la posesión de lo que es común a todos: el espacio de la ciudad que nos aloja y nos hace los ciudadanos que somos.

Alejandra Ríos Ramírez

(Departamento de Gobierno y Ciencias Políticas. Universidad EAFIT- Colombia).

BEZA, Teodoro de (2019): *Del derecho de los magistrados sobre sus súbditos*. Introducción y notas de Rocío G. Sumillera. Traducción de Manuela Á. García Garrido. Madrid: Trotta, 152 págs.

Théodore de Bèze (1519-1605) es un autor apenas visitado por los lectores de lengua española, incluidos quienes cultivan la teoría y la filosofía política. Este erudito humanista y teólogo francés formaba parte del círculo más estrecho de Calvino, al quien sucedió en 1564 al frente de la teocrática comunidad reformada de Ginebra. En un contexto de cruentas guerras religiosas y todavía aturrido por la masacre de San Bartolomé de 1572, en la que miles de correligionarios suyos fueron exterminados sin piedad, Bèze redactó en 1574 un panfleto titulado *Du droit des magistrats sur leurs sujets*, que alcanzó una notable difusión, al tenor de las múltiples ediciones que disfrutó en los años siguientes.

Este escrito de combate, una guía de resistencia a la tiranía, traducido ahora por primera vez al castellano, marca sin duda un relevante jalón en la historia de la conceptualización de los límites legítimos del ejercicio del poder así como de la configuración institucional de la disidencia política. El opúsculo de Bèze, de poco más de 50 páginas, se complementa en la edición objeto de esta reseña con cuatro breves textos del autor sobre el mismo asunto. Todo este material va precedido de un extenso, instructivo y bien documentado estudio preliminar, obra de Rocío G. Sumillera, que logra contextualizar con maestría la figura del erudito francés y su pensamiento político. Por su parte, la traducción, a cargo Manuela A. García-Garrido, es ágil y elegante, además de fiel.

El jurista escocés William Barclay publicó en 1600 un libro titulado *De regno et regali potestate adversus Buchanum, Brutum et Boucherium et reliquos monarchomaquos libri sex*. Todo su contenido tenía como

objetivo *corregir errores*, esto es, refutar e incluso a vilipendiar a aquellos autores, fueran protestantes o católicos, que en décadas anteriores se habían atrevido a desafiar al gobierno real con sus afiladas plumas defendiendo el derecho de los súbditos a rebelarse contra quien hiciera uso tiránico del poder político. Hasta aquí Barclay no se diferenciaba mucho de otros polemistas de la época. La novedad estribaba en el empleo por primera vez de un extraño neologismo griego: «monarchomaquos». Según su etimología, este término significa literalmente “los que luchan contra los monarcas” o, de un modo más amplio, “los que luchan contra el poder de uno solo”. Esta traducción es bastante más fiel que la de “asesinos de tiranos”, por muy frecuente que resulte, pues con ésta se da pie a un craso reduccionismo que es preciso rehusar. Lo esencial del pensamiento de tales autores no es tanto la defensa del tiranicidio, como el rechazo del ejercicio descontrolado del poder por uno solo, un repudio que se traduce en una afirmación más o menos explícita de la soberanía del pueblo y en la exigencia de garantías institucionales y jurídicas para asegurar su ejercicio.

Aunque según el propio Barclay, su neologismo englobaba un amplio grupo de pensadores de diferentes confesiones y orígenes, la historiografía dominante reserva el término principalmente a la franja protestante francesa de esta corriente y, más concretamente, a la línea calvinista. De esta rama sobresale un grupo de activos publicistas surgidos en el seno del convulso protestantismo francés después de aquella matanza masiva alentada por el rey Carlos IX en

1572: François Hotman, Philippe Duplessis-Morna y nuestro autor, Théodore de Bèze. Los tres, aunque con aproximaciones de dispar tenor, no sólo atacaban la autoridad real en Francia, cuyo ejercicio tildaban de tiránico, sino que incluso llamaban abiertamente al regicidio. No abogaban empero por la destrucción de la monarquía como tal. Dicho concisamente, no atacaban al rey, sino al tirano, que hacía uso de manera desviada del poder otorgado. Estos autores no fueron, sin embargo, los únicos en adoptar semejante posición. También en otros lugares de Europa se hicieron oír opiniones parecidas. Es el caso de Inglaterra, con figuras como George Buchanan, John Knox o Christopher Goodman. Décadas después, diversos polemistas franceses de confesión católica retomaron asimismo argumentos monarcómacos. O, en España, donde el jesuita Juan de Mariana defendió tesis similares en las décadas finales del siglo XVI, tesis que alcanzaron una enorme resonancia al otro lado de los Pirineos.

El panfleto de Théodore de Bèze, en particular, puede leerse como una *legitimación confesional* de las acciones de resistencia armada de los hugonotes franceses. De hecho, hace un prolijo uso de citas y ejemplos extraídos de la Biblia, que aportan las principales coordenadas de su reflexión. No obstante, se esfuerza también por entroncar con la tradición que parte de la antigüedad griega y romana, de modo que todo este material que entreteje con autoridades clásicas e historias profanas. No faltan tampoco remisiones indirectas a Tomás de Aquino, uno de las máximas referencias en la materia. Bèze, pues, combinaba ideas religiosas con otras de carácter secular y se servía de todo este híbrido argumentario para acusar a la católica monarquía francesa de incurrir en una auténtica tiranía, al menos en tres sentidos: era una tiranía religiosa, pues se

perseguía abiertamente a los «verdaderos cristianos»; lo era también en términos jurídicos, en la medida en que no se respetan las leyes fundamentales del reino; y también un sentido político, porque la preservación del «bien común» estaba ausente.

Aunque las referencias mentales de Bèze son primordialmente religiosas y, más específicamente, bíblicas, su escrito, representa un distanciamiento, quizás aún tímido, de la posición arquetípicamente cristiana con respecto al deber de obediencia a la autoridad establecida, una posición sintetizada en el pasaje novotestamentario de la *Carta a los Romanos* 13, 1: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas”. Sin duda, una rotunda afirmación del *origen divino del poder*, sea cual fuera, que disfruta de entrada de la presunción de legitimidad. La fe penetra así en la vida civil. En Bèze apenas hay un anticipo del *origen popular del poder*, que sería la interpretación inmanente y democrática que empezaría a abrirse paso a partir de la Modernidad. No obstante, frente a la tesis de que existe un deber incondicional – en la medida en que emana de la voluntad divina – a obedecer las normas jurídicas vigentes, Bèze articula una opción distinta, matizadamente opuesta incluso.

Si bien Bèze no cuestiona la doctrina cristiana de la obligación de acatar la autoridad, su postura implica, como se ha señalado, un cierto desapego con la línea tradicional, que se hace evidente al subrayar las condiciones que diluyen la obligación política: “cuando un soberano se convierte en tirano y los pueblos usan su derecho contra él, es el mismo tirano quien con por su perjurio ha liberado al pueblo” (p. 115), de modo que le está permitido a los “pueblos sujetos a una declarada tiranía el uso de remedios justos” (p. 76). Esta defensa



de la resistencia ante la tiranía no remite a la concepción bíblica, sino más bien a una concepción de la relación entre gobernantes y súbditos entendida como obligaciones recíprocas, recuperando así nociones básicas del derecho feudal. La ruptura de esas obligaciones justificaría la desobediencia: si se rompe la fidelidad debida, se está autorizado a ejercer resistencia.

Los recelos de Bèze hacia el poder absoluto del monarca están en consonancia, aunque en abierta disidencia, con la conceptualización del absolutismo monárquico que por entonces se estaba haciendo valer. Justo cuatro años después del escrito de Bèze aparece el monumental tratado de Jean Bodin, *Les six livres de la République* (1576), en donde la soberanía es definida como el poder absoluto y perpetuo de una república. Contra la máxima *princeps legibus solutus est*, Bèze afirma: “con toda certeza, decir que los soberanos no están sujetos a ninguna ley es una sentencia falsa [...]. Debe decirse todo lo contrario” (p. 85). Se manifiesta en contra de la conversión de la monarquía en tiranía, que para él no es otra cosa que “«poner a los reyes fuera de control»” (p. 104). El derecho a resistir constituye, en última instancia, un instrumento con el que articular en la práctica política el derecho a la legítima defensa.

A ningún lector avisado se le habrá pasado por alto que los acalorados debates del siglo XVI en torno a la legitimidad tanto de la autoridad política como de la resistencia al tirano aportan material idóneo con el que validar el famoso aserto de Carl Schmitt en su *Teología política* (1922): “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. Con esta sentencia se da a entender que el paso de la tradición a la modernidad trae consigo un desplazamiento de la legitimidad desde la esfera trascendente a

la immanente. Ello es posible gracias a la secularización del poder: el lugar liberado no desaparece, sino que es ocupado por una instancia terrenal. Y ese lugar no es otro que el de la soberanía, noción a la que incorpora atributos asignados antes a la divinidad en exclusiva, trasposición evidente en la citada obra de Bodin y que se hace igualmente manifiesto en ese otro aserto de Schmitt: “el soberano es quien decide sobre el estado de excepción”. Se rompe con la sustancia, pero la forma continúa.

La configuración de la teoría política de la Modernidad temprana se llevó a cabo en un proceso de crítica creciente de las bases teológicas y jurídicas del pensamiento cristiano, un proceso que condujo a una incipiente secularización. No obstante, ese pensamiento aún continúa inserto en las coordenadas de la teología cristiana. Se introduce, eso sí, algunos planteamientos nuevos en el análisis de situaciones humanas y políticas relativamente inéditas, algunas tan relevantes como las diferencias confesionales dentro de la misma Cristiandad. La secularización ha de ser entendida, por tanto, como la paulatina eliminación de elementos religiosos que ocasionan divisiones y guerras, un proceso que no fue lineal, ni tampoco rígido. En este contexto, Bèze se sitúa en el tránsito desde lo medieval y lo teocéntrico hacia una primera Modernidad, en la que planteamientos humanistas e immanentes empiezan a encontrar encaje en un medio sociopolítico aún marcadamente religioso.

Por otro lado, la defensa del derecho de resistencia no es un proceso independiente de los avatares históricos, sino que está sujeta a razones de estrategia y oportunidad política. No por casualidad dicho derecho era empleado sin apenas disimulo como cualificado instrumento en la lucha por la hegemonía. Un buen ejemplo es el

de Lutero, quien, en principio, consideraba sacrosanta la autoridad de los gobernantes y se mostraba muy reticente a reconocer el derecho de resistencia (animaba más bien a sufrir con paciencia la injusticia). Sin embargo, al hilo de los acontecimientos políticos contempló excepciones al deber de obediencia, por ejemplo, al emperador y lo hizo justo en aquellos momentos en que los príncipes protestantes se vieron más amenazados por Carlos V. En el contexto francés de las guerras de religión, la justificación del tiranicidio por parte bien de católicos bien de protestantes también fluctúa dependiendo de si los cambios de rumbo de la política son más favorables a una u otra facción. Así, los protestantes enarbolaron la bandera de la resistencia tras la matanza de San Bartolomé (1572), pero dejaron de hacerlo cuando los vientos dejaron de resultar tan adversos. Lo mismo cabe decir de los católicos, que en la década siguiente reapropiaron de los argumentos en defensa de la resistencia armada, hasta el punto que sirvieron de cobertura para el asesinato de Enrique III (1589), y el apuñalamiento primero de Enrique IV (1594) y su posterior asesinato (1610). A diferencia de la doctrina protestante, una determinada doctrina católica admitía que un particular estaba autorizado a matar a un monarca tirano. Esta deriva acabó plasmándose en la obra de Juan de Mariana *De rege et regis institutione* (1599) que, además de cuestionar el derecho divino de los reyes, justificaba el tiranicidio.

A lo largo de sus escritos, tampoco Bèze mantiene siempre una línea coherente en lo que respecta al derecho de resistencia. Difícilmente, en realidad, puede sustraerse a la sospecha de acomodarse a las circunstancias en función de sus intereses partidistas. No es de extrañar así que Stefan Zweig (*Castellio contra Calvino*, Barcelona: Acanalado,

2001, p. 182) atribuya a Bèze las siguientes palabras, supuestamente extraídas de su obra de 1554 “De haereticis a civili magistratu puniendis” (una refutación del escrito de Sebastian Castellio que negaba el derecho a perseguir herejes y, por ende, una apología de la condena a muerte de Miguel Servet decretada por Calvino): “Mejor tener un tirano, aunque sea atroz, que permitir que cualquiera pueda actuar a su modo”. En el mejor de los casos, esta posición de Bèze puede ser calificada como un llamamiento a la resignación. Por cierto, en esa misma línea, de un liberalismo respetuoso con la ley y el orden, si situaría Kant siglos después, para quien era preferible un orden injusto al desorden generado por una rebelión, de modo que “es lícito al súbdito *quejarse* de la injusticia, pero no oponer resistencia” (*Metafísica de las costumbres*, Ak. VI, 319). Probablemente estas opiniones no se encuentran entre lo mejor que Bèze y Kant nos legaron.

Una última reflexión. En tiempos de descontento, como son los que corren, en los que proliferan las protestas políticas militantes, muchas de ellas poco convencionales, cuando no abiertamente ilegales, ¿podemos aprender de quienes en el siglo XVI teorizaron sobre la legitimidad del derecho de resistencia e incluso del tiranicidio? La ruptura de la legalidad por motivos políticos – o ilegalidad políticamente motivada – tiene un sentido diferente en un régimen autoritario y en otro democrático y merecen sin duda un juicio bien diferente en términos normativos. Pero en un caso y en otro sigue siendo de aplicación el afán de Bèze por “mostrar lo irracional que es la opinión de aquellos que no dejan a los hombres ningún medio legítimo para impedir el curso de una clara tiranía” (p. 109).

Juan Carlos Velasco  
(Instituto de Filosofía, CSIC)

SØRENSEN, A. (2019), *Capitalism, Alienation and Critique*, Boston: Brill.

A pesar de que, como es muy sabido, la distancia existente dentro de la Teoría Crítica entre los “padres fundadores”, sobre todo Adorno y Horkheimer, y Jürgen Habermas fue muy evidente ya desde las primeras publicaciones de este último, existe un elemento más o menos olvidado por la literatura especializada en el que la llamada primera y segunda generación de la Escuela de Frankfurt parecen volver a converger. Este elemento, no precisamente digno de admiración en ninguno de los dos casos, es la desatención casi total de la economía dentro de los respectivos modelos de Teoría Crítica. En el caso de la primera generación, esta ausencia se produjo desde luego solamente en un momento determinado. Con el tránsito desde la interdisciplinar Teoría Crítica practicada durante los años treinta, en la que autores como Franz Neumann (1983), Herbert Marcuse (1968), Friedrich Pollock (1989) o el propio Horkheimer (1977; 2011) mantuvieron una estimulante discusión en torno a la forma que adoptaba el capitalismo en el nacionalsocialismo, hasta la autocritica radical de la razón contenida en *Dialéctica de la Ilustración*, la crítica de la economía política perdió el papel articulador que tenía en los primeros estadios de la Teoría Crítica. En lo que toca a la segunda generación, es sencillamente demasiado evidente que Habermas se ha equivocado al no otorgar al estudio económico el papel que de verdad debía haberle correspondido dentro de la teoría de la acción comunicativa. El último libro de Asger Sørensen, *Capitalism, Alienation and Critique*, puede ser leído, si yo lo entiendo bien, como el intento de contribuir a clausurar esta carencia a través de

una recuperación revisada de la crítica de la economía política.

A fin de mostrar el significado de esta admirable contribución a la Teoría Crítica, permítanme que me eleve, como diría Marx, de lo general a lo concreto. En primer lugar, explicaré el sentido que tiene *Capitalism, Alienation and Critique* dentro de un proyecto más general del autor que lleva por título *Dialectics, Deontology and Democracy*. Tras ello reconstruiré brevemente la estructura básica de la obra, mencionando los objetivos fundamentales de cada uno de los capítulos que la componen. En tercer lugar, me centraré en el último de estos capítulos, que al modo de un “Postscript” está dedicado a repensar la crítica de la economía política dentro del contexto neoliberal contemporáneo. Aunque a mi modo de ver Sørensen consigue de esta forma hacer una contribución muy relevante a la *Teoría Crítica* actual, complementando los modelos imperantes de Jürgen Habermas y Axel Honneth en lo que toca a la cuestión económica, creo que su crítica a estos autores no resulta totalmente justificada. En este sentido, terminaré con una breve metacrítica a la crítica formulada contra el giro comunicativo de Habermas.

Tal y como queda explicado en la introducción, *Capitalism, Alienation and Critique* está pensado como el primero de una obra en tres volúmenes, los cuales conformarán conjuntamente un estudio sistemático en filosofía práctica bajo el título de *Dialectics, Deontology and Democracy*. Cada uno de estos volúmenes alumbrará, desde una categoría fundamental, una de las tres ramas principales de la filosofía práctica: la filosofía social, la filosofía moral y la filosofía política. Si el primero de estos

volúmenes afrontará, como aún veremos, la sociedad capitalista desde el punto de vista de un método dialéctico comprometido con trascender la organización económica imperante, el segundo enfrentará la cuestión de la ética y la moralidad bajo el título de *Discourse, Value and Practice*. El tercer volumen, con el título de *Justice, Peace and Formation*, estudiará la posibilidad de una educación cívica capaz de formar ciudadanos comprometidos con la transformación *democrática* de la sociedad.

Además de una breve introducción en la que se expone este proyecto general, *Capitalism, Alienation and Critique*, el primero de los tres volúmenes del proyecto, está articulado en torno a un “Interludio”, siete capítulos principales y un “Postcript”. Las investigaciones realizadas en cada uno de estos bloques, cuyos contenidos paso a comentar muy brevemente, parten de la siguiente premisa fundamental: la presente totalidad social «puede ser entendida a través de la dialéctica como un sistema», de suerte que la injusticia social existente «no debería ser considerada como mera arbitrariedad», sino como el resultado de una organización económica susceptible de modificación (Sørensen, 2019: 3). Por eso los siete capítulos principales desarrollan, desde luego desde ópticas muy diversas, el problema de la dialéctica y la economía. El capítulo primero analiza el carácter polisémico del concepto “valor”, recurriendo para ello al pensamiento de Émile Durkheim. Este análisis permite a Sørensen defender una interesante tesis, según la cual el mercado presupone y crea no sólo valor económico, sino también valor moral. El segundo capítulo analiza el potencial de la idea de George Bataille de una “economía general” para una crítica contemporánea de la economía política.

Dejando de lado la cuestión económica, el tercer capítulo introduce desde una perspec-

tiva estrictamente filosófica el concepto de “dialéctica”, ofreciendo un recorrido desde Platón hasta Hegel pasando por Aristóteles y Kant. En cuarto lugar, Sørensen emprende una recuperación de algunos aspectos dialécticos de la obra de Bataille olvidados por las lecturas de Foucault y Derrida. Según su interpretación, Bataille constituye uno de los pocos autores no marxistas del siglo XX que han defendido un concepto totalizante y metafísico de dialéctica. El quinto capítulo presenta una concepción epistemológica de la dialéctica en discusión con la concepción ontológica mantenida *por* el filósofo chino Tong Shijun. En sexto lugar, el autor propone un retorno a la concepción hegeliana original de la *Bildung*. El séptimo y último capítulo argumenta en favor de la centralidad de la dialéctica para la primera Teoría Crítica de la sociedad, sirviéndose como ejemplo paradigmático de ello de *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse. Aunque, a mi modo de ver, Sørensen hubiera podido recurrir en este punto también a los tempranos artículos de Marcuse sobre la dialéctica (Marcuse, 2011), o incluso a la obra de 1941 *Razón y revolución* (Marcuse, 1971), donde se estudia de forma paradigmáticamente clara la lógica dialéctica, lo cierto es que consigue ofrecer una comprensión del pensamiento dialéctico como pensamiento bidimensional capaz de trascender la sociedad unidimensional del capitalismo tardío.

Sea como fuere, a nosotros nos interesa analizar la contribución que hace el autor a la crítica de la economía política. Sørensen adopta sin duda el rol del marxista clásico frente al excesivo alejamiento de la Escuela de Frankfurt con respecto a la crítica del capitalismo. A mi modo de ver, Sørensen acierta al denunciar que este abandono, iniciado en las obras posteriores a la Segunda Guerra Mundial, contribuye a la «mistificación y la

impotencia en relación con la percepción de la economía» (Sørensen, 2019: 235). Sin duda alguna, la forma mejor de combatir esta mistificación pasa por estudiar y criticar de forma rigurosa la economía política contemporánea, y ésta es la tarea que emprende el autor en este punto. Igual que hiciera Marx con su crítica de la economía política clásica, centrada en Adam Smith y David Ricardo, Sørensen tiene que demostrar que la economía política neoliberal contemporánea, encarnada especialmente en los representantes de la Escuela Austríaca y la Escuela de Chicago, reviste un carácter ideológico. Es decir, que los postulados neoliberales sobre el funcionamiento de la economía no son enunciados descriptivos incontrovertiblemente válidos, sino juicios pseudonormativos que encubren y legitiman intereses particulares.

A fin de realizar este estudio, Sørensen establece una diferenciación muy sugerente entre dos escuelas de economía normalmente no diferenciadas: el monetarismo neoclásico y el neoliberalismo. Estas dos escuelas configuran, conjuntamente con el keynesianismo, el panorama *mainstream* de la economía política contemporánea. Mientras que los neoliberales incluyen entre sus filas a representantes de la Escuela Austríaca como Ludwig von Mises o Friedrich von Hayek, siendo en realidad muy críticos con la concepción neoclásica de la economía; los monetaristas, representados sobre todo por Milton Friedman, son sucesores de esa escuela neoclásica prekeynesiana. Aunque estas dos corrientes recomiendan las mismas medidas económicas, a saber, la privatización de los servicios sociales, la desregulación de los mercados o la mercantilización de esferas hasta el momento no económicas, Sørensen argumenta que sus enfoques básicos de economía política resultan imposibles de reconciliar. Su tesis central a este respecto resulta extraordinariamente interesante para los propósitos de una teoría

crítica de la sociedad realmente confrontada con la realidad presente. Mientras que los monetaristas, tal es su sugerente tesis, parecen tomarse en serio la idea de la sociedad como un todo, continuando en este sentido la línea de la economía política clásica y neoclásica, que trataba de guiar la economía en pos de una armonía social general, los neoliberales sólo reconocen un asunto como legítimo, a saber, la libertad del actor económico individual. Por eso a juicio de Sørensen una crítica contemporánea de la economía política debe dirigirse principalmente a las variantes más libertarias de la economía liberal, es decir, al neoliberalismo: «los realmente radicales son sólo los libertarios neo-liberales, como Hayek, quien no idealiza el libre mercado refiriéndolo al bien común, sino que considera legítimo el mercado porque es el lugar principal para la realización del legítimo auto-interés de actores individuales económicos» (Sørensen, 2019: 252).

Al margen de esta discusión, creo que Sørensen acierta también en su crítica contra la despolitización y excesiva cientificización de la economía a partir del giro marginalista neoclásico acontecido a finales del siglo XIX. Como es sabido, un elemento fundamental para la economía clásica, desde Smith hasta Marx, era la teoría del valor-trabajo: el valor de un producto queda determinado por el tiempo de trabajo necesario para producirlo. Tal y como sostiene Sørensen, el tránsito desde la economía clásica hasta la neoclásica puede apresarse como un tránsito desde la producción hasta el consumo: en la economía neoclásica, lo que determina el valor de una mercancía no es el tiempo de trabajo, sino la demanda. Según la lectura de Sørensen, esta comprensión de la economía como un sistema de equilibrio entre intereses, deseos, ofertas y demandas, junto con la tendencia hacia la matematización culminada en la economía contemporánea, implica una despoliti-

zación de la economía en la dirección de una disciplina meramente *técnica*.

Aunque estas discusiones ofrecen una valiosa contribución a los aspectos económicos olvidados por la Teoría Crítica posterior a la Segunda Guerra Mundial, creo que Sørensen no resulta del todo convincente cuando argumenta en favor de la primera *Teoría Crítica* –la de los años treinta– en contra del giro comunicativo operado por Habermas a partir de los años setenta. Esta crítica a Habermas –y también, por cierto, a la prosecución del paradigma intersubjetivo vía teoría del reconocimiento emprendida por Axel Honneth– aparece desarrollada en el “*Interludio*”, y tiene más o menos la siguiente forma. Con su giro hacia el paradigma comunicativo, Habermas habría desatendido excesivamente el momento del trabajo, y en consecuencia habría debilitado la crítica contra la sociedad capitalista: «no veo por qué la correcta insistencia en interacciones comunicativas y reflexión como un suplemento al trabajo humano tiene que llevar a una casi hostil posición hacia este último por medio de un cambio de paradigma que totaliza el primero. No veo por qué los dos enfoques, es decir, el de la comunicación y el del trabajo, no pueden suplementarse mutuamente» (Sørensen, 2019: 65). Además de que, a mi modo de ver, esta última suplementación es justamente la que viene desarrollando Habermas con su tesis de la racionalización doble –técnica y práctica– al menos desde los años setenta (Habermas, 1992), creo que Sørensen se equivoca al subestimar las causas que movieron a Habermas a emprender este giro.

Desde luego, uno sólo puede criticar el giro hacia el paradigma de la intersubjetividad si es capaz de defender el paradigma “del sujeto” en cuyas aporías Habermas creyó encontrar «el punto exacto en que se puede hacer saltar los límites de la filosofía de la conciencia» (Habermas, 2010: 394). O,

dicho de otra forma, no veo cómo es posible oponerse al cambio de paradigma efectuado por Habermas sin enfrentarse primero a los problemas que, precisamente, le *obligaron* a efectuar dicho cambio. Estos problemas tienen que ver con una crítica tan radical de la razón ilustrada que termina por atentar contra sus propios fundamentos racionales. Al no diferenciar suficientemente entre la racionalidad propia de los subsistemas económico y administrativo y la racionalidad instrumental absolutizada, al no tener en cuenta el tipo de racionalización más amplia que aún era posible localizar en el contexto de un mundo de la vida comunicativamente integrado, Adorno y Horkheimer no fueron capaces de formular positivamente los fundamentos normativos de su diagnóstico. Por eso el cambio de paradigma, que Habermas encuentra anticipado en el interaccionismo simbólico de Mead y en la sociología de la religión de Durkheim, permite interpretar el ideal de sociedad no patológica en términos de una intersubjetividad no violentada.

Como se puede ver, frente a la situación de ausencia más o menos evidente de criterios normativos en que se encontraba la Teoría Crítica tras *Dialéctica de la Ilustración*, Habermas encuentra en la idea de la racionalidad comunicativa no deformada el sustento normativo para la nueva Teoría Crítica. Desde luego, uno no tiene por qué asumir sin más la solución de Habermas. Honneth, por ejemplo, con su idea de una sociedad en que han quedado satisfechas las exigencias de reconocimiento recíproco (Honneth, 2007), primero, y más tarde con su reconstrucción normativa de la libertad social en las instituciones de la modernidad (Honneth, 2014), ha ofrecido una base normativa diferente para el diagnóstico de patologías sociales. También otros autores contemporáneos de la Teoría Crítica, como Rainer Forst con su concepto de “derecho a la justificación” (Forst, 2007),



o Hartmut Rosa mediante su idea de “relaciones resonantes con el mundo” (Rosa, 2019), emprenden hoy el intento de ofrecer una nueva fundamentación normativa de la Teoría Crítica. Todos ellos, no obstante, señalan una alternativa a la solución habermasiana procurando dar respuesta a las viejas aporías que, efectivamente, éste trató de superar. Es justamente esta referencia a las aporías de la crítica de la razón instrumental lo que el lector no encuentra, o al menos no de forma explícita, en la crítica de Sørensen al cambio de paradigma habermasiano.

Sí encuentra, en cambio, una más que justificada crítica a la desatención sistemática de la economía que la Teoría Crítica, al menos desde los años cuarenta, viene desgraciadamente reproduciendo. En la contribución a una crítica de la economía política, por parafrasear el título de la famosa obra de Marx, así como en la discusión sobre la actualidad del método dialéctico, *Capitalism, Alienation and Critique* resulta sin duda un libro formidable. Un libro, en suma, en el que los teóricos críticos contemporáneos encontrarán un estímulo para seguir haciendo avanzar una crítica del capitalismo que, como Sørensen dice con mucha razón, no puede quedar eliminada más que al precio de que la *Teoría Crítica* «pierda su auto-proclamada identidad como una teoría crítica de la sociedad».

### Referencias bibliográficas

- Forst, R. (2007), *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2010), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2007), *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (2014), *El derecho de la libertad*, Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. (1976), “Estado autoritario”, en: Horkheimer, M.: *Sociedad en transición*, Barcelona: Península.
- Horkheimer, M. (2011), “Los judíos y Europa”, *Constelaciones - Revista de Teoría Crítica*, 4, pp. 2-24.
- Marcuse, H. (1968), “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en: Marcuse, H.: *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marcuse, H. (1971), *Razón y revolución*. Madrid: Alianza.
- Marcuse, H. (2011), “Sobre el problema de la dialéctica I”, en: Romero-Cuevas, J. M. (Ed.): *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona: Herder, pp. 85-105.
- Neumann, F. (1983), *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, México: FCE.
- Pollock, F. (1989), “State Capitalism: its Possibilities and Limitations”, en: Bronner, S. E. y Kellner, D. M. (Eds.): *Critical Theory and Society: a Reader*. New York: Routledge.
- Rosa, H. (2019), *Resonanz*, Berlin: Suhrkamp.
- Sørensen, A. (2019), *Capitalism, Alienation and Critique*, Boston: Brill.

César Ortega-Esquembre  
(Universidad de Valencia)





